



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

д-р Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов
Венета Домусчиева
Тони Николов

оформление:

Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 2011 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов, и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни 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 четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2011

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран със средновековни евангелски миниатюри.

ХРИСТИЯНСТВО

содържание

КУЛТУРА

година X/2011/брой 7 (64)

Разговор		5
<hr/>		
С вяра и трог – със сестра Сузана разговарят Венета Домусчиева, Тони Николов и Момчил Методиев		
Европа и християнството		15
<hr/>		
Несигурното утре: европейската утопия на прага на XXI в.	Бронислав Геремек	
Актуално		29
<hr/>		
Държавна сигурност в Духовната академия	Момчил Методиев	
Диалози		45
<hr/>		
Църквата, революцията и правата на човека – дискусия между кардинал Жан-Мари Люстиже и историка Франсоа Фюре		
Християнство и наука		63
<hr/>		
Антропичният принцип и човешката природа на Христос	протопр. Георги Драгас	
Православният поглед към законите на биоетиката	Юлия Талева	
Дебати		82
<hr/>		
Защо е важно да бъдеш католик? Непоискан съвет от един протестант	Стедли Хоервас	
Съвременно богословие		98
<hr/>		
Св. Франциск от Асизи и Православната църква Евхаристия и освобождение Есхатология и христология	Оливие Клеман митр. Георги Хогр кардинал Томаш Шпиглик	
Архиви		134
<hr/>		
Някои бележки върху личността на първия униатски архиепископ Йосиф Соколски	Венцислав Каравълчев	
Хоризонти		143
<hr/>		
Защо християните в Турция подкрепят един вярващ мюсюлманин? Египетските християни се страхуват от „отвързаните“ салафити	Оуън Матюс Джон Понтифекс	
Култура		150
<hr/>		
Битката за времето в няколко романа от последното десетилетие Религията на Флобер	Калин Михайлов Ален Безансон	
Галерия		172
<hr/>		
Предисторията на българската живопис	Андре Грабар	

Сестра Сузана е монахиня от Общността на сестрите евхаристинки, чиито Генерален евхаристиен дом за България и Македония се намира на бул. „Монтевидео“ 15 в София. Родена е през 1936 г. Завършва банково счетоводство в Търговската гимназия. През 1955 г. се замонашва. В продължение на 29 г. е на мисия в центрове на общността в бивша Югославия. В периода 1982–1986 г. учи в Папския източен институт в Рим. През 1993 г. се завръща в България, за да продължи служението си на родна земя.



С ВЯРА И ТРУД

Със сестра Сузана разговарят Венета Домусчиева, Тони Николов и Момчил Методиев

Сестро, нека като начало поговорим за вашия път във Вярата, за принадлежността ви към Католическата църква, която обединява над 1 млрд. вярващи по света, ала в България католиците са около 2–3%. Дали във вашия случай става дума за семейна традиция или за лично решение?

Аз съм родена в католическо семейство. Моите родители са от Македония. Баща ми е роден в Кукуш, останал е сирак много малък и е израснал в сиропиталището в с. Зеитенлик, Солунско, между католически сестри и свещеници. Вуйчото на баща ми в Кукуш пък е бил един от дейците в движението за присъединяване към Католическата църква, заедно с Гоце Делчев и други хора от Делчевото семейство. Той също е изпратил сина си да учи във френското училище в Зеитенлик. Тогава тези семейства, които са били първенците на града, са искали децата им да бъдат възпитани в колежа, да получат европейско образование, на френски. Имам един френски молитвеник, останал от татко. На този молитвеник пише даже датата, когато е взел първо причастие – 10 юни 1910 г. Ето обяснението на неговото преминаване към Католическата църква – от дете е бил възпитан така. Баща ми беше дълбоко религиозен, дълбоко морален човек. Така възпита и нас, децата. Майка ми пък произхожда от православно семейство от с. Мачуково, сега то е на границата между Гърция и Македония и се нарича Евзони. Дядо ми е бил черковен псалт. Гърците дори са искали да го ръкоположат да стане свещеник, защото е бил много начетен. (Помня, че много четеше. И мен, едва 4–5-годишна, ме научи да чета. Слагаше ме в скута си и четяхме вестници.) Но той не пожелал да стане гръцки свещеник. И когато дошъл ред да кръстят майка ми, дядо я взел и отишли в съседното село Богородица, за да я кръсти български поп. И така – мама и татко се намират в България като бежанци и през 1935 година са се оженили. Така сме се родили и ние – в католическо семейство.

Вие сте родена в София. Спомняте ли си първите си стъпки в католическата общност в София? Как изглеждаше тази общност тогава? Можете ли да опишете нейните центрове?

Католическата общност беше като едно голямо семейство. Мога да отбележа два нейни центъра. От най-детските си години помня енорията, която беше там, където е и днес – на ул. „Люлин планина“. Отначало имаше голям двор, но къщата не беше голяма. Смътно си я спомням преди войната, преди бомбардировките и евакуацията. Когато се върнахме от евакуацията, там имаше гупки от бомбите, след което бе ремонтирана двуетажната сграда. Голяма част от дните и вечерите ни са минали в енорията на „Люлин планина“. Особено след като постъпих в гимназията.

– Вие в коя гимназия учихте?

– В Лозенец, в Търговската гимназия. Завършила съм банково счетоводство.

– А кой беше другият център на Католическата общност в София освен този на ул. „Люлин планина“?

– Другият център беше при сестрите евхаристинки. Той беше на мястото, което още не ни е върнато – къщата на ул. „Пиротска“ 175. Сестрите евхаристинки се бяха установили в този квартал, защото там имаше най-много бежанци от Македония. Така имаше и госта семейства, които посещаваха църквата. Като дете много обичах с техните деца да играя. Лятно време пък се правеше лагер за бедни деца. От целия квартал се събирахме децата там. Спомням си, че се постилаше голяма дълга черга на тревата в двора на манастира (там имаше двор около 16 декара и хубава гъбова гора). И така, все на тревата – там играехме, там ядахме. Това ми е останало като детски спомен. Била съм съвсем малка – 5–6-годишна. После започна войната. Пораснах. А след войната гоюде промяната, комунизмът.

Какво беше да си дете католик в България преди 1944 г.? Имаше ли към католиците някакво друго отношение от страна на православните?

Аз тръгнах в първо отделение през 1942 г. Бяхме само двама от източните католици в класа ми. Освен мен имаше и едно момче, чийто баща – Никола Георгиев – беше много активен в църквата. Беше гърнчар, имаше три деца, най-малкото от които беше мой съученик. Но не сме се различавали от другите деца.

А в час по вероучение?

Вероучение учихме през първите две години. Православно вероучение. Още помня как се молахме в училище: „Боже миличък, предобър... Мили дечица, прави станете, дясна ръчица горе вдигнете, трите пръстенца в едно сберете... Две сгънете, три сберете, на челцето ги поставете“. Пеехме го това в училище, в първо отделение сме го учили. А иначе минах католически катехизис, приготвление за първо причастие. Аз ходех при сестрите евхаристинки. Сестрите обикновено

ни подготвяха, после в енорията свещеникът ни изпитваше, там правехме първо причастие. Моето първо причастие беше на 12 юли 1942 г., преди 69 години, спомням си го съвсем ясно.

В началото всичко беше наред. После, вече в гимназията, имаше известно негативно отношение към мен. В края на първата ми учебна година в Търговската гимназия бяха избрали по десет отличници от шест гимназии в София и ни заведоха на море, вероятно за да ни формират...

Това е вече след 1944 г., нали така?

Да, лятото на 1950 г. Аз бях вярваща, иначе с нищо друго не съм се отличавала от останалите ученици. Обичаха ме всички, бях общителна, бях председател на класа. Моята религиозност не е правила впечатление. Но за лагера бях взела един молитвеник и той ми беше под възглавницата. Бяхме настанени импровизирано, в големи стаи и учехме ГСО – „Готов за санитарна отбрана“, имахме и самодейни часове. В такъв момент някой беше проверил, намерил моя молитвеник и ме обадил. И изведнъж учителката, която после ми предаваше по основи на държавата и правото, стана и пред всички, които бяха там, каза: „Ето, нашето правителство, държавата ни е дала тази възможност да сме тук, а има неприятели на държавата, които не заслужават да бъдат между нас“. И каза моето име. Децата, все пак деца бяхме тогава, млъкнаха всички. Нищо не последва, но се чувствах потисната от случилото се.

Вярата, безспорно, е онова, което ви е отличавало в онова време. Спомняте ли си първата си молитва?

Връщайки се назад, спомням си моето първо причастие. Имам дори фотокопие на снимка, изрязана от едно списание. Спомням си как се снимахме, взела молитвениче под ръка – най-малката, най-ниската на ръст. И сигурно съм шавала, не съм стояла мирно, че дойде сестрата, която помагаше на по-възрастната сестра, и ми каза: „*Сега Исус е жив в теб. Ти си приела светото причастие, Бог е жив в теб и трябва да му говориш като на човек, дошъл специално при теб*“. Ясно си го спомням, няхах навършени седем години, бях на 6 години и половина. А иначе сме се молили вкъщи от малки. Молахме се всички заедно, щом татко си дойде от работа. Той имаше на пазара сергия, беше амбулантен търговец. Щом се върнеше вечерно време, заедно пред леглото всички се молахме. Татко някой път половината молитва казваше на френски, ние отговаряхме на български. Това съм запомнила.

Детството ви е свързано с насаждането на комунистическата идеология. Имали ли сте изкушението да се интегрирате в този нов свят?

Имайте предвид, че всички ние бяхме заквасени отпреди, родителите не са ни възпитавали в комунистически дух. Иначе в училище непрекъснато ни заливаха с политическа информация. Учебниците и тетрадките ни бяха подвързани с вестници, няхахме възможност за друго и отзад съм писала: „Вярвам, Господи.

Искам да остана вярна на Теб”, и други спонтанни молитви. Такава ми е била реакцията, истинска. Когато човек съзрява, разбира, че то е било нещо по-голямо. Но тогава съм реагирала детински, с несъгласие. Това е вътрешна революция. Другояче не можеше да я проявиш и не съм я проявявала.

Как се оформи решението ви да станете монахиня? Съзряха ли отрано сестрите евхаристинки у вас желанието да станете една от тях?

Не, специално не. На 15 години за първи път споделих пред един от свещениците, пред йезуита отец Карамитров, че искам да стана сестра. А той се позасмя и рече: „Още е рано да мислиш за това. Трябва да знаеш, че можеш да бъдеш добра сестра, но можеш да бъдеш и много добра майка. Защото имаме нужда и от добри майки, които да възпитат добри деца. Още не е дошло времето”. Следващата година, още не ги бяха арестували свещениците, имахме духовни упражнения при сестрите за Нова година – нали няколко дни не се ходи на училище – и тогава пак ми казах, че искам да стана сестра. Той каза: „Добре, но по-сериозно трябва да мислиш над поведението си на добър християнин, щом имаш такова желание”. И така, намерението ми е било вече по-определено. Спомням си как отец Гаврил Беловежгов – той беше млад тогава, говоря ви за събития преди 1952 г., още преди да ги арестуват – ми казваше: „Само да не те видя някъде забулена, всички да мислят, че си калугерка. До последния момент трябва да бъдеш човекът, който си, запазвайки твоего желание в теб”.

Така че имала съм това желание, но не съм го проявявала. В гимназията имахме учителка по руски, която започна да ме напада. Аз имах гастрит и някой път цялата прежълтявах, ставаше ми лошо. Нали нямаше какво да ядем, ядохме салца, гоматено пюре, намазано на филийка. И така някой път ми ставаше много лошо в час и съучениците веднага казваха – да я водим при лекарката. Всеки иска да излезе за пет минути от час. И ето че един ден учителката ме вика на катедрата и започва тихо да ми шушне – лошо ти е, защото много ходиш на църква и ти става лошо от много пости. Аз ѝ казвам, че не постим, което беше вярно. И без това нямаше какво да се яде, то всичко беше постно. Но тя продължава, другия час пак ме вика и пак същото. Накрая не издържах и казах: „Другарко Драганова, ако продължавате така да ми говорите, ще почна всеки ден да ходя на църква”. Инат някакъв съм проявила. Тя започна да ме изпитва всеки час, да ме тормози. Целият клас се разбунтува, оплака се на класната. Накрая все пак ми писа петица (бяха въвели по руски петобалната система). Не знам защо беше целият този натиск...

Навярно е имала партийно поръчение – да се бори с религията?

Сигурно това е било, но на матурата имах отлична оценка – една от двете отлични оценки по руски. Чухме след това, че учителката се разболяла и се лекува в болницата в Овча купел от ревматизъм. Реших тогава заедно с други две момичета да отидем да я посетим, да ѝ покажем, че ние сме християни. Тя беше много доволна да ни види, вече забравила всичко. А някъде година и половина след като бях станала сестра, ме срещна на улицата и каза, че ме поздравява за

това, което съм направила.

Разкажете как станахте сестра евхаристинка, кога дадохте обетите си?

Първата греха получих на 4 декември 1955 г., а обетите дадох на 7 април 1957 г. Бях на двадесет години и нямаше възможност за безпартийни за повече образование след Търговската гимназия. Имаше сестри, които нямаха и това образование. Заварих обаче няколко сестри, които бяха завършили университет, имаха висше образование. Аз имах голямо желание да работя сред хората, да бъда мисионерка.

От семейството как приеха това ваше решение – майка ви, баща ви?

Тежко, като родители...

Но ви разбраха?

Разбраха ме. Те знаеха, че съм решила и се приготвям, че съм разговаряла със сестрите, че и аз искам да стана сестра. А иначе всичко стана много бързо. Бяхме се разбрали със сестрите да отида при тях наесен. Те ми казаха: „Добре, ще го дънеш, ама къде? На нас ще ни вземат къщата”.

Къщата на „Пиротска”?

На „Пиротска”. Казах им: „Ако ви я вземат и отидете на палатки, аз идвам с вас и ще живея на палатка”. Твърдо бях решила. Казах на мама тя да съобщи на баща ми. Тя, горката, как му го е казала, не знам. Аз се заключих в стаята си, за да не слушам нищо, защото все пак не бях изпъдена от семейството, а много ме обичаха. И тогава знам, че татко се поболя, два-три дни не искаше да яде нищо. После беше отишъл да пита владиката гядо Кирил Куртев имат ли доверие в мен или не. След което дойде при мен и ми каза: „Слушай, това не ти е играчка. Отиваш, пък после се връщаш. Мисли се, в началото се мисли”. Така станах сестра. Но първата година, все пак нов начин на живот, бях отслабнала, бледа. Един ден татко идва (един път в месеца имаше посещение) и ми казва: „Слушай, аз съм ти родител, ако тук нещо не върви, идвай си вкъщи, аз не съм затворил вратата”. Казах му: „Не, не, не искам да говорим за такива работи”. Те винаги са ми били много близки.

Гордееха ли се с вас, с избора ви?

О, на обличането на грехата плачеха, но после свикнаха. Молеха се за мен през всичките тези години, докато не бях в България. Аз 29 години бях в Македония, в Югославия.

През 1952–1953 г. комунистическите власти започват показни процеси срещу католически свещеници и монахини, има дори смъртни присъди. Как самата вие изпитахте тези гонения срещу вярата?

Беше много тежко, непрекъснато правеха обиски. При първите арести на свещениците бях на ученически лагер. Спомням си, че получих писмо от моя приятелка, в което тя пише, че е имало посещения и в скоби добавя (об.) Аз обаче не разбрах това съкращение и през ум не ми минаваше, че може да е имало обиск. Спомням си ясно самия ден на арестуването на свещениците – трябва да е било 19 или 20 октомври 1952 г. Беше неделя. Майка и татко бяха отишли рано на църква при сестрите, за да могат после да се върнат вкъщи, а ние, децата, отидохме в енорията. Помня как майка се върна вкъщи и каза: „Днес нямаше литургия”. Сестрите по телефона попитали защо днес не идва да служи някой от свещениците, а оттам чужди мъжки гласове отговорили, че днес няма да има служба, и затворили телефона. Сигурно са правили обиск. Мен обаче не ме събржаше на едно място и веднага казах, че отивам да видя какво става. Татко каза: „Недей, ще вземат някъде и теб да те арестуват”. Аз обаче не го послушах и въпреки че в целия квартал имаше милиция, стигнах до вратата на църквата на „Люлин планина”, където имаше бележка, писана на ръка, че днес служба няма да има. Подпис – Кирил Куртев. А подписа на владиката го познавахме. Минах, обиколих целия квартал и отидох право към бул. „Христо Ботев”, където изчаках да дойде една приятелка. Имахме един вид тайна среща, без да сме били партизани. И когато срещнем от познатите, му казвахме да се връща, че няма да има служба. Оттам се събрахме пет-шест младежи и стигнахме до „Скобелев”, където беше Военният музей и където имаше телефонна кабинка. Обадихме се у свещениците и пак чужд мъжки глас отговаря и пита кой се обажда. Решихме да се разделим – приятелката ми тръгна към църквата на „Асен Златаров”, а аз – към „Св. Йосиф”. И си определехме по-късно среща, за да разкаже всеки какво става. Нашите вкъщи се бяха много притеснили, че ме няма цял ден, ама ние искахме да разберем какво става. Вечерта се срещнахме на уговореното място и отидохме на „Люлин планина”. Беше вече сумрак – октомври месец, а вратата – отворена. Дядо владика и един млад човек, кандидат за монах, който му помагаше, бяха седнали един до друг, а до тях две от сестрите. Ние почукахме на вратата, влязохме вътре и започнахме да разказваме: „Дядо владика, има арестувани, отец Гаврил е арестуван, при сестрите няма арести...”. Нямаше за момента, иначе бяха арестували една сестра, осъдиха я на 5 години и тя излежа 5 години в затвора.

Все пак не се ли страхувахте? Биха могли да ви арестуват, да ви измъчват? Кое ви даваше сили да устоите на целия този натиск?

Отец Гаврил Беловеждов ни беше предупредил: „Те могат много да ви провокират, ако ви хванат. Ще искат да признавате неща, които не са истина. Ама вие ще си знаете истината: или мълчете, но да не ставате предатели”.

И така дойде 11 ноември. Малката ми сестра имаше рожден ден. Късно вечерта, към девет часа, се чука на вратата. Искях да изляза да видя кой е, но татко каза: „Недей, тъмно е, къде ще ходиш”. Тогава бяха тъмни дворовете и улиците. Добре, ама аз все пак отидох и чувам за първи път да казват четирите ми имена – Софка Янакиева Христова Касабова. Никои път не бях чувала да произнасят всичките ми имена. И един глас каза: „Трябва да се яви в СЦЗ”. Татко веднага

излезе и казва: „Вече е 9 часа вечерта, младо момиче е, не мога да я пусна”. Е, то е за утре, казват. А какво е СЦЗ – пита той. „Ами това е Софийският централен затвор”. Какво да правя? Ходехме на литургия сутрин и аз тръгнах сутринта, за да се срещнем с една моя приятелка. Вървим под ръка, а тя ми повтаря: „Не се плаши. Само да не изложим свещениците и да не направим нещо, без да искаме”. Казваме си тези неща, тя все повтаря да не се плаша, нея не я бяха викали, после и при нея го доуха. А този ден вечерта са били убити нашите четирима свещеници, но ние не знаехме... Стигам до затвора, звъня на вратата с поканата. Вратите, едни широки и големи, се отварят. Излизат двама милиционери с шмайзери. И тръгваме – единият отпред, другият – отзад, и аз в средата, по едни дълги коридори. (Неотдавна пак минах по тях, когато за беатификацията на Евгений Босилков ни пуснаха до килията му в Централния затвор.) И така, първият тръгва, минава, минава, гръпва шпионката, поглежда и казва: „Пълно е”. Продължава, пак гръпва, пак е пълно. И накрая казва: „Тук може да влезете”. А вътре обзаведено с табуретки, фотьойл, маса и столове – следствено помещение, съвсем не това, за което психически те подготвят. Влязох, а краката ми се подкосиха. Нали нищо не бях закувала. На отец Благовест бащата, когото преди това го бяха викали там, ни беше предупредил, че е добре да имаш нещо в джоба – поне бучка захар, то друго нямахме. И започнаха да питат: имена, кои ходят на църква, какво правят, кой е в списъка, не знам ли еги-какво си. Аз казвам, че нищо не знам. Питат: „Така ли ви учат в църквата – да лъжете, че не знаете. Знаете, пък не казвате”. Повтарят го на няколко пъти, много настоятелно. И ми казват: „Помисли си. Учили са ви, че човекът е произлязъл от маймуната, а свещениците противонаучно ви казват, че не е вярно. Това са те и заслужават смърт, щом учат младите на такива работи. А ти, казва, помисли си хубаво и да ми кажеш истината”. И този, който ме разпитваше, цивилен беше, излезе навън. А аз се бях цялата стегнала, за да не покажа, че ми треперят краката. И като излязоха, хапнах си захарчето за малко успокоение. Идва след малко следователят, ама облякъл се в пълно снаряжение, с един патрондаш през гърдите. И от вратата ми вика: „Помисли ли си, Мариуке?”. Отговорих: „Аз не съм Мариука”. А той: „Нали сте всички там Мариини девойки. Казах ти да си помислиш”. „Нищо – казвам – не съм измислила”. А той пак: „Ние не ти казахме да измислиш, а да си помислиш”. Отговорих му, че аз каквото бях намислила, съм го казала, друго не мога. „Е, казва той, ние имаме право 72 часа да те гържим в затвора и после ще решим, в съда ще решат какво да те правим”. „Добре”. Но нали бях последна година в гимназията, питам какво да кажа, защо съм отсъствала. „Ние ще дадем в училище известие защо си отсъствала. После с татко ти ще ви изселим, няма да има как да се изхранвате...” Отправи ми всички тези заплахи и така продължи до процеса.

Призоваха ли ви на самия процес срещу католическите свещеници?

Преди процеса не само аз, но и много други бяха викани да дадат показания. И после аз бях казала в църквата и на дядо владика, че имам призовка в съда. Поканата ми беше прокурорска. Дядо владика, като я видя, ме попита дали нещо не съм казала на разпитите. Аз му казах, че нищо не съм говорила, а той ме пита искали ли са да пиша показания. Разказах му, че съм отказала да пиша, как са

настоявали те да пишат, а аз да погпиша. И че те написаха за свещениците неща, които аз казах, че не мога да погпиша. Така се правеха тогава тези процеси. Такива процеси имаше в Чехия, имаше в Унгария, в Хърватия, в Югославия. Питаха ме по време на разпитите какво мисля за тези процеси, а аз им казах: „Е, явно и ние, българите, няма да останем по-голу и ние ще имаме процеси, ще осъдим църковните лица и това ще е”. Казаха ми: „Свещениците са те научили така да говориш”. На което аз им отвърнах: „Вие смятате, че човек, който свършва образованието си, не е в състояние сам да мисли”. Накрая ми предложиха все пак да погпиша протокола от разпита, като задраскам всичко, което не е вярно. И аз задрасках каквото трябваше – че сама съм го казала, че не са ме учили, че никой не ми е влиял и т.н. На процеса грядо владика беше застанал точно срещу мен, той нали недочуваше, и внимателно слушаше какво ще ме питат. Той остана доволен от мен, защото аз наистина нямах какво да кажа: нито си измислях неща, нито давах сведения за други.

А когато вече станяхте сестра, следяха ли ви? Как се държаха хората към вас, когато ходехте из града в монашеско облекло?

Ние ходехме винаги така в града. Някой път сме се обличахме цивилни, когато сме отивали в някое семейство, за да не навредим на хората. Имам спомен само от едно нахлуване на милицията. Доидоха да тропат рано сутринта, още към пет часа, искаха да правят обиск. Ние рипнахме моментално, облякохме се, покрихме леглата. И излязохме да видим какво искат. А те казаха: „Искахме да ви заварим в леглото”. Казахме им: „Ние сме монахини и това не може”. Правиха тогава някакъв обиск, мен не са ме питали нищо. Лично аз нямам други такива преживявания, но знам, че мои близки са били викани в милицията, говорили са им, че съм била глупава, че съм станала монахиня. Тормозеха моите близки. Но както и да е.

Каква дейност успяхте да развивате в България в онези трудни години?

Имахме дейност, дори ще кажа, че сме развивали повече дейност, отколкото сега, защото бяхме по-млади. Грижехме се за болни, всеки ден посещавахме самотни стари хора на легло – да ги измием, да ги подсушим, тогава нямаше памперси. Подготвяхме за първо участие някои роднински и други деца, приготвяли сме ги с катехизис. По празниците не можеше свободно да има църковни шествия, но хората идваха в църквата. Семейства, които са били в затруднение, са идвали при нас да ни видят, да разговаряме, да ги подкрепим. Това беше нашата истинска дейност. Доглеждали сме много стари самотни мъже и жени, присъствието ни беше важно за тях.

Хората не се ли страхуваха да общуват с вас?

Не, ходехме навсякъде. Не сме се крили. Още повече че ние, евхаристинките, се водехме българска общност, нямахме чуждестранна централа. Френските, загребските сестри ги прогониха. Някои трябваше да напуснат България още през 1948–1949 г.

Православните църкви бяха ограждани със специални кордони за Великден. Заграждаха ли и вашата църква на ул. „Асен Златаров“?

Не, не. Там нямаше нощни служби, отивахме в енорията на „Люлин планина“. Тогава всички сестри се подреждахме и тръгвахме по улиците – всички тогава можеха да ни видят как отиваме пеш от „Асен Златаров“ до „Люлин планина“. Образуваше се едно много хубаво шествие и сигурно на мнозина е било приятно да видят, че още ни има. Това си е още едно свидетелство, нали така.

Общността на сестрите евхаристинки кога е основана? И къде?

На 21 април 1889 г. в Солун, но действа в Македония и в България. Основателите ни са италианци, брат и сестра – отец Йосиф Алоати, свещеник лазарист и сестра Христина-Евразия Алоати, италианци от Торино. Първоначално общността се създава и развива в местността Палюрци (Македония), след Първата световна война се премества в София.

Това ли ви подтикна към тази решителна стъпка – да отидете в Югославия, да излезете от България? Връщане към корените на общността?

Вярно е, че общността на нашите сестри е основана там. Но границите бяха затворени, а по-големи неприятели от нас и Македония нямаше навремето. За да получа паспорт, трябваше да докажа, че имам стари роднини, които няма кой да гледа отпътък границата. А роднините – на гядо ми брат, сестра, наистина всички бяха там. За да ме пуснат да замине за Югославия, роднините оттам трябваше да ми пратят гаранционно писмо. Много големи борби бяха, за да ми разрешат да остана: всеки месец притеснения, ходене до паспортен отдел за продължение на три месеца, на пет месеца. Навсякъде съм казвала, че отивам да гледам мои стари роднини. Трудно беше. А и в Югославия не беше по-лесно, гонеха ни и там.

Титова Югославия, за да поддържа връзки със Запада, не демонстрираше ли някаква относителна толерантност към Църквата?

За мен и другите сестри от България беше още по-трудно, защото щом станеше нещо между нашите две държави, викаха в полицията всички български поданици. Най-трудно беше, като ми изтичаше българският паспорт – нито българите ти дават продължение, нито югославяните. И пак борба. Един път отидох в посолството, посланикът ме прие любезно, взе ми паспорта и каза: „Едно не мога да разбера. Вие сте на моя възраст, как сте станала сестра?“. Отговорих му съвсем спокойно: „Исках да не се ограничавам до едно семейство, а да имам голямото семейство. Да мога да давам, да правя добро, да съм това, което съм. Успяла съм и съм щастлива“. Той ми благодари и продължи паспорта ми за пет години, на което аз въобще не разчитах. Искам да кажа, че и по комунистическо време имаше добри хора.

Съвсем ясно дефинирахте мисията на живота си. Тя ли ви даваше сили за служението ви през всичките тези години?

Свидетелството на вярата е това, което ни поддържа. Още от основаването на нашата общност в Солун сестрите са се занимавали с обучението на деца – имали са училища, сиропиталища. Нашите основатели – брат и сестра Алоати – казват, че не може да има добро семейство без добри майки. А децата могат да се възпитат християнски само върху солидна културна основа. Християнството се приема с разум. И за това Йосиф Алоати казва, че първо трябва култура – да знаят децата да четат и пишат. И което е било много важно – приемали са момичета, образовали са бъдещите майки. Затова и в Солун, и в Гевгели сме имали прогимназии. Освен обикновените предмети, както в българските гимназии в Солун, Цариград и другаде, са се преподавали и френски, и италиански език. Ето защо, когато ме поканиха на един семинар в Гевгели, край Доуранското езеро, си позволих да кажа, че с тази образователна политика ние сме отворили вратата на Европа. Това е означавало тогава да приобщиш този сиромашки, невеж, но силно желаещ образование народ, като отново го отвориш към света.

Според вас не е ли тъкмо тук културната дилема на българите католици? Да са в някакво непрекъснато двоумение между Изтока и Запада? Все едно едновременно латинци и славяни?

Светците не се делят на източни и на западни – те всички са пред Бога. Ние можем да спорим, но светците са Божии. Вярно е, че на нас, униатите, гледат като на нещо „полу“. Даже някой от по-старите казваше, че сме като на чардак – ни на небето, ни на земята. Нито западни католици, нито източноправославни. Но аз мисля, че не сме изгубили нищо. А единството на Църквата е нещо, което трябва да се желае и за което трябва да се работи. И ние, евхаристиките, сме основани точно с тази идея – да работим за единството на Църквата. Съществуващото религиозно невежество е подтикнало отец Йосиф да търси начин да помогне на българския народ. А този народ тогава е живял в страшна мизерия – мизерия материална, мизерия културна, мизерия религиозна. И той ни е основал с възхновение, за да можем като сестри да се занимаваме точно с момичетата. Впоследствие са приели и момчета в училище, защото са им довели сирачетата. Сестрите са започнали да ги отглеждат и възпитават. Откупили са от изселници турци достатъчно земя в Палюрци, северно от Солун. И първото нещо, което отец Йосиф е направил, е било да даде на всяко семейство земя, за да имат достатъчно ниви, които да могат да обработват, за да си изхранват семействата, да си построят къщи. И покрай това възниква цяла колония, училището и сиропиталището. Има легенди, че името на това село Палюрци идва от св. ап. Павел, който, когато е дошъл да проповядва на солуняните, не е стоял на едно място и все е обикалял, и че там, където е проповядвал, се е казвало, че е Павлово място. Турците са го нарекли Павлерци, оттам и Палюрци. Мястото, където е бил манастирът, и сега си съществува, но селото е разрушено още през Първата световна война, там е бил българският фронт.

Сестрите е трябвало набързо да се прехвърлят в София и да започнат наново. Вече не са имали нищо. Но винаги са работили, за да си изкарват прехраната, за да могат да помагат и на другите. Това ни спаси и през комунистическо време. Работехме бродерии. И така оцеляхме – с вяра и много труд.

Убеден европеец, изтъкнат историк и легендарен дисидент от периода на полската „Солидарност“, проф. Бронислав Геремек (1932–2008) е сред емблематичните фигури от историята на Стария континент, свързана с рухването на комунизма. Завършва история във Варшавския университет. Специализира медиевистика (1956–1957) в *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Париж), след което създава и ръководи Център за изследване на полската култура към Сорбоната (1962–1965). В периода 1965–1980 г. преподава средновековна история във Варшавския университет. Изявен демократ, още през 1976 г. той не се колебае да стане член на създадения от интелектуалци Комитет за защита на работниците. През лятото на 1980 г. Бронислав Геремек взема дейно участие в стачката на корабостроителните работници и е сред основателите на синдиката „Солидарност“ като личен съветник на Лех Валенса. След като през 1981 г. ген. Войцех Ярузелски въвежда военно положение в Полша, Геремек е вкаран в затвора за две години и половина. В периода 1997–2000 г. проф. Геремек е министър на външните работи на Полша, председателства Организацията за сигурност и сътрудничество в Европа (1998). През 2004 г., когато страната му става член на ЕС, той бива избран за член на Европейския парламент, какъвто остава до кончината си. На 13 юли 2008 г. загива при автомобилна катастрофа.



Бронислав Геремек е носител на авторитетната международна награда „Карл Велики“ (1998) като признание за приноса му за обединението на Европа. През 2006 г. е избран за президент на фондацията „Жан Моне“. Сред по-известните му книги са: *Парижките маргинали през XIV–XV в.* (1976), *Бесилката и помилването. Европа на бедните от Средновековието до наши дни* (1987), *Синовете на Каин. Образът на бедните и на вагабондите в европейската литература* (1991), *Общи страсти* (1992), в съавторство с Жорж Дюби и др. Предложената тук лекция, която публикуваме с малки съкращения, е изнесена на 4 октомври 2007 г. в рамките на Международните срещи в Женева и е достъпна в интернет на адреса: http://www.rencontres-int-geneve.ch/volumes_pdf/rig41.pdf.

Бронислав Геремек

НЕСИГУРНОТО УТРЕ: ЕВРОПЕЙСКАТА УТОПИЯ НА ПРАГА НА ХХІ В.

На кралство Франция [Бог] е дал като противник англичаните; на англичаните – шотландците; на кралство Испания – Португалия. [...] На владетелите на Италия [...] Бог е дал за противник градовете републики, каквито в казаната страна Италия са Венеция, Флоренция, Генуа, понякога Болоня, Сиена, Пиза, Лука и други, които в много от случаите се противопоставят на синьорите, а синьорите – на

тях, и всеки си има едно наум, та другият да го не измами

Филип дьо Комин¹, големият мемоарист на XV в., с тези гуми иска да покаже, че подялбата на света на гържави и народи е била пожелана от Бога, за да се осигури политическото равновесие в Европа. Историкът, какъвто всъщност е бил Филип дьо Комин, се позовава на Европа и охотно си служи с това име. Другаде той обяснява, че говори за Европа, защото я познава („живях и познах най-добрата част на Европа”).

Европа, описана в своята историческа реалност, винаги се явява като съвкупност от гържави, страни и народи. Икономическите императиви са налагали създаването на юридическа рамка на международната търговия, както и формирането на наднационални търговски и финансови организации и сключването на митнически споразумения. Въпреки това най-силното си чувство за общност Европа дължи на християнството: самият Волтер е принуден да признае, че Европа е християнска, а Бенедето Кроче да поясни: *Perche non possiamo non dirci 'cristiani'*². Тъкмо религиозното чувство е направило от средновековното християнство не само общност на вярата, но и политическа и културна общност.

Първите векове на Новото време са довели до възникването на една *respublica litteraria* (република на словесността) на европейско ниво, която би могла да се възприема като втория голям момент на европейската интеграция, макар да се е размила под натиска на националните култури. Що се отнася до политическото единство, то императори, суверени и гържави са се опитвали нееднократно в хода на Новото време да сключат подобни договорености, но никога не се е стигнало до нещо повече от по-трайни или по-малотрайни съюзи. Европейската общност през XX в. е първата, видяла бял свят след средновековната общност. Шокът от Първата световна война не е бил достатъчен, за да даде достатъчно шансове за успех на плана на Аристид Бриан³ (и Алексис Леже⁴) от 1930 г. Трябвало е да се мине през всички травми от двете световни войни, през опита на Холокоста и ГУЛаг и през страха от комунистическата експанзия, за да може Европейската общност да стане реалност. Първата форма на европейско единство е била плод на обща вяра; втората – на интереси и споделени мечти. За да се стигне до днешния ден, когато Европа се стреми да излезе от своя маразъм и да преодолее съмненията, които ѝ вдъхва нейната участ. Ето защо изглежда полезно да зададем въпроса: трябва ли модерната европейска интеграция да се ограничи до зона на свободна търговия и свободно движение без митници и паспорти, или пък трябва да доведе до раждането на политическо образование, плод на кръстосването на география и история, основаващо се върху общи ценности

¹ Филип дьо Комин (ок. 1447–1511) – френски историк, роден във Фландрия. Съветник на Луи XI и Луи XII, автор на прочути Мемоари (1524–1528). – Б.пр.

² Виж Бенедето Кроче, *Защо не можем да не се наричаме „християни“*, сп. *Християнство и култура*, брой 53, ЛЯТО, 2010, с. 4–11, превод Владимир Градев. – Б.пр.

³ Аристид Бриан (1862–1932) – френски политик и първи дипломат на Франция в периода 1925–1932 г. Носител на Нобелова награда за мир (1926). През 1930 г. от името на Франция представя пред Обществото на народите Меморандум за организирането на федеративен европейски съюз. – Б.пр.

⁴ Алексис Леже (1887–1975) – френски дипломат и един от най-големите поети на XX в. (под името Сен-Джон Перс). Носител на Нобелова награда за литература (1960). – Б.пр.

и интереси?

Средновековната християнска общност е безспорно европейска, но гумата „Европа“ рядко присъства в речника от онова време; и ако се появява, то е единствено в рамките на географската ученост. Средновековната общност се дефинира като *christianitas* и възприема разчленяването си на монархии и национални църкви единствено като знак на развалата. „Езическият свят вече би могъл да провъзгласи края на християнската общност (...) Всеки език мрази другите езици, а всяка нация – съседната“ – споделя един френски политик и писател в края на XIV в. И все пак Съборът в Констанц (1414–1418), сложил край на голямата схизма на Запад, настоява, че Европа и християнството съвпадат, защото „само Европа е християнска“, независимо от погялбата си на *nationes* (нации). Реформацията разбива религиозното единство на Запада. Към това разбиване се добавя и поривът на националните монархии и така Европа основно се превръща в арена на войни, но също и на договорености и колебливи съюзи.

Опитът да се установи мир в Европа въпреки всичко не е секвал през вековете. В своите *Двадесет и осем века Европа* Дени дьо Ружмон⁵ разказва по един наистина несравним начин „етапите в европейското осъзнаване“, които той проследява повече от детайлно в мащабния си труд върху обединението на модерна Европа. Немският историк Ролф Хелмут Фьорстер педантично изброява цели 182 инициативи и проекти за европейското обединение. Тази дълга серия от проекти може да се разглежда като история на търсенията на мир в Европа; можем също така да я възприемем и като интелектуална генеалогия на модерния процес на европейска интеграция. И в единия, и в другия случай гледаме на тези процеси през призмата на реалното обединение на Европа, извършило се през втората половина на XX в. Става дума за археология на една политическа идея, превърнала се в осъществен проект едва през XX в. Ала бихме могли да гледаме на историята на европейската идея и като на историята на една мечта за единство. Как все пак тази идея се е материализирала, каква е била връзката между „политиката на мечтата“ и „политическия реализъм“? Въпросът е важен и той включва разнородните исторически контексти на Средновековието и Новото време.

Средновековната християнска общност (*christianitas, chrétienté, Christendom*) е политическо тяло, основаващо се върху обща вяра, което е управлявано от папата и императора. Неговото реално географско пространство е била Европа: след християнизацията на Литва в края на XIV в. целият континент вече изповягва една и съща вяра. Но над реалното географско пространство се налага едно мистично пространство, чиито център е Йерусалим. Това, че Йерусалим се намира извън европейското християнско пространство, няма съмнение за никого: една миниатюра в манускрипт от XV в. – *Ръководство за Отвъдморски преход* – го представя като екзотичен град, над който се извисяват многобройни минарета и куполи, непознати в Европа от онова време, но тук вписващи се свойски в пейзажа. Теологията на кръстоносните походи, изложена през 1095 г.

⁵ Дени дьо Ружмон (1906–1985) – швейцарски писател и философ, един от най-ярките застъпници на европейския федерализъм. – Б.пр.

от папа Урбан II в неговия призив от граф Клермон, подканва християните да преустановят вътрешните си войни и да се съберат, за да завоюват Йерусалим и обединят християните от Запада и Изтока. През следващите столетия идеята за кръстоносните походи продължава да споява чувството за християнско единство, въпреки че тя също е подвластна на политическите интереси на папите, императорите и кралете, а също и на интересите на плячкаджииите и на търговците. Реалните шансове почти се изпаряват след превземането на Сен Жан д'Акр от мамелюците през 1291 г., но идеята за кръстоносните походи не отмира. Алфонс Дюпрон показва във своя фундаментален труд върху мита за кръстоносните походи, че три или четири века по-късно „желанието да се вземе Йерусалим“ е все още живо, а неговата обединяваща роля си остава активна. В качеството си на политическа и интелектуална проекция за единството на континента, програмата на кръстоносните походи, разбира се, има свое място в нашия размисъл върху европейската идея, ала едва когато изгуби характера си на „експедиция до Йерусалим“, за да се превърне в призив за сътрудничество и разбирателство на християнските владетели.

Тъкмо такава е посланието на трактата на Пиер Дюбоа *За повторното завоюване на Светите земи*, писан вероятно между 1305 и 1307 г. Авторът е бил човек на закона, започнал да служи във френския двор, а сетне прехвърлил се в английския двор. Ернест Ренан, който първи се е заинтересувал от писанията на Дюбоа, го нарича „адвокат и политик“; по-сетнешните изследователи го определят като „публицист“ (позовавайки се на издателя на текста Шарл-Виктор Ланглоа). Възможностите за повторно завоюване на Йерусалим тогава сериозно са се обсъждали от политическите мъже, дворовете и европейските канцеларии. Трактатът на Дюбоа може и да изглежда „утопичен“, но той има формата на политически проект, адресиран до двамата крале, при които Дюбоа е бил на служба – Едуард I (първата част на трактата е под формата на писмо до владетелите на християнския свят, начело с краля на Англия) и Филип Хубави (трактатът завършва с писмо до краля на Франция). В канавата на текстовете на Дюбоа е втъкан конфликтът, противопоставил папа Бонифаций VIII на Филип Хубави, който ще приключи едва с интронизацията на Климент V на папския престол. Напълно разбираемо е, че един човек на закона и служител в двора е заррижен за реформата на Църквата и на християнския свят, както и че той защитава атрибутите на светската власт от апетитите на папството. И все пак трактатът не акцентира върху политическата теология, а върху обединението на християнските владетели.

Дюбоа се противопоставя на идеята за вселенска монархия. Той стига чак до там да каже, че нито един човек със здрав разум (*sane mentis*) не би могъл да очаква светският свят (*quoad temporalia*) да бъде управляван само от един монарх. Примерите от миналото са капани, обяснява Дюбоа, защото понастоящем различията между регионите и страните правят такъв проект невъзможен; при такива обстоятелства налагането само на един крал би довело до войни и непрестанни конфликти. Френският юрист, по силата на едно изненадващо разсъждение, стига до заключението, че мирът – необходимо условие за един кръстоносен поход – е възможен в рамките на християнския свят единствено ако над

този свят властва гуховен и христоролюбив монарх, подчиняващ се на Римската църква (*in spiritualibus... princeps unicus et christicolorum ecclesie romane obedientum*). Тогава „християнската република“ ще се появи на бял свят, а императорът ще обедини в ръцете си имперската и папската власт; по волята на папата тронът би трябвало да се отреди на краля на Франция. Дюбоа припомня примера на Карл Велики, но предлага оригинален метод за инвеститурата на краля на Франция: папата ще свика събор, който на свой ред ще призове християните към мир; а който престъпи мира, ще бъде наказан с конфискация на всичките му имоти. По време на събора папата би следвало да предостави земните си блага на краля на Франция в замяна на годишна рента. Така кралят на Франция, организатор на бъдещия кръстоносен поход, благодарение на имотите на папството и на военните оргени, ще се сдобие с достатъчно средства, за да може да води кръстоносния поход, чието командване ще му бъде поверено от останалите християнски крале. В един от по-късните си текстове Дюбоа предлага това командване да бъде отличено с императорска власт. Според този проект християнска Европа се схваща като един вид конфедерация на национални държави, а френското предводителство се основава върху една династическа политика на експанзията (оправдана от позицията на Капетите спрямо останалите тронове). В случай на конфликт между владетелите на суверенните държави, какъвто и да е конкретният повод, съборът под личния контрол на папата би трябвало да номинира юридически арбитри, като папата си остава върховен арбитър. Под перото на този нормански правист и публицист федеративният характер на общността приема облика на оригинална организация, каквато той предвижда за Кралството на повторно завоювания Йерусалим. В мистичния център на християнска Европа би трябвало, като проекция, да се воплътят политическото различие на Европа: всяка държава там да разполага с територия, град или замък, които да носят или нейното име, или това на нейната столица.

Този проект за политическа общност или за католическа федеративна република (*expedit quad una sit respublica*) може да се възприеме като плод на въображението на интелектуални кръгове от онази епоха. Политическото послание е ясно, но то паралелно прокарва и есхатологическо послание. За Дюбоа желанията за мир и единство предполагат съпротива срещу силите на Злото, които управляват паметта и бъдещето. „Лошите ангели разполагат с мащабна наука за бъдещето [...]. Те, между другото, имат невероятна памет“. Утопичният проект за обединението на християнска Европа изразява усещането за общи ценности и заплахи пред *christianitas* и се стреми мъдро да моделира бъдещето.

През следващите столетия от историята на европейската идея проектът за кръстоносен поход си остава наличен, но под форма, по-различна от класическата експедиция до Светите земи, *expeditio pro fidei difensione*⁶. Така например е показателно, че кралят на Бохемия Иржи Погебрагски предлага през 1462 г. чрез своя съветник Антонио Марини, гренобълски предприемач, да се сключи съюз на християнските крале срещу турците, които няколко години по-рано са завладели Византия. След като спечелва подкрепата на краля на Полша Казимир

⁶ Експедиция за защита на вярата (лат.)

Ягело за своя план, Иржи Подебрадски се опитва да привлече за своята кауза краля на Франция и Сената на Венеция, както и други суверени, с изключение на императора (Иржи Подебрадски сам е мечтаел за императорската корона). Латински преписи на трактата, предоставен от Марини на европейски суверени, са съхранени и до ден днешен (един от тях се намира във Варшава). Разполагаме също така и с негово описание в *Мемоарите* на Филип дьо Комин, което носи заглавието *Трактат за съюза и конфедерацията между крал Луи XI, Иржи, крал на Бохемия, и Синьорията на Венеция, за да се окаже съпротива на турчина*. Конфедерацията на европейските държави ще се управлява от асамблея, вземаща решенията с мнозинство, както и от консистория; конфликтите ще се разглеждат от специални арбитражи. Конфедерацията би трябвало да разполага с обща армия и общи финанси. Държавите, членове на съюза, се заклеват, че ще си оказват материална подкрепа в случай на агресия срещу тях. Асамблеята на федерацията се е предвиждало да има постоянни заседания, като на всеки пет години се сменя страната, където тя заседава, а след всяко преместване чиновниците се избират сред местните кадри. Смайващото в инициативата на краля на Бохемия – или на неговия дипломатически съветник и говорител – е грижливото и повече от детайлно изработване на начините, по които да функционира този договор за сътрудничество, включително и съвместните действия в случай на конфликт, както и изборната процедура, отнасяща се не само до владетелите и суверените, но и до регионите на Европа (Галия, Германия, Венеция и Испания).

Планът „Марини” има особена тежест, защото е предложен от един от европейските суверени. Това е не просто инициатива на някакъв европейски публицист, а е план за действие. Той обаче се проваля. Комин споменава за проекта, докато прави описанието си на Луи XI, но същинското откриване на този документ, както и на трактата на Дюбоа, дължим на модерната историография.

Дук Дьо Сюли, който също представя свой проект за „християнската република на Европа”, пък е могъл да разчита на модерната масова комуникация, която му предоставя откриването на книгопечатането. Неговият проект е нещо, на което се позовават редица по-сетнешни проекти за европейско обединение. Става дума за „Големия план” на Анри IV, който дук Дьо Сюли, хугенот, министър и един от най-влиятелните политици в двора на Анри IV, представя в своите *Мемоари*, доколкото това вероятно е бил негов собствен план за мир в Европа. Епохата на религиозни войни е довела до възникването на изобилна миротворческа литература както сред католиците, така и сред протестантите. Сюли поставя под плана си 1610 г. – годината на смъртта на Анри IV, ала оповестява този проект едва в *Мемоарите* си, публикувани през 1638 г.; посмъртното издание от 1662 г. изобилства с добавки. Сюли е представил проекта на европейските владетели по време на дипломатическите си мисии; неговите секретари просто са композирали *Мемоарите* по-късно, работейки с архивите му, на които са пригали вида на разказ, изразяващ действията и мислите на стария дук. „Планът” би могъл да се възприеме и като програма за действие на френската дипломация, противоположваща се на политиката на Хабсбургите на европейската сцена. И все пак планът на Анри IV и на неговия министър съдържа идеята за структуриран

европейски ред, независимо от линията на религиозни разделения. Единството на „твърде християнската република“ е трябвало да позволи премахването на заплахата от „неверниците“, но аргументът с турската заплахата не е реторичен. Необходимият съюз противостои на заплахата от непрестанни войни и конфликти на европейския континент. В случая става дума не толкова за защита или експанзия, колкото за план за вътрешно помирение, независимо дали Сюли дефинира Лигата като отбранителна или нападателна, както и въпреки това, че в първоначалната си фаза проектът предвижда разбирателство единствено между протестантски владетели.

За да се спечелят европейските суверени за един такъв план, е трябвало да ги убедят, че те имат интерес от това да обединят силите си и че няма да изгубят нито власт, нито престиж. За да се гарантира равенството на владетелите в лоното на тази република, е било необходимо да се изтъкне, че „се установяват такива порядки, нагласи и поведения, така че всички да останат доволни, че са равни по господство, сила, власт и авторитет в християнска Европа“.

Сюли припомня миналото на една обединена Европа, по времето на империята на Карл Велики „обединила германци, гали и франки“. Предложената република е трябвало да обедини изборни монархии – папството, Полша, Унгария и Бохемия – заедно с наследствени монархии, начело с Франция, Испания и Англия, както и със суверенни републики като Венеция или Швейцария. Включените гържави е трябвало да разполагат с богатства и съответни територии, за да може да се установи равновесие между тях. Трите религии е трябвало да се третираат равнопоставено: католицизмът, лутеранството и калвинизмът. По този начин „християнската република“ изключва Московия и Отоманската империя, които в очите на Сюли имат да играят историческа роля, но в Азия, а не в Европа.

Една политическа общност от такова естество би трябвало да има общи институции, което предполага Общ съвет, съставен от представителите на всички гържави (по четирима от най-големите страни и по двама – от малките) и шест провинциални съвета за различните региони на Европа. На тези органи се е падала отговорността по контрола и вземането на решения, засягащи интересите на общността. Ръководството на общата армия е трябвало да се повери на Общия съвет. Вътрешните митници е следвало да бъдат премахнати, а свободната размяна – гарантирана.

Авторът или авторите на „Големия проект“ предстои да бъдат установени. Не е запазен никакъв текст, който да се приеме като чернова на плана, а разказите, посветени на неговото създаване, са изпъстрени с противоречия; знаем малко неща и за дипломатическите опити той да бъде приведен в действие. Ала не ще и съмнение, че проектът е бил обект на дебати върху международния ред и че е подтикнал създаването и на други подобни проекти. В своя текст от 1693 г., озаглавен *Essay toward the Present and the Future Peace of Europe (Opus върху настоящия и бъдещ мир в Европа)*, Уилям Пен припомня предложението на Анри IV, за да отпрати, на свой ред, идеята за европейски парламент, чийто официален език да бъде латинският, където да има таен вот, а броят на делегатите от

всяка страна да е пропорционален на нейната сила: Франция и Испания биха имали по десет делегати, Полша и Швейцария по четири, като всички граждани на страните биха разполагали с паспорт, валиден за цяла Европа.

Абат Дьо Сен-Пиер също се позовава на „проекта Анри IV“, изложен от гук Дьо Сюли, и се спира на него подробно в трактата си *За вечния мир в Европа* (1712). Текстът получава много по-широк отзвук, отколкото предишните проекти, дори може би повече от всички по-сетнешни проекти за мир в Европа: книгата е била преиздавана многократно. Фридрих II говори за този трактат с Волтер, „гражданинът от Женева“ Жан-Жак Русо публикува негова съкратена версия, а всички салони на Европа се надсмиват над творбата, но я обсъждат.

Планът за „вечен мир“, представен през 1712 г. от Шарл-Ирине дьо Сен-Пиер, се позовава на множество съществуващи политически конструкции в Европа – на германския Райх, на Обединените провинции, на Швейцария. Той представлява предложение за федерация на двадесет и пет страни членки (включително Русия) със Сенат, състоящ се от определен брой сенатори, равен на броя на страните членки, и с пълни гаранции на съответните държави, че те ще запазят автономията си, за да водят своя политика. Обща интервенция от силите на този алианс – абат Дьо Сен-Пиер го нарича ту общество, ту съюз – би могла да се извърши само при условие че някоя държава атакува друга и откаже всеки арбитраж. Целта на алианса е да защитава мира в Европа и да гарантира свободната търговия по цялата нейна територия.

Начинът, по който интелектуалните кръгове на Просвещението възприемат идеята на абат Дьо Сен-Пиер, позволява да се смята, че една институционална или политическа рамка, която би осигурила мир в Европа, върви ръка за ръка с убедеността, че би било химера да се търси обединение на владетелите чрез подобен алианс. Повече от четвърт век след смъртта на абат Дьо Сен-Пиер, Волтер пише, че управниците, подобно на диви зверове, не престават да се разкъсват взаимно; според него толерантността е единственото средство, за да се изгради траен мир. Русо, скептик, поне що се отнася до идеята за „европейски конгрес“, сиреч за разбирателство между владетелите, съзира едничък шанс за мира в Европа в съюза на народите и се стреми да насърчи нагласата на хората към мир – нещо, което развива в есето си от 1761 г., посветено на идеята за вечен мир. Той смята, че именно образованието е инструментът, който трябва да се избере, за да се накара общественото мнение наново да оцени тази идея. Русо доразвива тези мисли в своите *Размисли върху управлението на Полша* (1773).

Друга серия от проекти за европейско обединение, формулирани през следващите столетия на Новото време, са плановете за имперско обединение на континента. Епопеята на Наполеон Бонапарт показва как един такъв план е бил претворен на дело. Начинанията по изграждането на европейски ред, който да отстоява равновесието, са по-трайни. Фридрих фон Гениц, министър на краля на Прусия, а сетне съветник на Метерних в австрийския двор и секретар на Виенския конгрес, след като е бил в ранните си години ученик на Кант и горещ при-

върженник на Френската революция, публикува през 1800 г. една критика на философията на „вечния мир“. В нея той настоява, че мирът може да бъде постигнат по три пътя: съюз на народите в лоното на една държава, пълно отделяне на държавите с прекъсване на всяко общение между тях и разбирателство между държавите. Третият път е възможен – твърди Генц – само при установяване на равновесие между държавите, а не при федерация, която би могла да бъде само временна. Десетилетия по-късно, в навечерието на Виенския конгрес, Генц ще стигне дотам да каже (и то десетилетия преди Бисмарк), че дори произнасянето на думата „Европа“ му вдъхва ужас.

XIX в., който протича между революционните бури и Стария режим, е в същото време наситен с ритъма на конфронтациите как да се мисли Европа – понякога романтично, понякога реалистично, понякога национално, понякога имперски. Тези начини на мислене водят и до някои странни кръстоски. Реформаторското обкръжение на цар Александър I начертава в началото на века проект за разбирателство и мир в Европа, изграден върху сътрудничеството между Русия и Англия, а в неговата първа версия – също и с Франция. Системата е трябвало да се структурира около мултинационалните федерации. Проектът, наречен *Европейска лига*, е бил замислен от княз Адам Чарториски – бъдеща голяма фигура на полската емиграция, но по онова време близък съветник на Александър I и външен министър на Русия. Нека отбележим в скоби, че излязъл изпод перото на един полски аристократ, този проект за всеобщ мир е трябвало да съдържа и основополагащия принцип за независимостта и свободата на всяка нация, принцип, който би позволил на Полша да се сдобие с национално съществуване.

Разбира се, проектите в гвора на Александър I се позовават на наднационални федерации като Нидерландия или Съединените щати. Самата Лига се мисли като федерално тяло, състоящо се от много етно-лингвистични общности, но идеята за европейския мир се възприема като съюз между суверени и като някаква политическа цялост, която предполага арбитраж, сиреч господството на Русия. Бонапарт, както и идеолозите на антибонапартисткия лагер също лансират идеи за европейска федерация, ала в техните проекти за съюзи между владетелите Европа се разглежда като инструмент на имперската политика.

Съвсем различен е планът, замислен от Сен-Симон⁷ в годините, предхождащи Виенския конгрес (книгата носи съавторството на Огюстен Тиери⁸, негов секретар и ученик по онова време). Сен-Симон заявява необходимостта „да се обединят народите на Европа в едно политическо тяло, като всеки народ съхрани националната си независимост“. Той иска да обедини Европа, създавайки между гражданите връзки, подобни на тези, които обединяват членовете на една нация: по подобие на националния патриотизъм, който е в основата на „общата воля“ на един народ, европейският патриотизъм би могъл да изгради, според него, обща воля на европейско равнище. Тази обща воля неминуемо ще доведе

⁷ Граф Анри дьо Сен-Симон (1760–1825) – френски философ утопист, смятан за един от първите теоретици на индустриалното общество. – Б.пр.

⁸ Огюстен Тиери (1795–1856) – френски историк, един от основателите на съвременната френска историография. – Б.пр.

до възникването на европейска конфедерация по образа на конституционната монархия, сиреч разполагаща с крал и правителство, но и с парламент, който да има върховното право да разрешава конфликтите. Парламентът би трябвало да се избира по такъв начин, че в него да могат да заседават единствено депутати, способни да се издигнат над националните интереси. Това би трябвало да са търговци, учени, съдии, администратори. Всеки милион жители на Европа би следвало да има правото да избира представител във всяка от тези социални категории, а кандидатите да се издигат от професионалните корпорации. Аргументацията на това съждение заслужава внимание: „Всичко, което е от общ интерес за европейското общество, има отношение към науките, изкуствата, законодателството, търговията, администрацията и индустрията”. И още нещо немаловажно – Сен-Симон препоръчва на европейския парламент да фиксира пред конфедерацията цели, които неизбежно да засягат, от една страна, мястото на Европа в света, а от друга – големи континентални проекти, такива като мрежата от канали, които да свържат Дунав с Рейн и Рейн с Балтийско море. Според Сен-Симон осъществяването на тези цели би било най-добрата гаранция за мир в Европа.

Смайващо в проекта на Сен-Симон е комбинирането на две хипотези. Той смята, от една страна, че европейската конфедерация трябва да бъде политическо тяло с крал, правителство и парламент и че то трябва да се основава върху общите интереси на Европа, които да бъдат приложени на дело в пътните комуникации и образованието, като обаче се съхранят държавите нации. От друга страна, подобно на Русо, той изхожда от принципа, че конфедерацията може да се осъществи единствено по волята на народите, а не на владетелите, ето защо отхвърля принципите на Вестфалския мир, пораждащ бъдещи конфликти и войни.

Дени дьо Ружмон съзира в Сен-Симон претеча на идеята за Общия пазар през XX в., а Жак Делор – на икономическия монетарен съюз: „Човек би казал, че слушахме Жан Моне”. Европейските федералисти – както максималистите, така и прагматиците реалисти – са единни във възхищението си към този голям утопист.

Става дума единствено за съпоставки, доколкото историята на европейската идея търпи обрати и зейва огромна пропаст между визионерските програми и политическата реалност. Когато Люсиен Февр – едно от големите имена на съвременната френска историография, изнася през 1943–1944 г. серия от лекции в Колеж дьо Франс, посветени на европейската цивилизация, той заявява пред слушателите, че ще говори за Европа като исторически феномен, възникнал през Средновековието, след падането на Римската империя, а не като форма на държавност: „Когато говоря за Европа, нямам предвид определено политическо образувание, дефинирано и разполагащо с постоянни и фиксирани институции, приемащо формата на държава или супердържава; формация, за която европейците или поне някои европейци понякога мечтаят, но която винаги си е оставала само блян и следователно трябва да се запитаме дали въобще е било възможно да се превърне в реалност, или пък е била обречена да си остане мечта”.

Мечтаната Европа или Европа, превърнала се в реалност – дилемата е много остра не само защото понятието Европа е минало през всички изменчивости на съдбата, но и защото историята на Европа е устойчив референт, с който трябва да се съобразяват отделните разкази. Средновековната християнска общност е спомогнала да се отиде отвъд географията и да се дефинира Европа като общност на ценности и историческа съдба. Просвещението въвежда в европейското съзнание принципа *sapere aude*⁹, доверява се на критическото си мислене. Кантианската идея за „вечен мир“ предлага през 18 век следващи столетия начин за мислене на отношенията между нациите и лансира идеята за „голяма федерация“, основаваща се върху правото. Историческото наследство на европейската идея, особено след вълната от ентузиазъм, предизвикана от Пролетта на народите, носи със себе си проекта за европейски съединени щати. Пламенната реч, произнесена от Виктор Юго на Конгреса за мир в Париж през 1849 г., свидетелства, че визията за европейски съединени щати, по подобие на Съединените американски щати, изниква на духовния и въображаем хоризонт на европейците. Просвещенска мечта или политически проект? И двете интерпретации са допустими в случая на един поет, ангажиран в политическото действие и разкъсан между идеализма и реализма.

Различието между „идеалисти“ и „реалисти“, класическо за американската политическа философия, е слабо приложимо в европейската политика. По времето на фашизма и на нацизма идеолозите и политическите дейатели на тоталитаризма на драго сърце се позовават на европейската идея, защото тя обслужва техните империалистически интереси. Тъкмо по тази причина през 1946 г. Едгар Морен¹⁰ е повече от категоричен: „*Вече няма Европа*“. В своите *Спомени на един антиевропеец*, пролог към великолепно му есе за Европа, Морен споделя: „За мен, за нас, Европа беше една лъжовна гума“. По същото време обаче възкръсва федералистката идея, и то в антифашистски кръгове. На остров Венотене, където Алтиеро Спинели¹¹ бива държан в затвора, през 1941 г. вижда бял свят един разтърсващ документ, който призовава към обща борба за свобода и демокрация чрез проект за обединена Европа. Манифестът от Венотене вдъхновява тези дейци на антифашистката съпротива, за които битката в полза на европейския федерализъм изхожда от принципа, че националните проблеми на съответните страни са в същото време и европейски проблем. Ала за общественото мнение веднага след войната европейското единство няма привлекателна сила. Витает дух на песимизъм, убеждението, че Западът, и в частност Европа, залязват. Песимистичните чувства водят началото си още от Първата световна война и моралната криза – трайна или преходна – настъпила в резултат от конфликта. Британският министър сър Едуард Греј заявява при избухването на Първата световна война: „The lamps are going out all over Europe. We shall not see them lit again in our lifetime“¹². Угасналите светлини не са никак благоприятни за идеята за европейско единство. И все пак през втората половина на ХХ в. чуждото на

⁹ Научи се да чуваш (лат.).

¹⁰ Едгар Морен (1921) – френски философ и социолог, участник в Съпротивата. – Б.пр.

¹¹ Алтиеро Спинели (1907–1986) – италиански политик и писател, един от активните дейатели на следвоенна Европа. – Б.пр.

¹² „Светлините в цяла Европа угаснаха. И едва ли приживе ще ги видим запалени“ (англ.).

европейското обединение се случи.

Целта ми в случая не е да анализирам факторите, довели до европейското обединение, и методите, чрез които то се прилага на дело. Жак Делор е имал правото да каже: „Историята на европейското изграждане не напомня течението на някоя спокойна река. То е последователност от динамика, стагнация и кризи”. Ала за тази динамика и кризи се очертава един проект на бъдещето, който ще осъществи европейската идея по небивал начин.

Европейските планове на Жан Моне, направили възможно обединението на Европа, следват безукорна логика. Младият чиновник от Лигата на нациите още щом е избран за заместник-генерален секретар, излиза с меморандум, в който излага своето виждане за Европа. Сътрудничеството между нациите, пише той, започва от взаимното опознаване: „Егоизмът на човека и на нациите най-често се корени в недоброто познаване на възникналия проблем”. Ето защо, ако се опознаят, народите ще съумеят да съзрат решение на проблемите си „вече не от гледната точка на своя собствен интерес, а в светлината на общия интерес”. Изложението върху взаимното опознаване на нациите на пръв поглед сякаш противоречи на репутацията на прагматик, с която се ползва Жан Моне, но политическият контекст пояснява идеите му защо общият интерес трябва да възтържествува над националните егоизми. Тези думи са произнесени през 1919 г.

В периода на Втората световна война всъщност възникват новаторските идеи на Жан Моне за Европа. Още през 1940 г. той работи над проект за обединение между Великобритания и Франция: „Без романтизъм, аз смятах за възможно сливането на двете страни и общото гражданство на техните жители”, ще напише той по-късно. Тогава той не мисли за никаква федерация, защото не разбира какво би означавала тя, нито пък разполага с доктрината, която би позволила да се стигне до едно подобно решение. В същото време Моне прави решителна стъпка към идеята за европейско обединение срещу нацизма – идеология, петняща всички ценности на континента. Три години по-късно, докато е в Алжир, неговите идеи еволюират. Етиен Хирш, негов близък сътрудник, си спомня за един разговор от лятото на 1943 г. Тогава Вдъхновителят, приведен над картата на Европа, обосновава необходимостта от създаване на независим регион на възлицата и стоманата по подобие на средновековна Лотарингия. Група сътрудници на Жан Моне непрестанно обсъждат този въпрос. В архива на Жан Моне се пази паметна записка на Ерве Алфан от 3 август 1943 г., в която се настоява след края на войната да бъде създаден „европейски икономически съюз”, както и меморандум по темата от самия Моне. Този меморандум е стратегически проект, предвиждащ „основните мерки, които да попречат на континента Европа да изпадне в хаос, и полагане на основите, които да съдействат за следвоенното изграждане”. Моне се бои да не би след войната да се възпроизведе „негативният мир” от 1918 г., тоест различните интереси на държавите да надделеят, което пък да накърни демократичните институции. Той смята, че Франция трябва да излезе с предложението за нов европейски ред още преди поражението на Германия, като този ред да предвиди „възстановяването или установяването”

на демократична система и „икономическа и политическа система на европейско разбирателство“. Изоставянето на принципа на национален суверенитет и производните от това „политики на престиж“ и „икономически протекционизъм“ му се струват необходимост. Без това, смята Моне, Европа за пореден път ще бъде подвластна на логиката на страха. Думите, с които го обосновава, са емблематични за идеите на Жан Моне: „Европа на страните е твърде тясна, за да осигури на народите просперитета, който модерните условия правят възможен, а следователно и необходим“. Големият европейец на първо място се обръща към собствената си страна. Той нееднократно ще се връща към това и ще повтори тези думи в края на живота си, по време на посещение при френския президент Валери Жискар д'Естен: „Франция е вече твърде малка, за да разреши сама своите проблеми“. Ала тези думи, отправени към всички европейски нации, не са призив към коалиция, към създаването на наднационална общност. В *Мемоарите* на Моне откриваме следните думи: „Ние не коалираме държави, а обединяваме хора“. Това, може би, са най-радикалните и най-гръзки думи, произнасяни някога от Жан Моне, но те са израз и на утопичната мечта, живяла в него.

Дългата история на европейската идея ги потвърждава: в продължение поне на шест века опитите за съвместно действие, тоест за европейско единство, изникват постоянно. Понякога – макар и рядко – те изразяват носталгията по средновековното единство преди формирането на нациите на етническа основа. Ала много по-често става дума за утопично мислене, вярно на смисъла на гръцката дума (ou topos), което означава не-място, сиреч „друго място“, място извън реалността. Когато Пол Рикьор анализира понятието утопия, той дава пример с противопоставянето му на държавата нация, като отбелязва, че единствено изучаването на чужди езици поставя под въпрос равенството между майчиния език и културната и политическа принадлежност. Въпрос, който непрестанно изниква пред нас в стремежа ни да разберем как да свържем подобие между хората с тяхната принадлежност към различни групи. Би трябвало да намерим място на „подобния-на-мен-човек“ между подобие и различието. Реализмът на действията не оспорва хоризонта, към който се стремим, поставената цел, към която са насочени всички наши действия.

Ето защо, за да анализираме *несигурното утре* на Европа, е съществено да се дефинира мястото на нациите в европейското изграждане. Тъкмо нациите са изваяли демократичния модел, тъкмо те са породили *Rex europaea*, който гарантира Съюза. Европейските нации са се формирали не само като продължение на племенни, етнически и езикови традиции, а и изхождайки от различни начини на политическа принадлежност. Тяхната *генеалогия* комбинира *gens* (хора) и *nation* (нация) с *civitas* (гражданственост). Така се е стигнало до *imagined communities* (въобразени общности), в рамките на които желанието за принадлежност се разширява с течение на вековете от елитите към все по-широки кръгове. Аз не мисля, че европейската интеграция предполага изчезването на нациите. Европа е била „лаборатория на нациите“, тъкмо те са изковали смисъла на нейната модерна история. Тъкмо те са измислили рамката, за да кристализират демократичните принципи, институции и стандарти въз основа на свободата и зачитането на правата на човека. Европейската общност се базира върху тези

завоевания. Тя се нуждае от нациите. Марсел Гоше¹³ през 2004 г. даже заяви, че „Европа ще напредне чрез народите или въобще няма да напредне”. Дилемата, очертала се в бъдещата еволюция на Европа, е следната – отхвърляне на нациите или възприемането им като устойчив материал за изграждането на общността. И тази дилема е съдбовна за Съюза. Формулата за федерацията на държавите нации е адекватна на настоящето състояние на съюза, но е двойствена: как да се обвърже едно политически суверенно тяло, наречено федерация, с множеството суверенни държави нации? Би било може би много по-правилно – с риск да понеса обвинения в схоластика – да възприемем Съюза като „свита империя” от държави нации.

Един външен наблюдател на Европейския съюз – Джереми Рифкин¹⁴, смята, че тази общност е на път да се превърне в пример за цял свят, един вид *European dream* (Европейска мечта). Настоящата криза хвърля сянка на съмнение над тази оптимистична визия. Общото законодателство, общият пазар и общата парична единица не правят единство. За да има единство, е необходимо нещо повече – чувство на солидарност, което да намери израз в нови общностни политики. Нациите обединяват човешки същества. Европа трябва да обедини нации и човешки същества. В продължение на половин век от своята история Съюзът е бил способен да преодолее кризите, когато е имало доверие в бъдещето и са били зададени правилни краткосрочни и дългосрочни цели. Може би най-важно е Европа да съумее да дефинира визията си за бъдещето: изоставяне на национализмите, укротяване на националните егоизми, което съвсем не означава отказ от идеята за нациите. По-скоро става дума за това те да бъдат в още по-голяма степен ангажирани в осъществяването на своите мечти в рамките на общността и тогава, благодарение на тях, Европа също ще стане възможна.

Превод от френски: Тони Николов

¹³ Марсел Гоше (1946) – френски историк и философ, изследовател на модерната демокрация. – Б.пр.

¹⁴ Джереми Рифкин (1945) – американски есеист и икономически анализатор. – Б.пр.

Момчил Методиев, гфн, е автор на книгите *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава, 1944–1989* (2010) и *Машина за легитимност. Ролята на Държавна сигурност в комунистическата държава* (2008). Участва в български и международни проекти, свързани с изследване на комунистическото минало, работил е по Проекта за история на Студената война на Института „Уудроу Уилсън“ във Вашингтон, САЩ.



Момчил Методиев

ДЪРЖАВНА СИГУРНОСТ В ДУХОВНАТА АКАДЕМИЯ

Оповестените през последните месеци от Комисията по досиетата имена на сътрудници на Държавна сигурност сред членовете на Висшата атестационна комисия повдигнаха въпроса за скритите връзки между ДС и научната общност и по-конкретно – за дейността на Държавна сигурност сред българските богослови и учени от Духовната академия. Макар и крайно непълен и частичен, оповестеният списък все пак превърна в конкретен един дебат, който така или иначе съществуваше явно или неявно сред научната общност през последните двадесет години, търсейки отговор на редица тежки въпроси. До каква степен Държавна сигурност е била проникнала в Духовната академия? Възможно ли е било през комунизма да си независим богослов? До каква степен биографиите на най-известните български богослови и църковни интелектуалци са били „изфабрикувани“ от ДС?

Настоящата статия не си поставя за цел да се включва в персоналните спорове за една или друга личност от тази църковна интелигенция и да се опитва да градира вината на един или друг неин представител. По-скоро целта ми е въз основа на личните досиета и някои декласифицирани в последно време документи от архива на ДС да представя някои първоначални данни за степенята на зависимост на Духовната академия от ДС и за мястото на Духовната академия в политиката на държавата към Църквата. Макар и все още непълна, наличната информация е вече достатъчна, за да могат да се направят предварителни изводи в това отношение.

Оповестените до момента имена от Комисията по досиетата дават основание да се допусне, че ДС е била представена сред църковната интелигенция и духовенството също толкова добре, колкото и сред толкова обсъждания в публичното пространство списък с дипломати. На пръв поглед нелогичен, паралелът между дипломатите и богословите не е лишен от основание. И двете общности съставляват сравнително затворени професионални групи, за достъпа до които са необходими редица специфични познания. Влизането в тази група е трудно, но ако веднъж човек е приет в нея, почти няма възможност той да бъде изключен от този „елит“. В още по-голяма степен това се отнася за висшето духовенство, задължително условие за принадлежност към което е и монашеското пострижение. Наличните до момента данни говорят, че Държавна сигурност е била представена най-силно именно в затворените професионални елити, тъй като тя е била структурата, която е имала възможност да насърчи или спре развитието на членовете на тези елити, което от своя страна ѝ е давало възможност да контролира вътрешния живот на тези групи. Дали сътрудниците на ДС в тези елити са били обикновени карьеристи и доносници, възползвали се от подкрепата на външна на тяхната система институция, за да направят кариера, или са били хора, отдадени на каузата и мисията на своята гилдия, на които по една или друга причина им се е наложило да направят компромис, приемайки да сътрудничат на ДС, е въпрос, отговорът на който трудно може да бъде намерен в архивите на ДС поради бюрократичното естество на нейната документация. Но това не променя факта, че карьерният успех в тези затворени общности без подкрепата на ДС е бил по-скоро изключение, отколкото правило.

Този извод до голяма степен се подкрепя и от разсекретените от Комисията по досиетата лични дела на двама представители на църковната интелигенция – Димитър Киров (агент „Антон“) и Иван Желев (агент „Ангелов“). Макар и да представят две различни истории и личности, досиетата и на двамата показват технологията, по която Държавна сигурност е прониквала в тези среди и е успявала да направлява или дори изкривява вътрешния живот на тези институции.

Духовната академия в плановете на Държавна сигурност

Трети отдел на Шесто управление е основната структура на Държавна сигурност, която отговаря за контрола върху всички изповедания, логичен акцент в чиято дейност е православно изповедание. Годишните планове и отчети на този отдел са достатъчно конкретни, за да могат да бъдат проследени имената на работещите в отдела оперативни работници (водещите офицери), както и бройката на агентурата, с която те разполагат в наблюдаваните институции. Отношение към духовенството и църковната интелигенция има и Първо главно управление – разузнаването, като най-активно в тази посока работи отдел 14 на ПГУ, т.нар. Културно-историческо разузнаване, където през 70-те и 80-те години работи и полк. Христо Маринчев, известен като „кадровик“ в БПЦ в късните години на комунизма поради „легалното му прикритие“ като един от началниците на отдели на Комитета по църковни въпроси.

„Към 1 януари 1980 отдел 03 разполага с 43 агенти. През отчетния период са вер-

бувани 9, възстановени са 3 и 1 е приет от друго поделение, в резултат на което агентурният апарат към 31.12.80 г. наброява 56 агенти. Новопридобитата агентура има при следните ОР [оперативни работници]: Ангел Желев – 2, Б. Асенов – 2+1 получен от друго поделение, Дамян Николов – 1+1 възстановен, П. Цеков – 1+1 възстановен, Г. Причкапов – 1, Е. Денчев – 1+1 възстановен, К. Котов – 1. Няма придобит агент от ОР Пюгуров”.

Отчетът на отдел Трети на Шесто управление за 1980 г. описва и следното разпределение на агентурата по линия на православно духовенство:

Духовна академия – 12
 Синод на БПЦ – 8
 Синодално издателство – 1
 Църковен институт – 1
 Църковен музей – 1
 Загранични епархии – 2
 Други – 7
 Общо – 32

Отчетът уточнява, че „така посочената разстановка на агентурния апарат по линия на православно духовенство има условен характер, защото примерно агентурата, която работи в Духовната академия, се използва не само и единствено за получаване на информация по негативните процеси и явления в самата академия, а изпълнява и други задачи – по икуменизма – за придобиване на данни относно плановете и дейността на ССЦ [Световен съвет на църквите], КЕЦ [Конференция на европейските църкви], ХМК [Християнска мирна конференция] и пр. Подобно е и положението и с агентурата по другите обекти.” В отчета като цяло е изказано удовлетворение от наличната агентура и нейната численост, с уточнението, че в структури като Семинарията в Черепиш службата няма нито един агент.

В отчета е посочена и агентурата на отдела сред другите изповедания, които тук се привеждат само за сравнение. В езика на ДС протестантските изповедания се обозначават като работа „по линия на сектите” и се привеждат следните данни за агентурата сред тях:

Петдесятна – 7
 Агвентисти от седмия ден – 3
 Агвентисти – реформатори – 1
 Конгрешани – 4
 Методисти – 3
 Баптисти – 1
 Други – 1
 Общо – 20

„По линия на католицизма” отделът разполага с 4-ма агенти, от които всички са от църквата „по източен обряд (униати)” и нито един сред католиците от запа-

ген обряд.

В края на отчета началникът на отдела Т. Тодоров уточнява, че „по-голямата част от агентурата е проверявана чрез паралелна агентура и технически мероприятия. Данни за предателство и разконспириране не са постъпвали”.

Отчетът на същия отдел две години по-късно отбелязва известно нарастване на агентурния апарат. През 1982 г. отделът работи вече с 58 души, разпределени по следния начин по основните „направления”:

По православно духовенство – общо 32:

Духовна академия – 12

Синод – 10

Църковно исторически институт и музей – 3

Синодално издателство – 1

В митрополиите – 3

За работа в заграничните епархии на БПЦ – 3

„По линия на сектите” отделът разполага с общо 18 агенти, от които най-много сред петдесетниците (7), следвани от Адвентистите от седмия ден (4) и гр. „По линия на католическото духовенство разполагаме със 7 агенти, от които само едиган може да изпълнява по-успешно задачи за влияние”.

Прегледът на данните за агентурата сред различните изповедания показва, че от всички църковни институции Държавна сигурност проявява най-голям интерес към Духовната академия. Това е обяснимо, тъй като сътрудниците в Академията могат да бъдат ползвани като „агенти за влияние” сред духовенството, като представители на БПЦ в икуменическите структури и особено важно – като източник на информация за кандидатите за членове на бялото и черното духовенство. Може да се обобщи, че контролът върху Духовната академия осигурява в перспектива и контрола върху цялото духовенство. Така може да бъде обяснен и фактът, че агентурата в Академията е дори по-голяма от тази в Синода. Ако тези данни съдържат някаква изненада, тя е малката бройка агенти, с които отделът разполага сред представителите на заграничното духовенство – в този момент Западноевропейската епархия в БПЦ все още е в процес на изграждане, така че тази бройка най-вероятно се отнася в голямата си част за духовниците от Американската епархия на БПЦ. Без да може напълно да се изключи възможността сред заграничното духовенство да има агентура на Първо главно управление, все пак по всичко изглежда, че заграничните структури на БПЦ към този момент са в голяма степен „имунизирани” срещу ДС. Също така е възможно за някои агентурата сред православно духовенство да се стори сравнително малка. Това е така само на пръв поглед, тъй като тези 32-ма агенти работят в ключови институции като Синода и Духовната академия, което дава възможност на ДС да има поглед върху цялата дейност на Църквата.

Посочените в отчетите на Отдел 3-ти години до голяма степен съвпадат с времето на най-голяма активност на оповестените от Комисията по досиетата

преподаватели в Духовната академия – Димитър Киров и Иван Желев. Каква е практическата дейност на агентурата на ДС в Духовната академия?

„Антон”

Димитър Станков Киров е роден на 3 февруари 1947 г. в с. Сирищник, Пернишко. Предложението за неговото привличане като секретен сътрудник е направено от оперативния работник Бончо Асенов и утвърдено от началника на Отдел 3 полк. Т. Тодоров на 7 януари 1980 г. – с други глуми, Димитър Киров е единият от споменатите трима нови агенти, привлечени от Бончо Асенов през 1980 г. Рапортът за „вербовъчната беседа” лаконично обяснява, че разговорът на тази среща е бил посветен на обстановката в Академията, отношението на Киров към двамата гръцки студенти, обекти на засилен интерес от страна на българските тайни служби, както и около спряната командировка в чужбина на бъдещия агент. Асенов само изказал заговолство от готовността за сътрудничество и уточнил, че агентът „има такива възможности и в бъдеще те ще бъдат още по-големи”. След уточняването на агентурния псевдоним (Антон) и утвърждаването на новопридобития агент от началника на отдела оперативният работник открива работно дело на своя сътрудник – мястото, където се събират неговите агентурни донесения.

Данните в работното дело обясняват защо рапортът за „вербовъчната беседа” остава впечатление като за рутинна среща между офицера и неговия сътрудник. Причината е, че първите агентурни донесения на Димитър Киров, в качеството му на „к. аг.” – кандигат-агент, са дадени около шест месеца преди тази среща. В тях кандигат-агентът все още няма псевдоним, а като източник на информацията е посочван „Станков” – бащиното име на Димитър Киров.

Още първите донесения на Димитър Киров не оставят съмнение за приоритетите в работата му като агент, както и за интересите на водещия му офицер – на 12 юни 1979 г. „Станков” прави характеристика на колегите си от Духовната академия Николай Магжуров¹ („консервативно религиозен”) и Анатолий Балачев (описан също като религиозен, „90 процента вяра и 10 процента разум”). Едно по-късно донесение, от 8 ноември 1979 г., вече предава имената на двамата студенти от III курс, заявили намерението си да станат монаси – затова в раздел „мероприятия” се предвижда двамата студенти да бъдат проучени и „да се вземе оперативно отношение по тях.” На 20 декември 1979 г. „к. аг. Станков” съобщава за двамата млади монаси – архимандрити, единият от които е описан, че е „авторитетен като богослов и безупречен църковник. Сочен за образец на монах”. Дватамата са представени като хора, които „не са склонни да приемат икуменическото движение в цялата му пълнота, защото считат, че църквата прави компромис и излиза от своите конкретни права и задължения. Не одобряват дейността на някои владици и професори, поради тяхната активна външна дейност”. Интересът на агента и водещия офицер към клюката обаче надделява и в това донесение, проявил

¹ В статията съм възприел принципа да бъдат цитирани имената само на публичните личности, споменати в документите, и то когато донесенията имат отношение към тяхната професионална дейност – в случая това означава преподавателите от Духовната академия. Не са цитирани имената на студенти от Духовната академия, както и имената на публични личности, за които в донесенията се дават лични подробности. – Б. а.

се във вметнатото изречение, че „разбира се, никої не се съмнява в чистотата на тяхната дружба”.

В началото на формалното си сътрудничество като агент, „Антон” дава сведения и за двамата гръцки специализанти в Духовната академия, като подхранва подозренията, че те са в контакти с гръцките специални служби. Както ще стане ясно, донесения за тях предава не само агент „Антон”, а в резултат на разнородните сведения на двамата специализанти са открити Дела за оперативна разработка – единият е обект на ДОР „Лукавия”, а другият – на ДОР „Фарисей”.

Агентурните донесения на „Антон” са посветени на два основни кръга от хора, с които той е в контакт – това са колегите му сред преподавателите и студентите в Академията. Отделни изолирани донесения са посветени на конкретни духовници или монаси.

Най-подробни, интересни и „резултатни” са неговите донесения за колегите му в Духовната академия. Обект на неговия интерес са няколко души от Академията, които накрая Отдел 3 на Шесто управление обединява в Групово дело за оперативна разработка (ГДОР), довело до тяхното внимателно следене, а накрая – и до уволнението на един от тях от Академията.

Става дума за оформилия се, по данните на агента, „западен блок” (терминът е използван без никаква аргументация) в Духовната академия, в който влизат преподавателите Николай Маджуров, Иван Денев, Анатолий Балачев, на които в различна степен симпатизират Славчо Вълчанов, Благой Чифлянов и Радко Поптодоров (донесение от 26 март 1981 г.). Агентът съобщава, че тази група се домогва до мнозинство в академичния съвет, което да ѝ даде възможност да блокира действията на новоизбрания през 1981 г. ректор Николай Шиваров. Първото донесение срещу Николай Маджуров датира още от есента на 1980 г. и в него се казва, че на Маджуров му се искало Академията да бъде пълна със студенти и той дори агитирал студентите да не я напускат. Донесението очевидно предизвиква интереса на водещият офицер, тъй като в мероприятията към него се предлагат агентите „Стойнев”, „Яснот” и „Антон” да продължат да изучават доц. Маджуров. На 16 април 1981 г. Антон споделя първите си впечатления и от лекциите на новоназначения преподавател Георги Шумов, като прави намеци, че в тях лекторът се опитва да прави паралели с някои западни университети. В отговор водещият офицер насочва агентите „Стойнов” и „Балкански” да наблюдават Шумов.

В края на годината, на 12 декември 1981 г., „Антон” потвърждава съществуващите противоречия между групата на Николай Маджуров и привържениците на ректора. Донесенията срещу групата на Маджуров продължават и през следващата 1982 г. – на 29 септември агентът съобщава, че членовете ѝ си поставят за цел да се противопоставят на атеистичната пропаганда и имат резерви към икуменическата активност на Църквата. Цитирани са думите на един от членовете на групата, че „расоносничеството е най-силната изява на идеологическо несъгласие”.

Справките към донесенията от края на 1982 г. показват нарастване на интереса на ДС към тази група. През ноември 1982 г. срещу тези преподаватели вече е открито Групово дело за оперативна разработка под кодово име „Паяци“, а на агентите „Балкански“ и „Стойнов“ се възлага да предприемат действия за ограничаване на сбирките на кръжока по систематично богословие, организиран от Николай Магжуров. Същевременно на агент „Антон“ е поставена задачата да придобие копие от записките на Георги Шумов, разпространявани от него срещу заплащане сред студентите. Донесението от 5 януари 1983 г. внася допълнителен персонален елемент в този конфликт – в него агент „Антон“ се оплаква, че групата около Магжуров остро разкритикувала статията на Димитър Киров *Семейството – школа за любов и духовно-нравствено усъвършенстване*, като Балачев и Магжуров дори казали на Киров да не „прави мили очи на комунистите“.

Тонът през следващите месеци остава непроменен – на 7 март 1983 г. агентът съобщава, че Анатолий Балачев и Николай Магжуров се чувствали като „мисионери, като първите християни“ и си позволявали критични изказвания срещу Тодор Събев – най-важния български представител в Световния съвет на църквите. Мероприятията към това донесение са доказателство за съгъстяващите се облаци около тази група – в тях се предвижда двамата преподаватели да бъдат поставени в условията на М-Пирин (подслушване на телефона) и да се изучат възможностите за инсталиране на М-Родопи (т.е. микрофонно подслушване на домовете им). На 15 март „Антон“ споделя, че Анатолий Балачев се похвалил, че с лични усилия успял да възстанови манастирчето „Св. Мина“ в с. Биримирци, което било посещавано от много хора, включително от един заместник-министър и от първата жена – летец. Наред с откриването на местоположението на този манастир, мероприятията към донесението предвиждат с помощта на агентурата в Св. синод да се забави процедурата по избирането на Иван Денев за доцент, за да не се допусне групата да увеличи влиянието си в академичния съвет.

Развързката настъпва към края на 1983 г. За разбирането на групата е открит формален предлог, който дава възможност дори да не бъде заподозряна намесата на Държавна сигурност. За претекст са използвани записките, разпространявани сред студентите от Георги Шумов. Мероприятие към едно от донесенията на агент „Антон“ предвижда след като случаят със записките бъде разгледан от Академичния съвет, ДС да изготви справка до Комитета по църковни въпроси с предложение за отстраняването на този преподавател от Академията. Разискването на този случай в Академичния съвет е проведено на 24 ноември 1983 г., а четири дни по-късно агентът разказва за заседанието на своя водещ офицер. На съвета Шумов се „разкажал“ и признал, че записките били компилация от съчиненията на други автори, както и че ги разпространявал срещу заплащане, в резултат на което успял да продаде 46 екземпляра и да спечели около 130 лева. Следващото донесение – от 2 февруари 1984 г. – вече съобщава, че Шумов е бил отстранен от Академията, което предизвикало недоволството на групата около Николай Магжуров и Анатолий Балачев.

Работното дело на агент „Антон“ съдържа и изолирани донесения, посветени на други въпроси и личности – един от асистентите е цитиран да казва, че „ние

ще трябва да поддържа църковния огън и дори да го разпалваме, защото той е на път да угасне. Църквата търпи притеснения отвън, затова всеки студент трябва да бъде желан и скъп за нас, от числото на студентите зависи нашето настроение и от тяхната упоритост – нашето съществуване...” (1 декември 1980 г.). Част от донесенията са посветени на студенти от академията, най-забележителното от които е това от 4 февруари 1982 г. – в него се правят поименни характеристики на 23 новоприети в Академията студенти, с описание на тяхното семейно положение, интелектуална и духовна настройка, религиозни убеждения. Със същата стилистика е и донесението от 15 септември 1981 г., в което се прави поименна характеристика на всички монаси от Бачковския манастир, с акцент върху конфликтите сред братството. Донесението съдържа зле прикрити намеци, а на моменти и директни обвинения в неморално и несъвместимо с монашеството поведение на някои монаси.

Този том от работното дело на агент „Антон” е оформен и свален в архив на 28 май 1987 г., по предложение на тогавашния заместник-началник на трети отдел на VI управление К. Котов. Други томове от работното дело на агента не са запазени, но без съмнение той е продължил да предава информации на ДС, тъй като в справка на Комисията по досиетата се уточнява, че „Антон” е продължил да бъде сътрудник на службите и след 1989 г. Но и този том от делото на агент „Антон” е достатъчно доказателство, че ДС е била сред активните „актьори” в живота на Академията, която не само е можела да подпомогне или спре кариерното развитие на някои от преподавателите, но също така е насърчавала студентите да напускат Академията и е търсила начин да обезсърчи тези от тях, които са искали да станат монаси. До голяма степен обаче е изненадващ гребнавият интерес към слухове и клюки, насърчаван от водещите офицери, на които, по всичко изглежда, е посветено немалко време от дейността на агента. В заключение е важно и уточнението, че от досието на агент „Антон” не могат да се направят категорични заключения дали представените в него разделения в Академията са били реални или въображаеми. Най-малкото защото тези доноси в никакъв случай не означават, че някой от техните обекти от своя страна също не е бил сътрудник на ДС – както става ясно от досието на агент „Ангелов”, не е рядкост един агент на ДС да гоня за друг агент на ДС. Единственият сигурен извод е, че Държавна сигурност е насърчавала и задълбочавала съществуващите в Академията противоречия, за да може по-лесно и скрито да реализира собствените си цели.

„Ангелов”

На пръв поглед досието на Иван Желев е по-различно от това на Димитър Киров. Данните в него не са толкова едноплатови, характеристиките на отделни лица са по-скоро положителни, преподавателите ганни създават впечатление за стремеж към обективност. Иван Желев изглежда по-високо ценен като агент – сътрудник в продължение на почти двадесет години, неговата дейност за Държавна сигурност се дели на два големи и почти еднакво продължителни периода – първият е като сътрудник на 14 отдел на Първо главно управление (Културно-историческо разузнаване) – от 1973 до 1981 г., а вторият – на Отдел 3 на Шесто управле-

ние. През тези години той се запознава с поне четирима служители на Отдел 3 на Шесто управление и с поне един офицер и един резидент от Първо главно. В първия случай той е ползван като ценен източник на сведения и за влияние върху монасите в Зографския манастир, както и на сведения за чужди, най-вече гръцки духовници, а във втория – основно като източник на информация за студенти, преподаватели и духовници. Общото между двата периода е, че агентурното му сътрудничество подпомага развитието на неговата академична кариера и международни контакти.

Иван Желев е роден на 9 септември 1944 г., а е привлечен за сътрудник на ДС, когато е специализант в Гърция. Да стане сътрудник на ДС му предлага през февруари 1973 г. резидентът на българското разузнаване в Атина, подписан с коговото име „Симеонов”. В отговор на указанията от София, резидентът съобщава, че е провел две срещи с Желев, на които предложението за сътрудничество било прието. На тях Иван Желев съобщил, че получил указания от патриарх Максим да се завърне в България, в отговор на което „Симеонов” посъветвал Желев да напише писмо до патриарха, в което да поиска неговото разрешение да се завърне за няколко дни. Накрая резидентът предлага агентът да бъде записан като сътрудник на Отдел 14 на Първо главно управление, той да се завърне в България за няколко дни, през които да бъде уредено оставането му в Гърция, а престоят му в София да бъде използван за обучението му на някои основни умения. Най-вероятно Държавна сигурност е разполагала с информацията, че патриархът е препоръчал завръщането на Иван Желев в България, а възможността на службата да уреди неговото оставане в Гърция е ползвана като мотив за неговото привличане като сътрудник.

Последвалата преписка показва кой е дал указанията на резидента в Атина. Това е полковник Христо Маринчев, инспектор в Отдел 14 на ПГУ, който през март 1973 г. информира за проведените от него срещи с Иван Желев по време на престоя му в София. Тези срещи имат характера на същинската вербовъчна беседа с новия агент. В началото Маринчев обяснил на агента, че ще проведе с него няколко срещи, на които ще го подготви за бъдещите му задачи, което било посрещнато от агента „съвсем спокойно, без да се смущава”. Агентът представил възможностите си за сътрудничество, обяснявайки, че има достъп до библиотеките в Гърция, както и до Зографския манастир, монасите в който изказали желание той да ги учи на гръцки език. „Относно възможностите за снимане на документи в Зог. манастир, агента каза, че няма никакви пречки, тъй като мон. Йоан е добре разположен към него”.

Следващата среща е посветена изцяло на възможностите на „Ангелов” да пътува до Атон. Маринчев обяснил, че „в процеса на тези търсения трябва да изучава и хората, с които общува с цел установяване кои са с добро разположение към нас и възможностите за използването им за набиране на библиографски данни. Тук той ме запита „ако не е тайна, каква служба е нашата”. Аз му обясних, че ние имаме наред с някои други въпроси и задача да опазваме нашите исторически паметници и подпомагаме нашата наука”. В края на тази среща Маринчев му предложил да си избере „друга фамилия”, с която да подписва донесенията си, като Желев предложил името Ангелов, а двамата се договорили придобитите материали да бъдат

препращани в София чрез резидента в Атина. Маринчев предлага агентът да бъде обучен във фотодело, за да може да преснима материали от библиотеката в Зограф, както и да му бъдат отпуснати необходимите средства за посещение на местата, които представляват интерес за службата. Докладната записка с описание на двете срещи е датирана на 12 март 1973 г., последвана два дни по-късно от постановление за откриване на разработка, автор на което отново е полк. Христо Кирилов Маринчев. Формално Иван Желев е регистриран като сътрудник на ПГУ на 28 март 1973 г.

Предложенията са реализирани в следващите няколко дни, през които агентът е в София. Той получава фотоапарат „Практика“, производство на ГДР, и е обучен как да го използва, за да може да копира документите в обект „Цитагела“ (Зографския манастир). Междувременно агентът провел среща с патр. Максим, който се съгласил Иван Желев да остане в Гърция още една година и да посещава Зограф, за да учи монасите на гръцки език. На срещата с патриарха „агентът е поясnil, както беше предварително инструктиран, как гругите манастири се справят със затрудненията, които срещат във връзка с попълненията и с нова хора като набират кандидати измежду емигрантите, намиращи се в различни страни. А през ваканциите и летните месеци изпращат студенти богослови като стажанти и подпомагане на служби в различни послушания. Патриархът казал, че върху това може да се помисли и евентуално да се предприемат някакви действия за подпомагане на монасите от зог. манастир”.

На двете срещи с Маринчев агентът му описва най-видните фигури на Православната църква в Гърция и го запознава с положението в Зографския манастир – резултатът е друга докладна записка на Маринчев, в която е описан подробно начинът за пътуване до Атон и Зограф, дадена е кратка справка за имотите на манастира в Гърция и за отношенията между монасите, придружени от кратка характеристика на всеки един от тях. Братството в този момент се състои от 11 души, изумен е румънецът Дометий, а от българите трима са от старото братство, а други шест са изпратени през последните няколко години. Предоставените за Атон и Зограф данни са готовокова базисни, че навеждат на предположението, че до този момент Държавна сигурност не е имала представа дори как се пътува до Св. гора. А като се имат предвид близките контакти на разузнаването с Комитета по църковни въпроси, най-вероятно такава е равнището на познание и на цялата българска държава за манастира. Но явно Зографският манастир е един от първите обекти за проникване на Културно-историческото разузнаване, създадено през същата 1973 г., а Иван Желев е един от първите агенти на тази нова структура в разузнаването.

През следващата година агентът успешно изпълнява възложената му мисия. С финансовата подкрепа на резидентурата в Атина той пътува из Гърция и посещава различни библиотеки – по-конкретно на остров Патмос и на остров Андрос, където издирва данни за българите, учили се в школата на Теофилос Каурус. Агентът предава и копие от книгата на Ал. Стафриду – Завфрака за кореспонденцията между цар Симеон I и Константинополския патриарх Николай Мистик – находката е оценена високо, тъй като на 10 януари 1974 г. началникът на разузнаване-

то Стоян Савов я изпраща на „председателя на междуведомствената комисия по издирване и съхраняване на паметниците на българската култура и история гр. Любмила Живкова”.

В София са изпратени и подробни донесения – справки, за отношенията в Гръцката православна църква, за отрицателното влияние на гръцката полиция върху монасите в Атон, както и подробна разработка за мястото на Църквата в гръцките въоръжени сили, придружена с имената на гръцките военни свещеници. Тази разработка е оценена като „достоверна” и с „оперативна стойност” и е изпратена за ползване от военното разузнаване (РУМНО). Всичко това само подкрепя подозрението, че една от задачите на Културно-историческото разузнаване е да събира и политическа информация под прикритието на научни търсения.

На 28 май 1974 г. агентът подробно информира за впечатленията си от Зографския манастир, който посетил като член на българската поклонническа група. Визитата им съвпада с граматичните събития в манастира, довели до изгонването на трима недоволни от игумена български монаси. В донесението се лансира името на „добродушния” отец Евтимий като „най-подходящата личност за игумен в случай на избор”. В края на 1974 г. агентът информира, че е успял да прегледа устава и вътрешните правила на манастира и е открил патриаршеска сигилия от 1850 г., с която манастирът от игуоритмичен е превърнат в общежителен². В нея изрично се посочвало, че игуменът трябва да знае „славянски език”, да бъде от „същото племе” като монасите и да е „брат на манастира”.

Година по-късно, на 21 юни 1975 г., „Ангелов” информира Маринчев за посещението в Зограф на поклонническата група, направено непосредствено след напускането на манастира от игумена Дометий. Българската делегация, водена от самия патриарх, била посрещната радушно в манастира. В донесението отец Евтимий отново е споменат като най-силен и добре приет от братята кандигат за игумен, като самият Евтимий е бил посъветван от българската делегация да не се отказва, ако бъде предложен, въпреки нежеланието му да изпълнява тази длъжност. Другият монах, който имал желание да се кандигатира, бил Поликарп, но той нито имал необходимия стаж, нито се ползвал с подкрепата на братството. От донесението става ясно, че при напускането си бившият игумен Дометий бил обезщетен от манастира с 250 000 грахми.

Следващата среща с Маринчев е през септември 1976 г., когато агентът вече окончателно се е завърнал в България. На двете срещи, проведени на 25 и 29 септември, водещият офицер предлага агентът да обучава по гръцки език тримата нови монаси, определени за заминаване за Зограф. Това трябва да бъде оформено като предложение до патриарха, в което да се казва, че идеята е предварително съгласувана с Комитета по църковни въпроси. Патриархът дал своето съгласие и от 1 октомври монасите започнали обучението.

² В игуоритмичните (самоуправляемите) манастири монасите не водят организиран общностен живот и с изключение на големите празници се хранят, молят и живеят сами. Освен това на тези монаси се позволява да притежават частна собственост, за разлика от монасите от общежителните манастири. – Б. ред.

Завръщането на „Ангелов“ коренно променя съдържанието на неговите донесения. Те продължават да бъдат предавани на разузнаването и по-конкретно на Христо Маринчев, който вече заема позицията заместник-началник на Отдел 14, но обекти на повечето от тях са хора, които се намират вътре в страната. В следващите месеци „Ангелов“ дава сведения за един от гръцките специалисти в Духовната академия, който по-късно става обект на донесенията и на агент „Антон“. На 21 април 1977 г. „Ангелов“ определя гръцкия студент като скромен и ученолюбив младеж, който намира социалистическия строй за справедлив, но не одобрява атеистичната линия на държавата. В този момент българското разузнаване все още не може да определи отношението си към студента, тъй като началникът на отдела поставя следната резолюция върху донесението: „Др. Маринчев. Бронирани ли сме К.? Защо работим по него – какви цели сме си поставили с работата по него, ще ги постигнем ли? Да обсъдим“.

На 15 януари 1978 г. „Ангелов“ информира, че гръцкото консулство настоятелно поискало от гръцкия студент да предава информация за БПЦ и другите гръцки студенти в София, но той отказал. В отговор гръцкото консулство опитало да постигне отзоваването на студента, но той успял да уреди оставането си в България. Копие от това донесение е изпратено на Второ главно управление (контраразузнаването) и на Отдел 3 на Шесто управление. Всъщност гръцкият студент в България се намира в същата ситуация, в която „Ангелов“ е бил привлечен за сътрудничество, докато е в Гърция, но разбира се, това не се споменава в архивите на ДС.

Последното донесение на „Ангелов“ за Първо главно управление е от 15 юни 1979 г. и в него се споделят впечатленията от пътуването на българска църковна делегация в Истанбул, водена от митр. Калиник. По време на срещите един от представителите на Вселенската патриаршия поставил остро искането да бъдат прекратени споровете в Зограф. Гръцкият представител се изказва остро и за това, че „българският консул в Солун много се меси в манастирските дела. Какво търси той там? Не влизал в църква, не идвал с религиозна цел. Тогава защо посещавал толкова често манастира?“. В крайна сметка представителят на Вселенската патриаршия заплашва, че ако конфликтите в манастира продължат, патриаршията ще се принуди да изпрати нова проверка.

Личното дело на „Ангелов“ от тези години съдържа и две донесения на други агенти за самия Иван Желев. Автор на едното е агент „Велко“, който през лятото на 1975 г. съобщава за престоя на Иван Желев в Кения и Танзания за участие в асамблеята на Световния съвет на църквите в Найроби. Най-вероятно зад псевдонима „Велко“ се крие някои от високопоставените членове на българската делегация, тъй като донесението е прието лично от началника на Отдел 3 в Шесто управление полк. Т. Тодоров – в донесението се изказват съмнения в личния морал на Иван Желев, вследствие на което „в работата на асамблеята той е проявил интерес и активност, но е правило впечатление, че бил доста разсеян в много случаи“.

От подобен характер е едно донесение от 10 февруари 1978 г. на агент „Таня“, предадено на Бончо Асенов, в което се говори за посещение на Иван Желев при

проф. Благой Чифлянов, обект на разработка от службите. На срещата Желев споменал на Чифлянов, че по време на негово пътуване до Гърция гръцкият митрополит Варнава се поинтересувал защо Чифлянов не е включван в българските делегации, в отговор на което митр. Панкратий обяснил, че Чифлянов е възпрепятстван от семейни ангажименти.

Първият том от работното дело на агент „Ангелов” отразява периода на неговото сътрудничество на разузнаването. През този период той помага на Първо главно управление да се ориентира в обстановката в Зографския манастир и в Гръцката православна църква. На 14 март 1980 г. Христо Маринчев предлага разработката на „Ангелов” в ПГУ да бъде закрыта, тъй като новата служебна работа на агента не му позволява да изпълнява задачи на разузнаването. На 21 декември 1981 г. формално е взето решение „Ангелов” да бъде прехвърлен на Отдел 3 на Шесто управление – това става с писмо на заместник-началника на Първо главно управление Вл. Тодоров до началника на Шесто управление, с което изпраща „характеристика на Секретен сътрудник Ангелов, който е на работа в обект, в обсега на вашето управление, с цел използването му като СС [секретен сътрудник], в отдел 3, отделение 1, за което има предварителна уговорка с началника на отделението ОР Кирил Котов”. В характеристиката на „Ангелов” се споменава, че като сътрудник на разузнаването той е бил „изпълнителен, честен и дисциплиниран. По характер е общителен, което му помага в работата. Като научен работник не е изявен, но проявява упоритост и последователност... има добри качества като СС и възможности за работа сред духовници и чужденци”.

Някои от документите обаче предполагат, че тази процедура е била задвижена, след като Шесто управление е проявило интерес към агента и е установило, че той вече работи за ПГУ – в архивите са запазени записките за няколко срещи с „к. аг. Жельо”, проведени през април 1981 г. от оперативния работник Е. Денчев. Така например на 13 април 1981 г. „к. аг. Жельо” предава данни за заседание на работна група по икуменически въпроси в Ленинград. На 28 април „к. аг. Жельо” съобщава за посещението на българска делегация в Цариград, в което се обръща голямо внимание на личния секретар на Вселенския патриарх Филагелфийския митр. Вартоломей – той е оценен като ерудит и перспективен духовник със силни позиции и реални шансове за бъдещо развитие.

Донесенията на „Ангелов” през следващите години са посветени основно на конкретни хора от средите на българското духовенство. Още на 19 юни 1981 г. „к. аг. Жельо” предава становището си за един софийски свещеник, назначен впоследствие в Западноевропейската епархия. Той е характеризирани като „добър по характер, услужлив, сговорчив. Умен и с добра обща култура... малко мързелив, слабо инициативен, предпочита да гледа отстрана, отколкото да действа, да участва в дадено нещо, изхождайки от тарикатска позиция „няма защо да се налагаш излишно, щом не ти го е заповядал пряко началството (...) В Черепиш никога не пиеше, макар че в София често ходеше по кръчмите с приятелите, дори съм го срещал пиян по улиците, но „на работното място”, в Черепиш, твърдо се въздържа”. Може да се допусне, че донесението е част от проучването на свещеника преди изпращането му в Западна Европа, тъй като едно от мероприятията към донесе-

нието е с него „да се проведе разговор на тема икуменическото движение и работата със задграничните епархии като се акцентира на сложното международно положение”.

Водещ офицер на „Ангелов” през следващата 1982 г. е кап. К. Котов, сменен на 14 февруари 1983 г. от ст. лейт. Йордан Петров Пюдуров от същия отдел. Една от задачите на агента през този период, поставена му на среща през 1982 г., е да „изясни кои студенти от Духовната академия се изявяват положително. Задачата да се изпълни в разговори с преподавателите. Целта е да се ориентираме за вербовка на по-будни младежи, с възможности да се развиват като богослови”. Задачата е допълнена и конкретизирана на срещата от 23 май 1982 г., когато агентът е посъветван „да обърне внимание върху психологическия и интелектуален облик на студентите... (споменати са конкретни имена – б.а.), както и на по-будните, по негова преценка, студенти”.

Тези задачи могат да обяснят характера на някои от донесенията, дадени от „Ангелов” през тези години. Той описва един кандидат за асистент като амбициозен, но и „много активен и прецизен, дълбоко религиозен, много честен, акуратен, принципен от гюромихайловски” (23 ноември 1982 г.). На 28 февруари 1982 г. „Ангелов” прави положителна характеристика на друг студент, а в справката на водещия офицер се казва, че студентът е „известен и се води на отчет в поделението”, а в графата мероприятия се предвижда той „да се вербува за агент на ДС”. Друго донесение, предадено на 3 януари 1983 г., е посветено на студент с лоша дисциплина, който се скарал с „преподавателя по гръцки език”, за да се стигне накрая до неговото изключване поради натрупани отсъствия. Мероприятията към донесението лаконично предвиждат: „да не се допусне (...) да бъде върнат в ДА”.

Други обекти на донесения на „Ангелов” са колеги на агента от Академията, както и някои свещеници в България и чужбина. Диригентът на голям църковен хор е описан много положително – като трудолюбив човек, чиято „принципност едва ли би му позволила някакви връзки и отношения, които да граничат с нелоялността” по време на някое от неговите пътувания в чужбина. „Единствената му слабост, ако това може да се нарече слабост, била, че е много приказлив, много подробен. Да не ти се случи да ти обяснява нещо!” (8 декември 1983 г.). Впечатленията на агента от новоназначен хоноруван преподавател в Академията, който е и същевременно свещеник в София, са като за „сериозен човек, не много приказлив, дори затворен”. Започнал да преподава в академията с неохота, тъй като не искал да си остави добре платената работа като енорийски свещеник. Мероприятията към това донесение са лаконични, но многозначителни – „Да бъде изучен за к. аг. [кандидат агент] (19 ноември 1985 г.). За разлика от тях свещеникът в Мюнхен получава изцяло отрицателна характеристика – той „не бил на висотата на изискванията за свещеник в западноевропейската църковна община. От езика почти нищо не научил. Не можел да обедини поне онези българи, които имал желани да участват в общината” (12 декември 1984 г.).

Отделна категория са донесенията, свързани с участието на агента в икуменически съвещания. На 20 септември 1982 г. „Ангелов” съобщава за Второто всеп-

равославно предсъборно съвещание, българската делегация за което била водена от митрополитите Панкратий, Филарет и Калиник. На съвещанието бил обсъждан въпросът за монашеството, а българската делегация в последния момент сменила своята позиция под въздействие на руската страна. Според агента това засилило настроенията срещу Българската църква и той изразява мнението, че позициите по спорни въпроси трябва да бъдат съгласувани руската страна предварително, тъй като всички оставали с впечатлението, че „играем по гайдата на русите”.

На 12 декември 1984 г. „Ангелов” прави подробно описание на структурата, дейността и ръководството на Източноцърковния институт в Регенсбург. Интересното е, че мероприятието към това донесение предвижда „агент Ангелов да се постави в условия на м. Вихрен” (т.е. контрол на личната и служебна кореспонденция) – причина за това най-вероятно е рутинна проверка на неговата „честност”, а не предизвикано от нещо недоверие. На следващата година „Ангелов” предава нова информация за посещението в България на директора на института в Регенсбург Алберт Раух, който поканил българи да специализират в него (14 юни 1985 г.). По-късно „Ангелов” съобщава, че културният аташе от посолството на ФРГ посетил Академията и предал книги, предоставени от Института в Регенсбург, между които имало и „фототипни издания от капитални съчинения на дореволюционни руски слависти”, като дипломатът изразил готовност да продължи да праща литература (19 ноември 1985 г.). Донесението предизвиква интереса на ДС, тъй като копие от сведението е изпратено на Второ главно управление, а едно от мероприятията към него предвижда „посредством агентурния апарат да се отклонят предложенията на Щайнбах за снабдяване на Духовната академия с богословска литература”.

Разнородни са и последните запазени донесения на „Ангелов”, които датират от 1986 г. Наред с данни за някои студенти и международни контакти на агента, на 7 март 1986 г. той информира за посещението в София по линия на Християнската мирна конференция на гръцки адвокат, който не само подкрепил Възродителния процес в България, но и предложил създаването на съвместен Институт за борба с пантюризма. Последните две донесения на агент „Ангелов” – от 12 април и 24 септември 1986 г., са посветени на фолклорното движение, едното от които е подробна справка за движението, препратена след това на КГБ.

Донесенията на „Ангелов” от този период са обобщени в отделен том, който по предложение на капитан Гюгуров от 25 май 1987 г. е свален в оперативния архив на 3 отдел на Шесто управление. Листата на архивирани донесения след тази дата не означава, че отделът е прекратил контактите си с агента. По-скоро последните архивни донесения от края на 80-те години, както на Димитър Киров, така и на Иван Желев, въобще не са били архивирани. Най-вероятно те са били част от работен архив на водещите офицери, които след това е трябвало да бъдат обособени в отделен том и свалени в архив. Но тъй като това е трябвало да стане в началото на 90-те години, когато Държавна сигурност е закрыта, водещите офицери не са имали никаква мотивация надлежно да архивират тези донесения. Въпреки това с голяма степен на достоверност може да се допусне, че тонът,

загаден от водещите офицери до средата на 80-те години, е останал непроменен и до края на комунизма, а може би и малко след това.

Никои обаче не може да каже какъв е бил характерът на отношенията на тези агенти с техните водещи офицери в бурните времена около падането на комунизма и началото на демократизацията, част от които е еуфорията от възстановяването на правата на Църквата, последвана в началото на 1992 г. от разочароването, породено от разкола сред висшето духовенство. В справката на Комисията по досиетата по отношение и на двамата само се посочва, че „Комисията разполага с данни в наличните документи”, утвърждаващи тяхната принадлежност към органите за сигурност и след 10 ноември 1989 г., без да се посочва конкретна дата, на която те са престанали да бъдат сътрудници. Досието на агент „Ангелов” обаче съдържа някои детайли, които не само предполагат наличието на такива контакти, но и събуждат подозрения за техния характер. От контролния лист към работното дело, където са отбелязани хората, които са го чели, става ясно, че делото на агента е било преглеждано на няколко пъти след 1989 г. Първият път с него на 22 април 1992 г. се запознава К. Котов, вторият е през юни и юли 2003 г., когато то е четено от двама служители на Националната служба за сигурност, а третият е през май 2005 г., отново от служители на НСС. Разбира се, причините за този интерес не са посочени, но тези данни дават основание за предположението, че в различни периоди на Иван Желев е била припомняна неговата дейност през 70-те и 80-те години. Ако това е така, то е само още едно доказателство за необходимостта от разсекретяване на документите на бившата Държавна сигурност.

Оповестените от Комисията по досиетата лични дела на Димитър Киров и Иван Желев едва ли преобръщат представата за ролята на Държавна сигурност в църковния живот през комунизма – още тогава мнозина са чувствали сянката на ДС и са подозирали нейното влияние върху духовенството, църковната интелигенция и международните контакти на Църквата. Но оповестените досиета правят този разговор много по-конкретен и изпълват с реално съдържание както термина „академична автономия”, така и термини като „разделяне на Църква от държава”. Може би за някои неочаквано, Духовната академия се оказва ключова институция за успешното налагане на контрол върху Църквата и особено за развитието на хора, които са имали желание да станат членове на бялото или черното духовенство. Важна роля в този процес играят агентите на ДС сред преподавателите, които волно или неволно, съзнателно или несъзнателно, пряко или косвено участват в едно скрито управление на човешките съдби – най-малкото защото са се съгласили да станат част от една система, която самите те не са могли да управляват. Настоящите разкрития за някои вероятно са болезнени, но те са едва началото на един дълъг процес, който би трябвало да подпомогне формирането на същинска независима църковна интелигенция, която да бъде посредник между миряните и Църквата. А този процес със сигурност ще бъде тежък, тъй като проучването на архивите на Държавна сигурност, свързани с Духовната академия и Църквата, са все още в начален стадий, а и защото предстои Комисията по досиетата да оповести данните от проверката на лицата, съпричастни на ДС, сред университетските преподаватели, включително и в Духовната академия.

ЦЪРКВАТА, РЕВОЛЮЦИЯТА И ПРАВАТА НА ЧОВЕКА

Диалог между кардинал Жан-Мари Люстиже и историка Франсоа Фюре

Зачитането на човешките права е не само фундамент на днешната политика, то отгавна се е превърнало в своеобразна „гражданска религия“. И ако тази правозащитна традиция, водеща корените си от Просвещението, най-вече се бори с дискриминацията по пол, етнос и образование, възможно ли е универсалният характер на тези човешки права да бъде потърсен в християнската гледна точка, която не ги ограничава единствено в юридически план? Над тези въпроси, както и над сблъсъка 200 години по-късно между наследството на Френската революция и християнската традиция дебатират известният френски историк Франсоа Фюре и кардинал Жан-Мари Люстиже в предложената по-долу дискусия L'Eglise, La Révolution et le Droits de l'Homme, Le Débat, n 44, mai-juin 1989, която публикуваме със съкращения.



Кардинал Жан-Мари Люстиже (1926–2007) е френски духовник, архиепископ на Париж (1981–2005). Роден е в семейството на евреи емигранти от Полша. По време на антисемитските гонения в годините на Втората световна война намира закрила у християнско семейство в Орлеан (майка му е депортирана и загиба в Аушвиц). Приема свето кръщение на 21 август 1940 г., обръщайки се в лоното на католицизма, но по собствените му думи е съзрял за това решение далеч по-рано, без да смята, че християнството означава от-

каз от неговата еврейска идентичност. След войната завършва литература в Сорбоната, а през 1946 г. постъпва в Семинарията към Католическия институт в Париж. Ръкоположен е за свещеник през 1954 г. През 1979 г. е ръкоположен за епископ на Орлеан от папа Йоан Павел II, избирайки за свой девиз „Всичко е възможно за Бога“. На 27 януари 1981 г. е въздигнат в сан архиепископ на Париж, а скоро след това и за кардинал. Член на Френската академия от 1995 г., той е доктор хонорис кауза на университетите в Мелбърн, Аугсбург и Лоюла (Чикаго). Автор на множество книги, в които са събрани повечето от най-прочутите му проповеди, сред които: *Проповеди на един парижки свещеник* (1977), *Да се осмелим да вярваме* (1985), *Да се осмелим да живеем* (1985), *Изборът на Бога*. *Разговори с Жан-Луи Мисика и Доминик Волтон* (1987), *Месата* (1988), *Как Бог*

Ви обича. *Едно поклонничество в Йерусалим, Рим и Лурд* (2001), *Как Бог отваря вратите на вярата* (2004), *Да съзерцаваме Апокалипсиса* (2005) и др.



Франсоа Фюре (1927–1997) е френски историк, известен изследовател на Френската революция. Младежките му години са белязани от политическа ангажираност и членство във Френската комунистическа партия, която напуска през 1959 г. Бил е съветник на премиера Едгар Фор, след което и журналист във *Франс Обсерватор*. През 1960 г. постъпва във Френското училище за практически изследвания, а след 1975 г. в Училището за висши социални науки (EHESS), където преминава и цялата

му академична кариера. Основател на Фондацията „Сен Симон“, той ръководи и Института „Реймон Арон“, чийто патрон смята за свой интелектуален учител. През 1995 г. публикува книгата *Миналото на една илюзия. Анализ на комунистическата идея през XX в.*, която му носи световна известност и в която той безпощадно анализира включително и заблудите на своята младост. Член на Френската академия (1997), доктор хонорис кауза на Харвардския университет. На български език са преведени книгите му: *Да мислим Френската революция*, София, КХ, 1994 и *Френската революция*, в съавторство с Дени Рише, София, „Кама“, 2005.

Франсоа Фюре: *Католическото възприятие на Френската революция силно се измени в последно време. Католическата историография през XIX в. и през по-голямата част от XX в. мислеше Революцията като нещо, за което Франция следва да поиска прощане. В нея господстваше obsесията за изкуплението. И то по две причини. Първо, заради всичко свързано с паметта за преследванията, насилието, арестите, екзекуциите и убийствата. Но имаше и нещо друго, съдържащо се във философското осъждане на модерния свят. Революцията беше осъдена не само в своето развитие, но и заради принципите си, които се отхвърляха изцяло: автономията на индивидите, суверенността на народа, човешкият, а не божествен произход на обществото. Днес обаче е ясно, че нещата не стоят точно така. Как вие гледате на извършилата се промяна?*

Кардинал Люстиже: Всъщност има известна еволюция, ала в това твърдение следва да се внесат някои уточнения. Ще започна със споменатия от вас образ на XIX в. Дори през XIX в., дори по време на Третата република¹, Революцията не се е възприемала от католиците като изцяло прокълнато събитие. В Църквата е имало „либерално“ течение. Егинението, препоръчано от папа Льв XIII, не е нито нещо безпрецедентно, нито безперспективно. Ала вие познавате агресивния антиклерикализъм, който значително забави приобщаването на френските католици към Републиката. Промяната гоуде, струва ми се, едва след

¹ Третата република във Франция просъществува от 1870 до 1940 г. – Б.пр.

Втората световна война. Помирението, без загна мисъл, между католиците и демокрацията, е част от лечението на травмата, понесена от Франция в периода 1939–1945 г. И тъкмо в преоткритото национално единство се разполага позитивната реинтерпретация от страна на християните на републиканското наследство, заедно с милостивата забрава на раните от историята.

Дали това означава, че визията за миналото е претърпяла пълна промяна? Смятам, че това е вече друг въпрос, защото съхраняването на идеи, спомени, нагласи с незабравими корени не позволява чисто и просто замяната на някаква идеологическа визия с друга. Остава си напрежението между преобладаващата нагласа в общественото мнение и паметта за миналото. Това явление не е нещо чисто френско. Така например, дори и споделян от всички, американският демократичен идеал не е достатъчен, за да заличи от паметта унищожаването на индианците и робството на чернокожите. По същия начин има католическа памет, оцеляла от промените в политическите нагласи. Може да се каже, че историята функционира на две скорости.

Фактът заслужава размисъл. Когато общественото мнение е разделено, когато то се колебае, отделните паметни се втвърдяват и наново влизат в играта. Някои слоеве от населението съзират в тях средство, чрез което изявяват своите различия. Други пък откриват в тях полемично средство. Изблизването на тези различни паметни задължително води до установяването на нов консенсус. Как да се действа? Дали с цената на забрава на историята? Или пък, напротив, чрез активизирането на тази памет? За да се постигне мир, трябва ли да се сложи кръст на миналото и да възтържествува официалната историография? Или пък би трябвало да се разчита на капацитета на нацията да се композира наново, приемайки различни части от истината? Не трябва ли тъкмо по тази причина да признаем, че антагонизмите на миналото не са били чисто случайни? Те изразяват винаги актуални различия, които следва да признаем и днес, за да имаме смелостта да ги погледнем в очите. Нещо много по-различно от това да ги превърнем в терен на нови сблъсъци.

Ще добавя и един последен фактор, който ми се струва, че има своето значение: католическият опит е „интернационален опит“, докато Френската революция, макар и да има световен отзвук, съответства на надигането на националистическото чувство. Но и френският католицизъм, на свой ред, попадна в същата клопка през XIX в. Имало е идентификация на националното съзнание – било то републиканско, имперско или кралско – с религията. Лозунгът „Католик и французин завинаги!“ не е нищо по-различно от религиозна версия на „Колко хубаво е да умреш за родината“, както пеят новобранците при републиката. Вековната традиция на мисионерството в католически смисъл взриви твърде тясната визия на католическия национализъм. Освен това, отвъд вярващите и Църквата на Франция, имаме папата и епископите на другите страни. Те играят за нас ролята на поучително огледало. Някои от тях – най-вече в страните под френско влияние – имат ведър поглед към Френската революция. Те, разбира се, си спомнят за насилията и убийствата, без това да им пречи да възприемат демократичните и републикански принципи, обвързани с идеалите на един християнски

хуманизъм.

Франсоа Фюре: *Излиза, че събитието е преди всичко френско и че във Франция политическата култура, в която прогълтаваме да живеем, е заградена от Революцията. Този произход винаги е представлявал проблем, дори за републиканците, които трябваше да екзорсизират Терора, за да честват наследството си. Революцията поставя с пълна сила проблема какво да правим със забравата, за да има възпоминание или честване. За Католическата църква, организираща толкова много панихиди във връзка с революционните събития, очевидно става дума не само за това да не забравим Терора, тя подлага на осъждане и самите принципи на 1789 г., сиреч на модерната демокрация. Другояче казано: има ли за Църквата нещо за честване в Революцията?*

Кардинал Люстиже: Начинът, по който поставяте проблема, предполага съществуването на някакъв неизменчив исторически полюс – Френската революция, спрямо който Католическата църква и вярващите католици трябва да равняват стъпките си. Нека погледнем на нещата другояче. Има „френска криза“ и реинтерпретацията на нашето минало е работа на всички засегнати страни. За да отговоря на вашия въпрос, трябва да се отчете настоящето състояние на конфликта, чието митично начало е белязано от Френската революция. Приемането или неприемането на Френската революция днес не е проблем, извън средите на някои твърде малцинствени нагласи. Това означава ли, че вече няма конфликт? Не. Къде тогава е конфликтът? Може ли да се каже, че Църквата единствена е съхранила конфликтен спомен от Революцията? И би ли могло да се даде само политическа интерпретация на ужасяващите преследвания, на които е била подложена Църквата? Претендират, че свещениците или вярващите не са били преследвани като такива, а доколкото са били свързани със Стария режим. Ала е бил повече от очевиден опитът за умишлена „дехристиянизация“. И дори той да се е провалил, дори и да не е траял дълго, в резултат от него възниква национализъм, който налага „гражданска религия“, упреквайки френските католици заради техните връзки с Рим. В католическата памет преследванията обаче си остават преследвания. Нещо повече, споменът е бил реактивиран в религиозните борби през последните два века, както и в антиклерикалните закони, които католиците понесоха като тоталитарно насилие. При тези условия да кажеш, че приемаш Републиката, означава също така и да бъдеш приет от Републиката. Религиозната свобода не трябва да се дефинира по формален и частен начин, както стана в така наречените социалистически и съветски страни; толерантността и светското трябва да имат такова съдържание, че плурализмът на страна като Франция да е наистина приемлив за всички във взаимно зачитане на различията.

Тук дебатът се разширява, защото засяга статута на религията в едно демократично общество. Не съм например много удовлетворен от статута, даден на евреите от Революцията, ако го обобщим с прословутата формула на Клер-

мон-Тонер²: „Трябва да откажем всичко на евреите като нация и да им дадем всичко като граждани” – макар да признавам, че навремето така се е постигнало известно освобождение. Ала в резултат на това не се ли стига дотам, че индивидът няма друга идентичност извън тази на гражданина? Подобен подход не позволява на френската демокрация от 90-те години на XX в. да се справи с феномен като исляма...

Франсоа Фюре: *Без съмнение, което само показва, че ислямските общества не са познали западните процеси на секуларизиране на държавата. Класическата доктрина от 1789 г., малко или много приета от всички демокрации, приема, че религиозната вяра се отнася до вътрешната съвест на личностите, а гражданствеността е безразлична към конфесионалната принадлежност...*

Кардинал Люстиже: Ала дори тази демократична доктрина да е общозадължителна, не следва ли тя да бъде нюансирана, за да може политическото управление реално да доведе до помирението на французите и до функционирането на реалната демокрация? Френската демокрация, такава, каквато възниква през 1789 г., налага един доста абстрактен и същевременно задължителен модел на гражданственост, така че неговото ефективно признаване, дори на теория, от страна на Църквите и религиите, е почти невъзможно. Други западни демокрации са несъмнено по-толерантни, отколкото френската демокрация, спрямо религиозното различие.

Франсоа Фюре: *Равенството на гражданите е по природа една абстракция, защото то покрива индивиди, чиято конкретна социална ситуация е неравна и чийто религиозни вярвания са различни. Не бива никога да се надяваме да доведем докрай тази абстракция, защото подобна амбиция може да доведе единствено до деспотизма на Държавата. Но е вярно, че това предполага по-гъвкаво приложение, както показват системите за преразпределение на доходите, прогресивно прилагани в демократиите в името на социалното равенство. По отношение на религията промяната в умонастроенията (включително и социалната потребность от различно образование) доведе до едно по-гъвкаво прилагане на разделението на Църквата от държавата чрез финансовото обществено подпомагане на частните училища. Но тази промяна с нищо не променя нагласата на общественото мнение (струва ми се, включително и на католиците) Църквата да остане извън сферата на публичната власт.*

Кардинал Люстиже: Тук бих се съгласил с вас. Все пак тази промяна ме кара да се надявам, че вървим към една по-истинска и по-реалистична демокрация. Признавам, че абстрактната гражданственост е изцяло необходима юридическа основа. При условие че към това се добави не само признаването на синдикатите и на други независими институции (чийто брой нараства с годините), а и на религиите или на Църквите. Защото това не противоречи нито на националния консенсус, нито на зачитането на гражданските закони. Нека направим едно

² Маркиз Станислас Клермон-Тонер (1757–1792) – френски политик, делегат в Учредителното събрание, присъединил се за кратко към Третото съсловие. Оставяйки си монархист и враг на якобинците, той е убит от тъпата. – Б.пр.

сравнение с днешните демокрации. Американската демокрация, например, макар и да почива върху факта на отделянето на Църквата от гържавата, което има много бдителни привърженици и в наши дни, е, като цяло, много по-толерантна към различните култове и нагласи, включително и към публичния израз на тези различия.

Което съвсем пряко ни връща към честванията на двестагодишнината от Френската революция. Тук извиквам спомена за мъчениците, жертви на Революцията: те са един от същностните компоненти на френската католическа памет. Републиканската гържава смята ли се за дължна да заличи тази част от паметта, стремейки се по този начин да обедини нацията? Или пък, напротив, тя най-сетне е в състояние да приеме в единството на нацията и тази част от французите, въпреки техните исторически различия?

Франсоа Фюре: *Наистина ли е необходимо и полезно, дори два века след събитията, да извеждаме мъченичеството на преден план? Вероятно имате известно право на това, тъй като доста дълго време републиканците са представяли Революцията във версия, премълчаваща тяхната част от престъпленията или от трагедията. Но вече не е така. Вижте историята на Вандея: вече няма историк, където и да се намира той на политическата шахматна дъска, който да отказва да признае достойнството на бунта на селяните от Вандея³ или пък да отхвърля мащаба на кланетата, извършени по време на операциите на републиканската армия. Полемиката по случая е само повърхностна, дължаща се на минали политически страсти. Всъщност историографията на Френската революция е вече единна, както впрочем и нагласата на общественото мнение, макар и на едно друго равнище. Безкрайната сложност на цялата тази поредица от събития се връща при нас едновременно като величие и трагедия. Ето защо поставянето на жертвите в центъра на честванията на Френската революция би било стъпка, която не бихме могли да изискваме от властите на републиката.*

Кардинал Люстиже: Нямах предвид това. Говорех само за толерантността към християнската памет, която все още не е пълноправна част от паметта на Републиката. В случая говоря с предпазливост. Защото се изразявам единствено от името на католиците в една страна, която не престава да бъде разделена между различни конфесионални и светски традиции. Не съм упълномощен да говоря от името на френската нация. За сметка на това най-висшите гържавни власти имат правото да говорят от името на нашата нация. Според мен обаче двестагодишнината от Революцията ги задължава да направят възпоминание на различието на френските паметни за Революцията. Легитимната републиканска власт може и трябва да чества и отчита успеха на голямата революция; но тя трябва също така да признае и изкаже съжаление за ексцесите и престъпленията, свързани с това събитие, което днес са радва на безспорен политически отзвук. Нека републиканската власт поеме тогава и тази отговорност, за да помогне на всички французи да имат общо възпоминание за общата си история,

³ През пролетта на 1793 г. селяните от департамента Вандея (Западна Франция) с монархически и католически лозунги се вдигат на въстание срещу Републиката. Бунтът е жестоко потушен, без съд и присъда се избити от отрядите на генерал Тюро над 10 000 души, сред които много жени и деца. – Б.пр.

което само ще подсили бъдещото единение на нацията.

Ето само един пример, който е особено красноречив. Вярващите не биха могли да припознаят в лицето на абат Грегوار⁴ една голяма фигура, освен ако клирът и католиците, с които този духовник се е сблъсквал, не бъдат също признати в тяхното човешко достойнство на католици и на французи. Начинанието предполага двоен смисъл. Само тогава честването може да е приемливо и ползотворно. Абат Грегوار е бил използван от републиканското обществено мнение срещу Църквата, по същия начин, както са си служили с избитите на 2 септември 1792 г., за да противопоставят Католическата църква на Революцията. И за да могат честванията да имат наистина характера на помирение, за да не се ограничават до някакъв безпамятен консенсус, би трябвало също да се отбележи паметта и на тези хора, които Католическата църква е беатифицирала като „мъченици“ преди повече от шестдесет години. Тези хора са жертвали живота си; те са били несправедливо репресирани: били са преследвани и избити заради своите религиозни убеждения. За определено време е господствала една чисто политическа интерпретация на конфликта. Ала днес „войната е свършила“. И е легитимно да има памет за тези, които са станали жертви на преследвания, без да се възприемат като предатели на общата кауза, в каквато се е превърнала Републиката. Сред тези мъченици и жертви има много големи личности. Би било чест за Републиката да приеме, че може да почете спомена за тези видни религиозни и човешки фигури, без това да накърни републиканския принцип.

Франсоа Фюре: *Предлагам ви да се върнем към конфликта между Революцията и католицизма. Революцията фронтално атакува абсолютната монархия и аристократичното общество. Едва с гражданската конституция за клира се стига до конфликта, който Църквата не е търсила. Това е една необявена война, която въпреки не е била и доведена докрай, тъй като Революцията не е имала откритата амбиция да изкорени католицизма, с изключение на краткия епизод на дехристиянизацията през есента на 1793 г. Има нещо много силно и същевременно твърде двойствено в нагласата на Френската революция спрямо Католическата църква. Как възприемате този конфликт? Смятате ли го за съществена част от Революцията? Къде, във всеки случай, съзирате неговите основания?*

Кардинал Люстиже: Конфликтът се проявява постепенно. На първо време клирът – в това число и епископатът – одобрява и поддържа предприетите реформи. Те изглеждат удачни, дори спасителни и всъщност депутатите духовници са тези, които позволяват да се формира мнозинство с тази цел. Това не е мое мнение. Само повтарям онова, което казват историците.

Декларацията за правата на човека и гражданина, приета и провъзгласена на 26 август 1789 г., не провокира незабавни реакции от страна на Църквата. Тази декларация никога не е била нито причината, нито основанието за конфликта, поне доколкото ми е известно. Препъникамъкът идва с гражданската конституция за

⁴ Абат Анри Грегوار (1750–1831) – френски католически свещеник, впоследствие епископ, деец на Френската революция. Привърженик на идеите за отмяна на привилегиите на аристокрацията, за еманципация на евреите, за зачитане на човешките права, както и за съд над краля. – Б.пр.

клира. Тази еностранна мярка е израз на готовогава прикривани или латентни противоречия. Тъкмо срещу нея реагира папа Пий VI, при това бавно и предпазливо, след като е бил информиран от френските епископи. Неприемливо за папата, както и за всички вярващи, е било да има „национална религия“, която да не е вече наистина католическа, доколкото общението с наследника на апостол Петър в Рим се е превръщало във формално, в изпразнено от смисъл. Всъщност това е било нов епизод от многовековната битка между Свещеничеството и Империята. И въпреки това изниква непознат проблем, защото се появява „нов“ абсолютизъм, в който потенциално се съдържат тоталитарните и идеологически отклонения: суверенитетът на нацията, чрез „гражданска религия“, води до сакрализацията на Държавата.

Франсоа Фюре: *Дори революцията да не е търсила открит конфликт с Католическата църква (или с тази част от Църквата, останала вярна на Рим), все пак положението на Църквата по време на Стария режим навежда на мисълта, че конфликтът е бил неизбежен. Църквата и клирът са били до такава степен вградени в структурата на старото общество и на старата монархия, че рухването на едното и другото през 1789 г. са поставили с нова сила проблеми, в които сблъсъкът между духовната и светската власт е бил едва ли не предзададен. И за да навлезем още по-дълбоко във въпроса, трябва да се върнем още в края на XVII в., когато Католическата църква получава от Луи XIV възможността да преследва и изкоренява протестантизма, а сетне и янсенизма – две скъпо струващи победи от всякаква гледна точка – чиито последици са видими през XVIII в. с неговата зрелищна секуларизация, както и в цялата агресивност на Просвещението спрямо католицизма... Тук стигаме до една от дълбоките еволюции в нашата история: как вие я виждате?*

Кардинал Люстиже: Позволете да ви отговаря с две исторически спорни твърдения; предварително ви моля да ме извините за това. Първото е интерпретация на връзките между публичната власт и религиозната власт в историята на френската нация. А второто, отвъд революционните събития, поставя по-общия проблем за отношенията между религиите на Откровението, произхождащи от Израил и езическото понятие за Държавата. Двете твърдения са взаимнообвързани, ала са от различен порядък. Така стигам и до моето заключение: ако има нещо вторично във Френската революция, то е фактът, че нещата са се развили наистина зле. Ала самият конфликтът не е вторичен, защото го откриваме и днес, в почти сходни термини, макар и с други последици.

Ще започна с една констатация: за разлика от други европейски нации, Франция не е открила в католицизма матрицата на своята национална идентичност. В много страни Църквата е предхождала държавата и това е придало известна консистентност на нацията чрез езика или културата. Това, струва ми се, е вярно за Испания или Полша. Във Франция, напротив, идеята за нация не съвпада с католическата идея като такава, нито с езиковата даденост, защото френският език е език, който се налага чрез война и този конфликт завършва едва ли не в навечерието на първия световен конфликт. Ето защо винаги се е водила някаква много гъвкава игра на съперничество между духовната власт и

френската монархия, чиито наследник е републиканската държава. Държавата се е нуждаела от известна сакралност, за да оправдае и легитимира своите амбиции. Тя я намира в Католическата църква. От своя страна, църковните йерарси твърде често са били изкушавани да придадат социална насоченост на католическата религия и да сключат съюзи с централната власт. Другояче казано, владетелят и религията взаимно са се подпомагали, за да бъде всеки от тях в сърцето на една нация, която предстои да се обедини и изгради. Постоянно обаче те са влизали в битки и конфликти. Имало е желание за поробване на Църквата от страна на политическата власт и обратно – амбиция да се подчини тази власт на Църквата. Франция е съхранила изтерзан спомен за тези съперничества, в които амбициите на духовниците понякога са водили до смъртоносна нетолерантност и често до безскрупулна алчност. Този конфликт обяснява отчасти и насилието на антиклерикализма във Франция: не става дума за мисловна нагласа, а преди всичко за форма на политическо действие и секуларен начин на управление. Такова е първото твърдение, което бих искал да изкажа. Ала най-сериозният въпрос по време на Революцията опира до идеята за суверенната държава. В крайна сметка конфликтът е и за това дали съществува някакъв „абсолют“, възлътен от човешката институция на държавата. Отговорът на републиканският френски модел е: да. Ето защо за тези, които безусловно приемат революционният дух, националният суверенитет е абсолют. Това не е вече трансцендентен абсолют, ала все пак си е един абсолют, върху който се основава цялото право на хората, дори техният живот, защото той се обявява за разумен и справедлив, обещавайки да осигури щастие на народите. Следователно той трябва да възлътва добродетелта, правото и справедливостта. Има настина и някои позовавания на Върховното същество; ала в крайна сметка, националният суверенитет е подмяна на живия Бог, една почти идолопоклонническа фигура на божественото.

Суверенната държава не може да толерира гражданите да се позовават на нещо друго. Религиозната свобода обаче предполага тъкмо свободата да се позоваваш на Бога като основа и гарант на всички свободи. Тъкмо тук се крие основополагащият конфликт между революцията и библейската традиция. Къде е абсолютното? Държавата може ли да го представлява, да конституира абсолютното и следователно да изисква всичко от своите граждани? Отговорът на тази алтернатива е капитален. А той предполага и цялото разбиране за правата на човека. Тъкмо в това е идеята на Втория ватикански събор или на Йоан Павел II: те виждат в религиозната свобода основата на всички свободи. Свободата на моралната или религиозна съвест не се схваща единствено като свободата да упражняваш изповеданието си по същия начин, както която и да е друга частна дейност. Тази религиозна и духовна свобода е дефинирана от своето съдържание; тя трябва да се схваща като неотменимо и абсолютно право, за да може едно човешко същество да отдаде най-доброто на Този, когото наричаме Бог и който е трансцендентен спрямо човека. Тази свобода се изплъзва от държавната власт. Атеистът може и да не навлиза във вярата; и все пак трябва да му се признае правото да се позове, поне в моралната си съвест, на ценности, трансцендиращи властта на държавата. Атеистичната версия на тази свобода идва да каже: държавата не е всичко. Или по точно, държавата не

е всичкото. Религиозната свобода, свободата на съвестта, не е свободата на индивидуалното самоопределение; тя е неотнимаемото право и моралният гълъ на човешката личност да се обърне свободно към трансцендентното в човешкото. Тази свобода е основанието на всички други. И от момента, в който тиранинът се стреми да я овладее, той преобръща всичко и иска да овладее всичко.

Франсоа Фюре: *Нека все пак приемем идеята, че двеста години след Революцията Католическата църква се е примирила с принципите на демократичното общество, възникнали в резултат на 1789 г. Казвам „да приемем“, защото така можем да вземем 1789 г. като ориентир за всичко, което индивидуалният субективизъм влага в изграждането на държавата, за да можем да разгледаме и философските предпоставки на това помирение. Въпреки развода между католицизма и политическата демокрация е вярно, че голяма част от католическия електорат (в това число и от клира) гласува вляво: този феномен е една от причините, довели левицата на власт във Франция през 1981 г. И все пак Църквата си остава някак сдържана, дори враждебна към еволюцията на демокрацията в една друга сфера – тази на нравите. Динамиката на постоянното самоусвояване на човека доведе до появата на общества, в които всичко е позволено, до хедонистични общества, с които Църквата решително се бори в името на една поучителна власт, която е все по-проблематична.*

Кардинал Люстиже: Нека се вгледаме в ситуацията на Църквата по отношение на политико-социални системи, възникнали в резултат на революцията в края на XVIII в. Имало е пречистване, ако използваме този термин в неговия химически смисъл. Вгледайте се в социалната доктрина на Църквата, сиреч в съвкупността от моралните позиции, които тя заема в сферата на икономиката и обществото – например по отношение на ненасилието, на труда, на социалната организация и т.н. Не може да се говори чисто и просто за присъединяване към модерните общества. Християнската позиция не е монолитна. Тя не се представя във вида на научна формула, не държи да каже последната дума по различни аспекти на социалния живот и продължава да оспорва архаизма на социалните структури на неравенството, утопиите и лъжливите месианизми. Тя може да изглежда скромна пред лицето на големите системи, защото не претендира да замени една идеология с друга. Ала тя не крие намеренията си да актуализира и сподели визията си за обществото, която извлича от Откровението, както и произтичащата от това идея за достойнството на човека. В социалната материя може и да е имало привързаност към някои стари структури, признаване на правилата на модерната политическа игра в тяхната автономия. Но Църквата никога не е изоставяла религиозната визия за човека в името на някаква секуларна визия.

Франсоа Фюре: *Позволете за миг да ви прекъсна, преди да продължите. От тези ваши души излиза ли, че вие пренебрегвате разликата между идеята за естествените човешки права, вкоренени в божествена воля, тоест класическата християнска доктрина, и идеята за човешките права само като присъща основа на обществото? Защото тази последна идея пряко произтича от Френската революция: бихме могли да го покажем с множество примери, взети от филосо-*

фията и колективния опит на хората от онази епоха. Два века по-късно не е ли тъкмо тази интерпретация, която триумфира в нашите съвременни общества чрез либерализацията на нравите, и то при условия, които поставят проблем пред всяка религиозна визия за човека и най-вече пред Католическата църква?

Кардинал Люстиже: По начина, по който поставяте въпроса, дебатът, струва ми се, отива по-далеч от века на Просвещението. Бихме могли да се върнем към аргументите на юристите от времето на Филип IV Хубави⁵. Но за да се задържим в Модерните времена, споменатата от вас проблематика ми напомня за Реформацията, за галиканските⁶ и янсенистки⁷ кризи. Защото противопоставянето по този начин на правата, основаващи се върху природата на човека, сътворен от Бога, и на някакви обективни права, предполагащи субективни искания за самоосъществяване, означава да се върнем към началата на хуманизма, разгърнал се през XVI в. Той довежда на Запад до безпощаден конфликт между Бога и човека, все едно, че победата на човека не може да се постигне другояче, освен с цената на „смъртта на Бога“, а триумфът на Бога предполага свеждането на човека до нищо, ако, разбира се, представим този проблем крайно опростенчески. Ала дебатът е много стар. Откриваме негови прегности още с въвеждане на аристотелистката мисъл в католическата теология през средата на XIII в.: въвеждането на понятието „природа“, което има самостоятелен смисъл, както и проблемът за нейното отношение към благодатта са в основата на конфликтната проблематика. Струва ми се, че лутеранството през XVI в. дава нов поглед и ожесточава тази диалектика. Янсенизмът през XVII в. утежнява проблема, схващайки човешкото самоосъществяване единствено като подчинение на Бога, в добавка с известен песимизъм по отношение на човека. От една такава антропология произтича малко стимулираща концепция за човека и обществото. Нещо, което, без съмнение, е провокирало реакцията на „либертините“ и „философите“. Ала доколко тази проблематика е по-плодотворна за обосноваването на правата на човека? Струва ми се, че описаната от вас алтернатива се съдържа в християнската мисъл. И не смятам, че отклонението към „хуманистична“ и субективна интерпретация е достатъчно, за да заклеими християнското разбиране за правата на човека.

Франсоа Фюре: *Наистина можем да припишем християнски произход на идеята за универсалността на човека. И все пак няма ли така да се стигне до непреодолимо противоречие с християнската мисъл, когато, вместо да мислим правата на човека като част от природа, сътворена от Бога, ги схващаме по начин, сходен с възгледа на Френската революция, която смята, че обществото е продукт на човешката воля? Нима тогава, дори да се тръгва от общ произход, различието не става непреодолимо?*

⁵ Филип IV Хубави, крал на Франция (1285–1314) от династията на капетингите. – Б.пр.

⁶ Галиканизъм – политико-религиозна доктрина, предполагаща съществуването на Църквата на Франция в автономия от папата, формулирана по време на противопоставянето на Филип IV Хубави на папа Бонифаций VIII. – Б.пр.

⁷ Янсенизм – религиозно движение в Католическата църква през XVII в., обявено за ерес през 1653 г. Неговият създател, холандският теолог Корнелий Янсен (1585–1638), епископ на Ипр, поддържа, че Божиата милост не се дава на всички вярващи, а само на избрани от Бога, от които се очаква непоколебима вяра и непрестанна борба срещу злото. – Б.пр.

Кардинал Люстиже: Всъщност от тази гледна точка съществува различие, което не трябва допълнително да се изтъква. Американската Декларация съдържа една основополагаща фраза: неотнимаемите права на човешкото същество са му били дадени от Твореца. Има подобно позоваване дори във френската Декларация на правата. Въпросът е да разберем дали така провъзгласените човешки права могат да издържат на изпитанието на времето. Питам се дали опитът от изминалите два века не ни подтиква да сме особено внимателни към крехките основания, върху които са изградени нашите общества. Съвкупността от тези принципи се гради върху конвенции, провъзгласени с по-голяма или малка тържественост от договарящите се страни. За съжаление те също са принудени да се отклонят от изпълнението на задълженията, които сами са признали. За което има твърде много примери. Ето защо днес трябва да се запитаме дали правата на човека, често пренебрегвани, не се нуждаят от по-стриктна основа от обикновени конвенции или хипотетичен и винаги несигурен обществен договор.

Смятам, от своя страна, че християнството следва да ратифицира в цялост позитивните съдържания на правата. Ала си остава проблем намирането на тяхно универсално приемливо и признато основание, за да могат тези права да бъдат ефективно зачитани от обществените власти. През XVIII в. биха отговорили, че решението е предоставено от разума. Нещо, което ми звучи убедително, и аз изцяло съм готов да се подпиша под това. Ала опитът показва, че разумът не е способен сам да защити себе си, нито да се наложи гостатъчно категорично срещу интересите и насилията на „волята за власт“. Универсалността на разума не е нещо, прието веднъж завинаги от мига, в който тя се прокламира: трябва постоянно да потвърждаваме нейната истина. И ми се струва, че днес разумът е застрашен от много страни, дори от някои, които се обявяват в негова защита.

Субективната дефиниция за правата на човека води до хедонистично отклонение. Суверенитетът на индивида и на властта взаимно се затвърждават в консумативното общество. Трябва, от една страна, да се придържа на свободата на едноизмерния индивид кръг от материални връзки, винаги в експанзия; трябва, от друга страна, да се даде на „суверена“ цялата необходима власт за неговото развитие. Естеството и обхватът на тази власт се обсъждат единствено в порядъка на средствата (в зависимост от това дали вярваме в пазара или в социализма). Ала тези две ценности за индивида не се ограничават взаимно. Тяхното обединение изглежда на мнозина истински абсолютен, който не позволява нито трето решение, нито позоваване на трансцендентното. Тази смесица между индивидуализъм и социален тоталитаризъм би могла да доведе до отрицанието на човешките права. Защото какво може да възпре индивидите да не се ангажират „свободно“ в най-лоши ексцесии? И какво може да попречи на нашите общества да не извършват „демократично“ най-лоши злоупотреби?

Франсоа Фюре: *За да изясним нещата, нека вземем за пример правото на аборт. То е признато като такова в Съединените щати с решение на Върховния съд тъкмо като произтичащо от индивидуалната свобода, по-точно свободата на*

жените, имащи право свободно да разполагат с тялото си. Във Франция г-жа Симон Вейл има благоразумието или мъдростта да представи нещата в не толкова философски термини. Ала нека се върнем към американския пример, който добре представя основата на нещата: тук имаме чудесна илюстрация на субективното основание на социалното. Смайващото е, че след двеста години Съединените щати и Франция – две демокрации, в които по различен начин се е артикулирала връзката на човешките права с религията, са стигнали до едно и също субективно тълкуване на тези права, което влиза в конфликт с тълкуването на християнските Църкви.

Кардинал Люстиже: Невъзможно е да говорим за права, без да има морално съдържание. Тук дори не нареждам себе си в религиозната перспектива, според която вярващият възприема закона и нормата на човешкия живот като откровение на божествената воля. Говоря за амбицията на човешкото съзнание да се зачитат неговите основни права, по-специално интегритетът на всяка личност, разпозната и закрияна от гражданското общество, неговите институции и държавата. Абортът поставя не само юридически проблеми. Проблемът е също и морален. Въпросът е да заявим дали абортът е съвместим или не с правото, впрочем признато на всяко човешко същество, появило се на този свят, което предполага зачитането на неговия живот.

Франсоа Фюре: Това е философски неразрешима дилема, която въобще не се нагърбвам да разгледам. Но констатирам, че според американския съдия, както и за Върховния съд правото на жените да разполагат с тялото си се схваща като произтичащо от индивидуалното право на свободата...

Кардинал Люстиже: Не мисля, че френският закон предполага такова право да разполагаш с тялото си, приложимо в случая с аборта. Ако се настояваше на такова право, тогава би трябвало, в светлината на разума, да проучим многобройните последици от един такъв принцип, приет като легитимен, и то в много области на нашето законодателство: „правото“ на евтаназия, „правото“ на всякакви садистични практики (включително с необратими осакатявания), защо не и „правото“ да се извлече от това финансова полза и т.н. Не виждам как една формула, която с такава лекота се лансира сред общественото мнение, би могла да се припознае като всеобщо право, без това да се превърне в решаващо изпитание за бъдещето на западните демокрации и на модерната култура.

Франсоа Фюре: Позволявам си все пак да привлека вниманието ви върху факта, че тълкуването на правата от нашите общества, откакто те са демократични, все повече се субективизира и индивидуализира и все по-малко съответства на традиционното учение на Църквата. Това едва ли ви е убягнало и то поставя проблема за съвместимостта между Църквата и модерните демокрации...

Кардинал Люстиже: Не съм сигурен, че надеждата, съдържаща се в правата на човека, не се самоотрича от момента, в който тяхната субективна интерпретация стига до отричането на някои съдържания, както и на нормата, служеща за тяхна основа. Човешкият индивид е правен субект, защото е отделна лич-

ност, създадена по образа на единния Бог.

Франсоа Фюре: *Но ако предположим, че този процес продължава, това не изправя ли Църквата пред един фундаментален въпрос за еволюцията на модерната демокрация?*

Кардинал Люстиже: Това е предизвикателство пред цялото човешко общество! Продължавам да смятам, че проблемът не се отнася само до Църквата и демокрациите, а до цялото човечество и неговата участ. Надеждата на Просвещението, такава, каквато е била в началото на модерните общества, рискува да изпадне в опасен обскурантизъм. Имаме пред очи примерите на тази перверзия, най-вече с провала на надеждата на социализма такъв, какъвто след Маркс бе въплътен на дело от Ленин и Сталин.

Франсоа Фюре: *Става дума за нещо друго: за общество, което отрича правата на човека.*

Кардинал Люстиже: Излиза, че западните демокрации, наследници на идеала за разума, не са били сами в състояние да защитят моралната надежда, чисто моралната надежда, от тоталитарните идеологии, да защитят онова, което е било най-добро в правата на човека. Страната на *Aufklärung* (Просвещението) се превърна в страна на нацизма.

Франсоа Фюре: *Какво е обаче обяснението ви на този феномен, който дори се смята за необратим, който засяга нашите общества и техните нрави?*

Кардинал Люстиже: За един относително кратък период наистина се констатира отклонение в нравите. Доколко то наистина е необратимо и обосновано? Нека разгледаме еволюцията на нравите в дългосрочен период. Тяхното реформиране въз основа на принципите на Откровението, заложен в Десетте Божи заповеди и на учението на християнската и библейска традиция, е отнело векове. Това е фермент, който неспирно преработва обществата отвътре. Вземете например моногамията, противопоставила се на полигамните общества на Африка, вижте как Откровението противостои на робството, довело с течение на времето до неговото окончателно заличаване в историята.

От друга страна, случващото се в съвременните общества го потвърждава на ново: едно човешко общество може да се погуби, отхвърляйки разумната надежда, която го е породила. Икономическият просперитет е в състояние да говеде и до големи неправди както при управление на богатата, така и на правата. Мога, без софизъм, да претендирам, че една любов, която зачита човека, основаваща се върху религиозна вяра и визия за човешката личност, поверена на човека от Бога, би могла в сегашната конюнктура да се превърне в източник на вдъхновение и на защита на разума срещу хедонисти и тоталитарни заблуждения. Нима тази еволюция, в крайна сметка, не води до подобни противоречия? Хедонизмът в името на правото на индивида не води ли до отричането на правото на другия, щом се отказва човешка идентичност на другия, например на детето, което

ще се рогу? Така, както вече е била отказвана на други „раси“ или „класи“? Ако преди петдесетина години, по силата на господстващата сред съвременниците ми идеология, бях предаден на властите, щях отдавна да съм минал пешта на крематориума.

Необходима е пълна преоценка в нашето общество на зачитането на живота и на връзката на човека с неговото тяло. Ние не схващаме добре какво представлява човешкото тяло. Разполагаме с огромна техническа мощ над човека и неговото тяло, което обаче е силно дехуманизирано в степенята, в която бива овладяно. Това е една от най-тежките кризи на настоящето общество. Нашето време е изгубило не главата, а тялото; то е сведено до абстракция, до някаква материя, на която можем произволно да придадем каквато и да било форма. Вярата на Църквата във Въплъщението предполага зачитане на тялото не за да бъде превърнато то в машина или инструмент, а защото го разпознава като храм на Духа Светаго.

За нас, дори на едно не чак толкова богословско равнище, е ясно, че свеждането на човешките права единствено до консенсус на мнозинството индивиди означава да се открие пътя за чудовищните отклонения на тоталитаризмите. Един дълбинен оптимизъм винаги ни кара да вярваме, че човечеството е в състояние да се съвземе, че винаги ще се намерят хора, които отново да известят истината за хората. Изцяло се подписвам под този облог, вярвайки в достойнството на човешката личност и в божествения източник на тази личност. Чрез вярата вярващите имат дълг да не отпратят в забрава фундаменталното достойнство на човека.

Франсоа Фюре: *В това ли, според вас, е ролята на Църквите в демокрациите?*

Кардуал Люстиже: На Църквата, всъщност, е отредена ролята да възпира и оспорва всеки опит да се заличи онова в човека, което безкрайно надхвърля самия човек. В това поле позициите на Църквата, колкото и малцинствени да са понякога, предявяват един много по-съществен иск, отколкото може да изглежда отстраняване.

Франсоа Фюре: *А какво мислите за въвеждането на история на религиите в държавните училища? Тези училища възникват във Франция в климата на гражданска война между религията и науката, която днес е почти приключила. Французите, изглежда, приемат идеята техните деца да могат да получат в училище минимум от знания по история на религиите. Идеята е доста добра сама по себе си, защото изглежда абсурдно децата в нашето общество да излизат от училище без никакво понятие за историята на християнството. Какво е вашето лично мнение?*

Кардуал Люстиже: Напълно съм съгласен с този принцип, който несъмнено свидетелства за засилващия се интерес към истинските религиозни въпроси, за което говорих преди малко.

Първо, ние вървим към формирането на една по-голяма общност на европейските нации. Своеобразието на френската история, що се отнася до конфликта между Църквата и Републиката, между Църквата и държавата, постепенно ще се релативизира. Има и друг начин, по който може да се възприеме отделянето на Църквата (или на Църквите) от държавата, друг начин, за да се съпреживее присъствието на религията в културата, включително и в образованието, валиден и за нациите, които ни заобикалят. Франция не би могла да безкрайност да се затваря в своето изключение, без да държи сметка за опита на другите. Ето защо европейското обединение, за чийто обхват още може би не си даваме сметка, неминуемо ще повлияе на нагласите ни в това отношение.

Второ нещо: Изразът „история на религиите“ за мен поражда известни затруднения... Малцина знаят, че става дума за една твърде специализирана университетска дисциплина. Как бихме могли бързо да въведем в училище преподаването по история на религиите в университетския смисъл на думата? Ето защо аз не съм склонен да приема хипотезата за разширяване на преподаването по история на т.нар. религии тъкмо в техническия или университетски смисъл на думата.

Трето: желателно е и отгавна е дошло времето програмите и обучението на преподаватели да не бъдат осакатявани чрез пренебрегването на религиозните факти в културата, каквато е практиката повече от век. Културата и официалното образование или пренебрегват религиозните аспекти на културата и историята, или пък полемизират с тях в литературата, философията и т.н. Говоренето за религията се възприема като посегателство срещу светското начало. Всъщност нейното премълчаване е нещо липсващо на културата. Ето защо пледирам училищните програми и цялостното образование да се открият за присъствието на библейския и християнски факт, за религиозните идеи, присъстващи в културата като цяло. Настоявам католицизмът, протестантизмът и иудаизмът да бъдат третирани според достойното им място, което те имат във френската традиция. Това са традиции, които взаимно си влияят, въпреки че е имало и все още има конфликти между тях. Как да говорим за християнството, без да говорим за Библията, а следователно и за иудаизма? Как да говорим за протестантизма, без да говорим за католицизма? И обратното? И как тогава да не отделим място за запознаването и разбирането на исляма не само поради конфликтите през вековете, но и заради актуалното му присъствие в нашето общество? Как иначе изповядващите тази религия наши съграждани биха се ползвали със зачитане от страна на нашите граждански институции, ако самите те не биват зачитани в своята вяра? И как да оставим младите, бъдещите граждани на XXI в., да пребивават в пълно непознаване на големите религиозни нагласи на Азия?

И четвърто: остава въпросът за квалифицираното обучение по религия от страна на представители на различните изповедания, и то в приемливи условия, доколкото социалният живот вече е претърпял значителна промяна. Училището отгавна не изпълнява ролята, която е играло в края на XIX и началото на XX в. Семействата също не изпълняват задачата си по същия начин, социалното обкръжение е вече съвсем различно. Условието на образованието напълно се промене

ниха. Има риск от атрофия в съвременната култура, ако предаването на знанието не се повери на компетентни хора. Проблемът е доста сложен, аз не го крия.

Франсоа Фюре: *Един последен въпрос, отнасящ се до вътрешното устройство на институцията като Църквата. Това е една монархическа структура, която някога е била едновременно матрица и съперница на европейските монархии. Доколко, в крайна сметка, тя е съвместима със света на демократичното гражданство?*

Кардинал Люстиже: Относно начина на функциониране искам да поясня, че Католическата църква не функционира като един политически модел. Конституцията на Църквата е оригинална. Тя обвързва личния характер на решенията и отговорностите с необходимостта от консенсус и най-широка ангажираност. В нея има свободи на всяко едно равнище, има съответните автономии, лоялност и косвен контрол. Църквата е противоположното на централизираната монархия. Системата на властта в Църквата е претърпяла най-различни обрати във времето, като винаги се е водил дебат по различните избори или консултации, за да се постигне необходимото сцепление на различни равнища. Да вземем, например, избора на римския първосвещеник. За разлика от светските власти, от владетелите – които също имат определяща роля в историята на Запада през вековете – колегията от кардинали избира новия папа. Самият папа не посочва своя наследник. Моделът на властта и на различните системи на отговорност по-скоро напомнят за организация от феодален тип, комбинирана с практиката на свободните градове. Църквата не функционира като абсолютна монархия, дори и в някои отношения да има ефективна концентрация на власт в ръцете на римския първосвещеник.

Вярно е, че цялата тази процедура, комбинацията между общо съгласие и власт, не е по облика на модерната демокрация. Така се връщаме към темата на нашия дебат: модерната демокрация се базира върху една чисто субективна дефиниция на правата. Църквата пък познава обективността на правото, основаващо се и позоваващо се на трансцендентността на Бога, която се е открила и изразила в историята. Никой не може да говори от името на тази трансценденция, без да Му се подчини и без правилата и упражняването на властта да не са стриктно осъразмерени от Евангелието и предписани от обичната воля на Бога. Тази не-идентификация на Църквата с различни политически модели е неоспорима и неотнимаема. Независимо че всекидневният живот на Църквата е повлиян от политическите модели през дадена епоха. Ето защо, според мен, Църквата няма и не ще има повече затруднения да съжителства с модерните демокрации, отколкото с някогашните кралства. Цената, която тя ще плати, не ще бъде нито по-висока, нито по-ниска. Тя дори е платила висока цена по времето на монархиите. Църквата ще трябва да приеме да плати и една по-висока цена, наложена от другите политически системи.

Франсоа Фюре: *Да, но въпросът ми имаше двоен подтекст. От една страна, беше насочен към темата, която вие засегнахте, тоест връзките между Църквата и светската власт. Вторият аспект е да разберем дали самата Църква отвътре не бива изложена на демократично влияние – отказ от йерархия и су-*

бординация, нещо, което е доминиращ порив на демокрацията?

Кардинал Люстиже: Политическото образование на гражданите неминуемо има отражение и върху социалните механизми, които са част от живота на Църквата. Но социалното функциониране на Църквата цели общение, сиреч консенсус, който предполага не само следване на линията, зададена от върховната власт, но и общ акт на вяра, по-голям от каквото и да било. Така се установява друг вид отношение между действащите лица: малцинството и мнозинството не бива да се схващат само като противостоящи си сили, където едната действа единствено в ущърб на другата. Те са нещо като фрагменти от истината, която преодолява всяка от тях и ги преподрежда в едно цяло. Силвите отношения от политически тип са реални. Ала те не дефинират, нито са в състояние да обхванат единението на вяра и милосърдие. Доколкото това единение е не само плод на съгласието на човешките воли; то е установено от Божия Завет. То е дело и дар на живия Бог.

Превод от френски: Тони Николов

Проф. протопр. Георги Дион Драгас (рoг. 1944) е преподавател по патристика и догматика в Богословския Институт на Честния Кръст в Бостън, Масачузетс, САЩ. Бил е гост-професор в Университета в Баламанг, Ливан, и в Университетите в Шербрук и Лавал в Канада. От 2000 г. е доктор хонорис кауза на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Предстои издаване на български език на последната му книга *Вярата на Отците*. Отец проф. Г. Драгас беше сред лекторите и най-активните участници в Международната конференция „Православното богословие и науките“, проведена се от 26 – 30 април т.г. в България с подкрепата на фондациите „Темпътън“ и „Комунитас“. Предложеният тук текст е доклад, изнесен на конференцията.



фото: Георги Божилов

Протопрезвитер Георги Драгас

АНТРОПИЧНИЯТ ПРИНЦИП И ЧОВЕШКАТА ПРИРОДА НА ХРИСТОС

1. Въведение

Така нареченият „антропичен принцип“ стана доста популярен в модерната наука покрай развитието на съвременната физика след Айнщайн и последвалото преодоляване на Нютоновата физика и космология. Вселената днес изглежда напълно различно, благодарение на Теорията на относителността и други свързани с нея разработки, които коренно измениха научната ни перспектива за света. Това породиха нова философия, която се основава на новата физика – философия, която е следвана не само от философите, но също така и от други учени, включително и богослови. Всичко това попада под едно ново заглавие – *антропичния принцип* – който има различни описания, но се основава на конкретна отправна точка, отношението на човека към космоса. Едно търсене по тази тема в Мрежата дава безброй статии и заглавия свързани с нея. Всичко това бе започнато преди доста години от учените – главно физици и математици, които развиха една нова философска перспектива въз основа на теорията на относителността и особено осъзнаването, че вселената не е безкрайна и не е безусловно съ-

ществуваша и че ние можем да я измерим, да я наблюдаваме по начин, разкриваш нейните граници и относителност, въпреки привидната ѝ безкрайност.

2. Позицията на Стенли Яки

Ето как един съвременен богослов, когото имах честта да срещна лично на конференция в Принстън, обяснява *антропичния принцип*: „Антропичният принцип – казва Стенли Яки – със сигурност е степента, до която човек е способен да овладее вселената като обект на научно познание... и не само това. Тази познавателна способност, която човек е развил лице в лице с космоса, който го заобикаля, е самото доказателство, че вселената не може да го победи“. Яки развива мисълта си в една от своите книги в глава, наречена *Непобеденият човек*, започвайки с думите на Паскал: „Чрез пространството природата ме обхваща и поглъща като точка, докато чрез мисълта си аз обхващам вселената“¹. Яки също така подчертава, че антропичният принцип е много различен от антропоцентризма, „защото премахва най-софистицираната форма на субективизъм, присъща на предишните теории за човешкото познание за света. Едно е да се внесе идеализъм в научната космология и съвсем друго е да се изправиш пред космическите факти в тяхната сингуларност и специфичност, както модерната наука прави“. „Специфичността на вселената“ (в нейната макрокосмическа и микрокосмическа перспектива) „като количествена особеност“, която е измерима и познаваема, „е един многозначим аспект на космическото битие“. Той не ни казва нищо повече от това, че човек може буквално да измери вселената. По тази причина антропичният принцип има крайно важно епистемологическо значение и в този смисъл носи послание с далечни последици за антропологията, която има смелостта да се изправи лице в лице с въпроса: какво в крайна сметка е човекът?²

3. Позицията на Т. Ф. Торанс

В лекцията си по повод удостоенето му с наградата Темпълтън „за напредък в науката и богословието“ моят професор от Единбургския университет Том Ф. Торанс, даде (в своя типично блестящ стил) следната дефиниция, или по-добре казано, описание на антропичния принцип: „Тази огромна вселена е точно такава, каквато е, защото е необходима за съществуването на човека: по определен начин човекът и вселената са дълбоко взаимнообвързани. Преди много години, когато Айнщайн първи формулира Общата теория на относителността, Херман Вейл посочил, че... светлината заема специфично метафизическо място във вселената. Но днес, гори и от начина, по който се развива астрофизичната наука,

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, fr. 348, éd. Brunschvicg (1897).

² Стенли Л. Яки *The anthropic Principle в Angels, Apes and Men*, Peru Illinois 1990, p. 80-81. Изтъкнатият унгарски физик Стенли Яки е католически бенедиктински йеромонах и виден професор в Seton Hall University, South Orange, New Jersey САЩ. С докторат по физика и богословие, Яки е специалист по история на науката и автор на много книги в тази област.

изглежда, че човек заема специфично метафизическо място във вселената³. Антропичният принцип се занимава с взаимовръзката на човека и вселената, и по-специално, с неговата изключителна или ключова позиция в нея⁴.

4. Богословската гледна точка

Казаното по-горе е достатъчно по отношение на основната дефиниция на антропичния принцип. Сега искам да подхожда към тази тема по богословски начин, за да подчертая, че тази съвременна научна и философска перспектива не само не противоречи на православно богословие, но всъщност е залегнала вътре в него. Вселената, независимо от това, че е необятна, величествена и неразбираема, всъщност има човешко лице! Човекът като ключ към вселената е принцип, който Отците на Църквата вече са обяснили от богословска гледна точка, изхождайки от напълно богословски предпоставки. Аз разработих моята гледна точка по темата, следвайки указанията, дадени ми от моя професор в Шотландия, под чието ръководство започнах своя докторат.. Това беше по времето, когато дискусиите върху антропичния принцип бяха нови и скорошни. По това време аз бях активно зает с моите проучвания и с учебните си занимания по патристика (богословието на Отците) и осъзнах че този принцип винаги е бил централен за православно отеческо богословие. Това ме доведе до формулирането на моите собствени идеи и схващания, които искам да изложа тук.

5. Връзката на човека с Вселената

Първото становище, което искам да изложа, засяга връзката между човека и вселената: факт е, че човекът е най-висшето същество във вселената, апогеят на Творението. Тази библейска и отеческа гледна точка днес е потвърдена както от модерната наука, така и от нашия настоящ опит и схващания. Вярно е, че е имало всякакви видове спекулации относно съществуването във вселената на друг живот, по-висш от човешкия. Но никой не го е доказал. Най-висшият познат ни живот е човешкият, по причина на човешкия разум. Интелигентността на вселената е действително свързана с интелекта на човека. Разумът на Творението е човешкият разум. Някой, разбира се, би могъл да каже, че това звучи доста егоистично; или че е доста арогантна претенция, че човек, едно малко същество в необятната големина на вселената, е ключът към нея. Това би било вярно, ако не беше фактът на Божието Въплъщение. Фактът, че Бог,

³ Вж. *The Address of the Sixth Presentation of the Templeton Foundation Prize for Progress in Religion*, Guildhall, London 21.03.1978. Lismore Press, Dublin, Ireland 1978, p. 15. За повече информация за този известен и подготвен шотландски богослов виж, Alistair E. McGrath's *T.F. Torrance: An Intellectual Biography*, T.&T Clark, Edinburgh 1999, която предлага пълна библиография на неговите творби. За позицията на Торенс върху Наука и Богословие виж Глава 9 от книгата на McGrath *Theology and Natural Sciences*, p. 195-236. От особена важност е книгата на Торенс *Space, Time and Incarnation*, Oxford University Press, 1969, която предоставя отговори на основните богословски и епистемологични въпроси и по-специално тези относно връзката между Въплъщението и времево-пространствените структури на космоса и проекцията на това космологическо събитие в осъвременения контекст на научното изследване.

⁴ Тук трябва да спомена, че тази изключителна позиция на човека във вселената е била изразена по различни начини от древните гръцки учени. Софистът Протагор вижда човека като мяра на всички неща, на битието, което е и небитието, което не е. В своята *Антигона* Софокъл счита човека за най-удивителното нещо в света. Има много подобни примери в контекста на така нареченото древно (класическо) гръцко възраждане.

който създаде вселената, не само създаде човека по свой образ и подобие, но и в действителност сам стана човек, приемайки човешката форма на съществуване, тоест човешката природа. Ако сам Бог стана човек, то тогава човекът не само бе утвърден за най-висшия във вселената, но бе и допълнително награден! Той със сигурност става ключ към вселената, защото Творецът, който е този ключ, сам стана човек.

6. Въплъщението на Словото Божие

Горните богословски заключения се основават на богословската наука. Богословски казано, не може да мислим човека и света отделно от събитието на Въплъщението. Богословите не могат да заобиколят богочовешката и животоизначалната личност на Господ Иисус Христос, да изследват Бог и неговата връзка с вселената и човека, защото Той е основното и последно Божие откровение. В Посланието до евреите четем, че различните откровения на Бога по много различни начини и в различни периоди от време намират своето есхатологично и последно значение в откровението на Божия Син. Сега Синът е въплътеният Син, сиреч Божият Син, който стана Човешкият Син, без да престава да бъде Синът Слово Божие и Творецът на космоса. Човек в началото бе създаден по Образ и подобие на Словото и Сина Божий, но сега, чрез неговото въплъщение, това творение по негов образ бе прието от Самото Слово, което е неизменяният Образ Божий, за да изкупи човешкото съществуване и да възстанови и възобнови неговото висше място във вселената. Така че когато нашето размишление изхожда от Христос, то тогава непогрешимо и праведно разбираме и изповядваме това, което мислим, казвайки, че човекът е ключ към вселената. Ние буквално имаме предвид човешката природа на Христос и нашата човешка природа „в Христос“, т.е. „човекът в Христос!“ Това е сърцето на богословската наука. Тук се интересуваме не от човека сам по себе си и не само от човека във вселената, но от човека в Христос. Той е ключът към вселената.

7. Отеческата традиция

Христоцентричният подход към антропическия принцип е основата на патристичната космология⁵. Основният притегателен център в отеческата космология е Господ Иисус Христос, въплътеният Син и Слово Божие. Този притегателен център я отличава от другите космологии, развити от древните гърци, евреите и еленистичните евреи, които представляват смесица от гръцката и еврейската гледни точки. Патристичната гледна точка се характеризира с коренна промяна на космоцентричната представа към човекоцентричната такава. Това се дължи на Въплъщението на Твореца, чрез което мястото на човека във вселената бе възстановено. Събитието на Въплъщението потвърди отново богословското измерение на човешкото съществуване, което е свързано със способността на човека да общува с Бог и да става причастен на Божествените нетварни енергии, които усъвършенстват Творението. Това е причината, която поставя човек в най-първа позиция във вселената и го прави ключ към нейния жи-

⁵ Cf. G. D. Dragas, „Patristic Perspectives on the Creation,“ *Κληρονομία*, τεύχος 19:1-2 (1987) 1991, σσ. 45-53.

вот и развитие. Чрез Въплъщението самият свят се е превърнал в сфера на Божието присъствие, чрез което той е възобновен и насочен по своя окончателен път на развитие към съвършенство. Използвайки богословския език – светът е навлязъл в есхатологичния си образ, защото събитието на Въплъщението, което бе внесено в него, разкри есхатологичния образ на човека.

8. Есхатологичното измерение

Въплъщението и Въчовечаването на Бог Творец, което представлява една от основните части на богословието, превръща космоса в контекст на Божието откровение и на обновителното действие на Бог върху му, чрез което космосът е възвърнат към своята естествена еволюция, към окончателното си усъвършенстване. Говорейки богословски, бихме могли да кажем, че космосът е влязъл в своята есхатологическа орбита, в последната си фаза, защото Въчовечаването на Бог, отпечатано вътре в него, разкрива неговия есхатологичен образ, който е възкръсналото човешко съществуване. Господ Исус Христос е „*eschatos Adam*“, последният човек, към когото върви цялото човечество, а в едно с него и цялата вселена. Нашето време е последното време, тъй като ние се придвижваме от старото към новото, което е пределът. Тази транспозиция, с езика на св. Павел, е „осъществяването“ на всички неща „в Христос“, което е движение към тяхното последно „възстановяване“. Това е, което патристичното и православното богословие учат, и действително това е **антропичният принцип** от богословска гледна точка!

Човешката природа на Христос и нашата човешка природа „в Христос“, или с други думи, изкупената (оправдана) и усъвършенстваната (осветена) човешка природа, е всъщност основата на бъдещия свят, който е в процес на осъществяване. Светът се реконструира от Бога, въпреки че ние не можем все още в пълнота да го видим, защото сме в процеса на трансформацията му от стария към новия антропичен принцип. Ние все още сме в сянката на смъртта, въпреки че смъртта бе победена. Ние сме все още в процес на придвижване към възкресеното тяло, докато сме възкресявани духом. По тази причина телесната смърт е знак на първото ни възкресение. С други думи, когато умрем, умираме, за да възкръснем отново, да възкръснем телом. В истински смисъл ние възкръсваме. Когато умрем, ние се възправяме към нашето първо обновление и духовно възкресение, което ни води към последното и цялостно възкресение.

Това е гледната точка, очертана от Отците на Църквата, която ни помага да видим вселената от една различна, антропична гледна точка. Това е есхатологичната перспектива на последното възкресение на човека, което го въвежда в небесните селения. Смъртта не е вече ужасна и неразгадаема тайна. Отците я виждат като стъпка, водеща човека по-близо до Господа на Славата, който е Възкръсналият и последният Адам, тоест съвършеният плод на Въплъщението, последната и определяща форма за възкресената и обновена човешка природа⁶. Това е антропичният принцип от богословска гледна точка. Той е свързан не с

⁶ Виж T.F. Torrance's и неговото обширно проучване, *Space, Time and Resurrection*, The Handsel Press, Edinburgh 1976.

човека сам по себе си, а с човека такъв, какъвто е „в Христос“. Ние му принадлежим, защото сме създадени по образа на Христос и чрез него ще бъдем усъвършенствани по уподобяване. Според степента на уподобяване с антропичния принцип, в който се състои ключът към вселената, ние също се превръщаме в негови предвестяващи проявители и свидетели.

9. Нетърпеливият копнеж на вселената

Ако едно човешко същество е в действителност толкова велико в този свят, колко по-велико ще бъде то, когато достигне пълнотата на потенциала си, разкрит в Христос? Тази пълнота е оная „бъдеща слава“, за която св. Павел говори в своето Послание до Римляните⁷; славата, която става разбираема, щом се приеме, че светът е създаден за човека, а не човекът за света; такъв човек е ключът към света, а не обратното; цялата вселена се стреми към това човекът да достигне своето осъществяване, за да може и тя да достигне до съвършенството заедно с него, а не обратното. Това е, което св. Павел има предвид, когато казва: „и тварите с нетърпение очигат прославянето на синовете Божи“⁸ или в думите му: „и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождаване на синовете Божи“⁹. И продължава: „Защото знаем, че всички твари заедно стенат и се мъчат досега“¹⁰.

Нашата неспособност да видим това се дължи на факта, че доброволно сме се покорили на света и безкритично сме приели, че ние сме създадени от света за света (секуларизъм). В резултат ние подчиняваме и себе си, и света на тление и смърт. Богословието, обаче, ни уверява в обратното. Както се казва в Евангелието: „съботата е направена за човека, а не човек за съботата“¹¹. С други думи, не човек е направен за света, а светът за човека. Причината за това, отново според богословието, е, че човекът бе създаден от Бог за Бог, и той е този, който сякаш отваря света към благодатната и обновяваща сила на Бога. Така че човекът е истинската гуша и водач на света. Тази основна истина е извлечена от най-важния факт в богословието: Въплъщението. Човечеството и неговото място във вселената или неговата връзка с вселената бяха определени от въплътения Бог и Творец Иисус Христос, както сам той казва, „защото Син Човеческий е господар на съботата“¹². Христос изразява истинския човек и в същото време истинския образ на света, който е Църквата, Неговото тяло. Църквата е истинската личност на света, докато неговата гуша е нашата човешка природа, възстановена от Самия Творец чрез Неговото Въплъщение¹³.

⁷ Рим. 8:18

⁸ Рим. 8:19.

⁹ Рим. 8:21.

¹⁰ Рим. 8:22.

¹¹ Марк. 2:27.

¹² Мат. 12: 8.

¹³ Виж глава 5, What is the Church? St. Maximus' Mystagogical Answer, в G.D. Dragas, *Ecclesiasticus I: Introducing Eastern Orthodoxy*, Rollinsford, NH 2004, стр. 29-49.

10. Научното и богословското разбиране

Вярвам че това разбиране е антропичният принцип, който бе възстановен от модерните физици в неговото естествено космическо измерение чрез Теорията на относителността. Айнщайн доказва, извеждайки революционното равенство $E=mc^2$, че енергията (духът) не превъзхожда материята, но че в крайна сметка материята е енергия; енергия, която е била кондензирана или сгъстена, и която може да бъде декомпресирана и дори преобразена. Според съвременните астрофизици се оказва, че в крайна сметка, макар и да изглежда пространствено огромен, материалният космос е в постоянно движение и очакване да се развие и трансформира разширявайки се. Богословите наричат това *creatio continua*. Също така, колкото и големи да изглеждат пространство-времевите измерения на материалната вселена, в крайна сметка те са ограничени, измерими и установими (както казва Яки) и, което е още по-важно, те са установени съобразно духовните измерения на човешкото съществуване. „Ноетико-духовното“ или „духовно място“, както Св. Йоан Дамаскин казва, „се обхваща не телом, а духом“¹⁴

Следващият текст на Св. Йоан Дамаскин е особено приложим в случая: „Но се казва, че Той се намира на гадено място и там, където Неговото действие е явно, това се нарича Божие място. Защото сам Той, без да се смесва с нищо, прониква във всичко и дава възможност на всичко да участва в своето действие, според достойнството и възприемчивостта на всяко нещо;“¹⁵ С други думи духовното (ноетико-тайнствено и неведомо) място на Бог, което надминава материалното (соматичното) място на сътвореното същество на вселената, е божественото действие и енергия. По тази причина Дамаскин казва: „Божие място е онова, което в най-голяма степен участва в Неговото действие и благодат.“¹⁶ Кои са тези, които участват в енергията и благодатта на Бога? Това са ангелите на небето и оттук идва описанието на небето като „Божия престол“, защото това е мястото, където ангелите действат съгласно Неговата воля. Земята също е Божие място, защото Бог се яви и ходи в плът по нея, и оттук е описанието на земята като „подножие на нозете Му“. Също така и Църквата е място на Бог, защото в нея Бог е възхваляван, славославян и споделян чрез Неговата благодат.¹⁷

Най-общо казано, Дамаскин твърди: „По същия начин се наричат Божи и други места, където действието Му или в плът, или без тяло, е очевидно за нас.“¹⁸ Казано с други думи, ноетичното (духовното и несоматично), или Божиите действия и енергии обгръщат и издигат соматичните пространствено-времеви параметри на вселената и ги преобразяват. Този е принципът, който обожената човешка природа чрез Въплъщението всъщност потвърждава. Това също така се подкрепя от равенството на Айнщайн и неговата Обща теория на относителността. Ето защо цялата маса на космоса е измерима и неговото соматично

¹⁴ Виж *Точно изложение на православната вяра*, книга 1, глава 13, http://www.pravoslavieto.com/books/Damascene/tochno_izlozhenie/index.htm#gen15

¹⁵ Ibid. книга 1, глава 13

¹⁶ Ibid. книга 1, глава 13

¹⁷ Ibid. книга 1, глава 13

¹⁸ Ibid. книга 1, глава 13

съществуване не е безусловно съществуващо, въпреки че той изглежда безкраен.

Тук искам да припомня, че в гревността са вярвали в една вечна и безкрайна вселена – огромен контейнер, съдържащ всички неща. Първо християнските богослови, а скоро след това и съвременните учени доказаха, че това е невярно. Вселената е едновременно ограничена и условно съществуваща (contingent). Нейната тайна не е в безкрайните ѝ размери, а в нейното разширяване и най-вече в нейното основание. По отношение на нейното основание днес изглежда, че тя виси във въздуха или се носи в празното пространство, на което липсва съществуване, тоест основава се на нищото! Разбира се, ние не съумяваме да проумеем това, защото съществуване и не-съществуване (небитие) са рационално противоположни едно на друго и са антоними. За богословието, обаче, основата на вселената са нетварните Божии енергии и воления, които издигат небитието и празното пространство, на което липсва съществуване и върху което ограниченото битие на сътворената вселена е установено и се носи.

Това е потвърдено от смайващото събитие на Въплъщението на Твореца Слово, в което не само Бог влиза в общение с човека, но това общение навлиза в сътвореното пространство на човешкото съществуване и се изразява мистично чрез човешките понятия, мисъл, език и символизъм. Ще ми се да приключа, като акцентирам на тази невероятна връзка между Бог и човека, предлагайки три примера от православната агиография и патристичната богословска доктрина, примери, които са избрани сред много подобни, залегнали в Православната традиция.

11. Свидетелството на агиографията

Върху външния притвор на църквата в Хора (XIV в.) в Константинопол откриваме две икони (мозайки), които разкриват двете основни представи на антропичния принцип такива, каквито ги описах въз основа на отеческото богословие.¹⁹ Първата икона е на Христос над входа към вътрешния притвор и е озаглавена „Обиталище на Живия“ (H Χώρατων Ζώντων) взето от Пс. 116: 9²⁰. Другата икона, която е точно срещу предишната, над входа към външния притвор (отвътре) е иконата на Богородица и носи името „Обиталище на необятния“ (H Χώρατων Αχώρητων)²¹. Първата икона символизира факта, че Христос, като Въплътения Творец, е олицетворението на живота и основата на всеки живот във вселената. Втората икона символизира ключовия елемент на Въплъщението, човешката природа, която прие идването на Бог и даде човешката основа за свързването на Божията трансцендентност с човешката природа чрез раждането на Христос! Тук намираме едно агиографско признание за човешкото отваряне на целия космос към божествената енергия и от друга страна, за Божието снизхождение към човека, а чрез него и към целия космос. Нещо повече – това е установяване на есхатологичната орбита, водеща към възстановяването и възраждането на

¹⁹ İlhan Aksit, *The Museum of Chora: Mosaics and Frescos*, Istanbul, Turkey 2000.

²⁰ Cf. Paul A. Underwood, *The Kariye Djami, I: Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes* (New York, 1966), 39-41.

²¹ Robert Ousterhout, "The Virgin of the Chora: An Image and Its Contexts," *The Sacred Image East and West*, ed. Robert Ousterhout & Leslie Brubaker (Urbana-Champaign, IL, 1995), 91-109.

Всичко съществуващо в съгласие с добрата, свършена и любяща воля Божия.

12. Свидетелството на Великите Отци на Църквата Атанасий и Василий

От богословско-еклесiologicalическа гледна точка агиографското представяне на антропичния принцип представлява отражение на отеческата догматика, която реферира към икономията на Христа, Въплътения и станал човек Син и Слово Божие с всичките му, както човешки, така и и космически, есхатологични последици.

Св. Атанасий, следвайки по-ранните богослови, е изразил антропичния принцип много сбито на няколко места в своите творби²². В един задълбочен текст на св. Атанасий, най-вероятно базиран върху текст от Писмото на св. апостол Павел до Ефесяните, се казва: „Синът Божий е бил поставен като основа на икономията на нашето възраждане, преди човекът да бе създаден... Нашият живот е бил основан върху Божия промисъл за Господ Исус Христос“, което означава върху Въплъщението, тоест върху приемането на човешко естество от Твореца!²³ „Като Изкупител, Исус Христос е наречен „Животът на Всичко“, въпреки че той е като всички хора по природа“ ... и т.н.; и той завършва с добре познатото изявление: „Чрез ставането на Словото човек е бил познат всемирният Промисъл и неговият Подател и Уредник – самото Слово Божие. Защото Той стана човек, за да можем ние да станем Бог“²⁴.

Другият Велик Отец на Църквата, св. Василий, в своята известна творба върху *Шестогнев* (Шестте дни на Сътворението) предлага важни формулировки на антропичния принцип, въпреки че не се позовава конкретно на този термин. При моето изследване на тази творба аз стигнах до някои заключения, които ще повторя тук като подходящо свидетелство за това, което изразих като отеческо (богословско) разбиране за антропичния принцип²⁵. Деветте проповеди на св. Василий в *Шестогнева* са една от най-важните богословски творби в християнската космология. Тази творба съчетава библейското откровение с гръцката наука, но въпреки това богословската гледна точка, с нейните антропологични изводи, представлява фундаменталната отправна точка за целия курс проповеди. Богословието и антропологията са интерпретирани чрез науката и философията. Великолепието на вселената, и особено великолепието на Твореца, са тълкувани по начин, по който човекът запазва централно място, придобивайки върховна ценност като свързващо звено между Бог и света.

²² За справка виж, G.D. DRAGAS, *St. Athanasius of Alexandria: Original Research and New Perspectives*, Orthodox Research Institute, Rollinsford, New Hampshire 2005, стр. 80, бележка 1.

²³ Cf. *Contra Arianos II*, 76. Виж също , G.D. Dragas, *Saint Athanasius of Alexandria... op. cit.*, стр. 87-88, бележка 14.

²⁴ Св. Атанасий, Слово за въчовечаването на Словото и за явяването Му чрез тяло пред нас http://www.pravoslavieto.com/books/za_vaplashtenieto_sv_Atanasiy/index.htm#gen2

²⁵ Виж съобщение до Academie Internationale des Sciences religieuses, Princeton Meeting (1982), публикувано като: "The doctrine of Creation in St. Basil's Hexaemeron," *Church and Theology*, 3 (1982) 1097-1132, и на френски език: "La doctrine de la creation d' après l'Hexaemeron de saint Basil le Grand," *Istina* 3 (1983), 281-308.

На първо място и преди всичко св. Василий очертава съществуването на света отвъд самия него като осъществяване на свободната воля и действие на Бога. Вселената не е основана върху себе си, а върху волята Божия. Тя е божествено чудо и няма друго основание за нея, освен Божията воля. Бог я пожела и я създаде от небитието. Подчертавайки това, св. Василий се противопоставя на космическия монизъм и дуализъм. Монизмът смята, че самият свят е решаващата причина за своето съществуване – разбиране, което е присърце на атеистите и агностиците, които често са невежи, отричат съществуването на Бог и смятат творението за резултат от Големия Взрив или нещо подобно на него. Дуализмът е резултат от познанието на доброто и злото в света, което се обяснява чрез два основни принципа и космически сили, които са противоположни помежду си: както духът и материята, или физиката и метафизиката, или гностическо богословския дуализъм. Тези два принципа споделят обща основа, защото единият често води до другия и обратното. Св. Василий поддържа, разбира се, разликата между Бога, който е несътворен, и света, който е сътворен, подчертавайки трансценденталността и вечността на Бога и преходността и временния характер на света. Това разграничаване означава, че Творецът не се нуждае от творението, за да съществува, но творението се нуждае от Твореца, за да бъде. От друга страна той говори за единството на света, въпреки че различава две екзистенциални измерения: едното, свойствено на ангелите, което е духовно и невидимо, и другото, отнасящо се към видимите и материални същества. Човекът е този, в който тези две измерения са обединени, не само защото той участва и в двете, но защото неговата съдба е да бъде ключ към цялото творение, според Божия промисъл. Последната точка е повратна и определя центъра на доктрината на св. Василий.

Първенството на Бог и човека в космоса е трайното завещание на Св. Василий за християнското богословие и християнската мисъл за следващите поколения. В крайна сметка тъкмо това е антропичният принцип, който включва Божието провидение и спасението в Христос на човека и света. Както той го изразява в *Шестоднев*: „няма нищо, което е лишено от Божието провидение и грижа, защото всичко съществуващо е следено от будното око и Той е присъстващ във всичко, дарувайки всеки със спасение“²⁶.

Творбата на св. Василий е особено важна за връзката между богословието и науката. Тя показва, без да бъде враждебна или негативна към науката, че богословието е подтиквано от своя божествен хуманизъм силно и решително да се ангажира в научното начинание. Човек е богослов по отношение на Бога и учен по отношение на вселената, а вселената е Божествената лаборатория, в която човек е бил поставен за пазител. Комбинацията от богослов и учен, тоест богословие и наука, е решаваща и от огромно значение, защото позволява на човека да заобиколи лъжата и да възстанови истината. Като пример – богословите учени се издигнаха над лъжливата астрология чрез истинската астрономия или пък са в състояние да различават естествената светлина от светлината на звездите. С други думи, те са призвани да развенчаят случайно появилите се теории в света, които не отговарят на реалността, и да прозрат откритостта

²⁶ Шестоднев 7:5

на вселената, която свидетелства за трансценденталната основа на нейното битие, което е непрестанната и неизчерпаема енергия на Твореца Слово. Това става възможно само когато човекът не се основава на обикновени привидности, а на това, което е разумно обяснено; когато, по думите на св. Василий, човек не измерва Луната с очите си, а с разумната си мисъл²⁷; и когато разумът, както учи Писанието, не фантазира, когато преминава границите на сътвореното битие, поставени от Бога²⁸. Така накрая ученият се превръща в богослов, защото той проследява Божия промисъл, който дава спасение на всяко творение²⁹.

Св. Василий ни оставя две основни послания в своя *Шестоднев*. Първо, не може да съществува истинна космология без определянето на Твореца като най-висш и трансцендентен принцип на всичко и без установяването на човека като негов разумен изследовател и тълкувател. Второ, на човек е дадено Божието призвание да бъде изследователят на света не защото светът е крайната причина за човешкото съществуване, а като средство за неговата връзка и общение с неговия Творец и Бог. С други думи, светецът ни е оставил своето богословско и научно изложение на антропичния принцип на Творението.

Заклучение.

Основният смисъл на предложените тук разсъждения е, че от богословска гледна точка антропичният принцип, който днес предоставя една доближаваща се гледна точка за естествените науки и богословието, се основава на Въплъщението на Твореца, Неговото превръщане в човек. Бог, ставайки човек, съединявайки божествената и човешка реалност в Христос, е ключът към изследването и разбирането на вселената. То ни разкрива, че вселената има човешко лице; че тя е естественият дом и обкръжение на човека, от което се очаква човек да общува с Бог. Отците на Църквата виждат човека в тази пресечна точка като свещеник на космоса, който евхаристийно принася на Създателя вселената. В този смисъл човекът е гласът на целия космос, който го събира и поднася света на Бог, молейки го не само да го подкрепя, но и да го обнови и усъвършенства чрез Неговата Божествена благодат и енергия. Без тази перспектива не можем да разберем света и нашето място в него, защото в този случай нашето съществуване няма смисъл, а е забулено в мрак, неяснота и отчаяние. Сигурността на тази перспектива ни е дадена от Провидението, което обхваща вселената и което ние изследваме и откриваме с помощта на науката, но главно и преди всичко (тук говоря като богослов), когато изпитаме в собствения си живот тайнството на Въплъщението и Въчовечаването на Бога, нашия Създател, в лицето на Възкръсналия наш Господ Иисус Христос, както Отците и Светците са го изпитали. Те са истинските богослови на Църквата, които разкриват удивителното събитие, което дава на антропичния принцип, тоест на съединението на човека и вселената, неговото истинско битие и перспектива.

Превод от английски: Весела Саговска

²⁷ Шестоднев 6:11

²⁸ Шестоднев 3:4

²⁹ Шестоднев 7:5



Юлия Талева е завършила НГДЕК „Св. Константин-Кирил Философ“ и магистратура по унгарски език и литература в Университета в Будапеща „Ейотвъош Лоранг“. Специализирала е межкултурна комуникация в Института за източни езици и цивилизации INALCO, Париж. Живее в Париж и е член на българската църковна община в града. Кореспондент на Българското национално радио.

Юлия Талева

ПРАВОСЛАВНИЯТ ПОГЛЕД КЪМ ЗАКОНИТЕ ЗА БИОЕТИКАТА

През 1943 г. французката Мари-Луиз Жиро¹ умира на гилотината в затвора „Ла Рокет“ в Париж заради нелегално извършвани аборти. Тя е единствената жена, станала жертва на приетия година по-рано френски закон, обявил аборта за престъпление, подлежащо на смъртно наказание. Показният процес и екзекуция са един от жестовите, с които обвързаният с нацистка Германия режим „Виши“ разпростира авторитарната си власт, опирайки се на демагогска пропаганда за възвръщане на християнските ценности и морал.

Две десетилетия по-късно, през 1975 г., законът „Вейл“² – по името на своята инициаторка Симон Вейл – официално разрешава доброволното прекъсване на бременността във Франция. Приемането на закона, предшествано от бурна обществена полемика, се вписва в паметта на французите като момент, отбелязващ „революция“ в нравите. Днес плоговете на тази „революция“ са 200 000 аборта годишно, което нарежда Франция на челните места в статистиката³. Но всъщност първият законен акт, разрешил аборта, принадлежи на съветската власт през 1920 г., последвана от другите гържави под бремето на атеистичната идеология⁴. А в съвременното ни православните страни в Източна Европа гържат първенството в годишните данни за предродовите демеубийства⁵.

¹ http://www.wikimanche.fr/Marie-Louise_Giraud

² <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/interruption/sommaire.asp>

³ http://www.doctissimo.fr/html/sante/mag_2000/mag1215/dossier/sa_3400_ivg_niv2.htm

⁴ http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=23&idArt=904

⁵ <http://www.dveri.bg/content/view/11927/62/>

Първото френско „бебе в епруветка“ се появява на бял свят през 1983 г. Щастливите родители дават на гългоочакваната си рожба името Амандин – „тази, която трябва да бъде обичана“. Но още тогава нейният научен „създател“ – биологът Жак Тетар, предупреждава за непредвидимите последици от бурното развитие на технологиите за оплождане „in vitro“, в което „всяка следваща стъпка е все по-позволителна и винаги логично аргументирана“ – от донорството на гаметите⁶ и сурогатното майчинство⁷ до безграничните предизвикателства на „инженерията“ с човешките клетки. Дали ще имат съдбата на Амандин замразените „свърхчислени“ ембриони, отпаднали от селекцията за „родителския проект“, за които перспективата за живот отстъпва пред тази да се превърнат в лабораторен материал или просто да бъдат унищожени?

През 2003 г. младият французин Венсан Юмбер, останал безвъзвратно парализиран, загубил зрение и говор след тежка автомобилна катастрофа, издъхна, подпомогнат от собствената си майка, след безуспешни молби към медици, законодатели и лично към тогавашния френски президент Жак Ширак да бъде разрешена евтаназия. Оттогава майката на Венсан неуморно води битката за приемането на закон, разрешаващ евтаназията в безнадежни случаи като този на сина ѝ. Франция познава и друга известна радетелка за каузата – Мирей Жоспен, майката на бившия премиер социалист Лионел Жоспен и член на Асоциацията за право да умреш достойно. Без да е безнадежно болна или непоносимо страдаща, на 92 г. тя сама сложи край на живота си, според своите разбирания за достойна смърт. И ако засега управляващото консервативно мнозинство във Франция непохватимо устоява на обществения натиск да узакони евтаназията, трудно е да се повярва, че в друг политически контекст няма да настъпи обрат. Можем само да гадаем дали след предпазливото приемане на евтаназията по изключение светът няма, стъпка по стъпка, да сбъдне апокалиптичните прогнози на друг известен френски съвременен мислител, Жак Атали, според когото „машините за убиване, които позволяват да се елиминира животът, щом стане твърде непоносим или икономически неизгоден... ще бъдат обичайна практика“⁸.

Тези примери илюстрират част от проблематиката, обхваната по време на деветия колоквиум на *Православната асоциация за биоетични изследвания*, който се проведе в Париж. Съществуването на асоциацията, основана през 1996 г., се дължи на няколко личности с важен принос за осветляването на православната позиция по въпросите на биоетиката – отец Джон Брек, един от водещите богослови библеисти, чийто основен труд по темата е известен и на българското православие⁹, преподавател по биоетика и патристика в богословския институт „Св. Сергий Радонечки“; протопрезвитер Борис Бобринской, дългогодишен декан на института, както и дякон Доминик Бофис, чийто поглед към проблематиката е обогатен от познанията и опита на лекар хирург. Събирайки кръг от учени,

⁶ Репродуктивни клетки, имащи единичен набор хромозоми и участващи в половото размножаване. – Б.р.

⁷ Сурогатното майчинство, наричано още „майка под наем“, предполага износване на бебето, като след раждането майката се отказва от родителски права и дава новороденото за осиновяване. – Б.р.

⁸ Мишел Саломон, *Бъдещето на живота*. Интервю с Жак Атали. Michel Salomon, l'Avenir de la vie, Seghers, 1981.

⁹ Джон Брек, *Свещеният дар на живота*, издателство „Омофор“, 2002.

медици, парламентаристи, духовници и богослови, но и участници извън научните и богословските среди, чувствителни към проблемите на биомедицината, асоциацията се е утвърдила като многодисциплинарен център. Годишните ѝ изследвания са посветени на определена биоетична тема, а публикуваните научни материали допринасят за развитието на православната етика и търсят богословски и научно обосновани отговори. Асоциацията вписа последния си колоквиум в контекста на дебатите във френския парламент за нов закон за биоетиката, съсредоточен най-вече върху въпросите около оплождането in vitro и изследванията върху ембриони, които бе приет през юни в много рестриктивен вид, опирайки се на принципите за зачитане на човешкото достойнство и защита на ембриона, анонимността и доброволния характер на донорството¹⁰. Докладчиците на колоквиума – парламентарист, философ и свещеник лекар – се спряха на въпросите за отношенията между научния прогрес и етиката, за границите на законодателните възможности да обхванат целокупно явленията, възникващи от вихреното развитие на биотехнологиите, и за православния поглед към тях.

Етика и универсалност

Жак Барге се ползва с утвърден авторитет в областта на биоетиката – професор кардиолог, член на френската парламентарна мисия за преразглеждане на биоетичния закон, член на Националния комитет по биоетика и бивш депутат във френското Национално събрание. Той си е спечелил и друга слава – на „човек над закона“, тъй като по време на всичките си мандати на народен представител не е гласувал нито един биоетичен законопроект. Ако в продължение на 2500 години универсалността на Хипократовата клетва е била достатъчна етична рамка за медиците (нейната сила и общовалидност се потвърждават и от факта, че до днес я произнасят младите лекари), то биоетиката, като сравнително ново комплексно понятие, според Барге, не може да бъде ограничена в сбор от закони, дефиниции и правила. Законите, свързани с нея, би трябвало да отговарят на три условия: да бъдат достатъчно общи по характер, с простотата на Десетте Божии заповеди, за да отговарят на максимален брой случаи, настоящи и бъдещи, без да се налага да се приспособяват към всяка новост на медицината; да бъдат валидни за всички времена; да бъдат универсални. Нито едно от тези условия не е налице при днешната постоянна изменчивост и приспособяване на закона към всяка биотехнологична новост.

Историята е запомнила безброй грешки и престъпления, повече или по-малко известни, извършени в името на етика, опирала се на невежество, религиозни предрасъдъци и табута. Запомнила е терзанията на Галилей, хвърлен в затвора от Инквизицията и самоотрекл се от собственото си откритие в името на свободата, който не спира да повтаря, че все пак Земята се върти; свидетелствата на лекари, изравяли нощем нужните им за аутопсия трупове, за да осъществят научните си изследвания, въпреки заплахата с отлъчване от Църк-

¹⁰ Новият закон от 7 юли 2011 г. потвърди анонимността на донорството на полови клетки, забраната на сурогатното майчинство и изследванията върху ембриони освен в строго определени случаи със специалното разрешение на Агенцията по биомедицина. <http://www.net-iris.fr/veille-juridique/actualite/27795/la-loi-bioethique-de-2011-adapte-aux-evolutions-de-la-societe-francaise.php>

вата на папа Бонифаций VIII. Запомнила е и незаконния жест на Пастърор, спасил с току-що откритата ваксина против бяс живота на деветгодишния Жозеф Майстер и така дал мощен тласък на лечението и предпазването от болестта. На коя страна бихме застанали в различните епохи от историята? Как да се изпълни условието за универсалност на законите в днешния глобализиран свят, когато забранените в Ирландия аборти са разрешени с различни ограничения в другите европейски страни? Евтаназията е табу във Франция, но е узаконена в Холандия, а репродуктивното клониране е забранено навсякъде в Европа, но терапевтичното е разрешено за определени случаи във Великобритания – и цялото това многообразие от разрешения очевидно не се предопределя от наличието на повече или по-малко етика в дадена страна? Станал ли е абортът по-етична практика от това, че е бил узаконен? Ако на гръцки *евтаназия* означава „добра смърт“, то векове наред идеалът за нея е бил угасване на живота в домашно легло, в обкръжението на близките и при молитвите на свещеника. Едва ли някой тогава би възприел като „добра смърт“ бруталния, внезапен край на улицата, съкратил страданията и болките, но без грижа за душата и наследниците. Могат ли да се измерят с мярката на закона душевната болка или внезапно бликналата воля за живот на страдащия в последната фаза на болестта дори дотогава да е бил привърженик на евтаназията? Или пък смущението на заклетия противник на абортите или на някои техники на изкуственото оплождане, щом сам той или негов близък е изправен пред цялата сложност на такъв проблем? Каквито и да са възможностите, предизвикателствата и ограниченията на биомедицината, решенията винаги са лични, взети в тайнството на човешкото съзнание, неподвластни на законите. С това заключение представителят на законодателната власт сам насочи темата към духовните аспекти на биоетичната проблематика.

Биоетика и православна антропология

Или по-скоро *тео-антропология* и науки за живота, както предпочете да представи темата отец Жан Бобок – доктор по медицина, свещеник и богослов, познат на православните във Франция с преводите на трудовете на Думитро Станилоев. Той избра понятието *тео-антропология* като най-точно насочващо към постоянната връзка с божествената природа на човека. Ако науките за живота разглеждат всички аспекти на антропологията и се занимават най-вече с произхода, то „тео-антропологията се пита за края, основавайки се на идеята за човека като образ и подобие Божие и признанието му като божествен проект, участващ в божествените енергии“. Православното познание за човека се изгражда в познанието за Христос, „Богочовека, дошъл в нашата природа, за да ни разкрие човека такъв, какъвто Той го е замислил“, Който в човешката си същност е преживял всичко, което ни е присъщо – стадия на ембриона, живота в майчината утроба, детството, страданието, смъртта. Отец Жан изтъкна двете съществени отлици на Православната църква спрямо другите християнски вероизповедания – нейната съборност, в духа на която трябва да бъдат излъчвани позициите и посланията ѝ пред света, и икономията, с която Църквата подхожда към проблемите – подвластна не на сбор от закони, а на благодатта и любовта, тя не догматизира, а води всекиго поотделно към избора на най-до-

брото решение, ако трябва, дори на по-малкото зло. Но ако по милост и снизхождение към слабата човешка природа се допусне изключение от църковното правило, това, което Църквата не може да приеме, е „икономия от икономията“, изключение, произхождащо от предишното.

Именно към такава каскада от отстъпления подтиква развитието на биотехнологиите и законодателните решения вече са ни затворили в определени рамки. Узаконяването на аборта е отворило врата към различни практики, утвърдени в една или друга страна в света – насърчаване, задължаване или улесняване на аборта, насилствено ограничаване на раждаемостта, но при всички случаи притъпяване на чувствителността на обществото към това вече обикновено явление. Оплождането *in vitro*, гало надежда на бездетните съпрузи да станат родители, направи възможни методи, които поставят под въпрос цялото схващане за семейството, бащинството и майчинството (донорство на полови клетки, майки под наем, възможност за хомосексуални двойки да се сдобият с дете). Отец Бобок обърна внимание как липсата на становище по фундаменталния въпрос за статута на ембриона отприщва безкрайна верига от нови и нови законови отстъпки. Всяка следваща дискусия за биоетичните закони все по-малко се свежда до ценности, а най-вече до това какъв нов технологически напредък да бъде легализиран. Обикновено новите биомедицински методи възникват с благородни и човеколюбиви мотиви, като надежда за страдащото човечество, за да станат предмет на неготам хуманни намерения, за които понякога стоят и значителни пазарни интереси. Полемика в подобен дух се отприщи след раждането на първото „бебе лекарство“ във Франция, което видя бял свят през февруари т.г. в болницата „Антоан Беклер“ в Кламар. То беше представено от медите като „дете на двойната надежда“ – да донесе радост на родителите си и спасение за по-големите си братя и сестри заради вероятния шанс да бъдат излекувани от тежко генетично заболяване с клетки от пъпната му връв. Наистина този първи случай имаше добра развръзка, без нито един „излишен“ ембрион, както отбеляза извършилият процедурата доктор Фригман¹¹. Но по-нататъшното утвърждаване на техниката да се създават и селектират ембриони, като ненужните в генетично отношение подлежат на потенциално унищожение, е отворена врата към инструментализирането на човека, към културата на „генетично коректното“, към изграждането на евгеничната цивилизация. Отец Бобок подкрепи опасенията си с мисълта на Нобеловия лауреат Франсис Крик, разкрил структурата на ДНК: „Нито едно новородено не трябва да бъде признато за човек, преди да е минало през определен брой тестове за генетичните му гадености. Ако не издържи тези тестове, то губи правото на живот“¹².

И така, господството на генетиката над антропологията е на път да сбъдне научната фантастика, „предусетила“ изкуствения човек от живи клетки, безличен и анонимен. Отец Жан не пропуска да изтъкне „вселенската отговорност“ на Франция като родина на Просвещението, издигнало в култ човешкия разум и отхвърлило схващането за човека като Божи образ, което е вдъхновител на

¹¹ <http://www.lefigaro.fr/sante/2011/02/07/01004-20110207ARTFIG00649-le-premier-bebe-medicament-francais-est-ne.php>

¹² <http://illuminati-project.kazeo.com/eugenisme,r145759.html>

променената визия за антропологията и всъщност създава основата за днешните закони. „Господин машина е без душа и дух, без разум, без добродетели, без разсъдък, без вкус и без нрав. При него всичко е тяло, всичко е материя“ – произведението *Човекът машина* на Жюлиен Офре дьо Ламетри¹³ е въодушевявало Волтер, за когото зародишът е „една организирана малка машинка“. Учените, особено медиците философи през XVIII век, допринасят за премахването на нематериалните измерения в представата за човека, за обявяването на всички човешки недостатъци за физически, за създаването на механична концепция за човек, с която пътят за евгениката е вече прокаран. Немалко съвременни изследователи се въодушевяват безрезервно от такава перспектива за човечеството, обещаваща от достиженията на генното инженерство. Усвоила вече техниката, с която „като Иисус децата се раждат от девизи, като Сара жени стават майки на преклонна възраст, като Озирис мъжете създават потомство след смъртта си, като Авраам си избират майка заместител“¹⁴, цивилизацията ни чертае проекта на уродливия антипод на обещания от Христос „нов човек“. „Хомо сапиенс ще се промени до толкова, че скоро ще изчезне естествено, за да отстъпи място на „Хомо сциентификус“ – малко животно, малко растение, много човек, господар и роб на своите машини“ – предрича в книгата си френският лекар и бивш министър Бернар Дьобре, който с лекота заявява, че човекът вече е изместил Твореца си и е на път да създаде същество по свой образ¹⁵.

Едва ли участниците в колоквиума са очаквали сбор от готови отговори на проблемите, пред които сме изправени. Православната църква, както изтъкнаха всички оратори в дискусиата, не раздава и не налага готови решения, не се опира на юридическо-морална етика. Нейната роля не е да категоризира проблемите, като ги оценява глобално и еднозначно с „да“ и „не“, „за“ и „против“, а да помага на християните да намерят вярното решение, като им посочва пътищата, уважавайки тяхната свободна воля. В този смисъл е разбираемо, че отец Жан Бобок предпочете да не изрежда списък от забрани и разрешения на различните практики, а да подчертае, че Църквата не се обявява против нито едно достижение на науката, което служи на доброто на човека. Тя не издига глас срещу практиките на оплождане *in vitro*, които гаряват с толкова желаните деца безплодните съпружески двойки, стига да са спазени принципите на брачния съюз между мъжа и жената, биологичния произход на детето от двамата родители и защитата на ембрионите, които според православния възглед от мига на своето зачатие са деца, имащи правото да изживеят живота си. В това отношение православните свещеници медици имат своята мисия – не като възпират научните изследвания, а напротив, като насърчават програми, съобразени и анализирани в етичен план, които зачитат живота във всеки негов стадий, предпочитайки алтернативни техники пред тези на унищожаването на ембриони. Отец Жан Бобок и дякон Доминик Бофис обърнаха внимание на изследванията върху регенерирани клетки от възрастни индивиди и върху пълната връв на бебетата, които са дали и могат да дават и за в бъдеще значителни научни резултати. Утвърждаването на прак-

¹³ http://atheisme.free.fr/Biographies/La_mettrie.htm

¹⁴ http://www.lexpress.fr/culture/livre/la-grande-transgression_797331.html

¹⁵ Pr. Brenard Debré, *La Grande Transgression. L'homme génétiquement modifié*. Michel Lafon, 2000.

миката да се запазва систематично пълната връв на новородените деца според тях би било перспективна стъпка за лечение и изследвания, без да се стига до селекция на ембриони, обречаща на потенциално унищожение много същества заради предполагаемото оздравяване на едно¹⁶. „Доколкото сте сторили това на едного от ония най-малките... Мене сте го сторили“ (Мат. 25:40).

Но когато прогресът тласка към действия, които грастично посягат на правото на живот, на гълга пред живота и богословието на християнския брак, тогава изборът за православните остава между законите и това да им противостоят – дори и да не са най-добрите събеседници в диалога за биоетиката и бъдещето. Животът в Църквата, личният разговор с духовника са единствените пътища към избор. В такъв дух са и мислите, споделени в края на дискусията от отец Джон Брек, който е почетен председател на Православната асоциация за биоетични изследвания.

Отец Джон, по време на колоквиума взехте думата, за да опишете една все още съществуваща легално практика в САЩ, с която потресохте присъстващите – извършване на „аборт при раждането“ – всъщност брутално убийство на детето миг преди да се появи на света. Споменахте и за борбите, в които сте участвали, за да се сложи край на такива варварски действия по думите ви. Все пак как можем да отстояваме позициите си по биоетичните въпроси, когато обществото се отнася все по-скептично към религиозните аргументи и диалогът ни с другите често води до задънена улица?

Това терзае всички ни, както чухме на колоквиума, въпреки че във всяка страна възможностите за диалог и действия на Църквите са различни. Но където и да сме, трябва да започваме от самите себе си, от възпитанието в собствените ни православни среди, от децата си. Във Франция не можем да водим дебати по въпросите на биоетиката, ако се обосноваваме дори на най-деликатни и умерени разсъждения в духовен и религиозен аспект. Така че територията, която остава, е домашната и църковната среда. Там трябва да въвеждаме децата в сложността и значението на биоетиката в нейната цялост, да ги посвещаваме във важните ѝ въпроси, да ги учим да анализират проблематиката, но и да придобият дух, който да ги води към верни на църковното учение оценки в общата перспектива на православията. Това е важно както за най-малките, така и за юношите, когато се изправят пред въпросите от биоетичен характер. Няма готов отговор за това. От една страна, абсолютно необходимо е възпитанието в ценностна система, вярна на православната и светоотеческата традиция. От друга, при съвременния ритъм на развитие на технологиите сме предизвикани да преценяваме всеки отделен случай – личността, обстоятелствата, при които се намира, проблематиката, която е под въпрос. Затова биоетичните проблеми са белязани от постоянно напрежение.

В Съединените щати можем да се сблъскаме и с най-доброто, и с най-лошото. Остава висящ въпросът за смъртното наказание (да вземем например Тексас,

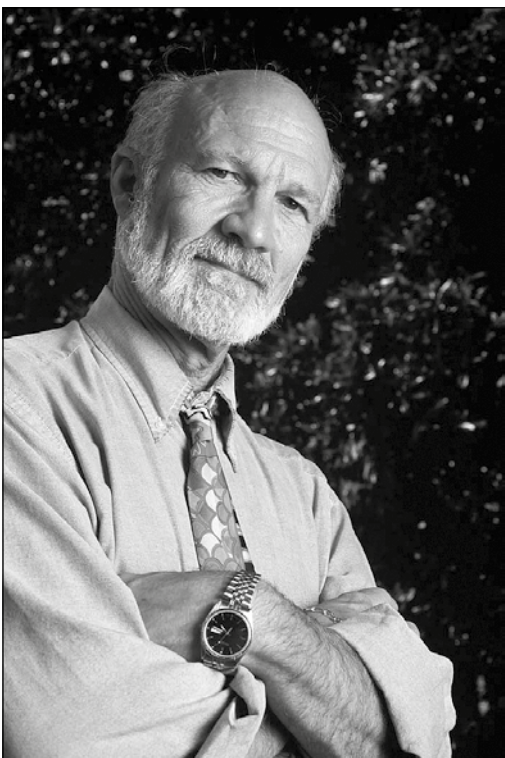
¹⁶ Интервю на радио „Франс кюлтюр“ с отец Жан Бобок и дякон Доминик Бофис. <http://www.franceculture.com/emission-orthodoxie-regard-orthodoxe-sur-les-lois-bioethiques-2011-06-19.html>

където отнемат живот след живот, често по съдебна грешка, това е скандално и хората постепенно започват да го осъзнават и да се организират, за да окажат натиск за промяна на ситуацията). Сблъскваме се и с огромното социално неравенство, което с очевидна несправедливост дава отпечатък върху биоетиката, върху човешкия избор и култура. Понякога трябва да се сменят поколения, за да се развие чувствителността на обществото към даден проблем. Но от друга страна, имаме богатството, щедростта и културата на американците да правят невероятни дарителски жестове и лични пожертвования за каузи, в които вярват. В цялото това неравновесие най-важното за нас пак е преди всичко да се подсилим вътрешно, да преоткрием нашите православни корени – библейски, светоотечески, литургически, да живеем с тях колкото можем, но заедно с това и да се опитваме да свидетелстваме в средата си. Замислям се, например, за ролята на лекарите, за психиатрите, може би и от собствен опит. Моята снаха е психиатър, забелязвам какво въздействие тя е в състояние да окаже върху пациентите си. Не като им проповядва православието, разбира се, просто с личността си. Като се моли за болните си, присъства в живота им, носи ги в сърцето си дори когато се връща вкъщи, а това понякога е много тежко. Но действайки като лекар сред тях, тя надхвърля чисто психологическите граници, опитва се да направи каквото може, за да тласне тези хора към духовна обстановка и размисли. Около нас има много други такива примери. Така може да постъпва и лекарят, и адвокатът, всеки. Въпрос е на чувствителност и интуиция. В това се състои ролята ни. Както, разбира се, и в това да разпространяваме позицията си чрез подходящи комуникационни форми. Такава е и целта на асоциацията ни.

Днешната дискусия се съсредоточи върху статута и изследванията върху ембриони, което е и актуалната тема за френския парламент. Във връзка с това ми се иска да спомена Унгария, чиято нова конституция, приета през април, защитава човешкия зародиш от самото му зачатие, забранява евгеничните методи за човешки подбор и репродуктивното клониране. Тя беше веднага атакувана на международно ниво като ограничаваща различни права и свободи. Към какви мисли ви насочва това?

Мога само да приветствам такъв жест – в смисъл, че отваря път към закони, които увеличават възможностите за хората да живеят истински християнски живот и да предават на обществото християнските ценности. Това никога не може да се случи в САЩ, въпреки една фундаментална религиозност, в която понякога прозира госта фалш. Разбира се, че позицията ни винаги ще среща противници, ще има полемика, схизми. Това е нормално. Нека въздаваме слава на Бога за всяка такава възможност и да я използваме, като се отдаваме на мисията да прокарваме Неговия зов, да преобразуваме обществото към добро, да го правим чувствително към ужасите на реалността, да се връщаме към човешината и свободата.

За нас, православните, тя е в търсенето и преоткриването на ценностите, преподавани от Църквата от основаването ѝ до днес, за да достигнем до истинската и пълна свобода. Нейният извор е Христос.



Стенли Хоервас (рог. 1940) си спечелва славата на „най-провокативния американски богослов“ чрез активните си публични изяви, в които защитава консервативните християнски ценности, както и с твърдия си пацифизъм, съчетан с критика на американския патриотизъм и индивидуализъм.

Хоервас израства в семейство на работници, последователи на методизма, от щата Тексас. Отначало следва в Югозападния университет в САЩ, свързан с Методистката църква, а след това продължава образованието си в Йейлския университет. Преподавателската му кариера започва в Католическия университет „Нотр Дам“, а от средата на 80-те години той е преподавател по етика и нравствено богословие в Университета „Дюк“.

Причисляван към постлибералната вълна в американското богословие, той има силно изразено критично отношение към модерността, което формулира по следния начин: „Няко-

га християнската етика не е съществувала като наука, или по-точно – преди Просвещението християнските богослови не са правили разлика между етични и богословски измерения на християнския живот“. Според него след Просвещението етиката се отделя от вярата, тъй като се търси обяснение на човешката дейност, което да е независимо от разбиранията на различните религиозни традиции. От тази гледна точка той критикува голяма част от съвременното протестантско богословие, където се прави разлика между това, в което човек вярва, и това, което върши. Следвайки Карл Барт, Хоервас се противопоставя на „академичната теология“, отделена от конкретна религиозна общност.

Публичната му активност по редица остро дебатираны в Съединените щати етични въпроси става причина през 2001 г. списание *Тайм* да го определи за „най-добрия американски богослов“, в отговор на което Хоервас отбелязва: „най-добър не е богословска категория“.

Сред неговите по-известни книги са: *Християнското съществуване днес: Есета за Църквата, света и живота между тях* (1988); *След християнския свят: Как да се държи Църквата, ако свободата, справедливостта и християнската нация са лоши идеи* (1991); *Надеждата: Източници за отношението на Църквата към капитализма, демокрацията и постмодернизма* (2000); *Състоянието на университета: Академичните познания и познанието на Бог* (2007). Лекцията *The Importance of Being Catholic: Unsolicited Advice from a Protestant Bystander* е изнесена през 1989 г. в Университета в Сан Франциско пред францисканската общност и се публикува с незначителни съкращения спрямо оригинала (който може да бъде прочетен на интернет страницата на францисканското братство <http://www.atonementfriars.org/>)

Стенли Хоервас

ЗАЩО Е ВАЖНО ДА БЪДЕШ КАТОЛИК? НЕПОИСКАН СЪВЕТ ОТ ЕДИН ПРОТЕСТАНТ

1. Лични размисли

През 50-те години беше популярна книгата *Бях комунист, който работеше за ФБР*, по която след това беше направен филм и телевизионен сериал. Аз също в продължение на около четиринадесет години бях протестантски и морален богослов, който работеше, ако не за Католическата църква, то поне за католиците в Университета „Нотр Дам”¹. Това твърдение съдържа голяма доза високомерие. Убеден съм, че мнозина католици, не само от „Нотр Дам”, веднага ще възразят, че никога не са ме причислявали към моралните богослови, работили някога за Римокатолическата църква. И ще са напълно прави. В най-добрия случай аз съм християнски етически богослов, възползвал се от щедро предоставената ми възможност да живее, работи и дискутира с католиците и най-важното – да участва в католическите богослужения. Работата ми сред католиците остави у мен спомен, за който ще съм винаги благодарен. Те ми дадоха повече, отколкото бях готов да приема. Затова съм благодарен за предоставената ми сега възможност да споделя своите мисли за продължаващата сред католиците дискусия какво разбираме под нравствено богословие и/или как можем да живеем и мислим като католици в Америка.

Това, че ме поканихте да говоря по въпросите на икуменическата етика, означава, че сте благоразположени към мен. Четиринадесетте години, които прекарах, работейки в католическо обкръжение, не бяха изгубени години за мен. Докато бях сред вас, научих много неща, които нетърпеливо исках да споделя с някого. Сега за първи път се открива такава възможност след напускането ми на „Нотр Дам”, така че вие ще сте първите, пред които ще изложа моите размисли. И ще предложа на вашето внимание точно това, което не искате – съветите на страничен протестантски наблюдател, човек, на когото не му се налага да се подчинява на дисциплината, която защитава. Мои приятели от Католическата църква често са ми казвали, че мога да си позволя да бъда ентузиазизиран от католическото учение за авторитета и властта, защото не ми се налага да се подчинявам на упражняващите тази власт.

Разбира се, тази критика е справедлива. Но също така е вярно, че, макар и нелишен от наивност, през повечето прекарани от мен години в „Нотр Дам” аз не

¹ Университетът „Нотр Дам” – един от най-известните католически университети в САЩ, разположен в градчето Нотр Дам, щата Индиана. – Б. пр.

се възприемах като протестантски учен по етика – възприемах се за католик. Заблудата отчасти се дължеше на факта, че бях и прогължавам да бъда методист – църковна принадлежност, която много от приятелите ми католици така и не успяха да възприемат, защото бяха убедени, че всички протестанти са баптисти, особено ако произхождат от Юга. Беше ми невъзможно да ги убедя, че в някои отношения методизмът е по-близък до католическата, отколкото до протестантската традиция. Методистите са католици в по-голяма степен дори от англиканите, от които ние произхождаме, тъй като Уесли², блажена му памет, се позовава на Източните отци повече, отколкото всяка друга Западна църква – протестантска или католическа. Това разбиране на методизма, разбира се, има много малко общо със съвременното положение в Методистката църква, но то е оказало голямо влияние върху всички нас, които сме станали християни, след като сме преоткрили католическата сърцевина на уеслианството. Ние сме убедени в необходимостта от завръщане към дисциплинарната природа на Църквата и сме убедени, че Уесли е направил важни богословски и институционални приноси в това отношение – някои беше казал, че „ако Уесли не беше станал Уесли, щеше да стане Игнаций“.

Другата причина да се приемам за католик беше, че съм получил образованието си в Йейл. Когато кандидатствах за работа в Университета „Нотр Дам“, ме попитаха дали протестантското ми изповедание може да създаде някакви проблеми в работата ми. Отговорих отрицателно, защото вследствие на образованието ми в Йейл не се възприемах като протестантски морален богослов. Тома от Аквино имаше за мен същото значение, каквото има за всеки католик (а Тома дори не е знаел, че е римокатолик). Бях научен да приемам традицията на енцикликите като съществена за християнското богословие. Отец Бернард Херинг³ и Втория ватикански събор не бяха само странична линия в моето образование.

Разбира се, тогава все още не знаех колко много неща не знам, но веднага след това се оказах част от света на католицизма и по-конкретно от света на католическото морално богословие. Открих, че светът на католицизма е богат на цветове и нюанси, които до този момент ми бяха непознати. Бидейки почти бездомен бял анклесаксонек – протестант, открих за себе си общност, за която моралният дискурс прогължаваше да има някакво значение. Може ли да се надява на нещо повече човек, който иска да се занимава с етика? Добавете към това изключителното гостоприемство, с което ме посрещнаха католиците, включително и факта, че ме приеха сериозно, и ще разберете защо намирах напълно естествено да се считам за католик.

Но както отбеляза един приятел при напускането ми на „Нотр Дам“, винаги съм

² Джон Уесли (1703–1791) – духовник и богослов от Англиканската църква, който заедно с брат си Чарлз Уесли е основател на методизма – евангелистко движение, възприело доктрината на холандския протестант Арминий (1560-1609), който утвърждава ролята на свободната воля за спасението. Методизмът поставя ударието върху проповедите на открито и става популярен не само в Англия, но и в Америка. Самият Уесли, въпреки противоречията си с англиканската йерархия, до края на живота си остава член на Англиканската църква. – Б. пр.

³ Бернард Херинг (1912–1998) – германски католически богослов, станал известен с тритомния си труд по морално богословие *Христовият закон*, публикуван през 1954 г.

грешал, като съм се мислил за католик. Бях приел твърде сериозно разбирането, че теологията е тази, която превръща католиците в католици. Католицизмът е нещо повече от „доктрина” и от богословски спекулации върху тази доктрина. Той е много повече традиция и практика, за чието разбиране е необходим целият живот. Ценя високо този аргумент. Всъщност това е един от аргументите, към които бих искал да насоча вниманието ви днес – целта на моите размисли е да поощря католиците да си останат католици, дори и в Америка. Започнах с тези мои лични спомени с надеждата да не бъда приет като напълно външен човек, а като човек, който е бил и който продължава да бъде поне малко католик. Но дори и да не съм изцяло външен човек, аз си оставам страничен наблюдател, който ви призовава да бъдете по-добри католици, отколкото самият аз някога бих могъл да бъда.

Разбирам погодзрението, което католиците изпитват към протестантите, които говорят ентузиазно за перспективите пред Католическата църква. Какъвто е например Ричард Джон Нойхаус⁴, който в своята прекрасна книга *Денят на католиците: Парадоксът на Църквата в постмодерния свят* не спира да хвали Йоан Павел II и кардинал Ратцингер. Той остро критикува либералните католици, които се опитват да следват протестантите, чиято теология се е превърнала в антропология. Трябва да призная, че по този въпрос споделям го голяма степен мнението на Нойхаус. Загубили надежда заради богословската непоследователност на водещите протестантски Църкви, не можем да не помислим, че католицизмът продължава да бъде дотолкова верен на същността, че има правото да изгради силен аргумент. По думите на Нойхаус, преди Втория ватикански събор „проблемите на католицизма си бяха „техни” проблеми; сега вече те са и наши проблеми”.

Вярно е обаче и обратното – че много от нашите проблеми днес вече са и техни проблеми. Католическата църква разработва не само от свое, но и от името на цялата християнска общност проблемите за природата и мисията на Църквата: за отношението на Църквата към света, за значението на Писанието и Предианието, въпросите за мястото на учителната власт (*magisterium*) в християнската общност и за връзката между учителната власт и богословието, за ролята на доктрината и догмата. Разбира се, има и други християнски общности, които разработват тези въпроси. Но има и общности, които не са способни да се насочат към тяхното изследване. Голяма част от либералното протестантство вече е загубило не само ориентирите, но и речника, необходим за задълбочен дебат по тези проблеми. Тези въпроси остават напълно неясни за по-голямата част от консервативните протестанти, особено за фундаменталистите.

Католиците са погодзрителни към ентузиазма, споделян от хора като Нойхаус и мен по отношение на католицизма, защото мнозина от тези католици са се противопоставяли на авторитарни тенденции в тяхната Църква. Макар и да съм бил изпълнен със съчувствие към тази тяхна загриженост, всъщност те не разбират, че съпротивата им е възможна само заради тяхното чувство за

⁴ Ричард Джон Нойхаус (1936–2009) – американски католически богослов, специалист по биоетика, известен с твърдата си позиция срещу абортите. – Б. пр.

сигурност. Църквата може да бъде критикувана, защото тя винаги ще продължи да съществува, епископите ще си останат епископи, а Рим ще продължи да си бъде Рим. По същия начин може да бъде критикувано и „старото католическо морално богословие“, без това да доведе до неговото фундаментално изчезване въз основа на аргумента, че разграничението между морално и фундаментално богословие няма никакъв смисъл – наистина, възможно е католическото морално богословие да престане да бъде „легалистко“, но това не означава, че самото морално богословие ще изчезне. Резултатът от това объркване е, че критиките срещу Църквата често водят до подмяна на същинския въпрос и се концентрират върху необходимостта Църквата да се обърне към модерността. Католиците реформатори биха искали Църквата да се впише в нормите на американската демокрация, но пропускат, че ако визията им се реализира, това ще доведе до появата на Църква, която вече няма да може да се бори срещу статуквото. Ако изглеждам твърде безкритичен към римокатолицизма, причината е, че на мен ми се е налагало да изживея противоположната алтернатива. Но сега вече е време да се опитам да направя тези мои бележки по-конкретни и да се насоча към проблема за икуменическата етика.

2. За идеята за икуменическа етика: защо идеята за естествено право обърква католиците?

Противоречията между етиката и икуменизма възникнаха, след като католиците се оказаха въввлечени в спора по въпроса за аборта. Така например католиците от Калифорния имаха желание да участват в Икуменическия съвет на щата Калифорния, само че този съвет зае позиция в полза на аборта, поне що се отнася до отношението към аборта като възможност в публичната политика. Така се появи въпросът дали и как католиците могат да бъдат добри икуменисти и в същото време да останат верни на учението на католицизма.

Личният ми отговор на този въпрос е, че аз не бих искал вие да бъдете добри икуменисти, бих искал да си останете католици. Дори смятам, че за бъдещото единство на Църквата няма нищо по-важно от това да си останете католици. Ако не се позовете на вашата последователна и изстрадана мъдрост по въпроси като този за аборта, има опасност да нарушите призванието си и да се превърнете в църква, която е отговорна за църковното разединение. Тъй като смятам, че верността към учителната власт, характерна за католицизма, води до убеждението, че разединената природа на Църквата е знак за отстъпление от католицизма – а тогава вие ще сте пропуснали възможността да ни накарате да разберем защо християните, които са се отделили от Рим, трябва да бъдат такива, каквито вие смятате, че трябва да бъдат. Били сте изпълнени с толкова голямо желание да станете като нас, че сте пренебрегнали своето икуменическо задължение да ни накарате да разберем какво означава за всеки от нас да останем верни на Евангелието, върху което се основава нашето единство.

Съзнавам, че има много причини да бъдете объркани. Преди всичко, стратегията на почти всички икуменически движения през изминалия век беше концентрирана повече върху делата, отколкото върху вярата. Тъй като бяхме убедени, че е мал-

ко вероятно да успеем да постигнем съгласие по въпросите на вярата, като хора с добра воля ние искаме да си стиснем ръцете и да се борим заедно в името на справедливостта, защитата на онеправданите и верността към основните морални ценности. Този подход изглеждаше особено подходящ за католицизма, защото вашата етика е основана на естественото право и не се нуждае от някакво специфично богословско оправдание, за да бъде разбираема. За разлика от протестантските разбирания за моралния живот, които поне на теория изискват много по-тясна връзка между богословски убеждения и морално поведение, изглеждаше, че моралната традиция на католицизма е особено подходяща за икуменизма. Мнението на протестантите за учителната власт или тяхното разбиране за природата и благодатта не изглеждаха толкова важни. Важно беше, че католици и протестанти могат да се съгласят, че определени форми на поведение са задължителни за християните и за всички останали хора с добра воля. Възможно беше да не успеем да постигнем съгласие върху статута или природата на тайнствата, но изглеждаше възможно да бъдем единодушни, че всички християни, протестанти и католици, могат да защитават Справедливостта. Ако естественото право въобще значи нещо, то би трябвало да означава точно това.

На теоретично равнище това изглежда безспорно и ясно. Проблемът обаче се корени в това, че разбирането за етика, основана върху естественото право, пренебрегва факта, че за неговото практическо приложение е необходим социален ред, формиран под въздействие на католическите традиции. Добра илюстрация на този проблем е една история, която ми беше разказана от протестант, наблюдател на Втория ватикански събор. Той гочул как един епископ попитал своя богословски съветник: „Обясни ми, моля те, защо единствено католиците приемат контрацепцията за грешна, след като мнението ни се основава на естественото право, което уж се приема от всички разумни хора”.

Тук се изкушавам да се впусна в критика на определени тълкувания на естественото право, които приемат богословието за нещо второстепенно. Подобни мнения, според мен, не се вписват в разбирането на Тома от Аквино за естественото право. Надявам се някой ден да бъде написана книга, която да разкаже как мнението на Тома от Аквино за естественото право е било изопачено от германската идеалистическа философия. За Тома от Аквино естественото право не е само принцип, който обосновава „универсалната етика”, извлечена от практиките на общността или от добродетелите на неговите членове; за него естественото право е екзегетически принцип за възприемане на Стария завет, който ни кара да разберем, че сме винаги грешни, когато сме изправени пред Божието право. Но тук няма да се впускам в богословски тълкувания на естественото право, тъй като целта на моите размисли е да бъдат един богословски социален коментар.

Колкото и да е странно, когато вашите католически предци са пристигнали в Америка, те са научили, че тяхната етика, основана на „естествено право”, е специфична за тяхната общност и традиции. Те са пристигнали в Америка, носейки със себе си морално богословие, формирано под въздействието на ка-

толическия константинизъм. Естественото право е име, дадено на моралните практики и принципи, които според вас са били най-важни в живота на християните и са били изработени сред варварската пустош, която сега наричаме Западна цивилизация. Вие сте могли да продължите да вярвате във валидността на етиката на естественото право, дори и след като тя е била изтълкувана през гледната точка на Кант, докато Европа е продължавала да бъде социален и исторически център на вашия живот. Протестантството, независимо дали лутеранско, калвинистко или англиканско, се е развило в общества, които до този момент са били католически – което само припомня факта, че както теологически, така и социологически протестантизмът е паразитна форма за християнската вяра. Протестантството е лишено от смисъл без католицизма, въпреки че тази истина трудно може да бъде преглътната както от протестантите, така и от католиците.

Игването ви в Америка променя всичко. Под „игване” разбирам момента, в който католиците са започнали да се стремят да станат американци, а не католици, които по някаква случайност живеят в Америка. Когато сте дошли в Америка, вие сте се сблъскали с култура, формирана под въздействие на протестантски идеи и практики, вече видоизменени под въздействие на просвещенските идеологии. За първи път ви се е наложило да живеете в общество, което се е наричало християнско, но в което не сте си били „у дома”. Църквата знае как да живее в общества, които са ѝ напълно чужди (като в Индия или Япония), но как можете да се научите да живеете в Америка – в една култура, която на пръв поглед изглежда християнска, ала в някои отношения е по-чужда дори от китайската?

За католиците това предизвикателство изглежда объркващо. Дошли тук, но сега със себе си традициите и практиките от етиката от Константиновата епоха, основана на естественото право, а сте открили, че за да можете да останете верни на тези традиции, трябва да се държите като секта. Протестантският константинизъм е принудил католическия константинизъм да се затвори в анклав – вашите гета – където сте имали възможност да запазите убеждението, че етиката ви се основава на естественото право. Колко прекрасно се е отнесъл Господ с вас. Размишлявайки върху този факт, човек може да си представи колко прекрасно чувство за хумор притежава Бог.

Така например, игвайки в Америка, вие сте мислели, че обществото е длъжно да обучава децата на това що е истина и що е добро. Но след като сте се сблъскали с така нареченото неутрално публично образование, основаващо се на споделяния от всички възглед, че Църквата трябва да бъде отделена от държавата, сте били принудени да създадете собствена училищна система. Къде иначе католиците ще научат, че разумът не може и не трябва да бъде отделен от молитвата?

Не искам да бъда разбран погрешно. Съзнавам, че причините католиците да живеят в гета са най-различни, не на последно място сред които е и протестантският антикатолицизм, който продължава да бъде по-силен, отколкото католиците като цяло са склонни да признаят. Нито пък искам да ви поощрявам

да се отнасяте с романтична носталгия както към прекрасните, така и към неприятните страни на живота, създаван в тези гета. Само искам да привлека вашето внимание към социалните форми, които изглеждат необходими, за да може да бъде запазено католическото разбиране за морално богословие, основано върху естественото право.

3. Католиците в презръдките на толерантните протестанти: да те убият с учтивост

Проблемът, пред който са изправени католиците днес, не е как да оцелеят във враждебно обкръжение, доминирано от протестантски и просвещенски разбирания. Големият проблем днес е как да се надживее либералната толерантност. Доскоро протестантските предразсъдъци ви помагаша да се съхраните като католици – те не могат да обяснят какво е да си католик, но поне ви напомняха, че сте различни. Но тъй като протестантите са все по-малко наясно какво точно означава да си протестант (поне по въпросите на морала), разликата с католиците още повече намалява. За нас, протестантите, за които е характерна все по-дълбоката несигурност какви сме, изглежда просто въпрос на любезност да поканим и католиците да се присъединят към нас в нашето аморфно търсене на идентичност.

Ситуацията е много опасна за всички. Католиците, в стремежа си да се покажат добронамерени към протестантите, започват да ни обясняват това, което вече си знаем – че моралните въпроси като абортите или развода са толкова сложни, че е много трудно да имаме ясна морална позиция по тях. Но когато католиците се съгласяват с това, което твърдят протестантите, нека помислят в какво окаяно състояние се намират самите протестанти. Защото ние, протестантите, вече се съгласяваме с това, което твърдят секуларистите, което е странна равнометка за традиции, появили се на бял свят, за да кажат на света нещо ново, от което той е имал нужда.

Накратко, аз не се притеснявам, че католиците няма да бъдат добри икуменисти, притеснявам се, че като си сътрудничат с протестантите, накрая ще се превърнат в това, което ние вече сме – в геноминация. В книгата си *Преструктуриране на Американската религия* Робърт Уутноу⁵ описва залеза на основните протестантски течения в Америка. Той само потвърди това, което вече мнозина чувстват – че членовете на протестантските църкви днес се вълнуват много по-слабо от богословските и църковни традиции на своята геноминация, отколкото от това дали и как религиозната институция може да защити техните интереси. Това е причината протестантите в Америка вече да не се делят на презвитериани и методисти, а на „консерватори“ и „либерали“ вътре в собствените си геноминации. Още повече че „консерватор“ и „либерал“ се дефинират спрямо американския политически пейзаж, а не в зависимост от отговорите на богословски или морални въпроси.

⁵ Робърт Уутноу (род. 1946) – американски социолог, професор в Принстънския университет, автор на книги по социология на религията и културата. – Б. пр.

Тази съдба сполетя американското протестантство неслучайно – то стана жертва на собствения си успех. Консервативните и либералните протестанти могат да спорят за божествеността на Христос, но са единни, че съществува нерушима връзка между личната вяра и голямата общност. Според тях, както Утнуо обяснява, здравината на едно общество зависи от това доколко неговите членове успяват приемат моралните и политически ценности, както и че такава отговорно поведение се основава на личната отговорност пред божеството и върху санкциите – положителни или отрицателни, налагани от религията.

В днешния контекст това описание звучи твърде консервативно, поради което лесно може да се пропусне, че главната социална задача на основните течения в протестантството е било създаването и утвърждаването на общество, което да осигурява свобода на индивида. Утнуо смята, че днес същински символ на свободата е супермаркетът с неговите милиони консуматорски стоки, а не парадът и разветите знамена на Четвърти юли. „Свободата означава възможност да избираш сред различни стоки, да избираш пълната гама от стоки, които задоволяват твоите индивидуални нужди и желания. Тя означава също наличието на достатъчно финансови ресурси, необходими за закупуването на всяка джунджурия, която се предполага, че може да насърчи личното развитие и себеизразяване” – разбира се, това определение на свободата включва и свободата да си избереш „вяра”.

Накратко, протестантизмът насърчава и дори легитимира такава форма на социален живот, която подкопава възможностите за поддържане на дисциплинирани общности, чието съществуване е необходимо за запазването на социалното свидетелство на Църквата. Както Джеймс Густафсон⁶ предрече преди повече от шестдесет години, трансформацията от „църквата – събрание” към доброволната църква почти неустойимо води до появата на компромисни еклесиологични форми. Решаващият критерий за участието във втория тип организация вече не е светостта, а „желанието за принадлежност”.

Теологическите и опитни символи на властта, чрез които вътрешната група се е отделяла от външната група, вече са изгубили своя смисъл. Стремещт в Църквите към чистота вече е отстъпил пред разбирането за невъзможността тя да бъде постигната, което е дало възможност за повече или по-малко отвореното членство. Днес, вместо една група от непознати хора да се превърне в общност на светци, непознатите доброволно се присъединяват към общност, която се състои от такива като тях, които виждат в този религиозен живот нещо смислено за себе си, за своите деца или за жителите на квартала. Хората се възхищават на светците сред тях, вероятно дори искат да се присъединят към това малцинство. Но ако не успеят, това не води до някакво сериозно нарушение на църковния живот.

Описаният тук процес сега се развива и сред католиците. Вие започвате да приличате на протестантите, ставате една от многото геноминации. Това не

⁶ Джеймс Густафсон – един от най-известните американски нравствени богослови на XX век, чийто ученик е Стенли Хоервас. – Б. пр.

е истинска Църква, а по-скоро асоциация на хора, които споделят общо търсене на смисъл. Без съмнение, трудно може да се противопоставите на този процес, защото вие сте подвластни на същите социални и икономически сили, което превръща този процес почти в неизбежен. Но намирам за странно, че моралното богословие, което създавате в името на свободата, описва този процес като нещо добро.

4. Католическото морално богословие и задачата на икуменизма

Сега ще се насоча към въпросите, отговора на които вероятно очаквате най-много – как трябва да се развива католическото морално богословие, ако католиците искат да бъдат пълноценни участници в икуменическия диалог и действия? Не се насочих към този въпрос от самото начало, защото не виждам особен смисъл да се опитвам да отговарям на този въпрос абстрактно. Този въпрос има смисъл само ако бъде разгледан в контекста на силите, които са го предизвикали. Още повече че именно тези сили правят въпроса за общуването между католици и протестанти по-малко значим, в сравнение с въпроса как католиците и протестантите в Америка могат да съхранят своите общности, споделяйки дисциплиниран морален дискурс като християни.

Точно на това предизвикателство повечето католически морални богослови, независимо дали отляво или отдясно, не обръщат достатъчно внимание. Католиците отляво биха искали Църквата да бъде дисциплинирана в морално отношение общност, за да може тя по авторитетен начин да говори за войната и икономическата справедливост, но същевременно те биха искали тя да не се изказва толкова авторитетно по въпроси като тези за абортите, контрацепцията и развода. Католиците отдясно искат Църквата да говори решително за аборта, сексуалната етика и развода, но да бъде по-сдържана, когато говори за войната или икономическата справедливост. Някой може да остане с впечатлението, че тези различия се дължат на някакви фундаментални различия за същността на нравственото богословие, но аз не смятам така. По-скоро се опасявам, че тези различия са отражение на състоянието на една Църква, която вече е изгубила богословски ориентири, въз основа на които се развива разговорът по етични въпроси.

Склонен съм да поставя този въпрос дори още по-остро. Мога да кажа, че католическото морално богословие, основано на естественото право, се е оказало недостатъчно, за да подготви католиците за предизвикателствата, с които те се сблъскват в едно консенсусно общество, каквото е американското. Това е причината споровете между консервативните католически морални богослови и либералните католически морални богослови да не помагат на католиците да дефинират ясно предизвикателство, пред което са били изправени и пред което продължават да бъдат изправени в Америка. Тъй като естественото право допуска, че католическото морално богословие може да бъде обърнато към всеки, независимо от неговото или нейното отношение към вярата в Исус от Назарет. Но в Америка този „всеки“ почти винаги е „човек“ от Просвещенска-

та епоха, чието съществуване се основа на неспособността му да признае или приеме конкретен разказ.

Това е накарало католическите нравствени богослови да превърнат американския проект в съставна част от моралното богословие. Нека само да погледнем заглавията на някои от книгите, издадени в последно време от католици, които се занимават с етически теми – книгата на Чарлз Къран *Американска католическа социална етика: подходи през двайсет век*⁷; Джон Колман – *Стратегическо американско богословие*; Дейвид Холенбах – *Справедливост, мир и човешки права: Американската католическа социална етика в плуралистки контекст*⁸; Денис Маккан – *Нов опит в демокрацията: Предизвикателства пред американския католицизъм*; Джо Холанд и Ан Барсанти – *Американец и католик: Новият дебат*, или книгата на Джордж Вайгел, *Католицизмът и обновлението на американската демокрация*. Разбира се, не можем да вадим заключения само въз основа на заглавията, но дори и само от тях се вижда, че за католическите мислители католицизмът трябва да бъде допълнен от пояснението „американски“.

Присъствието на определението „американски“ може да бъде тълкувано чисто описателно, използвано с цел да подчертае неизбежността на американската реалност. Със сигурност често точно това е неговият смисъл. Но тази дума често крие в себе си и нещо повече, защото редица автори, включително и сред американските католически морални богослови, споделят мнението, че „американската реалност“ задължително трябва да бъде взета под внимание от моралното богословие. Още повече че тази нагласа съответства на най-дълбоките традиции на католическото морално богословие, които се основават на вярата, че благодатта изпълва природата и следователно моралното богословие приема, че не съществува фундаментално противоречие между общия социален етос и конкретно католическите морални убеждения.

В книгата си *Нов опит в демокрацията*, например, Денис Маккан твърди, че американистката ерес⁹, осъдена от *Testem benevolentiae*, всъщност не била ерес. Американизмът не бил срамно „отстъпление“, а както казва Макс Стакхаус¹⁰, това е „освобождението в полза на едно задължение, дарено ни от Божията благодат, което ще ни поведе към изграждането на доброволна общност, дисциплиниран личен живот, мирска интелигенция и по-голям социален успех“. Прав е бил папа Льв XIII, изказвайки своите опасения, че това освобождение е освобождение от Църквата, въпреки че той наистина не е разбрал надеждите на американистите, които смятат, че това освобождение трябва да се случи в името на Църквата. „Свободата“, заради която са осъдени американистите, по думите

⁷ Чарлз Къран (р. 1934) – американски нравствен богослов, преподавател в Методисткия университет в Далас, щата Тексас. – Б. пр.

⁸ Дейвид Холенбах (р. 1942) – американски богослов. – Б. пр.

⁹ Американизъм – разпространено през втората половина на XIX учение сред католиците в Америка, осъдено в посланието *Testem Benevolentiae Nostrae* на папа Льв XIII от 1899 г. Посланието се противопоставя на искането американските католици да получат по-голяма свобода от Ватикана; посланието определя индивидуалистичните американски идеи като опасни за Католическата църква и защитава необходимостта Църквата да бъде поставена над индивидуалното съзнание. – Б. пр.

¹⁰ Макс Стакхаус – съвременен американски протестантски богослов. – Б. пр.

на Стакхаус, всъщност е революционният американски принцип за „самоуправляващото се сдружение“, който трябва да бъде приложен към всички институционализирани сектори на обществото. В този смисъл Америка се възприема като експеримент, в който основополагащата и първична свобода, от която се ползва Църквата при организирането на нейния собствен живот, се превръща в основа за изграждането на политическите, икономическите, образователните, семейните и други обществени структури.

Според Маккан единственият проблем се състои в това, че тази „свобода“, която е високо оценена също от Айзък Хекер¹¹ и по-късно от Джон Къртни Мъри¹², не е била напълно разбрана от Църквата в процеса на търсене на нейната „собствена идентичност“ след Втория ватикански събор. Маккан е убеден, че бъдещето принадлежи на американистите, защото „сред католиците е налице последователната тенденция те да дефинират своята идентичност, като се опират на продължаващия експеримент на тази нация в самоуправляващите се асоциации“. В този смисъл американистката ерес се корени в самия начин, по който се е появило християнството в тази страна, а това наследство се споделя от всички американски протестантски и католически верски общности. „Това наследство се превръща и неизбежно ще продължи да заема важно място в дневния ред на американския католицизъм, тъй като католиците са все по-възприемчиви към обстоятелствата около тях и все повече разбират как тези обстоятелства въздействат върху обичайните форми на тяхната самоорганизация, които имат значение за тяхното участие в нашия съвместен живот“. Следвайки тази логика, Маккан настоява, че бъдещата цел е не само Америка да стане по-американска, като следствие от все по-пълното институционализиране на тази „свобода“, но и в превръщането на самата Църква в „американска“, като тя бъде трансформирана в определен вид доброволна, самоуправляваща се институция, доминирана от американския начин на живот.

Според Маккан най-голямото предимство на новоустановена Църква както във външен, така и във вътрешен план, ще бъде нейната учтивост. Позовавайки се на Мъри, Маккан предлага под учтивост да бъде разбрана „склонността политиката да не се разглежда като открита война между противоборстващи заинтересовани групи, а като изкусни и основани на вътрешна дисциплина публични „разговори“. В този смисъл учтивостта е не само политическа необходимост, но и религиозна добродетел.

Верският опит ще накара всяка една от общностите, които участват в американската „публична Църква“, както и техните членове да бъдат по-склонни да се отнасят един към друг като взаимно обвързани и зависими, и по думите на Мартин Марти, те „изрично или мълчаливо ще постигат съгласие, чрез съвместно

¹¹ Айзък Томас Хекер (1819–1888) – американски католически свещеник, защитник на гражданските права и свободи, който през целия си живот остава верен на Католическата църква. В превода на френски на неговата биография, публикуван през 1891 г., преводачът застъпва тези, които стават причина за посланието *Testem Benevolentiae Nostrae* на папа Лъв XIII от 1899 – Б.пр.

¹² Джон Къртни Мъри (1904–1967) – американски йезуит и католически богослов, известен с опитите си да помири католицизма и религиозния плурализъм, един от инициаторите на Декларацията за религиозните свободи, приета от Втория ватикански събор. – Б.пр.

общуване за това, което е полезно и необходимо за хармоничното упражняване на социалния живот...". Така „учтивостта“ се превръща в икуменическа добродетел *par excellence*¹³, тъй като в нашия плуралистки контекст тя се налага като задължително условие за изграждането на Божието Царство в Америка. Плурализмът може да съществува без „учтивост“, за разлика от плуралистичното общество, което не може да съществува, ако е лишено от чувството за взаимна зависимост, което тази добродетел насърчава сред различните общности, и които, въпреки техните различия, остават обречени едно на друго в името на общото благо.

Трябва да призная, че не вярвах, че след излизането на книгата на Джон Мъри Къдихи¹⁴ *Изпитание на учтивостта: Фройд, Маркс, Леви-Строс и битката на евреите с модерността*, някой ще си позволи отново да препоръчва учтивостта, без след това да трябва да се извинява. Защото, както отбелязва Къдихи, учтивостта е тази страна на модернизационния процес, която налага отделянето на личните емоции от публичното поведение. Великият буржоазен проект се състои в това вътрешният живот да бъде нагоян към социално уместния.

„Деликатност“ е също толкова добра гума, с която може да бъде описана неформалната, но все по-ясно институционализираната учтивост, която се очаква да проявяват членовете (и кандидати членовете) на тази социална общност, наричана гражданска култура. Неподходящи за нея са напрежението, фанатизма, самовглъбеността, тъй като те могат да разрушат крехката зградина на тази повърхност, която се нарича учтивост. Учтивостта като същински посредник в социалното общуване на Запада предполага съществуването на диференцирани структури от модернизиращото се „гражданско общество“. Учтивостта е не само регулатор на социалното поведение, тя е „външна изява“, задължителна за това поведение.

Може би не е справедливо да противопоставям мнението на Къдихи за учтивостта на мнението на Маккан. Маккан със сигурност ще протестира с аргумента, че той иска да спаси спецификите в името на същинския плурализъм. Но не е достатъчно просто да утвърдим плурализма. Имайки предвид контекста на просвещенската идеология и на институциите, описани от Къдихи, вие трябва да можете да покажете, че сте способни да се противопоставите на силите на модерността, превърнали всички истински спорове в спокойни „разговори“.

Не е достатъчно просто да се позовем, както правят Маккан и Холенбах, на „справедливостта като участие“, сякаш тази фраза сама по себе си носи някаква социална теория или практика. Холенбах твърди, че несъгласията по въ-

¹³ В пълния смисъл на думата (фр.). – Б.пр.

¹⁴ Джон Мъри Къдихи (род. 1922) – американски социолог на религията. – Б.пр.

проса за справедливостта между Джон Ролс¹⁵, Робърт Нозик¹⁶, Майкъл Сандел¹⁷ и Майкъл Уолзър¹⁸ за някои могат да изглеждат доказателство за моето и на Алисър Макинтайър мнение за моралната анархия в нашето общество и като оправдание на нашата, както се твърди, сектантска социална стратегия. Но Холенбах смята, че вместо обръкване, споровете по въпроса за справедливостта са поставили началото на същински разговор за справедливостта. Ала това би било възможно, ако признаем, „че не съществува еднозначно мнение за справедливостта, с единодушно приет смисъл“.

Всички участници в настоящия спор са уповават на някаква част от търсената от нас реалност. Сократ е познавал добре този феномен – диалектиката, тоест спорът е процес на избор сред многото мнения, на разграничаване на истината във всяко едно от тях, в търсене на това, което е най-истинско, най-добро. Спорът за това що е справедливост е толкова стар, колкото западната цивилизация. Качеството на спора днес може да покаже дали тази цивилизация има бъдеще и дали това бъдеще може да бъде цивилизовано. От гледна точка на този залог намирам сектантското отстъпление на Макинтайър и Хоервас за, може би дори несъзнателна, липса на смелост. Тази стратегия подценява съществуващите днес възможности за изразяване на любовта към ближния чрез включването в похода за културна трансформация.

„Справедливостта като участие“ е само още един начин, по който може да се каже, че католиците трябва да бъдат добри американци.

Разбира се, не искам да кажа, че всеки, който призовава за създаването на „Американско католическо морално богословие“ споделя разбирането на Маккан или Холенбах за този проект (дори допускам, че между тях двамата има съществени разлики). Смятам, че Джон Колман проявява ясно разбиране към предизвикателството, пред което е изправен американският католицизъм. Самият той казва: „Струва ми се, че Американската католическа църква не може да има и двете неща едновременно. Тя не може едновременно да следва пророчески стратегии, които предполагат съществуването на авторитарни модели в рамките на една голяма йерархична Църква с ограничена автономия за миряните и в същото време да се уповава на модела на доброволността в човешките отношения, основаващ се на плурализма и личната свобода... Тя (Църквата) не може едновременно да приеме правилата на играта на плурализма и да очаква, че ще може да защитава и налага мнението си по социалните въпроси“. Колман предлага

¹⁵ Джон Ролс (1921–2002) – американски философ в областта на моралната и политическата философия, чийто основен труд *Теория на справедливостта* е публикуван през 1971 г. (бълг. превод 1998 г.) – Б.пр.

¹⁶ Робърт Нозик (1938–2002) – американски политически философ, известен най-вече с книгата си *Анархия, държава и утопия* (1974 г., бълг. издание 2005 г.), която представлява либертариански отговор на *Теория на справедливостта* на Джон Ролс. – Б.пр.

¹⁷ Майкъл Сандел (род. 1953) – американски политически философ, професор в Харвардския университет, известен с книгата си *Либерализмът и границите на справедливостта* (1982), която представлява отговор на *Теория на справедливостта* на Джон Ролс. – Б.пр.

¹⁸ Майкъл Уолзър (род. 1935) – известен американски философ и интелектуалец, професор в Принстънския университет, автор на книги и статии в областта на национализма, икономическата справедливост, социалната критика и др. – Б.пр.

Църквата да се възползва творчески от всички възможности, които ѝ предоставя моделът на доброволността в човешките отношения, дори това да я изложи на опасността да възприеме класово обосновани морални разбирания. Или по неговите думи: „залезът на имигрантската Църква и нарастващата образованост сред американските католици обричат Църквата да следва този американски модел” – което е една отрезвяваща прогноза.

Тези социологически наблюдения имат връзка не само с въпроса дали Църквата ще се пригоди към обществото, но и с по-дълбокия въпрос за разбирането и практикуването на моралните убеждения. Тъй като в опит да се позове на повече аргументи по въпроси като аборта, Църквата е изложена на изкушението да се позове на тези идеи от просвещенския рационализъм, които противоречат на нейната традиция. Католиците повече от всеки друг трябва да отхвърлят допускането, характерно за модерната епоха, че хората от другите традиции са „същите като нас” само защото тяхното поведение е разбираемо, тъй като всички говорим на един и същ универсален език. Трябва ясно да бъде разбрано, че католици и некатолици живеят в различни светове. Това е причината християните да не се опитват да убедят другия, а да се опитват да го обърнат във вярата. Но това има отношение към сложни въпроси, свързани с релативизма и истината, които не могат да бъдат обсъждани тук. Достатъчно е само да отбележа, че един от знаците за истинността на католическата вяра е нейното нежелание да замести реалността на Църквата с някакъв лишен от същност универсален разум, за да може да продължи да познава и почита Бог правилно.

5. Абортът и отношението към икуменизма

Така и не обясних дотук как проблемът за аборта се вписва в този контекст. Може дори да изглежда, че почти не съм се докоснал до моралното богословие, а съм говорил само за историческия и социален контекст, в който се намира католицизмът в Америка. Възможно е някой дори да допусне, че съм се впуснал в критики на американизма в католическата социална етика и защитавам необходимостта лошите страни на този католицизъм да бъдат коригирани чрез преодоляването на изкушението да бъдем „деликатни” само за да защитава собствено си „сектантство”.

Но аз действително съм убеден, че казаното до този момент е важно от гледна точка на разбирането на католиците за аборта и за това как те ще обяснят своята съпротива срещу аборта на широката публика. В своето есе *Американец и католик: Новият дебат* Майкъл Шварц¹⁹ убедително развива тезата, че въпросът за аборта се е превърнал в пробен камък и разграничителна линия между „католиците американисти” – които обикновено са добре образовани и с добри житейски перспективи – и секуларната култура, на която са се поддали”. Тези католици са обект на характерното и парадоксално отношение, което секуларната култура е възприела към католицизма след Втория ватикански събор. Същността на това отношение се състои в това, че католиците продължават

¹⁹ Майкъл Шварц – съвременен американски социолог. – Б.пр.

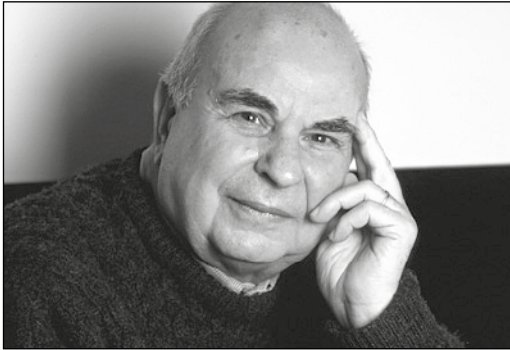
да бъдат презирани заради уповаването им на авторитета, но презрението вече се съчетава не със страх, а със снизходително отношение. Папата не може да наложи властта си дори върху духовенството, още по-малко върху миряните. Това води до появата на ново течение в антикатолицизма, което възхвалява онези католици, които са се отделили от вярата и практиката на своята Църква. Тъй като е презирана самата реалност на тази Църква, католиците, които подчиняват своя католицизъм на някаква секуларна идеология, започват да бъдат сочени за пример за интелектуално достойнство, смелост и всички останали добродетели. Единственият добър католик е лошият католик.

Но както обяснява Шварц, критичната точка в живота на тези католици настъпва в момента, в който техните „нови икуменически приятели решат, че следващата голяма крачка на цивилизацията ще бъде одобрението на убийството на бебета. Бяхме толерантни и отчаяно искахме да бъдем приети. Но ние все пак си оставаме католици, а не варвари. Детеубийството за нас е граничната линия”. За разлика от хората с власт католиците разбират, че това не е един от многото въпроси, които могат да бъдат разрешени по пътя на диалога между заинтересованите групи. Католиците са наясно, че тяхно задължение е да защитят живота, да изберат Христос пред цезаря, по израза на Шварц.

Това е правилната постановка на въпроса. Имам предвид, че опозицията срещу аборта включва много повече от опозицията срещу аборта. Този въпрос всъщност противопоставя католиците на доминиращия етос на либералната култура, която току-що ги е приела. Опозицията срещу аборта е нещо различно от обикновената политика, това не е като въпроса дали си за или против Джордж Буш. Точно това казва и Шварц.

Неудобната истина е, че повечето католици в Америка търсят основния смисъл на своето съществуване извън Църквата. Сред нас днес има хора, които се наричат католици, но които всъщност са на първо място нещо друго – феминисти, марксисти, републиканци, еволюционисти, пацифисти или нещо различно. Тези идеологии не винаги и не изцяло противоречат на католицизма. Но всички те влизат в конфликт с католицизма, когато хората, които вярват на първо място в нещо друго, а не в Църквата, издигат глас за промяната на Църквата и за нейното вписване в по-висша истина, изразена в избраната от тях идеология. Няма обаче светска идеология, която да може да спасява хората. В крайна сметка, нито една от тях не съдържа цялата истина. Само католическата вяра може да ни отведе до пълнотата, която се състои в това да можеш да видиш Бог, какъвто Той е. Както казах, тази Църква не трябва да се променя, за да се впише в света; трябва да се промени светът, покрит от булото на Христовата невеста.

Превод от английски: Момчил Методиев



Защо св. Франциск от Асизи си остава най-тачаният западен светец в православната култура? Отговор на този въпрос се опитва да даде изтъкнатият френски православен богослов Оливие Клеман (1921–2009) в този свой неизвестен досега текст, писан някъде в средата на 80-те години на XX в. Предложеният тук текст е превод от руски по неговата първа публикация във *Вестник РХД* № 197, 2011 г., Париж – Ню-Йорк – Москва, с. 189-205.

Оливие Клеман

СВЕТИ ФРАНЦИСК ОТ АСИЗИ И ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА¹

Няколко разсъждения

Ако не бром латинските Отци, достатъчно добре известни в някои поместни православни църкви, особено в Румъния и в Русия, Франциск от Асизи несъмнено е най-популярният и най-любимият в православие².

Удивителното възраждане на богословието и религиозната философия в Русия в началото на XX век дава плодове в емиграция, особено във Франция. Днес то отново протича там в средите на младата християнска интелигенция. Но това възраждане се извършва в тесен диалог с културата на Западна Европа, в обетованото и вече формиращото се европейско единство. Това възраждане откри-

¹ Clément O., *Saint François d'Assise et l'Église orthodoxe*. Ползвам се от случая сърдечно да благодаря на Монах Клеман за предоставената ми възможност да публикувам този текст от архива на нейния съпруг. – Тази, както и следващите бележки са направени от преводача на текста от френски на руски език – отец Игнатий (Крекшин).

² „Вътрешно близък на руското умиление е образът на св. Франциск от Асизи...” – пише за руското чувство на Христос В. И. Иванов през 1917 г. (Иванов В. *Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского*// Иванов В. *Собрание сочинений*. Т. IV. Брюссел, 1987, с. 464). Вече в емиграция, П. П. Муратов, осмисляйки съдбата на Русия, ще каже, че „Poverello d'Assisi беше един от онези непресторени люде, които са така добре известни на нас, руснаците, тъй като под техния нестихващ призив е преминала нашата история – от новгородските блажени и московските юродиви до доброволните изгнаници през наши дни” (Муратов П., *Образы Италии: От Тибра к Арно. Север. Венецианский эпилог*. СПб., 2005, с. 36). (...) Да си припомним тук и Н. А. Бердяев, когото Клеман, по неговите собствени думи, чете в захлас; в своето сравнение на западния и източния тип духовност той подчертава особената близост на св. Франциск с руската религиозност: „Православният Изток, особено руският, обича св. Франциск от Асизи, който има универсално значение и е най-близък до евангелския образ на Христа” (Бердяев Н. А. *Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности*// Бердяев Н. А., *Философия свободного духа*. М., 1994, с. 441).

ва пред православните възможността да намерят очевидни сходства например с рейнската мистика, с френската гуховност от XVII век (в частност с Паскал), но преди всичко с Франциск от Асизи.

През зимата на 1910–1911 г. религиозният философ Николай Бердяев, подобно на много известни интелектуалци от своята страна, предприема пътешествие в Италия. След като посетил Рим и Флоренция, му се наложило предсрочно да се завърне в Русия и бил принуден да избере само едно от ония места, които се канел да посети. Той се отправил за Асизи и прекарал няколко седмици в Умбрия. „Трябва да бъдеш в Асизи, в годината Умбрия, за да почувстваш докрай религиозната индивидуалност на Франциск и неговото безкрайно значение“, написал Бердяев. Действително, в неговата първа значима книга, завършена през 1914 г., *Смисълът на творчеството. Опит за оправдаване на човека*, има многобройни споменавания за свети Франциск и неговото историческо влияние. Животът на Франциск, пише Бердяев, това е „най-важният факт от християнската история след живота на самия Иисус Христос“. В противоположност на конформизма, на компромисите с властта, на социологическата обективация на християнската история, Франциск призовава към освобождаването в християнството на творческата младост. Бидейки „юноша“ по дух, той бил „най-съвършеният“ изразител на Христос, тъй като „Христос – Абсолютният Човек – е вечно млад“. Преобразявайки рицарската етика, Франциск възвестил християнството като религия на любовта, свободата и творчеството в Духа.

„Мистическата Италия – продължава Бердяев (т.е Италия на Франциск от Асизи) – била най-високата точка на цялата западна история“. Франциск нищо не искал, тъй като всичко му било дадено свише; той създал „Ранното възраждане“, Възраждане преобразено, в което се утвърждава неотделеното от божественото човешко. Това е своего рода „бого-човешкост“, търсеца себе си. Но тя така и не намира себе си, тъй като в късните форми на Възраждането ще протече голямо разделение на човешкото и божественото, все повече и повече затварящият се в себе си хуманизъм ще се противопоставя на християнството, задълго обречено на морализиращ пиетизъм...

Но Бердяев не е изключение. Дмитрий Мережковски често споменава Франциск от Асизи и му посвещава едно от своите есета в книгата *Вечните спътници*. Мережковски, четящ Ницше от религиозна гледна точка, го измъчвало неизбежното примиряване на Христос и Дионис, на Евхаристията и „светата плът на земята“. Затова той възпява във Франциск от Асизи оня, който е обединил мирозданието с християнството. За него Франциск – това е Альоша Карамазов, целуващ земята и постигащ нейната свещена тайна, нейната софийност, за която са писали такива големи учители на „софиологията“ като Соловьев, Флоренски, Булгаков...

Ако се обърнем към по-близо до нас време, то на мен ми се ще да си спомня за един от моите учители, за големия православен богослов Владимир Лоски. Почти всички свои трудове той пише на френски език и е човек, който много задълбочено познава и обича Западното средновековие (един от главните му трудове е

посветен на Майстер Екхарт). Аз мога да потвърдя, тъй като го познавах добре, че той особено почиташе Франциск от Асизи и го смяташе за един от своите застъпници. Той често разказваше за него на децата си и един от най-празничните подаръци, които им направи, беше биографията на Франциск.

Един от представителите на руската диаспора във Франция, Никита Струве – прекрасен историк на Руската църква през XX век – във встъплението към *Messenger orthodoxe*, появило се преди пет-шест години³, призовава светостта на Франциск от Асизи да бъде открито призната от Православната църква. Днес Никита Струве е един от тези, които редом с атонските монаси ясно утвърждава самобитността на православието и подчертава разликите, разделящи православието и католицизма...

В много затворения гръцки свят Франциск от Асизи винаги е привличал към себе си големи интелектуалци, пропити от идеите на православието, но госта маргинални по отношение на църковните структури, подобно на Никос Казандзакис, посветил му прекрасна книга⁴. Също като Мережковски той вижда във Франциск човека, който отново въвежда в християнството поезията на битието и вещите, човека, примирил трансцендентното и иманентното; от една страна, Казандзакис съумява да обедини истинското християнско значение на живия Бог и личността с интензивността на живота, така както го възвеличава Ницше, а от друга – с бугисткото състрадание към малките творения...

Следва да си припомним някои произведения на критското изкуство от XVI век, когато Венеция проявява в своето господство на острова гостатъчно благоприятстваща за диалога търпимост. И така, на някои от критските фрески заедно с привичните изображения на гръцката агиография може да се намери изображението в същата композиция на Франциск от Асизи⁵....

³ Ще приведем само откъс от статията на Н. А. Струве: „Образът на Франциск е особено близък на православните: неговото космическо възприемане на света во Христа, неговият антиинтелектуализъм, достигащ до недоверие към културата, неговата юридичност, са сродни именно на източната традиция. Но, уви, по силата на разделението на Църквите Православната църква не познава Франциск „светията“, не отправя към него общи молитви. Почитането на Франциск, ако се извършва, става килийно, в сърцето на всеки... Църковното признание на свети Франциск от Асизи, неговата прослава от Източната църква, като не говоря за радостта, която то ще донесе на вярващите, не ще ли бъде то онази пътека, която в дълбочина, в тайно общение с най-великия от светиите, да ни приближи до заветното единство?” (Струве Н. *К 750-летию со дня смерти Франциска Ассизского*// *Вестник РХД*. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1976, № 119, с. 3-4. Клеман се позовава на френската версия на този текст – вж.: Struve N. *Pour le 750e anniversaire de la mort de saint François d'Assise*// *Le Messenger Orthodoxe*. No 74, Paris, 1977, p. 1-2). Размишленията на Струве след двадесет години са продължени от С. С. Аверинцев: „... образът на Франциск изглежда особено близък именно на православната душа: любовта към нищетата, любовта към природата и – най-важното, безхитростността, отсъствието на каквото и да е властно и лукаво... Ако Франциск не е лице, официално „прославлено“ от Руската православна църква, то той извън всяко съмнение е един от неофициалните небесни застъпници на руската литература” (Аверинцев С. С., „*Цветики милые брата Франциска*”: *Итальянский католицизм – русскими глазами*// *Православная община*, 1997, № 39, с. 55). ...

⁴ За Клеман е било достъпно френското издание на тази книга: Kazantzakis, N. *Le Pauvre d'Assise*. Paris, 1957.

⁵ В православното изкуство на Крит са известни още по-ранни изображения на свети Франциск. В селцето Критса – същото, в което по романа на Казандзакис *Христос отново разпнат* Жюл Дасен снима филма „Онзи, който трябва да умре” – има храм на Панагия Кера (Богородица Всесвета Владичица). На фреските в централния неф, датирани от средата на XIII век, сред православните светии е представен и свети Франциск. Да споменем също и критската икона от итало-гръцката школа от края на XV век от колекцията на ГМИИ „Пушкин” „Успение на Света Богородица със свети Доминик и свети Франциск” – още едно свидетелство за почитането на Франциск в православната среда в Крит.

Съществува неоспоримо родство между първоначалната францисканска гуховност и най-дълбоката руска гуховност. Това добре е почувствал Рилке, който в своята книга *Часослов* възкресява в паметта руското християнство с неговата смиреност и с неговата пасхална радост. Почти по същото време той завършва своята *Книга за нищетата и смъртта* с химн за Франциск от Асизи...

Това родство е особено очевидно при сравняване на Франциск със Серафим Саровски⁶. И двамата са живели в относително сходни исторически условия – в епохата на зараждането на съвременния пазар и рационалност в Италия от XIII век и в Русия от XIX столетие. Това е била епоха, предшестваща появата на хоризонта на големи опасности: от една страна, разделението на Запада, от друга – руската революция...

В противовес на зависимостта от материалното благополучие, тези условия довеждат и единия, и другия до свидетелството на пределна евангелска бедност, когато всеки миг от живота е упование на десницата Божия в непрекъснатата обърнатост към Небето – живот в чиста благодат. Франциск тържествено разкъсва своите богати одежди не за да постъпи в манастир, а за да се венчае с „госпожа Бедност“ в странствие. Серафим също се отказва от организирания манастирски живот заради уединен живот в гората и подобно на животното, на растение, на камък се спуска до неграта на творението. Така всеки един от тях, отрекъл се напълно от самия себе си, става „брат на всички“. Те и двамата отхвърлят умозрителната спекулация. Но с каква сила го прави Франциск – това бил единственият грях, който той не прощавал! – за да утвърди първенството на гуховния опит, за да умре и възкръсне с Христос, за да слезе още в този свят в смъртта и да намери в нея възкресение. И двамата подчертават много ясно човешката природа на Иисус: рождественските ясли на Франциск съответстват на топологията на „светата земя“, възсъздадена от Серафом в гората по такъв начин, че той да може да бъде още веднъж с Иисус на всички тези места, където Той е живял. Стигматите на Франциск са сравними с доброволното разпятие на Серафим на един от камъните, на които той, като стълпник, непрестанно е призовавал името Иисусово хиляди дни и хиляди ноци. Накрая, двамата са се преобразили, получавайки харизмата на невероятното „състрадание“ не само по отношение на хората, но и по отношение на цялото творение. И тук се набива на очи сходството между вълка на Франциск и мечката на Серафим. Край тях разцъфтява раят.

И все пак аз не мисля, че могат да се открият моменти на пряко влияние на свети Франциск върху свети Серафим. Духовното обновление – а то трябвало да обогати и културата – в Русия в началото на XIX век се дължало на течението на „филокалията“, създадено от старците предимно в Молдова. С други думи, това било превеждане, разпространение и претворяване в живота на великата

⁶ Първи опит за обобщаване на съпоставянето на двамата светии в руската религиозна и историческа литература прави архимандрит Августин (Никитин). Вж.: Августин (Никитин) архимандрит, *Св. Франциск Ассизский и преп. Серафим Саровский // Поиски единства: Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем*, М., 1997, с. 27-36.

*Филокалия*⁷, публикувана на гръцки през 1784 г.⁸ и обединила аскетическите и мистическите текстове на египетската пустиня, Синай и Атон. Западните влияния, известни в духовния живот в Русия от края на XVIII в., били основно по линия на немския пиетизъм, както може да се види у Тихон Загонски. Що се отнася до мистическото масонство, то неговият принос не е преминал границите, строго определени от употребата на френския език от най-висшето общество.

Сходството между Франциск и Серафим ми изглежда по-лесно разбираемо с помощта на първоначално общите корени на неразделената Църква и християнството. В него цялото богословие било символическо и мистическо, преди да стане рационалистически систематизирано и да претърпи дълбока деструкция в епохата на схоластиката. Следва също да бъде изучено по какъв начин византийската традиция, подхранвала свети Серафим, би могла да се докосне до свети Франциск. Известно е, че Италия дълго време остава свързващо звено между християнския Запад и Изтока. Вече били факт такива явления като новата елинизация на Южна Италия в началото на второто хилядолетие – та нали именно там възниква влиянието на базилианското монашество⁹. Игрите и формите на харизматичния живот в света, взривили границите на институционализираното монашество, се срещат в Константинопол през XI в. при Симеон Нови Богослов и при някои от неговите ученици. *Песен на творенията* напомня съзерцанието на природата в Бога (φυσική θεωρία) на източните монаси. Такъв стремеж да се изяви λόγος (логоса) на вещите и да се обединят подобно на приношение в Логоса – това е темата на духовния човек, на свещеника, извършващ „космическа литургия“ на олтара на своето сърце. Три традиционни аспекта на духовния път на Изтока са: аскетическата практика, „съзерцанието на природата“ и накрая, „обожението“ – непосредственото единение с Бога. Странно е, че вероятно под влиянието на формулата на Августин „Бог и моята гуша“ от източните теоретични разработки, в частност ареопагитски, Западът е съхранил само стадия на личното изкачване (пътя на „пречистването“, „озарението“ и „единението“), изключващи мирозданието. Но Франциск отново постига – или спонтанно, или под източно влияние – φυσική θεωρική (съзерцание на природата), това велико славословие на битието и нещата...

Накрая трябва да се каже, че утвърждаването на човешкото начало съвсем не е в противовес на Христос. За това свидетелства македонското изкуство от XII век, което се освобождава от класическия иератизъм и изразява напрежение, динамизъм, патетика. Оттам е този „преобразен Ренесанс“, обхванал, от една страна, Константинопол, където около 1300 г. принася великолепни плодове в изкуството и мисълта, и от друга – както се вижда, се е докоснал до

⁷ Филокалия (гр.) – буквално „любов към духовната красота“. Сборник от светоотечески текстове, известен като Добротолюбие. – Б.бълг.пр.

⁸ Първото издание на *Филокалия* излиза във Венеция през 1782 г.

⁹ Базилианският орден – общо название на няколко католически монашески ордена от византийски обряд, следващи устав на общността, който се смята за създаден от св. Василий Велики. – Б.бълг.пр.

италианското францисканство. Да добавим и това, че малък брой „fratricelli”¹⁰, избягвайки преследванията, трябвало да се укриват в Метеора.

По този начин изворите на погобието между гуховността на свети Франциск и свети Серафим Саровски следва да се търсят в общото наследство на неразделената Църква и в многообразните контакти между византийския свят и Италия от XII–XIII век.

Аз съм убеден, че заветната идея на Франциск и францисканският гух гнес са съществен елемент за дълбинната среща между православието и католицизма. В сблъсъка на затворените системи богословските дискусии нерядко изразяват представи, в които гумите имат различен смисъл. Нужно е много знание, търпение и любов за разбирането на „подтекста”, често определящ същественото. И обратно, примерът на светостта непосредствено докосва сърцата както на простите хора, така и на учените мъже. „На гумите ще противопоставиш гуми – казвал св. Григорий Палама, – но на делата какво ще противопоставиш?” Ако дори най-недоверчивият православен действително открие за себе си живота, гумата, сиянието на Франциск от Асизи, то той не може да не бъде потресен. В тях е формата, езикът, въздействието на светостта, които са известни на православния: гухът на пророчеството, харизматичността, които не разрушават, а пречистват, задълбочават, укрепват църковния организъм. В тях е свидетелството на бедността, смиренното, детското доверие, своего рода „безумие в Христа”, което така силно противостои на сериозната тежест на „този свят”, както на фарисейството на църковните хора противостои „светът на обратно” на заповедите на блаженствата. Тъй като Франциск и неговите братя са били истински „безумци в Христа”, живели са в такава святост, която особено се е почитала на Изток. В тях има недоверие към умозрителните спекулации и умувания и първенство на любовта и познанието на вярата: не *fides quaerens intellectum*¹¹, а вяра, просвещаваща разума. В светостта на Франциск има чувството за вселенското величие на християнството, когато, подобно на „неопалимата купина” на Максим Изповедник, в *Песента на брата слънце* той с радост възпява съзерцанието на света.

По този начин, ако православният поне малко осъзнава своята вяра, той не може да не знае, че светостта – това е „еклесеофания”. Светостта изявява „мистическата” дълбина на Църквата – на Църквата като тайнството на Разпнатия-Прославен, на Църквата като Евхаристия. И така, ако Франциск е светец и е типът на християнския хриstopодобен и „оухотворен” светец, то това означава, че извършващата се през XIII в. евхаристия на Латинската църква, т.е. гва века след схизмата, е съхранявала цялата своя жизнена сила и цялата си свещена пълнота... А това значи, че на Изток и на Запад има една Евхаристия и една Църква. Така че разделението по един тайнствен начин се извършва вътре

¹⁰ Fratricelli или fratricelli (ит.) – малки братя (букв. братчета), последователи на принадлежащо към францисканския орден радикално движение на спиритуали; към XIV век скъсали с официалната Църква и били осъдени като еретици. Да си припомним, че конфликтът около братичелите е залегнал в основата на станалия култов роман на Умберто Еко *Името на розата*.

¹¹ *Fides quaerens intellectum* (лат.) – вярата, търсеща разбиране. Формула, въведена от Анселм Кентърбърийски и определяща отношението между вяра и знание.

В Църквата, несъмнено поради някои формулировки на едните и някои изказвания на другите, които гасели и досега гасят обединяващото сияние на Евхаристията. Франциск и всички светци на Изтока и на Запада са златотърсачите на тези дълбоки пластове и ние трябва да продължаваме техните деяния: не заради външния компромис, а заради дълбокото търсене на единния център.

С това ние виждаме, че различията не е задължително да са противоположности и че те могат да се съчетават и взаимно да се допълват – в апофатическо приближаване към тайната, но основополагаща керигма на Църквата, която остава неизменна. Например францисканското възприемане предполага пограждане на Христа, а православното – сливане с Христос. Но примерът на Франциск показва, че не съществува истинско пограждане без сливане. И примерите на такива светци като Симеон Нови Богослов или Серафим Саровски свидетелстват за това, че няма истинско сливане с Иисус без лична среща с Него.

Францисканското възприемане на Христос се изразява в стигматите или в крайна сметка, гледано отвън – във Велики петък, а православното – в „таворската светлина” и Пасха. И при все това, ако се вгледаш, ще забележиш, че появилите се след ангелско озарение стигмати на Франциск го преобразяват. В тях се проявява не толкова Христос от Велики петък, колкото Христос Прославеният, Който Сам пазел стигматите на Своите Страсти, както се е изразил през XIV в. Николай Кавасила¹². Да отбележим, че споменаването на стигматите се среща вече в житията на отците пустинници, поне в едно от повествованията. Някои атонски монаси говорят за вътрешни стигмати: „духосоец” – това винаги е „кръстоносец” и в един от атонските манастири може да се види изображение на разпънат и осиян от пламък монах¹³; това малко напомня на онова, което е станало в Алверно¹⁴. В единството на Кръста и Възкресението – „Кръста животворящ”, става дума единствено за поставянето на акценти, при това поставяне плодотворно.

Францисканското възприемане говори за рождественските ясли и за човешката природа на Иисус. Православното предпочита иконата, в която човекът придобива прозрачна яснота. И макар в разпятието, играещо толкова голяма роля в живота на свети Франциск, да има отгласи от иконописната традиция, това изкуство е вече ренесансово като изкуството на Чимабуе. По сходен начин и по-късното византийско изкуство изгубва всеки иератизъм и – подобно на францисканските рождественски ясли – предпочита изображението на човешкостта. Смесълът на иконата се заключава в осъзнаването на това, че всеки човек, колкото обикновен и бездушен да ни изглежда, е въпреки всичко образ Божи. Освен

¹² В четвъртата книга на своя трактат *Живот в Христа* Николай Кавасила казва за Христос, че „неговите ръце са в язви” и нозете му са с гвоздейни рани, и реброто му носи още следата от копието”. В друг контекст, във втората книга от този трактат, Кавасила пише за приелия кръщение мъченик Ардалион, който получава „стигматите на Христа” – вж. Nicolaus Cabasilas, *La vie an Christ*, t.1 (Sources Chretiennes, 355), Paris, 1989, p. 356-357, 213-215.

¹³ Има се предвид фреска от началото на XIX век в манастира Есфигмену. Подобни изображения се срещат и в циклите фрески от XVII–XX век на Балканите, в Румъния и в Русия.

¹⁴ Да си припомним, че именно на апенинската планина Алверно (Monte Alverno, Monte la Verna) от свети Франциск са били получени стигматите в деня Въздвижение на Кръста Господен.

това, тук става дума за различните акценти в разбирането на богочовешкото единство, обаче най-същественото е да не се разрушава това единство.

Може би трагедията на християнството в съвременната епоха, това негово „разпадане“, е подобно на разпада на падналия човек. Понякога човекът се оказва неспособен да прославя и да просвещава живота – целия живот и всичко на земята. От една страна, ние виждаме едно все по-умно, професионално и научно богословие, но не богословие на „радостното знание“. От друга – повече или по-малко религиозният литургичен живот се оказва в наше време под угрозата на разсъбка и шансонетките¹⁵. По-нататък: мистиката се определя днес като съвкупност от изключително психически състояния, т.е. като мистика за специалисти; също така от морала се изключва всякакъв творчески динамизъм, той се отделя от живота и красотата. Моралът се отнася с недоверие към ероса, все едно гали е индивидуалистичен морал и е обсебен от сексуалността, или е колективистки и обсебен от революцията. Какво би могло такова християнство да каже на съвременния човек, жагуващ едновременно за духовност, за творчество, за вселенската тайна?

Християнството не смята вече света за свещен, то е изгубило вселенското очарование – великият Пан е мъртъв. По този начин е отворен пътят за науката и техниката. Но десакрализацията трябва да бъде само етап, крайната цел трябва да бъде освещаването с творчески дух не само на човека, но и на самата материя. Но започвайки от епохата на упадък на Средновековието, християнството е профанирало природата. По същество обърканите наука и техника са загубили всякаква целесъобразност. Човекът като личност, природата като „първата Библия“ се намират днес под угроза.

Затова е необходимо ново постигане на първоначалното възношение на францисканството. С обновено пред лицето на съвременните опасности съзнание то обединява – както е обединявала единната Църква – тайнството и пророчеството, етиката и мистиката, личната среща с Христа и съзерцанието на огушевеното и материалното. То предлага мистика, която не е чужд и странен опит, а преображение на всекидневния живот в света в тайната на Кръста и Възкресението. В *Песента на творенията* ми изглежда особено важна една мисъл: това е прославата на земята като „нашата сестра – майката земя“. Архаичните религии са виждали в природата изключително Майка, богоявление на майчинското божество, в което всичко изчезва и се разтваря. За нашата прометеевска съвременност разглежданата по светски и емоционално възприеманата по светски земя е само един резервоар за използване. Или човекът деградира и се губи като личност сред свещената природа, или той насилва земята и я обработва с примитивна диващина, като че ли тя е робиня. Прав е Франциск: майчинската земя – това е наша сестра, подобно на нас творение, дар Божии за нас. Сестра, може би сгодена и поверена на нас, за която ние носим отговорност и на която ние трябва да въздаваме безмълвна хвала, тъй като дарът ни възвисява към Подателя. Изразът на свети Франциск ни поставя пред

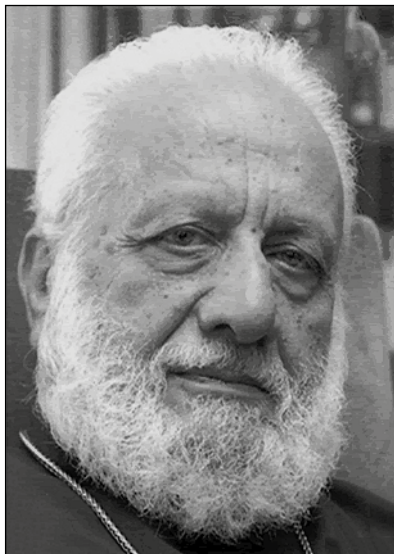
¹⁵ Очевидно Клеман има предвид използването в последните десетилетия на нетрадиционна музика в богослужението както в Католическата, така и в Протестантската църква.

решителния избор не между прометеевския дух и еднакво слепия екологизъм, а между акосмическото християнство, пораждащо безотговорна техника, и християнството, достойно да пее *Песента за брата слънце* с целия наш разум, наш талант, наша култура.

Възможно е да ускорим появата на това християнство на младостта и красотата, осъществявайки среща между францисканския дух и духа на православието. Богословските изводи в духа на францисканството, още щом започнали да се разкриват от свети Бонавентура, били изкривени от Аристотелевия субстанционализъм. Затова си задавам въпроса: няма ли да добие францисканството, връщайки се към своите извори, своите истински богословски основи в православната пневматология и космология, докато в същото време францисканската свежест, непосредственост, човечност и поетичност пък да помогнат на православните да преодолеем такива устойчиви съблазни като ритуализма, твърде шаблонното богословие, а също и връщането – в страха пред все нови и нови времена на упадък и застой – към своего рода монофизитство, което съвсем не намира място за човека? Франциск е сред нас – тъй като нищо не преживяваме така реално, както присъствието на светията – и свидетелства за това пророческо и творческо християнство, към което в своите надежди страстно са призовавали великите православни мислители от XX век. Затова в заключение ще цитирам Бердяев: „Творческият морал на новозаветната, евангелска любов не е бил разкрит в християнския свят, той само рядко е просветвал, подобно на блясъка на мънния, у такива избраници като св. Франциск”¹⁶.

Превод от руски: Венета Домусчиева

¹⁶ Бердяев, Н. А. Смысл творчества. С., 460.



Изтъкнат проповедник и един от големите вдъхновители на православно обновление в Близкия изток, Митрополитът на Ливанските планини Георги Хогр (рог. 1923) е сред най-видните йерарси на Антиохийската православна църква. Завършва право в Бейрут (1944), а сетне учи и медицина, като по време на студентските си години е активен участник в Младежкото православно движение. През 1954 г. се дипломира като богослов в Православния институт „Св. Сергий“ в Париж. При завръщането си от Франция се замонашва, а на 19 декември 1954 г. е ръкоположен за свещеник от Антиохийската православна църква. На 15 февруари 1970 г. е хиротонисан за епископ. Активен деятел на икуменическото движение и на движението за диалог с исляма, митрополит Георги Хогр е безспорно един от най-влиятелните блискоизточни богослови, автор на множество статии, публикувани на различни езици. Той е дългогоди-

шен професор по арабска култура в Ливанския университет и по пастырско богословие в Богословския институт „Св. Йоан Дамаскин“ към Университета в Баламанг. Доктор хонорис кауза е на Богословската академия „Св. Владимир“ (Ню Йорк) на Протестантския богословски институт (Париж). Сред по-известните му книги са неговата духовна автобиография *И ако разкажех пътищата на детството* (Et si je disais les chemins de l'enfance, Cerf, 1997), *Зовът на Духа. Църква и общество* (L'Appel de l'Esprit, Cerf, 2001) и др. Предложеният тук текст е на проповед, изнесена в края на 2009 г. и достъпна в своя онлайн вариант: Eucharistie et libération: une conférence du métropolitain George (Khodr) <http://www.orthodoxpress.com/index.php?group=display&action=page&page=36>

Митрополит Георги Хогр

ЕВХАРИСТИЯ И ОСВОБОЖДЕНИЕ

Има ли някакво сходство или връзка между Евхаристията и социално-политическото освобождение – или търсенето на свободата? Това е темата на този размисъл.

Литургичното събрание ни превръща в Тяло Христово, в Невеста Господня

Далеч сме от времето, когато се е говорило за „плодовете на причастието“ в личностен план: за нарастващото благочестие и пречистване, когато център на тайнството е бил индивидът, причастяващ се на Велики Четвъртък, ту тук, ту там, без да е толкова загрижен за самата литургия... С развитието на

литургичното богословие ние по-дълбоко осъзнаваме общностния аспект на литургията, целта на това тайнство, а именно – конституирането на общността от вярващи като Тяло Христово. В литургията се формира народът Божий, светият народ, както се казва в анафората на св. Василий.

„Спаси, Господи, люди Твоя, и благослови достояние Твое”. Това благословение, давано в края на литургията на св. Йоан Златоуст, както и в литургията на св. Василий Велики, идва да покаже, че вярващите, разделени през седмицата, сега очевидно биват обединени в качеството си на народ Божий или ако използваме един друг образ – в качеството на Невеста Господня.

Кръвта Христова, пролята веднъж и завинаги, се вкухва при отпразнуването на тази Божествена сватба. Тялото Господне, към което са съпричастни всички вярващи, заличава техните различия и разногласия, прави ги свое тяло и ги поглъща в своето тяло, което пребивава отгъсно на Отца. Това е снизхождането на Светия Дух в събранието и възнесението на събранието в Духа. Учение, което не привнеса нищо ново към казаното от апостол Павел: „Защото един хляб, едно тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб” (1. Кор. 10:17).

Кръщава се отделната личност и когато излиза от купела, както е било в ранната Църква и както продължаваме да пеем на литургията на Велика събота, тя се присъединява към събранието, защото е „облечена в Христа” – „всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте”¹ – тя се интегрира в Църквата, в евхаристийното общение по един много по-дълбок и по-видим начин.

Разпределението на богатата и хлеболомението са тясно свързани

Казаното от мен се потвърждава от книгата Деяния на Апостолите, в която се изтъква следното за християните: „И постоянствуваха в учението на апостолите, в общуването, в хлеболомението и в молитвите” (Деян. 2:42). Тъкмо тези четири елемента спояват живота на вярващите и това е събранието, доколкото изразът „братска общност” означава общо ползване на богатата на вярващите, а хлеболомението очевидно обозначава евхаристийния обред. Ние откриваме тук, че разпределението на богатата и хлеболомението са тясно свързани. Споделянето на небесния и на земния хляб се е извършвало на събранията под ръководството на пастирите на тези събрания.

Нямаме никакво указание в историята, което да ни казва, че отстранените за известен период от Чашата са били приемани отново в лоното на Църквата чрез тайнството на покаянието. Всичко ни кара да мислим, че по решение на епископа им се е позволявало наново да влязат в общение, сиреч да се завърнат в събранието на светците. Християнинът, следователно, е имал два статуса: единия на грешник, изключен от общение, а втория – на покаял се, наново приет в общение. Не разбирам настоящето поведение на повечето от нашите авто-

¹ Срв. Гал.3:27.

кефални Църкви, където част от вярващите се задоволяват с това да гледат Чашата, без да се приближат до нея, все едно че се изключват по своя воля от единството на вярващите, връщайки се към състоянието на оглашени.

Също така не разбирам как благотворителната дейност в Църквата може да се осъществява от миряни, които крайно рядко се причастяват, което предполага, че можеш да обичаш братята си, раздавайки им земни блага, без да приемаш небесния хляб, от който се лишаваш, евентуално с изключение на Пасха. Благотворителната дейност по този начин се превръща в нещо като социално действие, вместо да бъде израз на братска любов, подхранена от Светата чаша. Това въздържане от причастение игва да покаже, че само свещеникът, който служи, има отношение към Тялото и Кръвта Господни и така неявно се установява делението между ръкоположените и неръкоположените личности.

„За да бъдат езичниците сънаследници, съставлящи едно тяло”

Кой е този народ, за който говори Писанието? Апостол Павел в Послание до Ефесяните говори за езичниците като за „сънаследници, съставлящи едно тяло, и съпричастници на обещанието Божие в Христа Иисуса чрез благовестието” (Еф. 3:6). Единство, което трябва да бъде консумирано чрез подчинението на цялото човечество на Христа, защото така неговото Тяло се изпълва. Единството на евхаристийното събрание пък ни подготвя за мисията и намирането на всички в сетния ген в лоното на Отца.

Важно за малкото стаго е да бъде събрано „в единомислие заедно” (Деян.2:1). И апостол Павел го коментира с думите: „Но тъй, както се събирате заедно, това не значи, че ядете Господня вечеря” (1 Кор. 11:20) – той има предвид разногласията. Всички сърца трябва да се обърнат към вярата, за да се превърнат, чрез Тялото и Кръвта Христови, в единно събрание. Вярващите стават едно цяло вследствие на Божието милосърдие, за което благодарят, вкусвайки евхаристийния хляб. Именно евхаристийното събрание води до едно първо възкресение на мъртвите. То е вече по някакъв начин новият Йерусалим, „стъкмен като невеста, пременена за своя мъж” (Откр. 21:2).

Реализирането на новото човечество

Вярващите, преобразени от тайнството, бдят заедно, за да посрещнат Второто пришествие. Ние го казваме в края на литургията. Второто пришествие, което ние очакваме, реализира новото човечество, в което, по думите на св. Максим Исповедник, обитава Св. Дух. Нашата любов към нехристияните призовава Духа и върху тях. Така се извършва срещата на всички хора в Христа и се формира окончателното събрание... Отецът призовава, когато иска, с благодатта на Светия Дух. И те заедно ще бъдат „славна църква, която няма петно, или порок” (Еф. 5:27).

Ние сме пред неизречима тайна: всяка спасена личност е „невеста”. Ала и човечеството, обединено в съзерцанието си на лика на Отца, ще се превърне

благодарение на любовта, която го обединява, в „невеста”. Това е тайната на разграничението и единението на възкръсналите същества, приети в Царството. Има небесна Евхаристия, без знак, за която говори Иисус. Любовта не се нуждае от знак. Ала реалността, която го съдържа, образува събранието.

Преходът от Евхаристия към освобождение е прогиктуван от самата Евхаристия

Според св. Йоан Златоуст съществува истински олтар, върху който вярващите трябва да принесат духовната жертва на милостинята и милосърдието... „Този олтар е по-страшен от издигнатия в тази църква. Ала не бойте се. Този олтар е свят поради жертвата, принесена на него; а онзи на милостинята е удивителен и поради това, че е издигнат от самата жертва. Първият олтар е свят, защото е направен от камък и е осветен от съприкосновението с тялото Христово; а другият, защото той е самото Тяло Христово. Ето защо е по-почитан от олтара, пред който стоиш ти, братко мой.

Този олтар ти можеш да видиш издигнат навсякъде – и по улиците, и на площадите, и във всеки миг ти можеш да принесеш на него жертва, защото това е мястото за приношението. И както свещеникът, изправен пред олтара, призовава Духа, така и ти призоваваш Духа, подобно на елея, излян в преизобилие” (Hom. 82 in Matth; PG 58, 744).

Защитата на бедняците не може да се обвързва с каквато и да било идеология. Следвайки изложеното в Евангелието на Матей за съда Божий (25:31-46), св. Йоан Златоуст умишлено отъждествява самия Христос с бедняка, странника, скитника и гонения, с хвърления в тъмница, със страдащия и изнурения. Презръщането на каузата на бедните, болните и преследваните започва в Христа и ето защо не би могла да се обвързва с каквато и да било идеология.

Император Юлиан Отстъпник свидетелства, че по негово време, през IV в., при разпределянето на богатата християните не са правили никаква разлика между езичници и християни. Всички са били обект на една и съща любов.

И това очевидно се основава на Евангелието за Страшния съд, където е казано, че Господ ще съди всички народи и ще се обърне към тези, които са нахранили бедните и други нуждаещи се с „благословените на Отца Ми” (Мат. 25:34). Така ние сме призвани да въплътим в живота евангелската любов (срв. Гал. 6:10). Същото е казано и в Първо послание до Солуняните: „а винаги желайте доброто и един другиму, и на всички” (1 Сол. 5:15). Библейското учение противостои на подчинението, бедността и нищетата.

Духът на мир и справедливост, който не е явно зависим от Евангелието

След XIX в. хората са увлечени от социалното. Ала социалното у нас е свързано с пастирското служение, сиреч с любовта. Ето защо е невъзможно да се

формира свободно човечество само чрез реформата на социални и политически структури. „Човешкото съществуване, пише Бердяев, има смисъл единствено при премахване на всяко поробване на човека и на личността от света, гържавата, нацията, абстрактното мислене и абстрактната идея, което е възможно само при нейна вътрешна съподчиненост на Бога”. И ако се установи някакво понятие за свобода, общо за нас и за невярващите, тогава бихме могли да говорим за сътрудничество в социален план и от наша гледа точка именно Духът Господен е творец на свободата.

Вярно е, че ние се стремим към единството на човешкия род, но пътят към това единство не се състои единствено от групирането на повече или по-малко близки народи. Ако това групиране трябва да се извърши чрез революция, отново Бердяев ни напомня, че всяка революция е омерзителна. Но даже при мирно преустройство единството си остава доста крехко, ако няма подчинение на Бога или на ценностите на християнството. Единството в което и да е религиозно пространство, за да бъде истинно, трябва да се стреми да се превърне в межличностно единство, вдъхновено от духовен идеал – без фанатизъм, без стадно чувство, без агресивност.

Частичните единства, осъществени на един или друг континент, не биха могли да бъдат истински без дух на мир и сътрудничество между всички народи, движени от дух на справедливост. За нас, ако нехристиянските народи могат да получат енергии, сътворени и вложени в тях от Св. Дух, така би могъл да се формира дух на мир и справедливост, дори и той да не е явно зависим от Евангелието.

Църквата обича света, оставайки си свободна във всичко

Това следва от факта, че Църквата не действа само в храма, защото няма никаква разделителна стена между олтара и космоса. Евхаристията си остава знак за времето, което подготвя Второто пришествие и което действа и извън храма. Спомнете си анафората, в която обръщайки се към Бога, ние казваме: покланяме се „пред всяко място на Твоето владичество”. И така, светлината Господня е разсеяна в творческата дейност на нехристияните, във всички области на мисълта и изкуството и навсякъде, където се проповядва справедливост.

Тъкмо в Църквата ние узнаваме смисъла на нещата и на всички реални и прекрасни преобразования, извършващи се във всички хора. Църквата обича света, оставайки си свободна във всичко. Тя може да бъде във всички култури, възприемайки ги отвътре, но си остава свободна по отношение на всяка човешка дейност. Църквата е дори свободна спрямо собствената си социална реалност, свободна спрямо конституиращите я народи, както и по отношение на техните културни структури. Именно тази свобода превръща Църквата в „царствено свещенство, народ свет” (1. Петр. 2:9), в икона на Пресветата Троица.

Да кръсти всички народи, без да ги кара да учат старогръцки

Вие познавате по-добре от мен вътрешната връзка между елинизма и християн-

ското послание. Елинизмът, въпреки своето величие и чудо, е човешко творение. Евангелието и Отците са дело на Св. Дух. Платон в много отношения може и да е стигнал до прага на Откровението, но трябва да правим разлика между притвора, който той би могъл да достигне, и прага на църквата, прага на храма. Нали сме призвани „да покръстим всички народи” (срв. Мат. 28:19), без да ги караме да учат старогръцки.

Арабозичните християни: ислямска култура и християнска вяра

Християните елини са наследили гръцката култура. Но ето друг пример – християните араби, сред които арабският език се е установил още преди идването на исляма. Те не са се присъединили към предложения им ислям. В „арабскостта” те пребивават като култура, сиреч в нейните литературни и художествени аспекти, както и в социалното съжителство. Арабският език е възприел исляма като източник на вдъхновение в порягъка на човешкото творчество и никои не би могъл в съвършенство да овладее този език, ако не е добре запознат с Корана. Но както на Запад можеш да бъдеш агностик по отношение на християнската култура, така можеш да бъдеш и образован арабозичен християнин, който прекрасно знае Корана, без обаче да вярва в неговия божествен произход, тъй като смята, че канонът на Новия завет приключва с Апокалипсиса.

Фактът, че си чужд на исляма в догматичен смисъл, не е попречил на християните да присъстват във всички области на арабо-мюсюлманската култура, да бъдат изявени творци в някои области на културата, особено в поезията. Ще ви дам един такъв пример на взаимодействие между ислямската култура и християнската вяра: изтъкнат архитект от моя диоцез построил джамии в Саудитска Арабия, които са сред най-красивите в тази страна.

Покрай срещата между Църквата и културата в някои автокефални Църкви, най-вече в тези, които са били под османско иго, се извършва огромно освобождаване в отношенията между видните миряни и епископата. Смятам, че със създаването на християнските „меджлис милети” (съвети на общностите), Османската империя е искала да покаже на западните сили, че Танзиматът („Реформите”, предприети по онова време) установява светско законодателство, което би следвало да доведе до известна автономия на православните миряни спрямо патриарха и епископите, да отслаби положението на клира в Църквата, а миряните да не са вече чак толкова вкоренени във вътрешноцърковния живот, разбран като литургия. По такъв начин, редом до Светата Църква, се заражда един вид „православно тяло”, което, силно секуларизирано, съхранява православието само като етикет.

Съборността: истинско сътрудничество между клира и миряните

На Московския събор през 1917 г. особено се акцентира върху ролята на миряните при определяне на понятието „съборност” – богословско понятие, силно

повлияло на руското богословие след Алексей Хомяков². Ала от гледна точка на пастирската практика по-скоро става дума за сътрудничество между клира и миряните в избора на патриарх и на епископи.

В тази връзка едва ли има друго такова „тяло“ – частично или изцяло секуляризирано – какъвто е случаят на страните под османско владичество. И все пак, струва ми се, че трябва да освободим Църквата от дихотомията между клира и миряните. Това символично се осъществява в хиротонията. Има ли канонична възможност за същинско сътрудничество между тези две групи, където нито една от тях да не бъде смачкана или пренебрегната? Не знам такава възможност. Ала това си остава нещо много съществено в съвременното православие.

Ключът на обновлението: да освободим Църквата от някои номинални християни

И днес, под различни форми, съществува православно християнство от социологическа гледна точка, и вярващо, молещо се, евхаристийно, сиреч есхатологично православие. Да участваш в тайнствата, без да си загрижен какво те означават, предполага да ги приемаш „недостойно“, както казва апостолът в Първо послание до Коринтяните (11:27). Уви, Православната църква не практикува вече отлъчването и плевелите и зърното си остават на едно и също поле чак до деня на Страшния съд.

А всъщност избавянето на Църквата от някои християни се явява съществена част от каноничното право, възприемано като отживелица от църковните власти. Очевидно ние ще бъдем съдени според нашата любов. И ако разделението се извършва с любов, то води до възстановяването на Христовото братство между номиналните православни и тези, които са открити към възприемането на тайнството.

Светият Дух вдъхва живот на „малкото стаго“, което преобразява социологическата реалност в Неизгаряща къпина

Освобождението на Църквата отвътре си остава ключът към нейното обновление. Как да „евхаристизираме“ тази форма на социално тяло, освобождавайки я от всяко националистическо, културно и времево поробване, със съзнанието, че въпреки някои наши исторически връзки и гори в тях ние носим Църквата? Светостта, гори хвърлена в човешката история, дължи своето съществуване и силата на своя апостолат само на Бога.

Историята на Църквата във всички свои етапи е познавала упадък. Ето защо, гори когато се намира в това хаотично разнообразие на „малкото стаго“, Светият Дух го съхранява, вдъхва му живот и го просветлява, за да може той да

² Алексей Хомяков (1804–1860) – руски поет, богослов и философ, основоположник на славянофилството. – Б.пр.

разкрие на Божия народ порива, способен да преобрази социологическата ситуация в Неизгаряща къпина.

Окончателното освобождение е освобождение на целия космос

Това преображение на космоса е назовано от св. Симеон Нови Богослов „ново рождение”. Очевидно става дума за факта, че „нашите тела и творението като цяло – всички съставлящи го елементи – ще бъдат причастни заедно с нас в просияването на отвъдното”. И доколкото светът ще бъде духовен, смята св. Симеон, той ще бъде абсолютно непостижим и по някакъв начин „неопределен от самите нас”.

Въпросът за индивидуалната собственост: това, което вземате, ви притежава, а онова, което давате, ви освобождава.

В очакване на Второто пришествие на Христа, целият живот на човека е свързан с прехраната, облеклото, жилището, тоест с парите. На кого принадлежат тези неща? Писанието казва: „Господня е земята и онова, що я изпълня” (Пс.23:1). Това поставя въпроса за индивидуалната собственост. Римокатолическата мисъл приема, че собствеността е социална функция. Това налага понятието за общо благо. На Изток най-видният учител по въпросите на собствеността е св. Василий, следван от св. Йоан Златоуст, блажени Августин и неколцина други. Въпреки някои изследвания, предприети на Запад с цел да превърнат св. Василий в екзегет на собствеността като социална функция, известно е неговото изказване: „Кажете ми какво ти принадлежи и от кого си го взел, за да бъдеш негов собственник цял живот?”. И той продължава: „Кой е човекът, когото наричат крадец на общността? Не е ли този, който запазва за себе си онова, което принадлежи на всички? Хлябът, който имаш у себе си, е собственост на гладните, а одеждата в дрешниците ти е собственост на голите”.

Множество пасажи у св. Василий са в този смисъл. Цитираният от мен означава, че собствеността принадлежи само на Бога и че попаднала в човешки ръце, се разбира само като управление.

Какъвто и да е източникът на парите, озовали се в ръцете ви (наследство, индустриално производство или нещо друго), вие сте само техен управител. Писанието казва, че трябва преди всичко да се грижите за ближните, очевидно тъкмо в духа на управлението. Редом с тях са и всички хора, които съставляват семейството на Отца. В Новия завет вече го няма задължението на десетка, защото любовта няма предели и не може да се подлага на математическия поряък на нещата. Това, което вземате, ви притежава. Онова, което давате, ви освобождава. Псалмопевецът го е изразил със следните думи: „Той пръсна, раздаде на сиромаси; правдата му пребъдва вечно” (Пс. 111:9).

Политическата власт: Христос подчинява кесаря на Бога. Нито една държава не е благотворителна общност

Какво да кажем за освобождението в политически смисъл? Въпросът е изключително сложен, още повече че в политиката има по-скоро манипулиране на хората, отколкото порядъчност в политическата борба. Желанието да се задържиш на власт и победата на всяка цена надделяват. Не знам кой сред хората на власт или тези, които се стремят към властта, би отстъпил място на Бога. Човекът, ангажиран в политическата борба, може да бъде убеден и ангажиран християнин, но много често той принадлежи към две сфери едновременно – на Бога и на света – които не са в никаква комуникация помежду си. Когато Господ казва: „Отдайте, прочее, кесаревото кесарю, а Божието Богу” (Мат. 22:21), той не разделя тези две области. А подчинява кесаря на Бога.

Нито една държава не е благотворителна общност. Великите сили обосновават вмешателството си в една или друга част на света в съответствие със собствените си интереси. Властта си остава, дори повече от парите, едно голямо възделение. Впрочем множество държави са познати като полицейски държави, тоест като извършители на насилие. Кой би могъл да ги пречисти от насилието и да позволи на хората да живеят в свобода?

Войната: висша степен на насилие

Същинската сфера на насилието е войната. Времето, в което живеем, е означено от войната, която се води на много континенти. И този живот във война е бил дефиниран от генерал Фон Клаузевиц, починал през 1831 г. Според него належащо е постигането на максимална острота във военните действия, да не би противникът да ви изпревари. В съответствие с логиката на нещата, двете армии „трябва да се самоунищожават непрестанно, така както огънят и водата никога не могат да се окажат в състояние на равновесие”.

Войната има за своя цел победата, каквито и да са загубите на противника. Според прословутата фраза на Клаузевиц: „войната е продължение на мира с други средства”. Така светът се разделя на победители и победени. Между началото на бойните действия и мира, големите и малките, материалното или духовното са вече трупове. Робството, упражнявано от силните на този свят, се корени в суетата.

Независимостта не означава неминуемо свобода

Що се отнася до слабите държави, сдобили се с независимост, те би трябвало да проумеят, че тя не означава неминуемо свобода. Господстват над слабите чрез икономиката. И до днес слабите получават само трохи от най-индустриално развитите държави. Тези, които са били унижавани и потискани, ще си останат вечно зависими под една или друга форма, защото достъпът до високите технологии им е забранен.

А и правото на вето в Съвета за сигурност на Организацията на обединените нации съществува, за да запази „трудните деца“ гостатъчно послушни. Всяка технология е свързана с алчността на властта. Става ясно, че нямаме право на свобода пред лицето на Великите сили. Къде тогава между големите и малките е разделителната линия, която символизира Евхаристията?

Основата на геноцида

Знам, че въпреки позоваването на Евхаристията, силните са безчувствени към участта или устойчивото развитие на слабите. А и грехът, по същността си, е безчувственост. Силните не признават, че слабите са създадени по образ Божий, свидетелство за което е, че някои от испанските управници, ръководили Латинска Америка, са се питали дали индианците имат душа. И е трябвало свещениците да им го напомнят. Основата на геноцида е насилственото самоотъждествяване на себе си с всичко. Другите, при упражняване на насилие, са нищото. Жаждата за кръв превръща групия в несъществуващ.

Структурите на насилието вътре в страната: власт, която обезчовечава гражданите

В гръцката патристика няма никакво оправдание на войната, защото войната, това е смъртта. Може би е допустимо понятието „отбранителна война“. Но аз няма да се спирам на това. Разбирам, че хората искат да живеят в свобода и да защитават съгражданите си.

Вярно е, че извън вътрешния враг има тиранични и разрушителни общества. Има и структури на насилието вътре в една държава. Трябва да протестираме срещу властта, която обезчовечава гражданите. Аз не откривам нищо в нашето учение, което да оправдава кръвопролитие.

Мирният бунт против потисничеството е разбираем. Там, където всичко е ненадежно, трябва да се потърсят най-хуманните средства, за да се освободим от вътрешното потисничество. Трябва да се опитаме да преобразим нацията в съпричастна общност. Победата над потисничеството може да се превърне в основата на свидетелство, въвеждащо огъня на Духа в ситуацията на смърт.

Божият град, макар и земен, какъвто е Църквата

В очакване на небесния Йерусалим, където единението ни ще стане напълно прозрачно, в мирно време ние живеем тук, в Божия град, макар и земен, какъвто е Църквата; ала и тук, и там, ние сме реални личности, обединени, без да сме слети в образа на единното Тяло, чието формиране започва с Главата, която е Христос. Гръцкият полис е бил формиран от свободни хора, обединени от властта, основаваща се на правосъдието, което на свой ред се е основавало на властта, подчиняваща се на логоса (умопостижим ред). Ето защо всичко, което не е било *logikos* (съответно на този ред), е било хаос и следователно не е водило към единство.

Според апостол Павел гърци и варвари са били едно, защото, бидейки лоялни на своите институции, те са зависели единствено от властта на полиса. Те са живеели в гръко-римския полис, следвайки неговите жизнени правила, които са били еднакви за всички. И са се различавали единствено по чистотата на своя живот, както е било казано по-късно в Послание до Диогнет.

Всъщност те са формирали невидимо събрание – това на Евхаристията. И са били обединени в дълбинен план. Те са се отличавали от Платоновия град по това, че макар и да са придавали на силата значението, което ѝ отдават свободните хора, стремящи се към власт, те обаче са действали и като слаби хора, роби (мъже и жени), вътрешно укрепени от явлението на един човек, гонящ им спасение чрез своята слабост и победа чрез пролятата си кръв.

Предвкушването на Царството в неделното събрание

Те са черпели своята мощ – а не своята власт – събирайки се през първия ден на седмицата, преобразявайки се в негово Тяло и негова Кръв, чрез които са ставали едно, освобождавайки се от своите грехове и страсти. Бог, а не понятието за силата на Града, ги превръща в нов град вътре в полиса. Те се стремят да се организират не по модела на Атина, Спарта или Йерусалим, а по модела на идния град, управляван от Този, Които е умрял на кръста и носи стигматите на своята смърт върху възкръсналото Си тяло и чиято слава се съобщава чрез страданията на нашия живот.

Слабите, бедните, обезправените и неграмотните са се събрали край Чашата, съдържаща кръвта на Бога, който прави всички тях силни, налични и свидетели пред лицето на богатствата и властта на този свят, отвеждаща ги към идващия Господ. Ако „Мараната“³ (1 Кор. 16:22) се чете не като твърдение за събитието, случило се на Голгота, а като зов към Този, който трябва да дойде, тогава можем да твърдим, че сме на път да съградим Небесния Йерусалим заедно с идното Царство, имайки предвкушването на това Царство в неделното събиране.

Царството се подготвя в настоящето, но Второто пришествие си остава абсолютна тайна

Има ли връзка между социално-политическото и културно освобождение и пришествието на Царството? Отец Сергей Булгаков смята, че есхатологичният факт е подготвен от историята. „Есхатологията, пише той, е нарушение на непрекъснатостта; в това се състои идеята за края на света“. Той също така смята, че светът трябва да съзрее за края. Има Христово дело в света... Не може, твърди той, да се съсредоточаваме „поотделно в различните моменти от трагедията на Христа, на дестабилизацията и световната развала“. Личното спасение се вписва в общото дело на човечеството, което е установяването на царството Христово в света. Второто пришествие става теандричен (бо-

³ Отлъчване до идването на Господа (ивр.). – Б.пр.

гочовешки) акт.

Царството се подготвя в настоящето, в съпричастната общност, в свещенодействието, което съпреживяваме извън времето, ала нищо в Писанието не указва на това, че окончателната свобода, дадена ни от идващия Господ, е общо дело на човека и Троицата.

Божественият край не е среща на възшествието на човека и снизхождането на Бога. Второто пришествие си остава абсолютно тайнство, ала трябва да стане така, че човекът да разгърне енергията си, за да прочете замисля Божий, да разшифрова знаците на времената. Бог се разкрива в силата и любовта Си чрез подготвянето на човека за възприемане на светлината.

Това не означава, че можем да очакваме Бог, без да положим усилия, което би означавало да възтържествува абсолютната леност. Тъкмо чрез творческата енергия можем да видим Бог, ако тази енергия е форма на чистотата на сърцето. Мистичният брак е даруван от Бога в подготовката на сърцето на човечеството, което страда и се труди.

Разводът между конституираната Църква и културата

Въпреки изключителната важност на литургията и невероятната ѝ притегателна сила върху човешкото сърце, ако то я усвои наистина, катастрофата на нашата историческа действителност – която е факт почти във всички страни, независимо от различието на отделните политически ситуации – е това, което ни отделя от света на културата. Познавах свещеници, получили образованието си в духовните академии на стара Русия, които никога не бяха чели дори една страница от Достоевски – все едно че културата принадлежи единствено на света и е зависима само от него. По същия начин и някои образовани люде в нашите страни никога не са и помисляли, че нашето богослужение би могло да бъде впечатляващ източник за интелектуално развитие. Има като че ли развод между конституираната Църква и човешкия дух, вкоренен във всички живи литератури на столетието.

Освен това съм убеден, че антиклерикалите или твърде светските люде с всички сили съдействат за това радикално отделяне на културата от Словото Божие. А то е Дух, който „се носи, където иска”⁴. Ето защо голям брой свещенослужители действат срещу укрепването на вярата, когато не съзират нейните следи в историческия път на нашите народи или не се стремят да открият православието за всяко вдъхновение, което съдържа светът на културата.

Ако светът сметне някои форми на църковния живот за толкова остарели, че ни отдалечават от наследството на модерното светоусещане, тогава наистина ще настъпи разрыв в общността между нас и света. И не е тук мястото да предложим една или друга реформа. Въпросът как да различим това, което трябва

⁴ Йоан. 3:8.

ва да изчезне, от онова, което трябва да се запази, е за мен наистина твърде сложен. Аз възприемам себе си по-скоро като консерватор в най-същественото от нашите литургични служения, но не и в езика.

Дали сме закостеняла Църква?

Добре известно ви е, че Западът, или поне някои среди на Запад, които не познават добре нашата духовна дълбочина, ни обвиняват, че сме закостеняла Църква. Според тях това вероятно означава, че ние не придаваме значение на историята и на културата. Аз съзнавам, че нашата вярност към традицията скрива от тях духовната ни реалност.

Трябва обаче да признаем известна искреност в твърденията на тези, които не ни познават добре. Вярно е, че ние не сме много чувствителни към случващото се в секуларния свят. Така наречената „закостенялост“ идва не само от факта, че сме духовният Изток на Църквата Христова, но се дължи и на факта, че сме жертви на нашето затворничество в историческия Изток, без да минем през епохите на Ренесанса или Просвещението, сиреч през известна позитивна рационалност.

Разбира се, развитието на разсъдъчния разум на Запад ни е оставило чужди, например, на библейската критика и на известна податливост в прочита на историята. Смятам, че ние се страхуваме от променящото се поради едно фалшиво схващане за верността. Ала ние знаем отвътре, че изначално сме съпроводени от Св. Дух. Очевидно доказателство за ефикасността на Духа е това, че въпреки необразоваността на голяма част от духовенството в продължение на векове ние сме си останали жива Църква, макар и частично парализирана в свидетелството си пред света. Но ние сме съхранили „освобождението на синовете Божи“ (Римл. 8:21).

Днес има несравнима динамика, която вдъхва живот на цялата Църква

Като оценявам слабостта на нашата култура в Близкия изток, аз съм дълбоко убеден, че ние сме били пряко ръководени от Пресветата Троица чак до деня, когато Духът е вдъхновил младежта на Антиохийската църква, привнасяйки там една несравнима динамика. Любовта Христова, любовта към Църквата и нейното духовно наследство, вътрешният огън, обновлението на задълбоченото православие мислене ни върнаха свободата – свобода, основаваща се на верността, противостояща на всеки религиозен фанатизъм и движена от изключителна привързаност към Православието.

Дори да не сме осъществили всички наши мечти, ние си оставаме в творческо упование и всички около нас разбраха, че не само не сме закостенели, но и че сме възпламенени от любов. Всичко, което сега е живо в различните Църкви от региона, беше докоснато от жизнен порив, който продължава да ни възпламенява. Свободата пред лицето на упадък стана видима, ефикасна. Констатирам, че

във всички православни Църкви огнените езици попаднаха върху живи свидетели, които сформираха групи, вдъхнали живот на цялата Църква.

Евангелието, Евхаристията и свободата имат един център – Господ на Славата

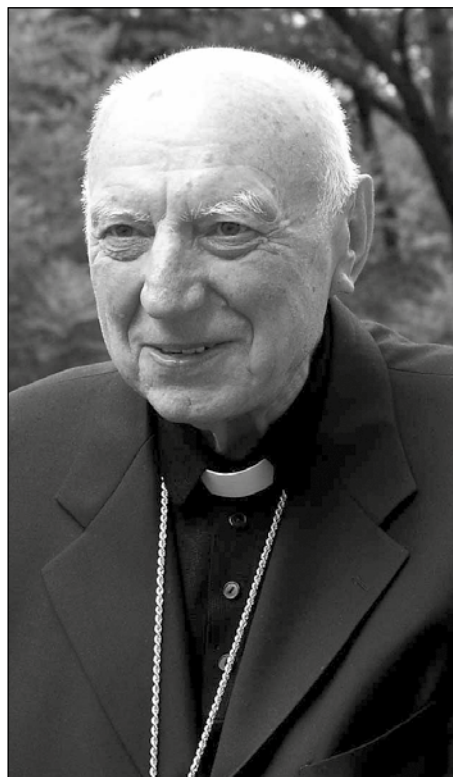
Благодатта, дадена на Движението на православната младеж в Антиохийската църква, ѝ откри Евангелието като живот, като източник и като светлина. Бяхме зажадливи за тази живителна сила, която се озарява от само себе си и от ген на ген ни озарява все повече. Това е свободата в нейната пълнота и пътят към самото битие на Господа. Тя ни отведе до Евхаристията като среща с Господа в събранието, устремено към Второто пришествие в търсене на Лицето на Отца. И този възглед не е плод на индивидуално благочестие, а на причащение в Любовта.

Приемането на евангелската любов ни отвежда към бедните, обезправените и болните. Отначало ние мислехме само за Евангелието и Евхаристията. Няколко години по-късно открихме страдалците, които също са част от Тялото Христово. Чрез духовния си опит ние осъзнахме единението на нещата в самия Христос и се почувствахме свободни, но свързани с бедните и потиснати страни на Изток, вечно поробени както от чужденци, така и от собствените си епидемични духовни заболявания.

Кои бяхме ние? Какво можехме? Впуснахме се във вярата в Исуса Христа, Когото възприемахме като цялостното съществуване, като Освободителя, Комуто не липсва нищо, за да ни направи живи. Евхаристията и свободата имат един център – Господа на Славата.

Превод от френски: Тони Николов

Кардинал Томаш Шпиглик (1919–2010) е роден в Босковице, Моравия. Постъпва в Ордена на иезуитите 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 се ползват с 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.



Предложеният тук текст е на *Lectio doctoralis* (почетна докторска лекция), изнесена от кардинал Шпиглик в Папския източен институт, достъпна онлайн на <http://www.lipaonline.org/LectioIT.pdf>. Заглавието е на редакцията.

Кардинал Томаш Шпиглик

ЕСХАТОЛОГИЯ И ХРИСТОЛОГИЯ

Различни есхатологически виждания

По време на Втория ватикански събор един наблюдател, пристигнал от Изток, бил придружаван из Рим от западен експерт, за да бъде запознат с някои пастирски дейности. Естествено е при подобни случаи да има хвалба, макар и скромна. Което обаче поражда скромна реакция и от отсрещната страна: „Вие също ли очаквате пришествието на Исуса Христа, или искате да направите всичко предварително, още тук, в Рим?“. По един не толкова изтънчен начин, но като сериозно възражение, чуваме същия упрек от източните богослови: латинците не се молят: *Мараната, Ела, Господи Исусе* (Откр. 22:20), а се боят

от *dies irae, calamitatis et miseriae*¹. Разбирайки сериозността на проблема, трябва още отначало да застанем в отбранителна позиция, доколкото самото му формулиране не е никак лесно. Било на Изток, било на Запад битуват различни противоречащи си тенденции².

Протестантите, които се позовават на Карл Барт (1886–1968), изглежда имат позиция, много близка до източната. Първостепенна роля в духовния живот се отдава на вярата. Тя се упражнява във времето и ни подготвя за очакваните реалности, които обаче остават трансцендентни, отвъд времето. Есхатологичното царство не се гради върху настоящето: „В настоящето, тоест в последователността на събитията, в онова, което наричаме история, Църквата няма какво да очаква“³. В тази насока ето какво пише един груг протестант: „Няма прогрес във времето на историята, нито от морална гледна точка, нито от социална гледна точка, нито от духовна гледна точка. Има, естествено, технически прогрес, но само в тази сфера, където се забелязват подобрения. Във всичките други сектори на човешката дейност има промяна, стъпки напред (в смисъл на еволюция), но никакво подобрение в истинския смисъл на думата“⁴.

Естествено, че и сред протестантите се надигнаха различни гласове против една толкова крайна позиция. За което свидетелстваха дискусиите по време на втората конференция на Световния съвет на църквите, провела се в Евансътън. Мнозина осъдиха споменатото мнение като твърде песимистично, защото то не държеше сметка „за настоящото дело на Свети Дух в Църквите и в света“ и не виждаше конкретни видими белези за нашата надежда, вече съществуващи около нас⁵.

На тази тенденция при протестантите – която поддържа разрыва между настоящия и бъдещия живот – се противопостави католическото учение за „заслугите“, тоест за зависимостта на бъдещия живот от земното поведение. Но и сред католиците съществуваше течение, наречено „есхатологическо богословие“, противопоставящо се на „богословието на възплъщението“⁶.

В духа на есхатологическото богословие на Луи Буїе (1913–2004)⁶ духовният живот трябва изцяло да се съсредоточи върху славното пришествие на Христос в последните дни на света. Вниманието се съсредоточава върху осъждането на света и победата над злото чрез силата на кръста. Това е и целта на възплъщението Христово, което трябва да е основната цел и на всекидневния християнски живот, а не да се бленува завоюването на настоящия свят.

Реномирани богослови като Густав Тиїлс (1909–2000), Доминик Дюбарл (1907–

¹ „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.р.

² Cf T. Špidlík, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma 1995, pp. 239ss.

³ *Credo*, Paris 1936, p. 154.

⁴ J. Ellul, „Sur le pessimisme chrétien“, in *Foies et vie*, 1954, p. 170.

⁵ Cf *The Evanston Report*, London 1954, p. 70.

⁶ J. Malevez, „Deux théologies catholiques de l'histoire“, in *Bijdragen* 10 (1949), pp. 225-240.

1987) и много други обосновават мнението си, различаващо се от богословието на вълпъщението, по следния начин: злото все още съществува в света, но е вече победено; Кръстът Христов е неразделим от Възкресението и погледът към Възкресението е този, който трябва да направлява нашите положителни усилия, за да спасим живота в света и всички негови ценности. Тази тенденция се ползваше със силната подкрепа на отец Тејар дьо Шарден (1881–1955).

От източните православни ще цитираме за момента само това, което е особено характерно, типично за руската духовност⁷. Адолф фон Харнак (1851–1930) смята Руската църква като пример за религия на отвъдното, която „едва-едва докосва земята с нозете си” и желае да се възрадва от „предвкушването на небесния живот”⁸. Чрез крайността на *разкола* християните без свещеници (попове) се стремяха да направят народа свободен, без забрани, като всичко бе насочено към последните времена⁹. По тази причина те оказваха изключителен отпор на страданието.

Множество основания допринасят за формирането на този менталитет. Николай Бердяев (1874–1948) предлага своите обяснения: „В живота на народите по принцип има два мита, които могат да се окажат особено динамични – мита за началото и мита за края. У руснаците преобладава вторият – есхатологичният мит”. XIX век е пример в това отношение. Тогава се наблюдава едновременно страстно търсене на прогреса, на световната революция, на социализма (една светска есхатология) и в същото време е налице съзнание, дълбоко изострено към суетата, към злобата, към мизерията, които прогресът, цивилизацията и революцията носят¹⁰.

Едно друго обяснение, предложено този път от Сергей Булгаков (1871–1944), се отнася до историческия характер на руската мисъл, за която целта на историята е да преодолее историята и да отрази трансцендентното¹¹.

Може да се очертае и една трета област, изхождайки от отношението към истината. Ако истината се възприема като жива, тогава начинът на познаването ѝ ще бъде среща с една личност – личността на Христос – единствената истина в пълнота. „Виждането лице в лице, пише Владимир Лоски (1903–1958), е, така да се каже, екзистенциално общение с Христа, в което всеки открива пълнотата, познавайки Бог лично и бивайки познат лично от Бога”¹².

Първият източник на подобни противопоставяния

Наблюдавайки разнообразието от толкова различни есхатологии, се питаме как да се намери справедливо равновесие, някакъв последователен синтез. А и наис-

⁷ *L'idea russa*, pp. 239 ss.

⁸ Cf E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung...*, München 1952, p. 253.

⁹ N. Berdiaeff, *L'idée russe*, Paris 1969, p. 22.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ С. Булгаков, *Агнец Божий. О Богочеловечестве*, Paris 1933, pp. 191ss.

¹² V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, p. 140.

тина ли трябва да го търсим? Може би е по-добре да приемем, подобно на Владимир Соловьев (1853–1900), че всичките тези тенденции тръгват от фалшива предпоставка: разделянето на два свята, което не е християнско, макар че може да изглежда така. Това е необичайно, смело предположение. Идва ми на ум в тази връзка да сравня Соловьев с големия еврейски философ Филон Александрийски. Дватамата, изучавайки бляскавите размишления за Бога на гревните философи, заключават, че всички те са „безбожници“ (атеисти), защото не познават *Theós* (Богът) на Библията. Така е било в началото на нашата ера. А сега?

Нашето християнско Верую започва с точното изповядване: „Вярвам в един Бог, Творец на небето и на земята“. И същият Символ на вярата завършва с друга вероизповед: „Вярвам във вечния живот“. За жалост старата грешка се повтаря и тук: някои тълкуватели не си дават сметка, че християнският смисъл на вечния живот е съществено различен от есхатологическите очаквания, проповядвани другаде. Можем ли при подобно объркване да очакваме достоверна есхатология? Ще се опитаме да следваме размишлението на Соловьев, както е изложено в *Духовните основи на живота*¹³.

Възкресението – личен проблем на Соловьев

За да проследим по-лесно неговите разсъждения, ще ги разделим систематично според тяхното съдържание.

1. *Злото господства в света*. Мислителят го е открил прогресивно в своя живот. Произхожда от набожно семейство, но постъпвайки в университета, загубва вярата си, защото се изучават Дарвиновите теории. Шегувайки се, той казва: допотопните животни, изучавани от еволюционната теория, притежаваха най-доброто от „допотопния катехизис“ на баба ми.

Установяваме, че злото се проявява навсякъде. Един камък блъсва друг камък, едно животно изяжда друго животно, а между хората – един намира своето място в живота благодарение на смъртта на другото. Малко помагат проповедите за милосърдие. Животът изисква борба, а и борбите причиняват смърт, видяна като „единствена и истинска справедливост“.

2. *Съществуването на доброто*. След първото песимистично заключение ще направим и друг, по-различен опит: ако съществуваше само злото, светът не би съществувал. Следователно би трябвало да съществува и доброто. Как то се проявява? Още преди Дарвин, който учи за естествения подбор, великият шведски природоизпитател Карл Линей (1707–1778) открива в природата нещо, което нарича *ентелехия*. Той наблюдава, че нещо се жертва, за да живее друго. Например виждаме, че листата на дървото падат, защото плодът се нуждае от слънце, че ръката защитава окото, че майката се отдава на детето... Тези щедри дарения запазват живота на природата.

От което възниква принципът за морално човешко поведение: егоизмът е зло,

¹³ Духовные основы жизни (1882–1884), Сочинения, III, Bruxelles 1966, trad. it., Roma, Lipa 1998.

добро е да се посветиш на другите. В тази насока се възпитаваме още от детска възраст. Когато някой умре за родината си, му се издига паметник: „тук почива войник, загинал за родината“, „тук почива лекар, който умря, за да изцелява болни“, и т.н. Въпреки великите похвали за подобни героични дела, изникват и съмнения: колко жертви се правят за обществените институции, а нима гържавите се станали по-добри? Приличат на гревния бог Молох, който се хранел с деца. Един честен човек ще се запита: имам ли право да пожертвам другото, за да живея добре, да почитам воините, които са умрели по време на война, за да мога да се радвам на мира? Достоевски в *Братя Карамазови* казва чрез Иван: Отказвам да уча в рая, ако цената е дори сълзичката на едно измъчено дете. Защо да изискваш жертви от другия, за да живееш? Заключениеето е, че светският морал не е способен да реши проблема със злото.

3. *Духовното решение ни идва на помощ.* Всички религии постигат еднородност по тази основна вяра: в този живот не съществува справедливост, но в бъдещия, след смъртта, ще влезем във вечния живот, в който ще има справедлива награда за всяко добро. Бихме казали, че такова духовно утешение може да бъде прието с удовлетворение от всички хора. Но става нещо странно: много хора го пренебрегват или се стремят да го отстранят от съзнанието си, и то мъжете повече, отколкото жените. Може би религията е и психологическа гагеност. Жената през вековете е привикнала да понася това, което се случва: да приготви храна, която веднага се изяжда, да чисти вещите, които отново ще бъдат изцапани, и т.н. При мъжа е обратното. Когато прави нещо, си казва: „Искам това нещо да остане“. Духовните обещания не привличат повечето хора. Справедливо ли е това: настоящият живот е мой, защо трябва да го посвещавам на другия?

4. *Християнската новост.* Размишлявайки над тези проблеми, Соловьев отново изпада в съмнения. Стреми се да си даде сметка какво ново може да се намери в християнството. Да изследваме живота на самия Исус Христос. Той сам е пожертвал живота си за другите и е велик герой на човечеството; преминал е през този живот, а сега седи отгясно на Отца и обещава същото на тези, които съблюдават неговите заповеди. Може ли да се вярва, че тук имаме един наистина нов елемент в сравнение с другите религии? Може би идеята за рая, която предлагат християнските автори, е по-благородна от другите, но същността си остава същата.

Става дума за толкова трудни възражения, че сам Соловьев не знае как да ги разреши. Започва да изучава религиите. Има опасност отново да изгуби вярата си, питайки се: защо ние, християните, сме така горди, ако целта на нашата религия е същата като тази, която предлагат другите?

Накрая той намира правилния отговор: обръща се точно като Гьотевия Фауст, когато бият камбаните на Възкресение. А той гласи: Христос след смъртта не е влязъл в друг живот, а се е върнал в собствения си живот, обожествил е живота, който е имал преди. Този факт е абсолютна новост спрямо всичките религии. Ако Христос не е възкръснал от мъртвите, нашата религия би била напразна, казва свети Павел (срв. Гал. 2: 20).

В заключение можем да кажем, че вярата във Възкресението е решаващото послание за хората, които живеят в този свят. И изповядването само на един живот, който е вечен. Нещо, малко съвместимо с проповедите, които слушаме в нашите църкви, които искат да ни прехласнат с небесните красоти, запазени за душите, отделени от тялото. Макар и вярвайки във възкресението на телата, не успяват да ни кажат какво означава това за настоящия живот. Как тогава да го разберем? Ще изброим различни мнения.

Живот в безкрайното време?

Блаженото съзерцание на душите, отделени от тялото в небето, е било обект на много дискусии. Ала е по-лесно въобразимо, отколкото живота на човека, възкръснал с тяло. То предполага изменчива динамика, която се осъществява във времето. Ето защо народното въображение си е представяло вечността като безкрайно дълго време, време без страх, което може да спре, където всичко минава. Нещо, което утешава блажените, и обратно, което вдъхва спасително спокойствие на онези, които са по пътя на погибелта.

Не само за протологуето, но и за богословите е трудно да се съвместят вижданията за „безкрайно дълго“ ад с безкрайното милосърдие на Бога. Дори и Раят, ако си го въобразим по същия начин, не ни удовлетворява. Според една моравска легенда някакъв монах си задавал въпроса: как светците в рая не се отегчават да пеят „Свят, свят...“ през цялата вечност? Някой паднал по време на разходка в гората, заспал за сто години и сънувал, че всичко това продължило колкото времето на едно „Свят, свят...“. Така разбрал, че за Бог сто години са колкото един миг (срв. Пс. 89:5). Повече от ясно е, че едно толкова илюзорно решение си остава неудовлетворително.

Вечността, противопоставяща се на времето

Първобитното мислене не вярва, че времето като такова може да спре. По своето естество се смята, че то е безкрайно. Ето защо е било обожествено като „бог Кронос“, който изяжда децата си, тоест разрушава всичко, родено във времето. Символът на живота представлява едно колело, което „върти се, върти се в своя път“ (срв. Екл. 1: 6), или змия, която си яде опашката. Гръцката митология е тази, която заявява победата над тази тирания на вечното траене. Зевс, предопределен да стане върховен Бог, убива баща си Кронос и основава олимпийско царство. Това е мащабен намек за онова, което гръцката философия е трябвало да изрази с понятия. Тук Хераклит провъзгласява, че „всичко преминава и нищо не остава“ (*pánta rheî*). Точно обратното, Парменид обявява, че всяко движение е илюзия и че истинската реалност е неизменна, тоест вечна.

Гръцката класическа философия също определя времето чрез движението (*numerus motus secundum prius et posterius* – число на движението, измерващо се чрез един предишен и един последващ момент), а сам Платон отъждествява реалността с неизменните и следователно – вечни идеи. Факт 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. Ако Платон дефинира истинската философия като „упражнение в умиране“¹⁴, то смъртта сама по себе си би била добро. Това очевидно е противохристиянско. Ако се приложат тези мнения към християнската антропология, преходът към вечен живот с помощта на смъртта е прекратяване на всяко движение. Това е изобразено на една икона от Синай: лествицата (стълбата) към Рая. Монасите се изкачват. На долните стъпала те са доста раздвижени, по-нагоре са по-спокойни, а онзи, който стои на най-високото стъпало, е изцяло неподвижен.

Тази концепция ни помага да разберем предходните възражения и избягва затруднението с „дългото траене“ в ада и радостта в рая, немислими при попускане на „обръщане“ след смъртта, както и на възможността за грях при блажените; вечното щастие изпразва всяко желание, което би подтикнало към промяна (*satiare desiderio cessat appetitus* – с уталожването на желанието изчезва апетитът). В случая на човека, живеещ с така дадено тяло: доколко тази неизменност може все още да се нарича „живот“ и не е ли един вид „музеиране“?

Христологичното решение

Не може, следователно, да се очаква човешките разсъждения да решат поставения проблем. Дори и религиите не предлагат подходящ отговор. Те вярват във вечния живот, но границата на смъртта ги отдалечава изцяло от настоящия живот. В християнството обаче се среща една съществена новост. Исус, роден при управлението на император Август, умира при Понтий Пилат, води живот като човек в пространството и се развива в динамиката на времето. Неразривно свързана със Словото Божие, цялата Негова личност с всичките Негови действия участва във вечността на Бога. Неговата човешка плът е божествена, божествено и вечно е, следователно, също и Неговото раждане, тайните на Неговия земен живот, смъртта, възкресението. В Неговата личност времето и вечността се единяват. Исус „живя“ с учениците си, но също обеща: „аз ще бъда с вас“ (Мат. 28: 20). Свети Павел е сигурен, че Той живее в него (Гал. 2:20) не само според Неговата божественост, но и като Христос, Богочовекът.

Историята на Израил започва със стълбата на Яков и слизането на ангелите (срв. Бит. 28). В цялата свещена история, Бог слиза сред Своя народ, а в последните времена слезе в Исус Христос. Следователно Исус Христос е този, в Когото божественият живот – който е вечен – слиза в човешкия живот – който е във времето. Църквата трябва да върши това, което е написано: „Правете това за Мой спомен“, в Негов спомен, защото споменът оживотворява онова, което е минало. Дори от психологическа гледна точка споменът прави припомненото нещо по някакъв начин присъстващо. Стоиците казвали, че човекът е този, който помни, а склерозата, загубата на памет, означава и загубване на личността. Да се припомня миналото, да се направи миналото настояще – както умиращите, казват че виждат живота си пред очите си – това е човешко. В нашата литургия този спомен е тайнство, което означава, че в божествения

¹⁴ Федон 67 d, 80c-81a. – Б.р.

спомен това, което Бог мисли – съществува. Следователно в Литургията всичките тайни на Христа са присъстващи, вечни, не ги виждаме още, но са вечни. Какво възпоменаваме? Не само Исус Христос, но цялото Негово мистично тяло: следователно припомняме мъчениците, светците, изповедниците – в източната Литургия се припомнят също и съборите – и всичко минава във вечността. Маронитите си задават въпроса: Кога е станало Възкресението? Отговарят: След обяд, в третия час на Велики петък. А кога се е открило? Отговарят: Неделя сутринта. Неделята е откровение на онава, което съществува, ние живеем Великата събота, всичко е вече присъстващо, всичко е тук, само че ние още не го виждаме, а само го вярваме.

Възпоминателното настояще в Литургията

Присъствието на Христос в Църквата е универсално, но по един особен начин се изразява в литургичното възпомяване (anamnesis). Всеки спомен прави миналото настоящо по психологически начин. Литургичното възпомяване е тайнствено, притежава богочовешка сила, която прави миналото реално съществуващо. Ето защо Сергей Булгаков говори за „реализма на обредите”, а Борис Бобрински – за техния „евхаристиен характер”, доколкото в църквите Христос наистина се ражда на Рождество, а по време на Пасха наистина възкръсва¹⁵.

В този контекст е включен животът на всеки от нас поотделно. И го илюстрира най-добре този епизод от живота на една свята монахиня. Тя лекувала болна, която страдала от рак на лицето и всички я отбягвали. Сестрата ѝ казала: „Моли се!”. Болната отговорила: „Ако Бог съществуваше, аз нямаше да бъда тук”. Месец по-късно същата болна казала: „Бог трябва да съществува”. „И как стигнахте до това заключение?”, попитала сестрата. „Това, което правите за мен, не може да отиде напразно”.

Най-добрият начин, по който можем да изразим нашата надежда, е символичен: вечна Литургия. Основната истина на християнството е възвръщането на цялостния живот. Следователно никое добро не може да бъде загубено и трябва да придобие вечна ценност. Вечността е тази, която утешава, вечността на личността и на доброто, което е сторил.

Андрей Тарковски

Всичко, което казахме, може да се разчете символично във филма *Носталгия* на Андрей Тарковски. Какво е съдържанието му? Един емигрант от тоталитарна страна пристига в Италия – метафора на пътуване от земята в Рая. Той е омаян – колко хубави неща за гледане! Малко по-късно, отегчено казва: „Колко ме уморява да гледам красиви неща!”. Ако вечното щастие бе само едно продължително време, това не е никакво решение. Тогава нашият герой обикаля и вижда на „Кампидолио”¹⁶ един фанатик, който се полива с бензин и се самозапалва на фона на музика. Умира заради някакъв идеал, за една вечна кауза, нещо, което

¹⁵ Cf T. Spidlik, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2002, p. 142.

¹⁶ Площадът на Капитолийския хълм в Рим. – Б.р.

руснаците наричат „фалшива вечност“ на абстрактните идеи. За фанатика от филма смъртта заради един идеал струва колкото вечността. Идват карабинери, които го гледат изумени. Наблизо куче лае зловещо. Кучето е символ на живота и неговият лай отправя въпроса: може ли да си дадеш живота заради нещо абстрактно? Животът е конкретен, ето защо героят на филма е покъртен от лая на кучето.

Тогава какво да се прави? Емигрантът обикаля още и среща шествие на жени, които носят статуя на Богородица и пеят: те са символ на пътуване към вечността. Той пита една от тези старици: „Какво се прави тук?“. А тя отговаря: „Падни на колене“. Като че ли иска да каже: с глава не се проумява, това е тайна, която Бог трябва да ти открие. Тази тайна всъщност му открива един „луг светец“, един „Юродив“ – каквито има много в руската духовност. Той му дава една свещица – вярата – и с тази вяра бежанецът преосмисля целия си живот. Филмът свършва със следната сцена – героят умира сред руините на една църква и вижда как всичко, което е преживял, се завръща – от младостта до настоящето. Живее се „вечната памет“, литургичното възпоминание на всичко живяно в съответствие с личното призвание на всеки, което тръгва от космическото човешко призвание.

Космическото призвание на човека¹⁷

Религиозното чувство, вродено в сърцето на човека, е подтикнало народите, според Соловьев, да припишат на боговете управлението на света и по този начин римските цезари, които вярвали, че управляват цялата обитаема земя (*oikouménē*), претендирали да им се отдават божествени почести. Но всеки човек в Христа е цар и господар на земята. Ето защо трябва да се запита: какво място божественото действие е отредило на човека в управлението на по-низшата природа?

Отговорността на човека спрямо творението е изразена от свети Йоан Златоуст в чисто семитски термини: „Монархът е необходим за поданиците, а поданиците за монарха, както главата за нозете“¹⁸. Това призвание, развито у светите Отци на Църквата, е било уточнено по специфичен начин от руски общественоведи. Според Павел Флоренски, например, идеал на християнската аскеза е не толкова презрението към света, колкото неговото радостно приемане, за да може той да стане по-богат, издигайки се на по-висше ниво, до пълнотата на преобразения живот¹⁹.

Съ-творец на света

Първият обект на човешкото творчество е собствената личност и нейното израстване. Но едновременно с духовното израстване на душата нараства също и пространството, в което човек живее и което е като продължение на негово-

¹⁷ *L'idea russa*, pp. 217ss.

¹⁸ *In 1 ad Timotheum* 4,2, PG 62, 523.

¹⁹ Cf N.O. Losskij, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, p. 193.

то тяло, дадено му от Бог, за да се осъществи. Нещо, което се наблюдава от естествена гледна точка в техническото развитие през вековете. В своята книга *Философия на общото дело* Николай Фьодоров (1829–1903) се противопоставя на философията, видяна като „пасивно съзерцание на света”, и предлага „философия на действието”. Неговата основна теза е следната: идеята не е нито субективна, нито обективна – тя е проективна, тоест познанието на света предполага да господстваш над него, да го преобразяваш, да създаваш²⁰. Отзвук от неговия ентузиазъм откриваме у Соловьев, Бердяев и др.²¹

Питаме се каква е мярата на човешкото творчество. Желанието е огромно, но от друга страна, усещаме нашата неспособност и слабост пред космическите сили. Тогава нашата дейност в космоса изглежда се ограничава със скромни приноси. Светът изглежда като дом, предоставен за краткото ни пребиваване на земята, в който можем да си позволим малки поправки.

Великостните проповедници препоръчват да не се занимаваме много с „кратковременни развлечения” (*саирона huius mundi quae ruit* – странноприемницата на този свят, която рухва) и да мислим по-скоро за мига, в който трябва да изоставим всичко. Това е, без съмнение, подходящо размишление, за да изцери обладаната от празнота и безпредметни мисли личност. Въпреки това изразява само един частичен аспект.

Подобна минималистична концепция не може да се приложи към „първородния между човеците”, към Христос, чрез Когото е сътворено всичко, което е в света. Ако човек съедини своята дейност с Христа, тогава и неговото действие в космоса ще надмogne естествената му човешка слабост. Ето защо Отците в своята полемика срещу фатализма настояват за отговорността на човека за съдбата на целия свят. В тази връзка Соловьев²² говори почти като модерните еколози, че „духовната космология” трябва да предхожда „социалната справедливост”²¹. Това сътрудничество показва различни аспекти. Ще изброим основните, показани още от гревните Отци: очищение на света и освещаване на света. Руснаците обичат да допълват: да се християнизират и оживотворят светът, да бъде доведен до божествена красота.

Очищение на света²³

Според терминологията на Отците отговорността към космоса се състои в очистване от злите сили. По причина на хорската злина земята е прокълнатата²⁴. Тя няма да погине благодарение на нас”, казва свети Йоан Златоуст²⁵. Руснаците, по причина на своето лично отношение към земята, имат един вид комплекс

²⁰ В. Зеньковский, *История русской философии*, II, Paris 1950, pp. 137ss.

²¹ *L'idea russa*, pp. 228ss.

²² *Чтения о Богочеловечестве*, *Сочинения* III, 1966, p. 130.

²³ *L'idea russa*, pp. 225ss.

²⁴ T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, Roma 1978, p. 141.

²⁵ Crisostomo, *In Gen.*, hom. 27, 4, PG 53, 244.

за вина спрямо нея²⁶. Съществува, следователно, „космически грях“, в който сме включени²⁷.

Тъкмо защото грехът ни засяга, можем да очистим земята. Булгаков говори за освобождаване на земята от нейната „магическа“ сила. В своите отношения със света „човекът е изпаднал в изкушението на „магическото“, надявайки се да достигне притежанието на света чрез крайни, не духовни средства“. Светът устоява на усилията на човека да го завладее, а липсата на хармония между човека и света води до необходимостта от труд и икономическа дейност, които имат „характер на сива магия“, „събирайки в себе си в неподдаващия се на разплитане възел от черна и бяла магия, силите на светлината и тъмнината, на съществуващото и несъществуващото“²⁷. Текстът изразява едно задълбочено наблюдение. В суеверията с „магически“ характер се проявява тенденцията да се припишат на материята сили, които са присъщи на личността. Грехът „обезличава“ нашите отношения със света. Без да си даваме сметка, очакваме от нещата в света следствия, които могат да се придобият единствено в личното отношение с Бога. Така се стига до един парадокс: учените атеисти, които атакуват истинската религия като суеверие, всъщност понякога изпадат в истинско суеверие.

Освещаване на света²⁸

Положителният ефект от очищение е освещаването. Християнската аскеза желае светът да бъде по-богат чрез издигане на едно по-висше ниво на преобразен (теофанен) живот²⁹. Иконографски израз на тази мисъл е образът на Петдесетница с фигурата на „Цар Космос“, който от тъмницата се радва от слизането на Свети Дух върху апостолите. Според *Духовни стихове*, руските народни песни, светът желае да се върне към собствената си духовна природа, защото неговото начало е силата на Свети Дух³⁰. Соловьев нарича това преобразяване на космоса „теургично“. В Житията на светците светът се показва в райски статус. Връщането към неговото духовно естество е изразено чрез послушанието, което имат дивите зверове към светите хора. Множество примери се намират в биографичните описания на Отците сред руснаците – Серафим Саровски (1754–1833), на когото една дива мечка носи мед, може да послужи като пример.

„Християнизирание“ на света³¹

Христологичният аспект на космологията на Отците разгръща реалността на Христос като Logos-Слово като всеобщ закон за всички твари. Соловьев погемата същата мисъл по динамичен начин, единявайки я с модерния еволюционизъм. Той

²⁶ *In Rom.*, hom. 14, 5, PG 60, 530.

²⁷ С. Булгаков, *Агнец Божий. О Богочеловечестве*, Paris 1933, pp. 180ss.

²⁸ *L'idea russa*, p. 226ss.

²⁹ N. Losski, *L'histoire de la philosophie russe...*, Paris 1954, p. 193.

³⁰ Г.Федотов, *Стихи духовные*, Paris 1935, p. 25.

³¹ *L'idea russa*, pp. 231ss.

съмнява майсторски да покаже как целият космически процес, цялото развитие на природата, още от първите наченки на човешко съзнание през дългия процес на всеобщата история – всичко се стреми към Богочовека, към въплътения Христос и космическия Христос³².

В този контекст могат да се разграничат четири големи фази на космическата еволюция: 1) от първата материя към първата жива клетка; 2) от първия живот към *homo sapiens*; 3) от първия човек към Богочовека, Христос, въплътен в конкретен исторически момент; 4) от историческия Христос към универсалния Христос. Имайки предвид, че сега живеем в четвъртата фаза, нашето сътрудничество поема функцията на Божията Майка, на Мария. Всъщност, както казва Ориген, всяка християнска гуша трябва да въплъти Христос в света, в който живее³³.

Да се оживотвори космосът³⁴

Христос е законът на света и Христос е животът. Всичко, което участва с Него, е оживотворено. Развитието на тази идея, понякога доста удивително, може да се каже, че тя е типично руска. Руснаците смятат космоса за жив организъм³⁵. Следното наблюдение го изразява по начин, най-схожен на отеческата традиция. Светостта е живот. Ако човек осветява света, той го „оживотворява“, сътрудничейки с Духа, който е *zoopoión* – животворящ. За жалост техническото общество води до забравата на това призвание на човека. Техническите науки поставят машината между човека и природата и скъсват вътрешната връзка между човека и космоса. Бердяев³⁶ стига до това заключение и приканва християните да се обединят за общото дело, за да преодолеят космическите сили, които произвеждат смърт, и за да се възстанови всеобщия живот: „Ако те не създават царство на духовен християнски труд, ако не превъзмогват дуализма на теоретичния разум и на практичния разум, на интелектуалния труд и на физическия труд, няма да има християнски живот”.

Заключение

Вместо да се правят заключения за това, което казахме в теоретична форма, предпочитам да ги илюстрирам с размислите на един груг руснак. На големия руски поет и мислител Вячеслав Иванов (1866–1946), завършил своя пълен с културни контакти живот в Рим като преподавател и писател. Неговите очи си остават завинаги отворени към красотите на изкуството и той ги използва за своите духовни размисления. В този смисъл Иванов открива духовна връзка между три шедьовъра на Италианския ренесанс: *Страшният съд* на Микеланжело в Сикстинската капела, *Преображението на Таворската планина* на Рафаело във Ватиканските музеи и *Тайната вечеря* на Леонардо да Винчи в Милано.

³² Духовные основы жизни. Сочинения III, pp. 365ss.

³³ Cf *Fragm. in Mt.* 281, GCS 12, p. 126.

³⁴ *L'idea russa*, pp. 230 ss.

³⁵ *Ibid*, pp. 221ss.

³⁶ *L'homme et la machine*, Paris 1933, p. 48.

Фигурата на Христос във фреската на Микеланжело в Страшния съд изразява следната нагласа: „Идете от Мене, проклети, в огън вечний” (срв. Мат. 25, 41). Нещо, което Иванов нарича „мистически анархизъм”, мистика на отрицанието. Не е точно Христос, по-скоро е душата на някой младеж идеалист, който, откривайки злото в света, смята, че може да го разгроми. Такава е будистката мистика, която търси да разруши в нирвана всичко, което не е съвършено.

След период на „анархическа” младост онези, които обичат красотата, гостигат до мистиката „на надеждата”, изразена от Рафаело в *Преображението*: това е виждането на бъдния духовен свят, живян в бягството на планината, за да се забравят злините и настоящите страдания.

И най-накрая, последната степен на мистична нагласа се съзерцава в *Тайната вечеря* на Леонардо да Винчи. Исус навежда глава, за да каже „да” на всичко онова, което идва от провидението на Отца, гори и на предателството на Юда. Но същевременно поднася хляба на живота и установява Евхаристията, тайнството на живота. Така всичко е преобразено, всяка желана красота е вече присъстваща. Иванов заключава: „Ние виждаме тук страданието на света, но също и златото на чашата, а през тесните прозорци прониква синята вечер. Красотата на този син мир слиза в горницата на жертвоприношението...”³⁷. *Beata pacis visio*³⁸.

Превод от италиански: отец Благовест Вангелов

³⁷ Вячеслав Иванов, *Сочинения*, vol. III, Bruxelles 1979, p. 86.

³⁸ Блажена гледка на мира (лат.). – Б.пр.

Венцислав Каравълчев е роден в Бургас през 1967 г. Завършил е Богословския факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1992. Специализирал е богословие в Швейцария – Женевския университет, Италия – Грегорианския университет, и Гърция – Атинския университет, ислям и мюсюлмано-християнски отношения в Англия – Бирмингамския университет, както и Мисионерския институт към CMS (Church Mission Society) – Бирмингамски университет. От 2001 г. работи като мисионер към CMS Oxford. По тази програма е бил три години преподавател в Батумската духовна семинария – Грузия. В момента работи в Киев, Украйна, като преподавател в Киево-Могилянската академия и е изпълнителен директор на Института по богословски изследвания „Св. Андрей Първозвани“, Киев, Украйна.

Венцислав Каравълчев

НЯКОИ БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ЛИЧНОСТТА НА ПЪРВИЯ УНИАТСКИ АРХИЕПИСКОП ЙОСИФ СОКОЛСКИ

Въпросът за сключването на уния с Католическата църква през 1861 г., както и личността и съдбата на един от духовните водачи на униатското движение в България, архиепископ Йосиф Соколски, са били и продължават да бъдат обект на многобройни изследвания в българската историография. Изследванията в периода преди 9.IX.1944 г. са видимо групирани на про- и антиуниатски, в зависимост от мирогледа на авторите. Унията по правило се разглежда от прокатолическите автори в позитивна светлина¹ и съответно негативните оценки са приоритет на православните автори². Почти в същите две тенденциозни рамки се разглеждат животът и личността на Йосиф Соколски. Труговете по тази тема, появили се през атеистичния период от историческото развитие на България (1944–1989), въпреки сериозността и религиозната неангажираност на много от

¹ Виж например някои от най-популярните заглавия, имащи отношение по въпроса: Славов, А. *Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски*. С., 1930; Елдъров, С. *Католиците в България (1878–1989)*. С., 2002; Еленков, И. *Католическата църква и католиците в България*. С., 2004; Еленков, И. *Католическата църква от източен обряд в България*. С., 2000.

² Кирил, патриарх Български. *Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX век. (1859–1865)*. С., 1962; Кирил, патриарх Български. *Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879–189, . С., 1968; Жечев, Т. *Българският Великден или страстите български*, 1975.*

изследователите често вървят по вече прокарани пътеки и преповтарят интересни, но спорни констатации. Нещо повече, безкритичното възпроизвеждане на хипотези е превърнало някои от тях в неподлежащи на съмнение истини, въпреки липсата на обективни извори доказателства. Не са рядкост и случаите, когато съществуващите извори влизат в директно противоречие с тези мнения, утвърдили се като безспорни. В настоящата статия ще се опитаме с няколко исторически щриха да въведем читателя в епохата, сключването на унията и да хвърлим малко повече светлина върху съдбата на Йосиф Соколски след замиванването му в Русия. В статията ще използваме и няколко малко познати или въобще неизвестни на родната историография документи от централните държавни архиви на Русия и Украйна.

Началото на XVIII век, който се характеризира с пропагандирането и избистрянето на идеите за национална идентичност и самостоятелност, кара все повече българи да усещат бремето на гръцката църковна власт. Един от първите, обосновал необходимостта българите да отхвърлят тази зависимост, е преп. Паисий Хилендарски. Основният противник в борбата за църковна независимост е Вселенската (Цариградска) патриаршия – по онова време най-авторитетната, но и най-авторитарна православна институция. Започналата борба на българите с тази институция се превръща в епоха на възраждане и консолидация на българската нация.

Църковната борба преминава през два основни етапа. Първият е от началото на XIX в. до Кримската война (1853–1856). През този първи период борбата е слабо организирана, липсват ѝ център и компетентни водачи, ползващи се с доверие. Целите не са ясно посочени и утвърдени. Основните искания са за български владици и български език в просветата и богослужението, български храм и български вестник в Цариград. Вторият етап е след края на Кримската война, когато влиянието на Русия, която подкрепя единството на православието, е отслабено и опрени на Хатихумаюна, българите поставят искане за отделна църква. Същевременно намесата и на другите Велики сили, най-вече на Франция, в църковните борби на българите, довежда до еволюция на руските принципи. В последните години от борбата за църковна независимост виждаме Русия също да защитава желанието на българите за възстановяване на църковната им автономия.

Кримската война (1853–1856) и поражението на Русия в нея се превръщат в сериозно изпитание за православните църкви. Франция прави сериозен опит да получи влияние на Балканите чрез засилване на католическите мисии. Френският министър на външните работи Гизо, историк по образование, разработва цялостна програма за активна намеса в културно-духовните процеси на Балканите³. Като използва моментната военна слабост на Русия, католическата пропаганда под егидата на Наполеон III започва сериозна работа по разпространението на римокатолицизма в неговата униатска форма (католицизъм от източен обряд) сред православните християни. В свое писмо до руския император Александ

³ Генчев Н. *Франция в българското духовно възраждане*. С., 1979, с. 46.

гър II игуменът на Лаврата в Дечани архим. Серафим говори за посещението на френски дипломатически агент в манастира, който предлагал на монасите покровителството и помощта на Наполеон III в замяна на едно по-тясно сътрудничество, което трябва да доведе (без, разбира се, директно да се упоменава) до уния⁴. В България също сериозно се засилва дейността на католическите мисионери, които използват различни методи и средства за популяризирането и разпространението на идеята за уния. Малко известен факт е, че видният полско-украински революционер Михаил Чайковски (Садък Паша, Чайка Чайковски), който през 1850 г. приема исляма и постъпва на служба в Османската империя, за целите на разпространението на католицизма съставя дори историческа теза, обясняваща произхода на „помациите“ от „поляците“, акцентирайки върху славянския произход и разбира се, загубената „католическа вяра“ на тези хора, приели по една или друга причина исляма⁵. Всъщност тези действия са и първата сериозна стъпка за привличане на българите към лоното на Католическата църква. Те са иницирани в края на първата половина на XIX в. от свързаната с Франция полска емигрантска централа, оглавявана в Цариград от М. Чайковски⁶.

Основна фигура в популяризирането на Балканите на униатските идеи е видният католически мисионер Еужен Боре. Неговият съществен принос в подготовката и създаването на прокатолически нагласи непосредствено преди началото на Кримската война е публикацията *Въпросът за Светите места*, в която се обяснява, че доколкото Православната църква се е отделила от Рим, то тя е загубила правата си върху Светите места още от времето на патриарх Фотий. Точно събитията от времето на патриарх Фотий и раждането на Българската църква, както и нарастващото десет века по-късно недоволство на българите от действията на гръцкото духовенство карат Боре да търси начини да материализира това недоволство в полза на Рим. Боре е главният архитект и изпълнител на една дългосрочна програма, предвиждаща включването на Балканите и в частност на България в сферата на влияние на Римския папа. Още в началото на 40-те години на XIX век в манастира „Св. Бенедикт“ в Галата (Константинопол) е основана мисионерска станция на лазаристите начело с иезуита Еужен Боре. В друго предградие на Константинопол (Бибек) се основава Френско мисионерско (католическо) училище, където се обучават и български момичета и момчета. В това училище учи и Лазар Йовчев, бъдещият български екзарх Йосиф. Негов преподавател и покровител е отново Еужен Боре, с чието съдействие бъдещият екзарх на Българската църква отива да учи във Франция и впоследствие в Швейцария. През 1855 г. Еужен Боре успява да спечели за каузата на унията видния български политик и общественик Драган Цанков, като му съдейства да получи султански ферман за основаването на печатница. Самата пък печатница с помощта на Боре Цанков устройва в мисионерското училище в Бибек⁷. Там Драган Цанков започва да издава вестник „България“, в който се води активна пропаганда и като единствен път за решаването на българския църковен въпрос

⁴ Серафим Р. *Дечански споменици*. Београд, 1864, с. 79-80.

⁵ Суходолска, К. *Българите в неиздадените мемоари на Чайка Чайковски (Садък Паша)*. В: СЛУ, т. 10, София, 1894, с. 440-452.

⁶ Дамянов, С. *Френската политика на Балканите, 1829–1853*. С., 1977, с.113-114.

⁷ Генчев, Н. *Франция...* с.138.

се посочва сключването на уния с Рим⁸. Плод на тази дейност е и декларацията от 12 юли 1859 г. на българските първенци в гр. Кукуш начело с Нако Станишев, които се обръщат с молба до папа Пий IX с готовност да сключат уния. Въпреки огромните усилия на Е. Боре, който осъзнава стратегическото положение на Кукуш и възможността за контрол оттам върху Охрид и Битоля, унията не се състояла. Или по-точно, не се състояла по очаквания начин. Уплахата във Вселенската патриаршия и мерките, предприети от руската дипломация и българската църковна общност в Цариград, довеждат до смяната на гръцкия владика с български. Партений Зографски става епископ Полянски и Доирански. Всичко това, както и отказът на населението на Кукуш от унията, става най-вече благодарение на руската дипломация, цариградските българи и готовата на сътрудничество в този момент Вселенска патриаршия, както и на личното отиване в Кукуш на епископ Иларион Макариополски. Предприетите мерки довели до силно ограничаване на размера и броя на участващите в унията. Въпреки това, по сведенията на пруския посланик в Константинопол – Голиц, „унията в Македония взела големи размери“ и в началото на 1860 г. наброява 20 000 души⁹. Вероятно числото на униатите е преувеличено, но е безспорен факт, че униати е имало и всички е трябвало да се съобразяват с това. Франция оказва сериозна, включително и дипломатическа подкрепа на повечето проуниатски начинания, въпреки споразумението от Шутгарт между Франция и Русия, което забранява такава подкрепа¹⁰. Това на практика развързва ръцете и на руската дипломация за активно противодействие. Неуспехът от Кукуш не разочаровал Еужен Боре. Само година по-късно с помощта на Драган Цанков и Никола Сапунов Е. Боре привлича за ново униатско начинание архимандрит Йосиф Соколски. Папа Пий IX се отнася първоначално скептично към новите планове на Боре, но впоследствие е убеден и действията по новата уния се развиват със забележителна скорост. През ноември 1860 г. архим. Йосиф Соколски заминава за Константинопол, където на 18 декември 1860 г. участва в делегацията, подписала молбата за уния с Рим в дома на апостолическия викарий П. Брунони. На 15 март 1861 г. архим. Йосиф заминава заедно с Драган Цанков, Г. Миркович и дякон Рафаил Попов за Рим в делегация, предвождана от Боре, а на 2 април 1861 г. Йосиф Соколски вече е ръкоположен за архиепископ на българските униати. Това става лично от папа Пий IX в Сикстинската капела и в присъствието на голямо множество духовни и светски лица. Само няколко седмици по-късно, след завръщането си от Рим в Константинопол, със специален ферман на султана архиепископ Йосиф Соколски ще бъде обявен за милет баши на българите униати.

Дотук събитията, мотивите и главните участници в тях са добре известни и както споменахме, са предмет на многобройни научни разработки. Последвалите събития, свързани с живота на архиепископ Йосиф Соколски, също се радват на многобройни научни и литературни изследвания. В същото време трябва да отбележим, че въпреки големия интерес към личността му, досега липсва сис-

⁸ Славов, А. *Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски*. С., 1930, с.82-83.

⁹ Иванов, Й. *Българите в Македония*. С., 1915, с. 290

¹⁰ Трубецкой, Г. *Россия и Вселенская Патриархия после Крымской войны – 1856–1860*. – *Вестник Европы*, кн. 6, юни 1902 года, с. 472.

тематично издирване на свързаните с него документи извън България, които се съхраняват в архивите на Киев, Петербург, Москва и др. По тази причина в живота на видния възрожденец съществуват неясни епизоди, като пропуските се запълват с предположения според настроенята и професионалната принадлежност на изследователите. Вкаранията в обращение предположения и хипотези от началото на века няколко десетилетия по-късно се превръщат в неразделна част от един цялостен, но митологизиран образ на Йосиф Соколски, като към тази картина непрекъснато се добавят нови и нови подробности, имащи за цел да подкрепят една или друга съвременна интерпретация на проблема.

Привличането на нови документи към изследването на този момент от възрожденската ни история е повече от наложително, още повече че такива съществуват и могат да бъдат издирени и вкарани в научна употреба. И до днес, например, Драган Цанков се смята за един от най-лоялните и ревностни привърженици на унията с Рим – поне до 1863 г, когато настъпва сериозен разрыв между защитаваните от него възгледи и позициите на представителите на Рим¹¹. Това се приема за аксиома в българската и чуждестранната историография, придружено разбира се с много груги свидетелства, което прави тази констатация безспорна. Неизвестен документ от Държавния архив на Руската федерация обаче показва нещата в съвсем различна светлина. Според него Драган Цанков явно се интересува и преследва преди всичко патриотични политически цели, които могат да бъдат постигнати при заиграването с всички заинтересовани Велики сили, без значение дали подкрепят или са противници на унията. Този извод се налага от писмото на руския посланик в Цариград княз Алексей Лобанов-Ростовски от 1859 г. до Ковалевски, директора на департамента за Азия. В него се казва, че в конфиденциален разговор Драган Цанков сам е предложил на руския посланик следната сделка: Цанков прекратява униатската пропаганда, а руският дипломат му осигурява парично обезщетение¹². Сам по себе си този документ е достатъчен за повдигането на много въпроси относно утвърдилата се в историографията картина. От една страна, на този етап ние не разполагаме с друг документ, който да показва каква е била реакцията на руската страна. Предвид обаче главоболията, които създава опитът за уния в Кукуш, предложението на Цанков не е могло да бъде подминато. Тогава съвсем резонно възниква въпросът като какъв действа Драган Цанков няколко месеца по-късно с привличането на Йосиф Соколски в новата униатска инициатива? Чи разпореждания и планове следва и изпълнява Драган Цанков – на Еужен Боре или на руската дипломация? Събитийно погледнато, това би трябвало да са френските планове, ръководени и осъществявани от Е. Боре. В подкрепа на това е

¹¹ Папа Пий IX възлага на Д'Алзон – основател на учредения през 1845 г. Орден на отците асомпсионисти (успенци) – специална мисия на Изток за укрепване на унията. С тази цел той прави обиколка из българските земи. Когато Драган Цанков разбира, че на едно от заседанията на Латинския комитет (3 март 1863г.) е било решено полякът Малчински да оглави българската униатска общност, той, придружен от още двама българи, посещава отец Д'Алзон с надеждата да го накара да промени това решение. Като аргумент Цанков изтъква, че 25 хил. българи в Сливен са готови да приемат уния, при условие че имат свой епископ, българин по народност. Д'Алзон обаче доста грубо отказва с обяснението, че навсякъде първоиерарсите в Католическата църква са чужденци. В отговор Цанков заявява, че тогава уния няма да има. Д'Алзон обаче останал непреклонен и казал, че няма да допусне в България да се създаде национална и независима църква с местна йерархия. Виж по-подробно: Галабер, В. *Дневник*. Т. I. (1862–1866). С., 1999, с. 70.

¹² ГАРФ, ф. 1750, оп. 1, д. 72, л. 9-11.

подписването на уния, личната ангажираност на папа Пиї IX, който сам тържествено ръкополага Йосиф Соколски за униатски архиепископ, ангажираността и на турските власти – веднага след завръщането му от Рим на Йосиф Соколски е издаден султански ферман, потвърждаващ правата му на духовен водач на българите униати. Въобще на пръв поглед ситуацията изглежда като тържество на френската дипломация в лицето на иезуита Боре и пълен крах на руската. Само няколко месеца по-късно обаче се оказва, че унията съвсем няма онова бъдеще, което се очаква от нея. По един парадоксален (и затова оценяван диаметрално противоположно) начин тя е лишена от бъдеще от този, който се явява неин ръководител. Ефектът на бумеранга е постигнат не от някой друг, а от самия духовен водач на униатите в България – Йосиф Соколски. И струва ни се, че това става до голяма степен преднамерено, целенасочено. Въпреки широко популяризираната в миналото и превърнала се днес в част от историята версия за „отвличане на Йосиф Соколски в Русия”, факт е, че няма нито един документ, който да подкрепя тази теза. При толкова важно политическо събитие като това не е възможно да не останат официални документи или сведения на официални лица в поверителни доклади за този факт. Версията е изградена на базата на слухове и дори кълъки¹³, които допълнително се преекспонират от заинтересованите¹⁴. Внимателният прочит на наличните документи в Държавния архив на Украйна в Киев също не дават дори единичен повод в подкрепа на версията за отвличане. Напротив, всички писма и документи, съдържащи личния подпис на гяго Йосиф, говорят за удовлетвореност от отношението към него на руските власти. Интересно е, че липсата на документи и доказателства спомага за изграждането на 3 основни теории, като напоследък по-голяма популярност добива теорията за насилственото отвличане на Йосиф Соколски от България¹⁵. Първата версия е за доброволен отказ от унията и разкаяние на Йосиф Соколски, който търси спасение в Русия. Втората версия представя събитията като „полуотвличане”, тоест отстраняването на Йосиф Соколски от България с измама. Според тази версия той е отвлечен, но отвличането е станало с негово знание и съгласие. И третата е за насилственото отвличане на Соколски от руската дипломация¹⁶. Прави впечатление, че разказът на М. Радивоев е предпочитан в проуниатската историография, „защото разказвачът е помощник на Славейков в редакцията на *Македония* (1867–1868) и подробностите за извеждането на гяго Йосиф от

¹³ Виж подхода на о. Андрей Славов при описване и интерпретиране случая с изчезването на Йосиф Соколски от Цариград: Славов, А. *Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски*. С., 1930, с. 68-70. Специално внимание заслужава бележка 42 на стр. 69 от съчинението на о. А.Славов, където се говори за някакви хвалби от страна на П. Р. Славейков затова, че измамил Соколски (sic!).

¹⁴ Виж публикуваната бележка за Йосиф Соколски в *Le Courrier d'Orient*, 66, 1861, която е написана в стил, позволяващ всякакви тълкувания – от това, че Йосиф Соколски е бил излъган от руснаците и отвлечен, до това, че е бил излъган от униатите, за да предаде православието.

¹⁵ Узунова, М. *Учредяването на Католическата църква от Източен обряд в България през Възраждането*, С. 2006, с.60; Радев, М. *Хроника на злото и надеждата*, С. 2009, с.20; Елдъров, С. *Католиците в България (1878-1989)*. С., 2002, с. 55; Еленков, И. *Католическата църква и католиците в България*, С. 2004, с. 32; Еленков, И. *Католическата църква от източен обряд в България*, С. 2000, с. IX, с.108 бел. 94, 117-118.

¹⁶ Цончев, П. *Из общественото и културно минало на Габрово*, С. 1934 (Габрово, 1996), с. 637 Кирил, патриарх Български. *Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX век. I (1859–1865)*. С., 1962, с. 269-270; Радивоев, М. *Време и живот на търновския митрополит Иларион (Макариополски)*. София, 1912, с. 184-185; Славов, А. *Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски*. С., 1930, с. 68-70.

Патриаршията били разказвани от извършителя”¹⁷. Внимателният прочит на пасажа на Радивоев обаче не остава впечатление за някакви конфигурационни разговори между автора и Славеиков. В по-късните интерпретации за отвлечането на Соколски авторите продължават да се базират на този текст на Радивоев, като поставят максимален акцент върху внушението за отвлечане чрез измама¹⁸. Прави впечатление, че най-гостоверният източник за случилото се с Йосиф Соколски в периода 1861–1879 г. – С. Станимиров, чиито преки свидетелства от разговорите му с Йосиф Соколски се покриват с документите, запазени в Държавния исторически архив на Украйна (които имах възможност да сравня и проверя) – се четат избирателно. Ползват се само пасажи, които се вписват в една или друга предпоставена теза. Според нас статията на С. Станимиров *Архиепископ Йосиф Соколски и опитите му да се завърне в лоното на Православната църква*, в която се ползват много източници, включително и архивни единици, пресъздава една по-реалистична картина на случилото се през 1861 г., което само с помощта на интерпретации може да се характеризира като „отвлечане”¹⁹.

Централният държавен исторически архив на Украйна (ЦДИАУ) съхранява в своя фонд под номер 128 близо 300 единици документи от престоя на Йосиф Соколски в Киево-Печорската Лавра. Един от първите документи, които се появяват в този архив, е под номер 9 и е във връзка с разпореждането на Новоросийския и Бесарабски генерал-губернатор от 30 юни 1861 г. за отпускането на преосвещения Йосиф архиепископ Соколски от всички пощенски станции на пътя Огеса–Киев по четири коня с придружители. В документа въобще не става дума за наличието на усилен екипаж, както иска да внуши А. Славов, и въобще за опит да се скрие, че Соколски е още жив²⁰.

Друг сериозно оспорван епизод от живота на Соколски е свързан с религиозното му самосъзнание – остава ли Йосиф Соколски до края на живота си убеден привърженик на унията, или се разкайва (или поне разубеждава) и пожелава да се върне в Православната църква. Според проуниатски настроените изследователи молба за завръщане в Православната църква от страна на Соколски няма или ако има, то тя е манипулирана, написана под натиск и не отразява неговите възгледи²¹.

В последните публикации на един от активно работещите специалисти по въпроса за католицизма и унията през Възраждането, М. Узунова, документът, приведен от Станимиров, според който още през 1861 г. Йосиф Соколски се покайва и иска връщане в православие, е отхвърлен с атрактивни, но неубедителни

¹⁷ Еленков, И. *Католическата църква от източен обряд...* с.117.

¹⁸ Славов, А. *Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски*. С., 1930, с. 68-70; Радев, М. *Хроники на злото и надеждата*, С., 2009, с. 20.

¹⁹ Станимиров, Ст. *Архиепископ Йосиф Соколски и опитите му да се върне в лоното на православната църква*. В: Сборник в чест на В. Н. Златарски, С. 1925

²⁰ Сравни приложения от мен документ № 1, с написаното от А. Славов – Славов, А. *Киевският затворни ...* с. 71.

²¹ Славов, А. *Киевският затворни ...*с.86-94.

аргументи²². Поради спецификата и важността на този документ, който тук ще публикуваме за първи път²³, ще си позволим да направим и кратък превод на откъс от един друг документ, за да се видят основните акценти в него. Вторият документ подкрепя първия и хвърля допълнителна светлина върху него. Става дума за отговора от Св. синод на Руската православна църква на по-рано отправена към него молба от Йосиф Соколски за връщането му в православието. Св. синод е възложил на митрополита на Петербург Исидор да информира Киевския митрополит Арсений, който от своя страна да доведе решението до знанието на Йосиф Соколски²⁴:

„Светият Правителстващ Синод в следствие на предложението на господин Обер-прокурора от изминалия 20 януари под № 305, с което му се доведе за сведение доставената на Ваше Високопреосвещенство молба на името на Св. Синод от живеещия в Киево-Печорската лавра униатски архиепископ Йосиф за повторното му присъединяване към Православието. Предварително разрешено застъпничество за *бившия (курсив мой)* Българо-униатски архиепископ Йосиф относно приемането му в общение със Св. православна Църква предостави граф. А. П. Толстой, молейки Министерството на външните работи да разреши нашата мисия в Константинопол да поръча на архимандрит Антоний да влезе в доверителни преговори с Вселенския патриарх по предложение на Св. Синод и да ходатайства пред него за прошка за Йосиф. Независимо от това Св. Синод с указ от 7 февруари под номер №441 поръча на мен, посредством вас, Ваше Високопреосвещенство, да уведомя архиепископ Йосиф, че Св. Синод благосклонно приема молбата му и ако не се разпорежда (разрешава) веднага това (за което се моли) то е за това, за да стане всичко с запазване мирните (добрите) отношения с Вселенския патриарх.

С такова разпореждане Св. Синод съобщава на вас милостивия архипастир за сведение и обявяване (горното) на архиепископ Йосиф,

Имам честта да бъда в пълно уважение и преданост на Ваше Високопреосвещенство най-покорен слуга

Исидор митрополит Новгородски и Санкт Петербургски”.

(Получено под номер 450 на 9 февруари 1862г.)

№450

9 февруари 1862

До Негово Високопреосвещенство

Члена на Св. Синод

Високопреосвещения Арсений

Митрополит Киевски и Галицки”

²² Узунова. М. Учредяването на Католическата църква от Източен обряд в България през Възраждането, С. 2006, с. 61.

²³ За първи път ще публикуваме фотокопие от документа, съхраняван в ЦДИА на Украйна. Съдържанието му вече е било публикувано в: Станимиров, Ст. *Архиепископ Йосиф Соколски и опитите му да се върне в лоното на православната черква*. В: Сборник в чест на В. Н. Златарски, С., 1925, с. 436. бел. 2.

²⁴ ЦДИАУ, фонд №128, оп. 2. черн. , год.1861-1885, № сп. 1101, л.17-18.

Писмото на митрополит Исидор до митрополит Арсений е последвано от две кратки бележки, в които Високопреосвещеният митрополит Арсений уведомява от своя страна негово високопреосвещенство митрополита на Новгород и Петербург, че на преосвещения Йосиф (№450 от 9 февруари 1862 г.) е било обявено съдържанието на решението²⁵.

Дори само този документ – отговор на молбата на Йосиф Соколски за връщането му в православието, е достатъчно показателен и силен аргумент срещу натрупаните множество спекулации по въпроса. Виждаме, че само няколко месеца след пристигането си в Киев дяко Йосиф е подал молба за връщане в православието. Запознатите с каноничното право са наясно, че връщането предполага отказ от всички учения, които противоречат на православната вяра. Въпреки че нямаме достъп до писмото молба на Соколски, може да предположим, че неговото съдържание е било издържано в стилистиката на покаяно писмо. Въпросът за религиозното самосъзнание на Йосиф Соколски е отделна тема, която заслужава самостоятелно проучване, което да е лишено от конфесионална пристрастност и на второ място, да изхожда от спецификата на църковното съзнание през разглеждания възрожденски период, което не намира директен паралел в нашето съвремие. Само така може да се направи достоверен опит за религиозен портрет на известния възрожденец, който да е свободен както от шаблоните на атеистичната историография („всичко е политика”), така и от изчистените от противоречия образи на убеден католически или строго православен духовник. В тази статия коментираме единствено неговото желание да се върне в православието, което е документално потвърдено. От друга страна, фактът, че събитията се развиват с не по-малка бързина отколкото при подписването на унията и архиерейското му ръкоположение, показва, че независимо от заключенията на автори като Андрей Славов и М. Узунова, версията за насилственото отвлечане на Йосиф Соколски от България трудно може да издържи гравивна критика. Най-малкото поради факта, че от документите, съхранени в Киевския архив, нито един не съдържа информация за оказван натиск върху архиепископ Йосиф Соколски за присъединяване към православието.

²⁵ ЦДИАУ, фонд №128, оп. 2. черн., год. 1861–1885, № сп. 1101, л. 18а – 19.

Оуън Матюс, сн. Нюзуик

ЗАШО ХРИСТИЯНИТЕ В ТУРЦИЯ ПОДКРЕПЯТ ЕДИН ВЯРВАЩ МЮСЮЛМАНИН?

Израснал в беден истанбулски квартал, като младеж Реджеп Тайип Ердоган се готви да стане ислямски гуховник. Но детската му мечта е да стане професионален играч в местния футболен отбор „Касъмпаша“. Накрая не реализира нито една от двете си амбиции, но става министър-председател на Турция. След девет години на власт, наскоро Ердоган спечели третата си и най-голяма изборна победа с амбициозна програма, която включва и промяна в турската конституция. Студентът по богословие от Касъмпаша иска да промени основите на турската държава, като даде по-голяма религиозна свобода, създаде силна президентска власт по френски образец (вероятно виждайки себе си като първия президент с тези полномощия) и даде възможност на парламента да контролира съдиите, университетите и армията. Тази програма се възприема с тревога не само от много турци, но и от много външни експерти по Турция.

Старият светски елит се опасява, че ако основаната върху ислямските ценности Партия на справедливостта и развитието (ПСР) получи право на глас при назначаването на съдиите, директорите на училищата и ректорите на университетите, в страната ще се наложат консервативните ислямски ценности. Политиците и експертите от Америка и Израел не са особено ентузиазирани от перспективата Ердоган да увеличи своята власт, особено след като в предизборната кампания той заговори за съществуването на еврейска конспирация срещу себе си. А самите турци са притеснени, че Ердоган е нетолерантен към критиките. Собственикът на един критичен към правителството вестник беше подведен под отговорност за неплатени данъци, а в затворите на страната се намират повече от 60 турски журналисти – тази бройка е по-голяма, отколкото в Китай.

Но победата на Партията на справедливостта и резултатът от парламентарните избори беше приветстван от християнското малцинство в Турция. Ердоган е вярващ мюсюлманин, а партията му е доминирана от хора, които не пият алкохол, и от жени, които са покрити с традиционните ислямски забрадки. Ислямските корени на Ердоган обаче не му попречиха да направи исторически завои в посока на либерализиране на 80-годишното антихристиянско законодателство в страната. Част от тази политика беше и решението му да спаси 1700-годишната Константинополска патриаршия.

Настоящият патриарх Вартоломей е най-високопоставеният гуховник в Пра-

вославната църква и духовен лидер на 300 милиона православни по света¹. Но според турското законодателство от 1923 г. както патриархът, така и всички членове на Синода задължително трябва да бъдат турски граждани, т.е. да са част от малбройната гръцка етническа общност, която в момента наброява едва 2500 души. Доскоро изглеждаше, че края на тази вековна институция не е далеч – тъй като самият Вартоломей е вече 71-годишен, а повечето от членовете на Синода не са много по-млади от него. Ергоган обаче предостави турско гражданство на група млади православни епископи, които живеят в други страни по света, и така спаси тази институция, осигурявайки наследници на катедрата на Вартоломей.

Свещеник Доситей Ананостопулос от патриаршията окачестви този ход като „най-положителното действие на турското правителство, което съм виждал през целия си живот”. Нещо повече – Ергоган прокара нов закон, който позволява на християните да си върнат недвижимата собственост, конфискувана незаконно през миналите десетилетия. Изпълнявайки този закон, турската държава реставрира за своя сметка и върна на арменската общност една гревна църква в Източна Турция, изоставена след клането на стотици хиляди арменци в Османската империя през 1915 г., а арменските свещеници получиха право да отслужват богослужения в нея. Наскоро беше открит за богослужения и гревният гръцки манастир Сумела.

Причините за тези ходове на Ергоган са прозрачни – връщайки на християните собствеността и давайки им по-големи свободи в областта на образованието, той подготвя почвата за даването на същите права и на ислямските институции. Водещите турски духовници също не закъсняха да се изкажат в подкрепа на правата на християните. Новоназначеният по предложение на Партията на справедливостта и развитието за директор на Дирекцията по вероизповеданията Мехмед Гьормеш наскоро каза на пресконференция: „Свободата на религиозните малцинства е и наша свобода. Ние сме подложени на същите ограничения като тях”. На пръв поглед изказването е образец за междурелигиозна толерантност, но то крие и още нещо. Наистина ултранационалистически настроените турци са еднакво подозрителни както към ислямистите, така и към християните. Но откакто е на власт, Партията на справедливостта и развитието подпомага също и исляма, като финансира изграждането на нови джамии из страната. А християнското малцинство в Турция продължава да е обект на предразсъдъци и дискриминация от страна на бюрократи, убедени, че християните подгриват турската идентичност.

По думите на френския писател Себастиен де Куртоа, гръцките, арменските и сирийските православни общности в Турция представляват „проблем за турската идентичност”. Турците са изключително горди със своята страна – въпреки че в Истанбул турците живеят не много по-отдавна, отколкото европейците – в Америка. „Същинският въпрос, който до този момент не е получил отговор, е как

¹ Константинополският патриарх се ползва единствено с първенство по чест сред останалите глави на местните православни църкви и изпълнява по-скоро координиращи функции по отношение на събития и срещи, засягащи цялата Православна църква. – Б.ред.

човек може да бъде мюсюлманин в една страна, в която продължава да живеят и представителите на по-гревната култура?”, казва Куртоа. В турските училища продължава да бъде преподавана историята за формирането на турската държава, според която гръцката християнска армия се е опитала да погуби младата турска република през 1923 г. Веднага след нейното раждане, както и че клането от 1915 г. е било извършено от арменските изменници над турците, а не обратното. Турците продължават да „се тровят с лъжи”, споделя Ракил Динк, вдовица на Хрант Динк, редактор на базирания в Истанбул арменски вестник *Агос*, застрелян от ултранационалисти през 2007 г., и продължава: „Всички ние живеем в страх, гняв, ярост, ревност, омраза, предразсъдъци и несигурност”.

Парите също не са без значение. Немалко са турците, натрупали състояние благодарение на плякосаната християнска собственост – те също не са доволни от новото законодателство, което предвижда връщане на собствеността на гръците. Налице са обаче и признаци, че отношението към християните в Турция започва да се променя. След убийството на Динк през 2007 г. на протест излязоха около 50 000 души, някои от които носеха плакати, на които пишеше „Днес всички сме арменци”.

По всичко изглежда, че християните в Истанбул са намерили един неочакван съюзник в лицето на Партията на справедливостта и развитието – не само заради иницирираните от нея реформи, но и защото Ердоган е в конфликт с ултранационалистите, които винаги са били най-големите врагове на християните. Според Динк „промяната ще бъде бавна и мъчителна”. Това наистина е така, но момчето от Касъмпаша, което не успява да стане имам, днес прави първите стъпки към излекуването на вековната националистическа вражда.



Джон Понтифекс е ръководител на пресслужбата на базираната във Великобритания благотворителна организация „Подкрепа за Църквите в нужда“. Статията е публикувана на интернет страницата <http://www.catholicherald.co.uk/>

Джон Понтифекс

ЕГИПЕТСКИТЕ ХРИСТИЯНИ СЕ СТРАХУВАТ ОТ „ОТВЪРЗАНИТЕ“ САЛАФИТИ

Месеци след революцията католическа мисия в Египет разказва как изплашени копти – християни, тайно отслужват литургия

Изкачваме се по стълбите на една тясна сграда, завладени от чувство за спокойствие. Води ни млад свещеник, който, въодушевен, ни показва гунка в покрива, покрита с временна капандура. Едва когато слизаме долу, ни разказват цялата история и разбирам на какво се дължи неговият ентузиазъм. Оказа се, че коптското духовенство в Горен Египет е измислило хитър план, с който да заобиколи забраните на правителството и да построи параклис. Капандурата е вдигната, за да могат през нея да прехвърлят строителни материали от съседната къща, и така една от стаите е превърната в параклис. Вътре влизат хора, дошли „на гости“, за да вземат тайно участие в месата. Тази история, напомняща мрачните времена на Студената война, трудно се wpisва в образа на модерен Египет, доминиран от „Поколението Фейсбук“, което изпълни площада „Тахрир“ в Каиро с искания за промяна.

Ако тази история има някакъв смисъл, то е, че Египет го очаква дълъг път, преди да реализира мечтите, за които демонстрираха хиляди въодушевени младежи. Културата на дискриминация и ограниченията над малцинствата – особено над християните – трудно могат да бъдат преодолени за една нощ.

Нашата мисия, изпратена от католическата организация „Подкрепа на църквите в нужда“, имаше за цел, освен всичко друго, да прецени какви са перспективите пред бъдещото развитие на Египет. Тя бе застрашена от провал още в самото си начало. Провидението прояви чувството си за ирония, тъй като нашата мисия трябваше да пристигне в Египет в деня, в който Мубарак падна от власт. Все пак ние успяхме да се доберем до Египет, загубили чувството си за време, тъй като беше видимо, че обстоятелствата радикално преобърнаха баланса на силите между продемократичните демонстранти и техните ислямски опоненти. Докато пътувахме или по-скоро пълзяхме с колата из задръстените улици на Каиро, свещеникът, който ни взе от летището, ни каза това, което щяхме често да чуваме в следващите дни – че екстремистите са много по-добре организирани и много по-многобройни, отколкото някой е очаквал.

Въпреки че не разполагаха с точна информация, всички епископи, свещеници и миряни, бяха единодушни, че салафитите, които са били сериозно ограничавани по времето на Мубарак, сега са се превърнали в сериозна сила. В енориите се срещнахме с миряни, които ни преразказваха публикуваните в интернет закана на екстремистите, че сега вече „законно“ могат да преследват или дори убиват жените, които ходят по улиците без забрадка. Други разказаха историята за група салафити, пребили един християнин в Асуит, Горен Египет. Екстремистите настоявали, че просто са „раздали правосъдие“, защото човекът отказал да приеме исляма.

Християните от Горен и Долен Нил, от Луксор до Порт Саид, съобщаваха, че салафитите се опитват да наложат своето присъствие както физически, така и по медиите. Или по гумите на висш католически свещеник: „Сега салафитите са като излезли от клетките“. Не е изненада, че тези ислямски екстремисти всяват страх сред християните. На 7 май тълпа от салафити запали църквата на Дева Мария в предградието на Каиро Имбаба. Загинаха най-малко 12 души, а повече от 200 бяха ранени. Други две църкви също бяха нападнати.

Докато бяхме в Египет, висшето духовенство ни обърна внимание на политическия успех на „Мюсюлмански братя“¹. Въпреки че те говорят за ненасилие, тяхната ислямистка визия за Египет не оставя много място за християните и другите малцинства. На изборите през 2005 г. „Мюсюлманските братя“ спечелиха 20% от местата в парламента, което стана причина Мубарак да започне да ги преследва.

„Мюсюлманските братя“ се надяват да постигнат още по-голям политически успех. Временното военно правителство, поело властта след падането на Мубарак, насрочи през септември парламентарни избори, които трябва да бъдат последвани от президентски избори два месеца по-късно. Размишлявайки за предстоящите политически промени, един от епископите сподели: „По времето на Мубарак „Мюсюлманските братя“ бяха поставени под контрол, сходен с този на Гестапо. Те бяха извън закона. Сега те могат публично да налагат присъствие-

¹ Най-старата ислямистка организация в света, основана през 1928 г. в Египет от Хасан ал Банна, чиято цел е да се бори за възраждането на исляма и срещу западното влияние. – Б.пр.

то си. Могат да спечелят и половината от местата в парламента. Това ни тревожи”. На срещата ни с Коптския патриарх кардинал Антониос Наджиб в Каиро той отправя сериозно послание. Любезен и скромен човек, патриарх Наджиб ни каза: „Трябва да се включим в промените в обществото. Важното е да сме силни в нашата вяра и да успеем да предадем посланието си”.

Но Католическата църква в Египет е слаба и без особено влияние. Коптите католици са едва 250 000 души и са далеч по-слаби от своите православни братовчеди, които наброяват повече от осем милиона. Висш духовник от Каиро, поддържащ с тесни връзки с Ватикана, сподели, че когато режимът на Мубарак се е нуждал от подкрепата на християните по даден въпрос, той рядко или почти никога не се е добитвал до католическата общност. Отношенията между двете Църкви са напрегнати. Доктриналните различия между тях са малки, но въпреки това проблемите в отношенията си остават – така например православните копти прекръщаваат коптите католици, които искат да сключат брак с член на тяхната Църква. Една вечер, пътувайки из Горен Египет, се спряхме пред една строяща се католическа църква. Разбрахме, че работата е била спряна в продължение на повече от две години заради оплаквания пред властите от страна на местните православни лидери.

Но промените в обществото могат да помогнат и за подобряването на отношенията между двете Църкви. Православният коптски патриарх Шенуга III изказа публично подкрепата си за Мубарак в първите дни на протестите срещу него, но членовете на неговата Църква не го последваха и продължиха да участват в демонстрациите. Един висш духовник сподели, че вследствие на тази грешна стъпка много от православните миряни са влошили отношенията със своя епископат. Истината е, че промяната в обществото е толкова дълбока, че трудно може да бъде осъзната от чужденци като нас, посетили страната за няколко дни. Високата раждаемост на Египет (средната възраст в страната е около 24 години) означава, че цялата гържава се опитва да следва настроената на амбициозното и младо поколение.

В покрайнините на исторически градове като Луксор, Гиза и Миня се строят цели нови огромни селища. Все още недовършените градове и техните трасирани улици изглеждат като сцена от научнофантастичен филм. Навсякъде могат да се видят чисто нови улици и къщи, както и недовършени апартаменти и градски центрове, които се издигат от пустинята.

Един духовник ни обясни, че младите семейства, които обитават вече завършените домове с поставени върху тях сателитни чинии, са доказателство за това, че продемократичното движение не е било организирано от „група тий-нейджъри, а от хиляди млади хора, които имат най-обикновени желания като повечето хора на Запад”.

Църквата също се опитва да намери своето място в новите градове. Из цялата страна се срещаме с представители на духовенството, които искаха да ни покажат новите сгради, които трябва да бъдат преустроени за нуждите на

църковните общности. Един епископ, който ни показа строящия се нов енорийски център, внезапно се спря и ни каза: „Тук съм за пръв път. Доста е опасно да посещаваме това място”. Попитах го как ще реагират властите, ако научат, че тази сграда ще бъде преустроена за църковни нужди. Той ме погледна и бавно прокара пръст покрай врата си. Но настояваше, „че за църковния живот и мисия е много важно” вярващите в новите градове да имат свое място.

Но поводите за оптимизъм не са малко. Намаляването на силите за сигурност, вездесъщи по времето на Мубарак, дава възможност на епископите да развиват дейността си необезпокоявани от властите. До този момент строежът на нова църква е бил възможен само с личното разрешение и подписа на президента. А през май беше обявено, че военният режим планира да облекчи режима за строеж на нови църкви.

По-важни от новите сгради са хората. През изминалите месеци всеки човек в Египет, не само християните, живее на вълната на емоционално въодушевление, което се люшка между страха и надеждата. Единствената сигурност е несигурността. Хаосът, невиждан от поколения, кара вярващите да търсят утешение в Църквата, чиято история може да бъде проследена до св. евангелист Марк, неин основател, а езикът, на който се отслужват литургиите, е още от времето на фараоните. Като благотворителна структура, организацията „Подкрепа на църквите в нужда” е решена да помогне на християните в Египет, подкрепяйки местни семинари, осигурявайки стипендии за обучение, разпространявайки детски библии, катехизиси и подпомагайки строежа на нови енорийски центрове. Има хора, които гледат на бъдещето със страх. Те търсят за себе си надежда на Запад. Други, които досега са живели затворено, лишени от възможността сами да определят съдбата си, сега виждат надежда в собствената си страна. Предстоящите избори ще донесат нов политически и социален ред, в който те съзират нови възможности – като споменатия прозорец, през който се прехвърлят тайно строителни материали за изграждането на забранен параклис.

Един млад християнин, студент по медицина, ми обясни какво го кара да бъде обнадежден: „Да, вярно е, че има причина да се страхуваме. Но ние, египетските християни, сме горди с нашата християнска идентичност. Обичам Египет твърде много. Той е моята страна. Уповаваме се на Бог и се молим: „Иисусе, погрижи се за нас”.

Превод от английски: Момчил Методиев

Калин Михайлов, роден през 1966 г. в София, е литературовед, есеист и поет. Преподава история на западноевропейската литература в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на книгите *Стихотворения* (1991), *Тихи трипове* (1998), *Мориак и Бернанос: два романи свята между насилието и любовта* (2006). Доктор по филология.

Калин Михайлов

БИТКАТА ЗА ВРЕМЕТО В НЯКОЛКО РОМАНА ОТ ПОСЛЕДНОТО ДЕСЕТИЛЕТИЕ

На представянето на книгата *Зелено и златно* в Зелената къща в София една от участничките в обсъждането, Ани Бурова, каза глуми, които ме докоснаха¹. Смисълът им бе приблизително следният: романът на С. Чолева се занимава с разминаването между уникалното, което човек мечтае за своята личност и съдба, и баналното, постигащо ни в реалността, с неизбежността на това разминаване независимо от епохата, в която се случва. Когато се опитам да отнеса казаното към себе си, струва ми се, мога да го онагледа с три точки: точка А, от която тръгвам, мечтаеяки да стигна в точка Б, където ще бъда с еди-какъв си образ, но се оказвам в точка В, която е различна и от А (вече нямам потенциалните възможности, които съм имал в началото), и от Б (образът, до който съм стигнал, е разочароващо друг)...

Има ли наистина значение епохата, в която се преживява подобно разочарование, неизбежно ли е то и ако да, може ли човек да се противопостави на обезличаващата ни сякаш сила на времето? И по какъв начин? За да се опитам да отговоря на тези въпроси, ще погледна към няколко художествени „картини“, които намирам в романи, излезли у нас между 2000 и 2010 година. Първите издания на някои от тях са от много по-далечни десетилетия, но парадоксите на историята правят да се появят на български език в обща хронологична рамка. Може да се добави още, че поне за мен на предно място в тяхното възприемане излизат свързаните помежду им метафори за „замразяването“, „размразяването“ и накрая – за „разтичането“ на времето. Тъкмо те ще ни помогнат да разгледаме заедно творби, които по немалко свои черти стоят далеч една от друга.

¹ Силвия Чолева. *Зелено и златно*. Пловдив, Жанет-45, 2010.

1. Замразеното време

Ще започна с картината модел на това време, която намираме в *Лъвът, вещицата и дрешникът*, втора част от романната поредица на К. С. Луис *Хрониките на Нарния*². Тук „замръзналостта“ на времето (вечната зима, отменяща благословеното от Бога редуване на сезоните³) е синоним на спиране, на застой, на липса на каквото и да било значимо случване – такова случване може да има само в атмосфера, в която е възможна свободата на избора, не в атмосферата на заплахи, страх и терор, възцарена в Нарния от узурпаторската власт на Бялата вещица. Вечната зима обезсмисля самите понятия за време – дали сме днес, утре или в другиден, е все едно. Обикновено читателят на романа е склонен да асоциира подобно „спряло“ или „замразено“ време с „безвремието“ на тоталитарните режими на XX век от комунистически или националсоциалистически тип, в които Системата, подобна на огромна епруветка, затваря своите „погопечни“, като ги обрича на една фалшива, но съвсем реална за тях „вечност“ – „вечността“ на самото нейно съществуване. *Лъвът, вещицата и дрешникът*⁴ дава на читателя да разбере, че за да стане възможен пробивът в ситуацията на замръзналост, са нужни два главни фактора: 1) назряване на съпротива, на несъгласие отвътре, зараждане на неугържимо желание за свобода от страна на потиснатите от режима, тези в епруветката; в случая това са нарнийците; 2) намеса отвън – в романа на Луис тя се реализира чрез децата, идващи от груг свят, но в съгласие с волята на Аслан и с предначертаното в прастарото предсказание, т.е. намесата не е произволна, волунтаристична. Именно тук минава тънката, но много важна граница между революциите, планирани и осъществявани от хората и допуснати от Бога по различни причини, от една страна, и „революциите“, които са в съответствие с Неговата съвършена воля и промисъл за един народ и за които сам Той подготвя и изпраща нужните хора, от друга. За мен няма съмнение, че рухването на „желязната завеса“ в Европа, в което нашето поколение участва, е било от втория вид революции, защото то даде възможност на мнозина да излязат от „епруветката“ и да намерят отречения от Системата Творец на всичко видимо и невидимо или по-точно – да бъдат намерени от Него. Да започнат да се превръщат в личности, които израстват по всичко в Сина Му (ср. Еф. 4:15).

В романа на Г. К. Честъртън *Кълбо и кръст*⁵, чието първо издание предшества с няколко десетилетия появата на *Лъвът, вещицата и дрешникът* във Великобритания, интуицията на автора, свързана с все още предстоящото тогава възшествие на тоталитарните режими, е „облечена“ в образа на лудницата, а той също може да бъде разчетен като образ на спрялото, „замразено“ време. Главните герои – ревностният католик Маклейн и заклетият атеист Търнбул, са вплетени в обща интрига чрез съгласието им да разрешат възникналия между тях принципиален спор по старомоден, но приемлив и за двамата начин,

² Клайв Стейпълз Луис. *Лъвът, вещицата и дрешникът*. С., Труд, 2005 (прев. от англ. Василка Мирчева).

³ Ср. Бит. 8:22.

⁴ Годината на появата на творбата на английски език е 1950.

⁵ Гилбърт Кийт Честъртън. *Кълбо и кръст*. С., Омофор, 2007 (прев. от англ. Ваня Николова).

каквото е гуелът с шпаги. Развитието на действието ще покаже, че избраната форма не просто е неприемлива за обществото. Постепенно цялата социална машина ще се задейства, за да осуети намерението на двамата души, което, поне на пръв поглед, засяга основно самите тях. По-важен в крайна сметка обаче е залогът на гуела – именно той има отношение към вечните въпроси за истината и лъжата, за честта и безчестието, за автентичното и неавтентичното съществуване. В подобен контекст хвърлянето и на двамата герои в лудницата изглежда „наложително“ по една проста причина: те, въпреки непримиримите си позиции, отказват да се подчинят на лукавия дух на времето, този гребнав, формалистично-натуралистичен, квазинаучен дух, който лишава човека от метафизичен хоризонт и неусетно, заедно с това – от човешкото му достойнство. Честъртън „вплъщава“ този дух във фигурата на фанатичния професор инженер Луцифер – някакъв модерен вариант на предшественика му Мефистофел. Въпросното цивилизовано дяволско изчадие представя най-съкровениите възжеления на двамата герои в измамните видения на осъществяването им, които трябва да приспят техните съвести. Вероятно в мига, когато всеки наблюдава виртуалното „осъществяване“ на своята мечта (в главите *Сънят на Маклейн* и *Сънят на Търнбул*), професорът очаква от него да се изтръгне възторжено възклицание, което „да сложи печат“ върху извършеното „гребно“ отстъпление от принципите им (при Маклейн героичното е лишено „само“ от справедливост, при Търнбул на революцията липсва „единствено“ милосърдие). И единият, и другият обаче предпочита да остане буден, т.е. да се събуди от съня, внушен му от гениалния проектант и шеф на лудницата затвор, в която пребивава. Същност лудницата не е нищо друго освен преобърнат, т.е. фалшифициран по луциферовски вариант на Едемската градина. Заг буйната екзотична растителност и заг усъвършенстваната механизирани система на „грижата за човека“ в специалните килии, предназначени за неприемащите луциферовските правила на играта, се крие безчовечната маска на съществуването „с раздвоена брадичка“, персонифицираната свръхчовешка сила, която мрази със студена омраза всяко човешко същество и се опива от мечтата за неговото погубване. След сблъсък с непреодолимото упорство на Търнбул и Маклейн тази сила прави последен опит да възтържествува над тях, като унищожи смисъла на историите им по добре познатия ни тоталитарен метод: фактите се обявяват за несъществуващи, а хората, поддържащи случването им – за невменяеми. Така на финала на романа „Главният“ събира в лудницата всички, които са имали пряк досег с двамата гуелисти, и обявява свидетелствата им за преживените събития за нищожни, а щом някой не притежава реална история, той значи не е и живял, той е никоу. За какво по-съвършено „замразяване“ на времето може да се мечтае? Подобен финал би звучал съвсем безнадеждно, ако – за разлика от антиутопията на Оруел 1984 или *Полет над кукувиче гнездо* на Киси – романът на Честъртън не бе въвел фигурата на отец Михаил, православния монах (тук е и българската „връзка“ в творбата), който единствен е надарен с благодатната сила, нужна за победно противопоставяне на злото. Тази фигура, смешна и величава едновременно, представлява пълен антипод на непоносимо сериозния, неспособен на каквато и да е радост Луцифер. За двамата герои, които не са мекушава хора, но чиито възможности за съпротива са достигнали своя предел, ексцентричният

гребен монах се превръща в живо въплъщение на послание, противоположно на познатото ни от *Аг* на Данте: *не* „Надежда всяка тука оставете!“, а „Надежда всяка тука намерете!“. „Тука“ означава най-неприемливите, непоносими от чисто човешка гледна точка условия, при които някой може да бъде поставен⁶. Ако сега се върнем към един от въпросите, с които започнахме („Как можем да се противопоставим на обезличаващата ни сила на времето?“), ще видим (може би) следния отговор в романа на Честъртън: като се противопоставим на неговия дух, независимо от цената, която ще се наложи да платим. Има ли цена, срещу която бихме се отказали от собствените си истории и смисъла, които те имат в Божиите очи, в полза на някаква величествено-универсална „идея“, която би поускала да жертваме „малкото“ заради „голямото“ и би изтрила имената ни от книгата на живота, за да ги впише в книгата на Историята? Историята, казва ни Честъртън, не е Бог и трябва да си остане с малка буква, завинаги.

2. Неугържимо размразяване

Разгърнатата картина на неугържимото размразяване на времето намираме в един от малкото романи на десетилетието, опитали се да осмислят духовно падането на комунизма, като отворят перспектива за прочит и на събитията от прехода – романът *1989* на Д. Коруджиев⁷. В тази творба можем да открием и политическото измерение на метафората за размразяването, и индивидуално-личностното. Освобождаването на главния герой Тихон от страха и от другите породени от него или съпътстващи го чувства, се случва на фона на рухването на тоталитарния режим в България, катализирано от „голямата екскурзия“. Членът на развитото социалистическо общество и потомствен граф от френско-руска фамилия с 400-годишна история зад гърба си трябва да снесе от плещите си смазващия комплекс за непълноценност, манталитета на аристократа, свеген от „народната власт“ до „мижигурка“, за да може да порасне до личност и да расте *като* личност. Той прилича на цвете, отгледано в парник, до което са пускали само толкова светлина, колкото да не загине съвсем, но „листата“ му са болни, стъблото му е изкривено и немощно, а корените му са дотолкова изтънели, че по тях не може да протича почти никаква жителна течност. Пътят на съпротива на героя срещу „опеката“ на всевиждащата власт започва с паническото му бягство от София, което би трябвало да осуети вербуването му от „службите за сигурност“ и „мисията“, която те искат да изпълни в средите на зараждащото се и дълбоко разочаровало го дисидентско движение; минава през Варна, където поредица от случки го провокират по различен начин да се връща отново и отново към своите корени, за да кулминира в преживяванията му, станали възможни след срещата с Хаирие и нейните съселани – жертви на Възродителния процес.

Тук не е мястото да правя погребен анализ на сложно конструираната повествователна канава на творбата, иска ми се само да подчертая няколко момента,

⁶ Който иска да научи повече за свръхестествената намеса на о. Михаил в развързката на събитията, да прочете последната глава на *Кълбо и кръст* с многозначителното заглавие *Страшният съд*.

⁷ Димитър Коруджиев. 1989. С., Летера, 2009. Такова размразяване има, разбира се, и в *Лъвът, вещицата и дрешникът*.

които имат по-пряко отношение към разглеждания от мен проблем за времето. От гледна точка на този проблем най-значима ми се струва последната част на *1989*, чието действие се разполага в напуснатото от жителите му родно село на Хайрие. Тя и спътникът ѝ се завръщат там, водени от слабата надежда баща ѝ да я потърси, за да не се изгубят окончателно. Заемат се с постепенно разчистване на „хаоса“, с привеждане в ред на напуснатите къщи, пускат на свобода запретите крави, имат сражения с бездомните подвиващи кучета, които на моменти приличат на свръхестествени същества, обсебени от силите на злото. Другата им задача е да се изправят срещу миналото на Хайрие (мъжът ѝ е загинал на строеж, а двамата ѝ синове са се самоубили), като Тихон споделя не само майчината болка на другарката си по съгба, но и съпреживява отново с нея трагедиите на двете момчета на самите места, където са се разиграли събитията; в тези моменти романът пресъздава усещането за присъствието на зли, демонични сили, причастни към трагичната участ на момчетата, които се опитват да изкушават и самия Тихон. Разчистването и подреждането на напуснатите от собствениците им къщи не е единствената утеха за двамата герои – харесва им да си представят, че са във Флоренция – по-точно все едно Тихон развежда Хайрие там, в качеството си на аристократ. Това са част от най-силните страници в романа, защото пресъздават убедително контраста между реалност и въобразена реалност, реабилитират способността на героите да мечтаят. Прег нас сякаш възкръсва смисълът на красивите неща (гуми, жестове, сгради, картини), които имат сила да лекуват душата, макар и не напълно. Като се изключи краткото премеждие с един иманяр убиец, дошъл да си прибере договореното, никакви външни лица не нарушават „покоя“ на Тихон и Хайрие в селото – като че ли безвремето на комунизма и слабоумието на „продънващата“ се система са довели за момент до „безвремие“ от груг вид, концентрирано в това малко забутано селце и разширено до „вселенски“ размери. Не безплодното безвремие на тоталитарния режим, а „безвремето“, което е нужно, когато трябва да сложиш в ред живота си, да разделиш важното от маловажното. „Безвремие“, което всъщност е най-плътното време, често пъти на прага на съдбовни решения. На този своеобразен „остров“ в пространството и времето Тихон ще направи най-голямото си откритие – че любовта и доброто, на което е станал косвен или пряк свидетел, не е напразно, че то „иде“ отнякъде и не може да се загуби безвъзвратно. Прозрение, което трябва да се възприема и като обръщане във вярата, по-скоро деликатно, не-радикално все още, но обръщане. След него и двамата с Хайрие вече са на „общата“ територия на монотеизма. И тъкмо когато изглежда, че престоят им тук ще продължи вечно, идва новината за падането на диктатора Живков. Ясно е, че при всички случаи тя ще донесе съществена промяна и за двамата.

Философията на романа обаче, особено видяна в християнски план, остава доста неясна, флуидна. Може би затова в интервюто с автора, което играе ролята на послеслов, Д. Коруджиев говори за своята книга като за „роман с християнски елемент“, а не като за „християнски роман“. Проблемът е, че гледната точка, през която философията на историята би могла да бъде търсена и постигана в *1989*, може да е само на Тихон, защото той е персонажът, задаващ единство на цялото, през очите на когото виждаме всичко останало. А тъкмо този персонаж

е белязан, от една страна, от мажъосническото си родово минало, от друга, до самия край на романа той не постига гостатъчна вътрешна освободеност, за да въплъти подобна цялостна гледна точка. Пред него са все още фундаментални за християнския живот неща, които му предстои да проумее – за греха и прошката, за необходимостта да оставиш някои вървания, когато вече си сложил „ръка на ралото“, за това, че победа срещу демониците сили е наистина възможна само когато си „стъпил“ здраво в Христа⁸. За читателя остава общото романно внушение, че случилото се през 1989 г. е част от сложен процес, който затваря исторически цикъл от 200 години; че в този цикъл имат роля не само и дори не толкова човешки фактори, колкото надличностни духовни сили; че провалът на тези сили е свързан с грешките на онези, които въпросните сили са дирижирали, и именно такава грешка е преименуването на българските турци и злото, което им е причинено.

Това са все важни изводи, които можем да имаме предвид, когато се опитваме да осмисляме проблема за времето, но за да запълня някои от празнотите в християнската перспектива на 1989, ще се обърна към друг роман от десетилетието, което ни интересува – *Елиас* на Б. Майерс⁹. Това е роман, в който проблемът за времето също е на преден план. Творба, чието действие е ситуирано в страната, смятана за „най-демократична в света“, т.е. страна, в която а priori никои не би трябвало да страда от липса на свобода, за да израсне от индивид до пълноценна личност. Но творбата показва, че само по себе си наличието на благоприятни външни условия, от които безспорно се нуждае и за които копнее героят на Д. Коруджиев, е само едната страна на „медала“.

Романът на Майерс съдържа и двете измерения, на които отделихме внимание във връзка с 1989 – политическото и индивидуално-личното. Как е осъществено тяхното „преплитане“ в сюжета на книгата? Чрез историята за автомобилната катастрофа, преживяна от виден телевизионен журналист, в резултат на която той изпада в кома. Близките му и основно неговата гъщеря (която има сериозни проблеми в отношенията с татко си) поддържат известно време живота му, след което започват да се колебаят дали все още има смисъл да го правят, тъй като изгледите за излизането му от комата са нулеви. Но... внимание! Сюжетът не отива в предполагаемата от читателя хепиендна (по американски) посока, нито се отправя към някакъв „черен“ (пак по американски) финал. Авторът е открил един добър баланс в динамиката на взаимодействие между вечно и временно, чрез който се избягват и сладникавият мелодраматизъм, и трагичната безнадеждност (те, впрочем, не са характерни и за романа на Коруджиев). Вечното в случая е въведено чрез преживяванията на изпадналия в кома Конрад Дейвис в паралелния свят, в който той продължава да живее и в който те са не по-малко интензивни, отколкото са били в другия, живян до момента на катастрофата живот. Тъкмо в този паралелен свят героят преживява отново идването на Исус Христос на земята, с тази „малка“ разлика, че Той се появява не в Палестина, а в САЩ. Тук е и потенциалът за критика на полити-

⁸ Интимната сцена на самия финал може да бъде интерпретирана като преминаване на някакъв личностен предел, но тук не мога да я коментирам подробно. – Б.а.

⁹ Бил Майерс. *Елиас*. С., БХСС, 2003 (прев. от англ. Мирослава Зарева).

ческото (в широк смисъл), който творбата носи, защото се оказва, че видните религиозни лидери на повечето християнски общности не успяват да разпознаят Спасителя – точно както не са го разпознали и религиозните водачи на еврейския народ преди около 2000 години. Техният образ за Него просто не пасва на Неговия истински лик и затова в един момент те съвсем логично ще стигнат и до идеята, че е най-добре да премахнат този толкова неудобен и нестандартен Човек. Ситуирането на самия Кони спрямо въпросните събития става от специфичната му позиция на журналист от електронната медийна среда, която предполага определени нагласи и професионални предразсъдьци. Точно те ще демонстрират добре защо фигурата на Христос е все така „несвоевременна“, както някога: този нетипичен евангелизатор, който знае защо, не презръща идеята да играе ролята на телевизионна звезда, чиято слава може лесно да бъде поддържана чрез елементарни и съвсем законни медийни хватки. Романът постоянно поддържа движението между двата свята (вътре и вън от съзнанието на човека в кома), които най-накрая ще „съвпадат“: все по-голямото приближаване на главния герой до Личността, която първоначално е възприемал скептично, довежда до „сливане“ на едната личност с Другата, в момента, в който медицинските уреди отчитат, че душата на Кони вече не оживява тялото му. Какво романът на Б. Маеърс, далеч по-малко усложнен психологически от този на Д. Коруджиев, „прибавя“ към перспективата на изображение, свързана с християнското разбиране за времето? Мисля, че добавя стремителна насоченост към „точния център“, където и само където е възможна срещата на вечното и временното, небесното и земното. Можем да го наречем и прицелване в десетката, която е самият Христос, Алфата и Омегата, началото и краят на всички неща; Словото, чрез Коего времето е създадено, но и Коего „влиза“ в него, за да ни освободи от това да му робуваме. Ето защо временното не може да се види в истинска светлина, докато не бъде „прочетено“ в светлината на вечното, и този „прочит“ е едно от големите достойнства на романа *Елиас*. Прочит, който може да засегне дълбоко сърцето на всеки читател, готов да го „отвори“ широко за светлината на Евангелието.

3. „Разтичането“ на времето

Докъде може да доведе неограничаваната от никого и нищо свобода на едно демократично общество, показва романът предупреждение на К. Маккарти *Пътят*¹⁰. Не знам дали този роман съчетава в едно библейската книга *Йов*, *Робинзон Крузо* на Дефо и *Повелителят на мухите* на Голдинг, както можем да прочетем на задната му корица, но знам, че това е наистина разтърсваща съвременна притча за самоунищожилото се в своята неразумна похот човечество. В случая трябва да разбираме думата „похот“ в смисъла, който влага в нея О. Чеймбърс¹¹, а именно като неустов стремеж да имам нещо тук и сега, веднага, на всяка цена. Романът, макар и косвено, подсказва за колапса на свръхиндустриализираното, консуматорско общество, загърбило Бога и стигнало закономерно до

¹⁰ Кормак Маккарти. *Пътят*. С., Новелон, 2009 (превод от англ. Станимир Йотов).

¹¹ Освалд Чеймбърс (Oswald Chambers), (1874–1917) е известен в началото на XX век шотландски протестантски пастор и преподавател. Неговата най-известна книга е *My Utmost for His Highest*; автор на повече от 30 книги, като единствената, издадена приживе, е *Baffled to Fight Better* – Б.р.

собствения си край. По този пункт са възможни, разбира се, най-различни тълкувания, но при всички случаи забулената в мрак катастрофа, която предшества събитията в творбата, може да се тълкува като последица от трагичната егоцентричност на съвременния човек. От неразумното прахосване-разтичане на времето. В загиналия наскоро високотехнологичен свят, останките на който гвамата главни герои на творбата (баща и син) прекосяват, Бог явно не е бил изключен, поне на теория, от дневния ред на обществото, но повечето хора са живели така, сякаш Го няма, сякаш не съществува. „Сега”, в настоящето на повествованието, наследниците им вкусват плодовете от своя избор – Бог *сякаш* наистина не съществува, Той *като че ли* наистина си е „отишъл”, казвайки на оцелелите след безпрецедентния катаклизъм човешки същества: „Да бъде вашата воля!”¹². Да бъде проклятието, което вие пожелахте и подготвихте.

Нека се запитаме не сме ли вече в „преддверието”, което води към ада, изобразен в романа на Маккарти? Не се ли намираме в „рая” на конsumerизма, който води към унищожение и самоунищожение? Да се огледаме: отвсякъде всичко се бори да има повече от нашето време – телевизии, молове, компютърни игри, интернет, „хиляди безплатни минути в мрежата на...” и т.н., и т.н. Отвсякъде се опитват да ни ограбят, като скрият грабежа в лъскава опаковка: не трябва ли християнинът да познае във всичко това почерка на своя най-важен враг, който не е капитализмът, глобализацията и дори световният елит, а все същият проф. Луцифер, доктор хонорис кауза на множество подземни университети по целия свят? Защото истината е, че който завладее нашето време, завладява и пространството ни – и вътрешното, и външното. Ако някой днес сложи ръка на часовете ни, утре ще започне да обсебва мислите ни; позволим ли му да придобие власт и над дните ни – ето че започнал да се разпорежда в денонощието ни.

Какво да правим тогава и какъв е изходът?

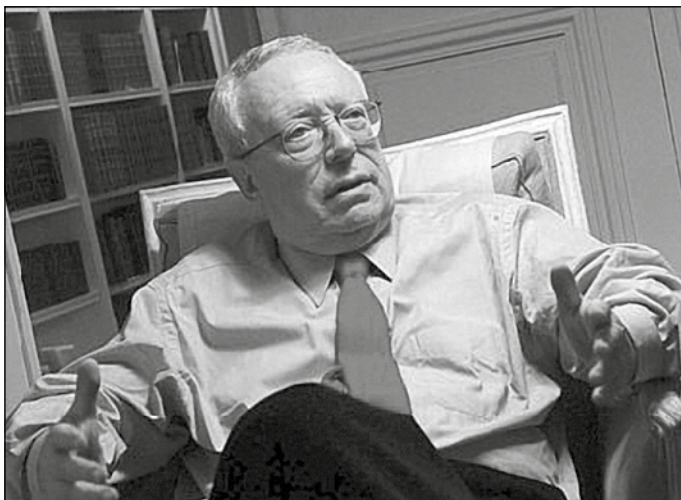
Изходът е *да участваме* в битката за времето, като не позволяваме да ни го вземат за нищожни занимания. Като го употребим съобразно с волята на неговия Творец. Като си го вземем *обратно* от този, който ни го е откраднал. Тук е надеждата ни на вярващи в Бога хора – че това е напълно възможно за Него. Нишката на творението, наречено време, може да бъде изтеглена обратно от нас и предадена в ръцете, от които е излязла – Божиите. Нека постъпим като малката, но храбра Момо от едноименния роман на немския писател М. Енде – тя не се поколебава да се изправи срещу мощната организация на „сивите господи”, времекрадците, настанили се неусетно в живота на хората от града, чиито покрайнини момиченцето обитава¹³. В крайна сметка залогът на борбата ѝ е огромен – не става дума за „съдбините на човечеството”, а за съвсем конкретните съдби на нейните приятели Бепо Уличния метач и Гизи Екскурзовода. Както и на още дузина не по-малко конкретни момиченца и момченца. Щом присъствието на това макар и необикновено дете може да провали плановете на цяла зловеща, многобройна и невидима организация, колко ли повече може да стори присъстви-

¹² Тук се оттласквам от известната мисъл на К. С. Луис, в която се казва, че има само два вида хора – едните, които казват на Бога: „Да бъде Твоята воля”, а другите, на които Той казва: „Да бъде вашата воля”. – Б.а.

¹³ Михаел Енде. *Момо*. С., Изд. „Дамян Яков”, 2008 (превод от немски Федя Филкова).

ето в битката за времето на едно *Божие* дете?

Да се върнем накрая още веднъж към въпросите от началото. Когато времето, в което живея, се размразява неугържимо и се „разтича“ в различни посоки, мога да „запазя“ част от него, т.е. мога да го спася от безумието на разточителството, като го насоча към вечността – там, откъдето всяко време идва, откъдето извира. Така мога да се изцеля от неизбежното разочарование, съпътстващо разминаването между уникалното, което съм мечтал за своята личност някога, и баналното, което ме е постигнало. Защото ако искам да бъда уникален, трябва да се откажа от претенциите си за уникалност. Не мога да предам на Бога една въобразена вчерашна или утрешна личност, но мога да Му предам себе си такъв, какъвто съм днес. В беседата на Исус Христос със самарянката при кладенеца Спасителят казва, че „живата вода“, която ще ѝ даде да пие, ще стане в нея „извор с вода, която тече в живот вечен“ (Йоан 4:14). А това значи, че плодносно, „живо“ ще бъде само онова „мое“ време, което съм отвоювал и съм оставил да се „изтече“ в благодатното русло на вечния живот.



Ален Безансон (рог. 1932) е френски историк, академик. Дългогодишен преподавател в Училището за висши социални науки (EHESS) в Париж, където в духа на школата *Анали* изследва историята на руската култура. Автор на множество книги, сред които, освен преведената и на български език творба *Нещастieto на века. Относно комунизма, нацизма и нещастieto на Катастрофата* (София, ЛиК 2002), си струва да отбележим: *Убитият царевич* (1967), *История и опит на Аза* (1971) *Интелектуалните корени на ленинизма* (1977), *Кратък трактат по съветология за употреба от гражданските, военните и*

религиозните власти, *предговор от Реймон Арон* (1976), *Съветско настояще и руското минало* (1980), *Фалшификацията на доброто: Соловьов и Оруел* (1985), *Забраненият образ* (1994), *Емил и лъжите* (2008), *Шест персонажа в търсене на любовта. Любов и религия* (2010) и др. Преводът на лекцията *La religion de Flaubert* е направен по публикацията ѝ на сайта на Френската академия travaux/communications/2011_01_24_besancon.htm.

Ален Безансон

РЕЛИГИЯТА НА ФЛОБЕР

Лекция, изнесена на 24 януари 2011 г. пред Френската академия за морални и политически науки

Скъпи колеги,

В една моя книга – *Шест персонажа в търсене на любовта* – която мнозина от вас ми оказаха честа да прочетат, става дума, както личи от подзаглавието, за *любов и религия*. Имайки предвид тежестта на нашата институция и обичайната сериозност на разглежданите от нас теми, ще говоря предимно за *религия*. Нека си представим как старият Гизо¹ би свъсил сурово поглед!

Боговете винаги са се бъркали в човешките любви. Старите богове са проваждали на хората страсти или пък са съдействали на брачните им планове;

¹ Франсоа Гизо (1787–1874) – френски политик и историк, автор на многотомни *История на Франция* и *Историята на цивилизацията в Европа*. Възстановява френската Академия за морални и политически науки, активен деятел на калвинистката общност. – Б.пр.

новият библейски Бог е установил закон, конституирайки се като страна между любовниците.

Жалоните, на които се спрях в книгата, са Одисей, Давид, Тристан, новата Елоиза, старата също. По пътя срещнах Овидий, Еврипид, свети Августин, Вагнер и неколцина други.

Завърших с Флобер и неговото *Възпитание на чувствата*. В този роман за първи път религията осезаемо отсъства. Шестте женски персонажа дори не я споменават, не мислят за нея. И все пак по времето на Луи Филип, епохата, в която се развива действието на романа, половината от жените във Франция все още ходят на меса и се изповядват. Следователно липсата е пожелана от Флобер.

Обаче, както ще видим, религията у него е обсебя. Отношението му към нея е основополагащо, доколкото тя определя и отношението му към любовта.

Ще започна с писмото, което Флобер изпраща на Луи Буие от Йерусалим (20 април 1850 г.), допълнено с писмо от същата дата, което праща до майка си. Буие му е близък приятел от детинство и пред него Флобер не се смущава.

Когато видях Йерусалим, гледката извика у мен странно чувство. Спрях коня си, който бях пришпорил, за да изпреваря другите, и загледах светия град, напълно смаян, че го виждам. Градът ми се стори чист, а крепостните стени в по-добро състояние, отколкото очаквах. После се замислих за Христос, когато видях да се изкачва на Елеонската планина. Той носеше синя одежда, по слепоочията му струеше пот. – Мислих си също и за неговото влизане в Йерусалим, съпроводено със силни виковете, палмови клонки и т.н. [...]

Йерусалим е костница, оградена от крепостни стени. – Всичко се разлага – мъртвите кучета по улиците, религиите в църквите: (силна идея). Има купища нечистотии и руини.

Флобер гледа как се мразят помежду си евреите, арменците, гърците, латинците, коптите. „Тъжно и гротескно“. Вижда дупка, пълна с кръв, животински черва и урина. Всичко наоколо „вони до смърт“. Това е кланица.

Днес Йерусалим е добре поддържан град, но Гробът Господен си е все същият:

Гробът Господен е струпване на всички възможни проклетия. На едно толкова малко място има арменска църква, гръцка църква, латинска църква и коптска църква. И във всички тях хората се обиждат взаимно, отправяйки си проклетия от дъното на душата си, присвоявайки от съседа си свещници, килими и картини, и то какви картини!

След което пуска няколко дебелашки шеги, с каквито се забавляват стари приятели: „Прекарах три жени, нанасяйки четири удара и т.н, и т.н.“ Максим гю Кан, негов спътник, постъпва още по-лошо.

Същият ден той пише на майка си. Нарича я *клетата старица*, което свидетелства

за високо ниво на емоционална близост. Той пише:

Сторили са всичко, което е било по силите им, за да направят Светите места смешни. Това са козните на дявола: лицемерие, алчност, фалшификации и безочие; да, иди, че търси святост. Не се сърдя на разните хитреци, че не изпитват истинско вълнение; ти ме познаваш, никога не искам нещо повече от това, което е. И все пак се сдобих с реликва, която ще пазя. Ето историята: Вторият път, когато отидох на Гроба Господен, стигнах до самия Гроб, където има малка капела, осветена от лампи и пълна с цветя, наредени в порцеланови купи, като тези, дето украсяват камините на модистките. На едно място бяха струпани толкова много лампи, колкото висят от тавана на магазин за осветителни тела. Стените са от мрамор. Пред очите ви е сгърченият Христос, издялан на барелеф в естествена големина, много внушителен, чиито страни са оцветени в червено. – Гледах светия камък; свещеникът отвори някакъв скрин, взе една роза и ми я подаде, поръсвайки ръцете ми с ароматизирана вода от портокалово дърво, сетне взе розата от ръцете ми, положи я върху камъка на Гроба и произнесе молитва, благославяйки цветето. Не знам що за нежна горчицина ме обзе. Мислих си за благочестивите души, на които подобен дар, и то от такова място, би принесъл неизмерима радост и колко изгубен бе той за мен. Не оплаквах духовната си сухота и не съжалявах за нищо, а изпитах онова странно чувство, което две човешки същества като нас изпитват, щом останат сами пред пламъчето на своя огън, дълбаейки с всичката сила на душата си тази стара пропаст, обозначава с думата любов, като си представят какво би било... ако беше възможно. Не, не бях тук нито волтарианец, нито мекфистофелец, нито садист. Напротив, бях нещо много просто. Бях изпълнен с добронамереност, но въображението ми така и не помръдна.

Съзирам в това двойно писмо концентриран израз на отношението на Флобер към религията. Когато го пише, той е на двадесет и девет години. Току-що е завършил първата версия на *Възпитание на чувствата* и първата версия на *Изкушението на свети Антоний*. Следващата година ще се заеме с *Мадам Бовари*. Флобер добре знае какво говори. Тези две писма са много ценни тъкмо поради своята искреност и спонтанност; те са писани под шока от пристигането в Светия град, който, въпреки всичко, е предизвикал у него „странно чувство”. Искам да се спра на четири момента, които, от край до край, присъстват у Флобер.

Първият е, че Флобер размишлява над религията не от философски, а от исторически ъгъл. Той не поставя по абстрактния просвещенски начин проблема за съществуването на Бога. И нямаме впечатлението да се определя като деист или атеист.

По-скоро е „материалист-спиритуалист” заради ранното четене на Спиноза. Религията, която иска да извади наяве, е християнството. И той разсъждава в случая като историк. Напълно в стила на своя век: Огюст Конт е още жив. Ренан ще му бъде приятел. Флобер е изчел цяла библиотека по тези въпроси.

Нещо, което го подтиква – и това е вторият момент – да размишлява за

Христа. А това не е чак толкова често срещано в книгите. В средновековния свят човек е християнин, без да е необходимо да се споменава Посредникът. Християнството се разбира от само себе си, то е един *package deal*², където биваш въведен веднъж завинаги чрез кръщението, след което повече не се мисли над това. Когато любовната страст ви обземе и имате нужда от божествено милосърдие, прибягвате по-скоро до Дева Мария или до средствата на благогата, които предлага Църквата чрез своите свети тайнства. Иисус Христос си остава трудно постижим. Размисълът над неговата личност във Века на класицизма е запазена марка на свещениците и най-вече на теолозите. Христовата личност почти се изгубва от поглед през XVIII в. Излиянията на Жюли г'Етанж³ не са насочени към него, независимо че тя извлича от Евангелието уроците на своето морално поведение. Молят се направо на Бога, без да добавят, въпреки литургийното правило, „заради нашия Господ Иисус Христос“. Едва през следващото столетие, в перспективата на учената традиция, се изгражда идея за човека от Назарет, за Галилееца, според представата, формирана чрез критичен прочит на известните още от античния свят документи.

Третият момент е крайното презрение към църквите и свещениците. Всеки път, когато се изправи пред някоя църква, Флобер я изобличава като смешна или гротескна. Щом срещне представител на клира, следва същото комично описание. Това са врагове на свободата, глупави и зли хора. Той ги мрази поради множество причини, като една от най-трайните е потисничеството, което те установяват над природата, любовта и сексуалността. Ето защо гържи да изброи пред Буие броя на „ударите“ в Йерусалим. Неговият антиклерикализъм е без пробойна.

Последният момент е труден за уточняване: „*Не знам каква нежна горчицина ме обзе*“. Това би могло да бъде смътно желание за религия, възобновяващо се изкушение на религията, което тутакси бива отблъснато. Но също и обсебя. Той пише през 1857 г. на 2-ца Льороие дьо Шантепи, стара мома, претърпяла „толкова нещастия“, че Флобер, който поначало има добър характер, я утешава и я възприема на сериозно:

Това, което ме привлича повече от всичко, е религията. Искам да кажа всички религии, а не някоя повече от другите. Всяка догма в частност ме отблъсква, ала намирам чувството, което ги е породило, за най-естественото и най-поетично дело на човечеството. Не обичам никак философите, съзиращи в него единствено жонгльорство и глупост. Лично аз откривам в това чувство необходимост и инстинкт; зачитам също толкова негъра, целуващ своя фетиш, колкото и католика в подножието на „Сакре Кьор.

„Сума на теологията“ на Флобер е *Изкушението на Свети Антоний*. От всички негови книги тя е тази, която той пише най-лесно, в някакво състояние на екстаз, само за шестнадесет месеца, което при него е направо рекорд. На 12 септември 1849 г., в пълна екзалтация, той започва да чете новелата пред Буие и Дю Кан. Продължението е известно: двамата приятели са слисани, те смятат,

² Цялостен договор (англ.) – Б.пр.

³ Героиня от любовния роман *Жюли или Новата Елоиза* на Жан-Жак Русо. – Б.пр.

че са чули някакъв смлян вариант на *Ахасфер* на Кине⁴. Присъдата: „Да се хвърли в огъня и никога повече да не говорим за това“; „ужасяващ удар“ за Флобер, който е като болен през по-голямата част от пътуването си на Изток. Резултатът е раздвоение за дълги години: *Мадам Бовари*. След което той се колебае, на първо място, между *Изкушението на свети Антоний*, *Саламбо*, *Иродиада*, а на второ – между *Мадам Бовари*, *Възпитание на чувствата*, *Чисто сърце*.

През целия си живот Флобер преработва този проект – през 1856, през 1869 г. Той го ретушира още и го публикува чак през 1874 г. „Това е творбата на живота ми“, пише през 1874 г. Всъщност последната гума по това гушевно смущение е казана в VII глава на *Бувар и Пекюше*. Там той вече не увърта. „Не“-то изглежда окончателно.

Дълго време, подобно на мнозина читатели, трудно се справях с *Изкушението* – прескачах, изпитвах досада. Давам си сметка защо е било така. Това е книгата, където Флобер се разкрива най-пълно и най-искрено. Той ни предлага резултата на едно дълго проучване, извършено с невероятна сериозност върху най-важния въпрос, който би трябвало да си задават всички хора: към какво са се устремили, към Бога или към нищото? Флобер би могъл да каже: „Свети Антоний, това съм аз“, както е казал: „Мадам Бовари, това съм аз“...

Флобер не обича своето време поради множество причини: защото то е лековато, вулгарно и глупаво. Той не обича забавленията. Франция на Втората империя – чиято способност за забавление е в пълен разцвет, която „мисли за нещо груго“, загрижена не повече от някой кръгъл глупак за крайната цел – подтиква гвама строги и мрачни мъже, твърде интелигентни за своето време и еднакво склонни към пълно презрение, без да имат, за съжаление, достатъчно приятели, да се подпомагат и поддържат взаимно – това са Бодлер и Флобер. Бодлер е съхранил вътре в себе си един католицизъм по френски – янсенистки, ригористичен, високомерен. Флобер го почита. Той му пише: „Това, което преди всичко ми харесва във вашата книга, е, че в нея изкуството преобладава. И после вие възпявате плътта, без да я обичате, по един тъжен и отстранен начин, който ми е симпатичен“. И още: „Чувства се кълът на католицизма тук-там“; нещо, което вече не е комплимент. Бодлер също му засвидетелства почитта си. Той пише до майка му: „Във вестниците, като цяло, ни ругаят заедно“. Всеки от тях още от младини разпознава гребнавата реалност на нещата, скуката, тревогата, налудничавостта, всичко, което Паскал се стреми да разкрие на безчувствените, на повърхностните. Нито единият, нито другият не са отстъпили на „развлечението“.

Изкушението на свети Антоний е поема в проза, написана на проповеднически език, пространна, изискана. В нея големи изображения шестват извън световите, което навява на мисълта за Милтън или за Гьоте от втория *Фауст*. Във всяка глава има материя за богословско-историческо или богословско-философско разсъждение.

Антоний живее като отшелник в Тивауда от тридесет години. Той е обзет от

⁴ Едгар Кине (1803–1875) – френски историк. Поемата в проза *Ахасфер* (1833) е една от ранните му творби, която му носи успех. – Б.пр.

криза на *апатия*. Това е депресията на монасите – обезсърчението. Отначало се сблъсква с банални изкушения: скуката, желанието за гагени неща и богатата на света. Ястията, виното, жените, парите, битката. Някои бурни текстове от Библията го разбунват. Сетне се вижда в Александрия, сиреч в съвременния свят. Масата е прекрасно наредена. Съкровищата са в обсега на ръката му. Императорът е на своя трон. Той преследва еретиците. Слага диадема на главата на Антоний. После Константин се превръща в Навудохоносор, в тиран, сведен до животинско състояние. Ето я и Савската царица, луда от желание, която му разкрива своите богатства, безкрайните си похождения. Антоний, стъписан, я прогонва с кръстен знак.

Следват нови изкушения, много по-съществени и опасни, защото са изкушения на духа. Неговият бивш ученик Иларион излага пред него неправдоподобностите и противоречията на Стария завет, както и не по-малко очевидните противоречия в Новия завет. Следва цяло шествие на ересите. Присцилианци, хелвидианци, месалианци, монтанисти, валезианци, които се кастрират пред него, ариани и т.н. Флобер е направо зазубрил речника на ересиарсите. Той излага с невероятна прецизност и точност системите на Валентин, Симон Мага, Аполоний Тиански... Цяла гора от химери, покълнала редом с признатата християнска „докса“. Следва напускане на християнската ера. Антоний влиза в галерията на езическите идоли. „Колко ли трябва да си глупав, пита се Антоний, за да почиташ всичко това!“ „О, да, крайно глупав – отвърща Иларион. – Идва ред на Буда, Изига, Ормуз, Кибела, Атис...“ Мисля си – казва Антоний – за всички гуши, погубени от тези фалшиви богове!“ „Не смяташ ли – пита Иларион, – че те... понякога... са подобия на истинното?“

Така присъстваме на *Götterdämmerung*⁵ на античните богове от гръцкия и римския пантеон. Сетне и на низвергването на Бога Саваот на Израил. Иларион се преобразява. Сега той е архангел: „*Аз винаги ще освобождавам духа и измервам светове, без омраза, без страх, без милост, без любов и без Бог. Наричат ме Знанието*“. И Дяволът се явява. Той показва на Антоний всемира. Излага му възгледите си, струва ми се, твърде сходни с тези, които Флобер е извлякъл от интензивното четене на Спиноза на младини. Флобер чете Шопенхауер в края на живота си, ала всъщност Спиноза му открива *Weltanschauung*⁶, съвпадащ с неговия. „*Не съществува цел*“. „*Неговата воля е неотделима от неговата същност*“. „*Не би могло да има друга воля, щом няма друга същност; и понеже неговата воля съществува вечно, Той действа вечно*“. Спиноза учи младия Флобер на абсолютен детерминизъм. „*Злото и доброто засягат само теб... Тъй като безкрайното е постоянно, има безкрайност – и това е всичко!*“ „*Тогава ме обожавай!* – казва Дяволът – *И прокълни призрака, когото наричаш Бог*“. След което изоставя съкрушения Антоний, който не реагира.

В последната глава Флобер кара Антоний да слезе до най-долното стъпало, до първите пластове на религията. Озоваваме се в селението на „майките“ от втория *Фауст*, където вече няма лица. Там Антоний се сблъсква с видението

⁵ Залезът на боговете (нем.). – Б.пр.

⁶ Светоглед (нем.). – Б.пр.

на Амонария, което му носи съблазън; сетне вижда майка си в мъртвешки саван; той е между изкушението и самоубийството. Има видения на смъртта и сладострастието. Сетне вижда Сфинкса, блемии без глави и скиаподи с глави, заровени в земята, Катоблепаса⁷, който ще се превърне в тотема на Флобер, обект на шеги между него и приятелите му, както и груги приказни зверове, безформени създания от морските дълбини, и най-накрая „малки кръгли форми, с големината на главичка на карфица и мигли около тях. Всички те биват движени от вибрацията”.

Последните гуми на Антоний са екстатичен химн за идентификацията с всички живи същества, с всичко съществуващо: „*Бих искал да имам крила, черупка, кора, да издишам пара, да нося хобот, да се гъна с тялото си, да се дели навсякъде, да бъда във всичко, да се разпространявам с мирисите, да никна като растенията, да тека като вода, да вибрирам като звук, да грея като светлината, да се побирам във всички форми, да проникна във всеки атом – да бъда материята!*”.

Материята е гругото име на природата според Спиноза, „най-религиозният сред хората, защото приема само Бога”, ни уверява Флобер. *Deus sive natura*⁸. Материята е също дух; във всеки случай „не познаваме едното повече от гругото”. „*Ако въобще бях нещо*, пише той в една юношеска тетрадка, *то по-скоро бях материалист-спиритуалист*”. Това е постоянната мистична основа, в която пребивава флоберовската анти-религия. „*Аз съм мистик, който не вярва в нищо*”. „Мистик” обаче следва да се разбира в един чисто психологически смисъл; това е състояние на гушата, „океанско чувство”, ще каже той по-късно.

В тази енциклопедия, където всички богове, всички уголи и всички чудовища се явяват телесно, има един отсъстващ: Христос. Говори се за него, но не го виждаме. Човек би казал, че той заема един празен център, все едно анихилиран от гротескната тълпа от груги богове и груги религиозни форми, с които християнството отгавна е скъсало. По средата на адския кръг няма друго освен нищо и отсъствие.

Внезапно изкушението свършва. То е било нещо като *ноктюрно*. Най-сетне геният настъпва, слънцето грейва ослепително. Последните редове от *Изкушението* гласят следното: „*По средата, в самия слънчев диск грееше лика на Исус Христос. Антоний направи кръстен знак и започна да се моли*”. Същото ненадейно и твърде неочаквано Богоявление се повтаря и в края на *Св. Юлиан Гостоприемец*: „*Юлиан се възнесе в лазурния простор лице срещу лице с нашия Господ Исус, който го отнасяше на небето*”.

Не мога, нито искам да тълкувам. Би било повече от тенденциозно да се произнеса по един толкова тайнствен финал. Флобер е изпитвал ужас от заключенията и е оставил тази грижа на свободата на читателя.

⁷ Катоблепас – фантастичен черен бивол със свинска глава, висяща на тънка шия. Описан от Плиний Стари, който в своята *Естествена история* твърди, че се среща някъде в Етиопия, по поречието на Нил. – Б.пр.

⁸ Бог или природа (лат.) – централно положение във философията на Спиноза, който постулира твърдение между Бог и природата, разбрано като единна и безкрайна субстанция, явяваща се причина за себе си (*Causa sui*). – Б.пр.

Разглеждането на християнството по пътя на сравнението с другите религии и чрез историческа текст-критика е било основна дисциплина по времето на Флобер. Имало е преведена цяла библиотека с книги на тази тематика, защото в Германия тези филологически методи и анализи са получили широко разпространение. Флобер е познавал този метод, който има дълбок и оправдан исторически смисъл. В резултат на тази филологическа дисциплина обаче се стига до упадък на традиционната вяра. Ренан е твърдял със спокойствие, че вярва в науката и че научната истина му носи достатъчно удовлетворение и радост, за да го накара без съжаление да изостави порива за спасение от времето на своята интелектуална младост. Съмнително е, че този преход се е извършил толкова спокойно у Флобер. Той не вярва до такава степен в науката. За този творец, както и за други творци, смъртта на Бога не е добра новина. Тя е тревожност. В тази тревога, пресъздадена в мащабни образи, се състои и патосът на *Изкушението*. Тя е сублимирана в произведение на изкуството, поддържана от лиричното напрежение на стила. Но за да можем да доловим нейната художествена ценност, би трябвало да възприемем сериозно теологията или атеологията на Флобер. *Изкушението* е искрено духовно търсене под формата на грама. Иначе то не би било нещо повече от бръщолевене в жанра на Кине. И ние бихме го прочели така, както са го чули Максим гю Кан и Луи Буїе.

Еволюцията на религиозните възгледи на Флобер, ако става дума за определени възгледи, следва да се чете в контекста на две основни направления: „романтичното“ (или античното) и „реалистичното“ (или модерното). Поставянето под съмнение на религиозния факт чрез историята и отрицателното съждение, компенсацията, благоприятстваща поетичната емоция и изтръгваща ни от гротеската на всекидневието, говорят в полза на първото направление. Безусловният антиклерикализъм намира израз във второто. *Бувар и Пекюше* е синтезът на двете. А първите две от *Трите новели* се колебаят в несигурността.

Общото движение в *Изкушението* е това на снизхождането. Тръгва се от настоящия свят – от съвременната Тивауда и Александрия, следва спускане в незабравимото минало на мъртвите религии, за да се стигне до самото начало на живота, до чудовищата, до първобитните зверове, до бактериите. До *материалта*. Аз обаче съзирам поне три групи снизхождания, напомнящи за спускането в античния ад или за модерните изследвания на „вътрешната пещера“. Засегнах в моята книга темата за пещерата, метафората на вътрешния свят. Затова се спрях на слизането на Одисей в страната на мъртвите, на спускането на Еней в ада, както и на Данте, където християнинът среща княза на този свят, а също и на слизането в секуларизираните пещери, предложено от Жул Верн и Фройд.

Когато Хамилкар се завръща в Картаген, намира двореца си наполовина плякосан от наемниците. Той решава да инвентаризира щетите. Отваря врата след врата, пазена от роби, и така стига до подземията, затворени с обковани врати. Продължава да слиза надолу. В подземията се разхожда сред съкровища и скъпоценни камъни. Нарезжда да освободят секрета, който залоства една стена: „Тя скриваше някаква пещера, където бяха насъбрани тайнствени предмети без име и с неизчислима стойност“. Хамилкар взима сребърно легенче, в което има кожа на лама, плуваща в черна течност. Няма много лами в Северна Африка.

Саламбо е предвестник на символизма. Гюстав Моро⁹ се вдъхновява от него. Символизмът е християнски, но като цяло – парохристиянски, затова се стреми към езотеризма от края на века. Флобер пренебрегва тези изкушения. Неговата религиозност отблъсква гностическите систематизации. Въображението му е по-скоро сходно с психоаналитичното въображение, което е също обвързано със символистичното движение. Изобразяването на „подсъзнателното“ чрез този скок от наименованите неща към нещата, нямащи име и цена, е примамка за фройдистки интерпретации.

Завладяващо от тази гледна точка е пътешествието в *Саламбо*, извършено по формата на инициация на Спендий и Мато. Те се вмъкват с взлом в акведукта, който захранва с вода Картаген. И се оставят да бъдат понесени от водите. Какви води? Запитайте кварталния си психоаналитик и той на граго сърце ще ви го обясни. „Внезапно всичко пред тях се смрачи, а скоростта на водите се удвои. Те паднаха“. Същото се случва и с Аксел в *Пътешествие до центъра на Земята*¹⁰. Те стигат до една цистерна, а сетне до малка, кръгла и висока стая, в центъра на която има „голям, полусферичен черен камък“, ебонитов конус, а край него, макар и трудно различима – „наметка, синкава като нощта, жълта като зората, пурпурна като слънцето, сияйна, блестяща, лека. Това е одеянието на Богинята, светият Заимф, който е невъзможно да се види“. Той има име, ала нямаме правото да го видим.

Третото слизане също започва чрез взлом. Ирод посреща нежелания си гост – римския проконсул и бъдещ император Вителий, още младеж. „Вителий настоя да му отворят подземията на крепостта“. Планината „се разширяваше към основата и беше вдълбната навътре като пчелен кошер, под тези изби имаше още много други, още по-дълбоки“. Всички те съдържат оръжия, но в най-дълбоката изба има конюшня със стотина великолепни вълшебни коне. Те „се носеха едновременно със стрелата на конника, събаряха хора, като ги хапеха по корема, промъкваха се през скали, прескачаха пропасти и цял ден можеха да тичат из равнините в бесен галоп; и се спираха още при първата дума“. „Инвентаризирай“, нарежда проконсулт. Редом до пещерата със съкровищата на Ирод има яма, затворена с тежък похлупак, откъдето от време на време се разнасят воплите на св. Йоан Кръстител, ала между двамата не се осъществява комуникация. Разказът се разгръща в плоскостта на езичеството.

В дъното на тези пещери се откриват неща от съществено значение за техния собственик – фантазмите на Антоний, най-ценните блага на Хамилкар и на Ирод, тези баснословно богати люде. Ала там откриваме и същества с почти божествена природа, ето защо съпоставям тези слизания в ада, редом със слизанията на Одисей или Еней. И редом с начинанията на Жул Верн и Фройд, доколкото в своята материална страна те са „позитивни“ и могат да бъдат „инвентаризирани“. Заимф е едновременно одеяние и божествен талисман.

⁹ Гюстав Моро (1826–1898) – френски художник, представител на символизма, в чието творчество има силни екзотични и ориенталски мотиви. – Б.пр.

¹⁰ Роман на Жул Верн (1864); бълг. превод, София, НМ, 1957. – Б.пр.

Флобер се спуска в сакралното, при условие че то е предхристиянско или паракристиянско. Кармаген е „пълнен с божества”. *Изкушението* е Капернаум на божества и демони. Знаем, че за свети Августин старите богове са били демони. Вече не правим разлика между тях. В един друг свят, хронологически отдалечен или отделен от цивилизационна преграда, Флобер разгръща извънредно богатото си религиозно въображение. Флобер не отрича, че е обзет от прекомерен религиозен блян, ала го гържи на дистанция и под строго наблюдение.

Нека също така подчертая, че в този изгубен, но все още изпълнен със сакралност свят, Флобер влага няколко любви, на които придава особена ценност. Такава е любовта между Мато и Саламбо, свещена любов като тази между Теаген и Хариклея от гръцкия роман от III в. – гива, мълчалива любов, която кара Саламбо да гасне от любов, както Изолда. Има я и разочароващата любов на Юлиан към младата очарователна девойка, която му се явява по следния начин: „Големите ѝ черни очи блестяха кротко като пламъчета. Прелестна усмивка разтваряше устните ѝ (...) Тя беше нежна, пухкава, стройна. Юлиан беше заслепен от любов, още повече че досега беше живял напълно целомъдрено”. Към това прибавям и първичната любов, пълната отгаденост, която Фелусите¹¹ засвидетелства на своите господари и на папагала си.

Това въображение и този религиозен блян обаче изцяло отсъстват в големите „модерни романи”, също както и любовният блян. Това, което Флобер си мисли за свещениците, се съдържа в портретите на абат Бурнизиан и на кюрето Жофроа¹². Първият отправен към тях упрек е, че те са лишени от духовност, неспособни дори за минимално общение с Бога, чиито вестители се явяват, нито пък са в състояние да осигурят такова общение на вярващите, макар това да е техният занаят. В *Саламбо* всеки персонаж е в сакрална аура, най-вече чуждите свещенослужители на Танит или Молох. Свещенослужителят на гревните религии е поетичен субект. Католическият свещеник обаче бива обрисован с едрите шрихи на прозаичната вулгарност. Нищо божествено около него. Сам той създава духовна празнота. Тъкмо той прекъсва поетичното въображение. И е подходящ само за романна сатира.

Свещеникът е една гротеска сред всички гротески, от които е изграден светът на Флобер. Ако е свестен човек, какъвто е Бурнизиан, тогава е глупак. Ако пък е зъл като Жофроа, тогава е още по-глупав. Свещеникът само предъвква нещата. Той е на колене пред властите. Нещо повече, той е в основата на социализма, защото е склонен да затвори всички в социалистическата казарма поради омраза към свободата. Флобер е госта проникателен относно клерикалните начала на социализма.

Жорж Санг вярва в Бога, в социализма и мрази клира. Флобер не изповядва вярата си, но неговият антиклерикализъм е сходен, което е още една връзка със старата му приятелка. Флобер често – и с основание – признава християнство-

¹¹ Героиня на Флобер от новелата *Чисто сърце*. – Б.пр.

¹² Абат Бурнизиан е герой от *Мадам Бовари*, а кюрето Жофроа – от недовършения роман на Флобер *Бувар и Пекуше*. – Б.пр.

то за религия, която с нищо не е по-лоша от другите религии. И все пак за него тя е развалена от Църквата, обезчестена от клерикалната болест, която носи вътре в себе си. Тя се превръща в система за интелектуално и политическо потисничество. Писател от времето на Втората империя, сиреч в този период от френската история (преди Виши), когато временно тържествува съюзът между трона и олтара, Флобер не е чак толкова неправ в описанията си, нито несправедлив в сатирата си. Неговите абати, наистина крещящи примери, са били широко разпространен типаж от епохата. Клерикализмът е възобновяема болест, чиито симптоми се променят през вековете, но болестта си остава. И никои, християнин или не, не може да се примири с нея.

Бувар и Пекюше, чието действие се развива в съвременността, подновява структурата на *Искушението на свети Антоний*. Само че под една секуларизирана версия. Двамата герои последователно преминават през изкушенията, типични за техния, а и за нашия век. Романът ни увлича, защото носи вестта за завоюването на нашия свят от културата. Грандиозните еретични „образи“, изникващи един след друг в *Искушението*, биват заместени, пункт по пункт, от окаяни културни опити, които е достатъчно само да опишем, за да стане ясна тяхната нищожност и комичност.

Нашите герои до такава степен са оплели конците, че дори мислят за самоубийство. В пълно отчаяние и от чисто любопитство те прекрачват прага на една църква. „Това е полунощната служба“. Те наблюдават движенията на свещеника и на събралите се на месата, твърде разнородни по своя състав. „*Всички се молеха, обзети от една и съща дълбока радост*“. При издигането на светия гар се разнася радостна песен. „*Бувар и Пекюше неволно се смесиха с тълпата; те усетиха как молитва се надига в душата им*“. Всичко предвещава, че ще има развитие като у Толстой: *Възкресение*, утрините на Пасха, разтърсващият разговор на княз Нехлюгов, светицата проститутка Маслово... Но не, съвсем не. Нещата не поемат по този път.

Бувар съдържа, а Пекюше – с повече усърдие, навлизат във формите на френския католицизъм от понтификата на Пий IX. Те стават практикуващи. „Ходят на меса“, което ги среща с граф дьо Фаверж и ги въвежда в едно по-издигнато общество. Те потъват в Смирението (с главно С) и влизат в тежки битки с Похотта (също с главна буква). Пекюше остава смаян от ревностността на Бувар и на свой ред си налага дисциплина. Те тръгват на поклонничество в месеца на Дева Мария. Пекюше се измъчва от „любовни пориви“ и се упреква за това, че намира месата за твърде дълга. Тези страници са изключително забавни. Най-смешните от романа. Ако ги четем паралелно с творбите на мадам дьо Сегюр¹³ и по-специално с *Клетата Блез*, ще се убедим в правдивостта на описанието. Благочестието на Втората империя не извиква у тази авторка никаква ирония. И все пак Флобер не оставя иронията си да премине в ненавист, за разлика от *Завоюването на Пласанс* на Зола или на *Госпожа Жервез* на братя Гонкур, въпреки че той цени и намира за „твърди“ тези два романа. „Твърд“ е похвала в устата

¹³ Графиня Софи дьо Сегюр, родена Ростопчина (1799–1874) – френска писателка от руски произход, авторка на романа *Клетата Блез* (1864). – Б.пр.

на Флобер. Той се задоволява с презрението.

Двамата приятели четат. Първо, катехизисът на абат Гом. Сетне големите класици – света Тереза, свети Йоан Кръстни. Някои неща ги смущават. Светите гарове, противно на очакваното, „не ги правят по-добри“. Абат Жофроа ги предупреждава: „прекаленото задълбочаване е плъзване по опасна плоскост“. Те упорстват, догяват на абата, подканвайки го да им разясни Троицата. Стават учени, изказват възражения, аргументи. И един ден се оказват изложени на всички интелектуални „изкушения“, сполетели Антонию в пустинята. Те се натъкват на противоречия в библейските текстове, откриват сродството между религиите, сравняват Дева Мария с Изида, оспорват чудесата, възмущават се от престъпленията, извършени от християните. В крайна сметка започват да четат Холбах¹⁴ и кюрето Мелие¹⁵. „И потъват в Ламетри¹⁶“.

Ето как техният нов опит търпи провал. Остава им само едно: педагогиката и обучението на техните възпитаници Виктор и Викторин. Нова комична несполука. Виктор се забавлява, опитвайки се да свари котката. Викторин спи с един гърбушко. Всичко свършва. И както Антонию при изгрев слънце подновява молитвите си отпреди изкушението, така и те купуват пюпитър, хартия, мастило и „се заемат за работа“. Наново се заемат с копието, с предишния си живот. *Бувар и Пекюше* като че ли слага край на колебанията, на съмненията, на носталгията на Флобер. Това е неговото „не“. Глобален отказ.

Въпросът би бил приключен, ако работейки над своя нов роман, Флобер не беше написал *Три новели*. Това е последната му книга, публикувана през 1877 г., три години преди неговата смърт. И независимо от обстоятелствата проучвания на безкрайните детайли във всеки параграф от *Бувар и Пекюше* и от това, че напредва с рачешки стъпки (ако ракът въобще има крака), той пише тези три новели с голяма лекота, със същата непринуденост, както *Изкушението*. Макар да е бил разорен. Този госта добродушен човек дава всичките си пари на своята племенница Каролин, за да избегне тя безчестието на фалита. Сетне изпада в депресия, здравословното му състояние се влошава. Погребва Луиз Коле, най-трайната връзка в неговия живот, и Жорж Санд, своята скъпа приятелка – събития, несъответстващи на освободеността и възрастта, която внушават тези три новели.

За моето първо участие получих едно великолепно издание на *Свети Юлиан Гостоприемец* на японска хартия и с готически шрифт. Сто пъти съм го чел и препрочитал. И близо половин век по-късно написах психоаналитичен коментар към тази новела. Наскоро го препрочетох. Стори ми се госта смешен. Трябва да признаем, че повествованието изобилства от фройдистки фантазми. Отцеубийство, майцеубийство, успехът в първия лов и пълната безпомощност във

¹⁴ Пол-Анри Холбах (1723–1789) – френски философ материалист, един от първите атеисти. Сътрудничи на Енциклопедията на Дидро. – Б.пр.

¹⁵ Жан Мелие (1654–1729) – френски философ материалист, католически свещеник. Неговото *Завещание* (1726), оповестено от Волтер, се превръща в един от манифестите на атеизма и антиклерикализма във Франция. – Б.пр.

¹⁶ Жулиен Офре дьо Ламетри (1709–1751) – френски лекар и философ материалист, най-вече известен с трактата си *Човекът машина* (1747). – Б.пр.

втория, неконсумираният брак; сетне, в изблик на сляпа ярост, Юлиан изпълва пророчеството: той убива баща си и майка си, при това в собственото си легло. Няма да цитирам моя коментар, но открих, че Мишел Турние¹⁷ в предговор, писан през 1973 г., по талантлив начин е сторил същото. Парадигмата на фройдисткия прочит е устойчива. Редовно падаш на същото място, запазвайки равновесие. Турние с основание отбелязва, че „присъствието на Бога е същностна черта на трите новели”. В *Свети Юлиан* Флобер следва житийните модели на *Златната легенда*¹⁸. Той се възхвалява от един витраж в катедралата в Руан, репродуциран от неговия учител по рисуване Ланглоа. На витража Юлиан е следван от жена си и тъкмо тя стопля с тялото си тялото на прокажения. В новелата обаче Юлиан, „гол, се притисна до него, уста до уста, гърди до гърди”. Една фройдистка интерпретация е допустима. „В същото време сладостно упоение, свръхчовешка радост заляха като вълна душата на примрелия Юлиан”. Такова е и въздействието на Бувар и Пекюше на полунощната служба. Но „Юлиан се възнесе в лазурния простор с нашия Господ Иисус”. Богоявление в добра и гължима форма.

Чисто сърце ме затруднява още повече. Веднъж Йожен Йонеско¹⁹ ми каза, че тази новела, която бил прочел твърде рано, е имала върху него толкова силно въздействие, че по някакъв начин е белязала живота му и е променила гледната му точка към света. Ако следвам собственото си усещане, бих съзрял в новелата един „евангелски” разказ, сходен с *Коледна песен* на Дикенс. Това е вълнуваща история, колкото може да е вълнуваща историята на една бедна и невинна жена, чиято участ – от люлката от гроба, е била повече от тежка. Тя силно напомня някои разкази на Толстой, въпреки множество руски разкази – от Лесков до Солженицин. Флобер е човек на справедливостта и милосърдието. Той не обича „буржоата”, бунтува се срещу тяхната ограниченост и глупост, съчувства на унижените и оскърбените. Това са чувства с евангелска насоченост. Сърцевината на християнската религия – нейната основа отвъд догмата и глупостта на свещениците – той е бил в състояние да приеме, противопоставяйки я на католицизма от епохата, който го възмущава. Флобер би могъл да обикне това християнство. Ще си позволя дори да отида още по-далеч, оприличавайки героиня като Фелисите на Светата Дева поради нейното смирение и повиновение. Една мариинска фигура, колкото и тя да изглежда гива и невежа, по-скоро доверчива, отколкото вярваща, лесна за мамене и „глупава” – сиреч пълна противоположност на Светата Дева и по-скоро подобна на госпожа Обен, нейната господарка, на която Фелисите е толкова предана. Други внимателни читатели не са на моето мнение. Те смятат, че сатирата и сарказмът в тази новела не само че не отстъпват на заден план, а напротив, дори са задълбочени. *Чисто сърце*, от тази гледна точка, изглежда в тясна взаимовръзка с *Бувар и Пекюше*. Аз отказвам да се произнеса. И ви моля вие да го сторите.

Превод от френски: Тони Николов

¹⁷ Мишел Турние (1924) – един от най-големите съвременни френски писатели. Автор на книгите *Петкан или чистилището на Пасифика*, *Горски цар* и др. – Б.пр.

¹⁸ *Златната легенда (Legenda Aurea)* – популярен средновековен сборник от християнски легенди и жития на светци, съставен от Жак дьо Воражин около 1260 г. – Б.пр.

¹⁹ Йожен Йонеско (1909–1994) – френски драматург и писател от румънски произход. Един от създателите на „театъра на абсурда”: *Плешивата певица*, *Носорози*, *Столовете*. – Б.пр.



Андрей (Андре) Грабар (1896–1990) е световноизвестен историк на средновековното и византийското изкуство. Роден в Украйна, получил образованието си в университети в Руската империя, по-голямата част от живота му преминава във Франция и САЩ. Всичките му трудове са написани на френски език. Смятан е за един от основоположниците на изследванията върху византийското изкуство и икона от XII в. След Февруарската революция напуска Петербург, а през 1920 г. заминава във Варна, а после в София, където работи в Археологическия музей. През 1922 г. заминава за Франция. Защищава докторска дисертация в Страсбург през 1928 г. на тема за религиозната живопис в България и източните влияния в балканското изкуство. Професор в Колеж де Франс. Действителен член на Френската академия и на академиите в много страни по света. Кавалер на ордена на Почетния легион.

Андре Грабар

„ПРЕДИСТОРИЯТА“ НА БЪЛГАРСКАТА ЖИВОПИС

(археологическа хипотеза)¹

Самата „история“ на българското изобразително изкуство по необходимост започва с произведения от времето на Второто българско царство; неин първи обект е известният стенопис от 1230 г. в църквата „Св. Четирридесет мъченици“ в Търново. Цялата предшестваща епоха на българския културен живот, включително и времето на творческия подем при Борис, Симеон и Самуил, е затворена страница за историка на българската живопис или скулптура. Гибелта на паметниците не само ни е лишила от знанието за може би най-блестящата страница в историята на художествената дейност в България. Неизвестността на тази огромна – от IX до XII в. – „предистория“ тегне над сравнително краткия „исторически“ период на българското средновековно изкуство. Това е като книга с изгубено начало, в която тук-там попадаш на пасажи, необясними без липсващата част.

Но не бихме ли могли да се опитаме да възстановим това изгубено начало? Струва ми се, че такъв опит, макар под формата на научна хипотеза, е възможен. В тези търсения трябва да се тръгне от факт, който досега не е отбе-

¹ Статия, публикувана в сборника в чест на Васил Н. Златарски София, 1925 г. – Б.пр.

лязан в историята на българското изкуство – за това, че сред паметниците на по-късната българска живопис, от XIII и XIV в., съществува отчетлива група произведения, явно различни и обособени от останалите съвременни им произведения на изкуството. Ако съдя правилно, тези произведения имат архаичен характер и поради това могат да съхраняват в себе си най-древната българска живопис, прамайката на живописата на всички славянски народи.

Да тръгнем от известното. Току-що е стабилизирано Второто българско царство. След победата при Клокотница цар Иван Асен II съгражда църквата „Св. Четиридесет мъченици“ в Търново и я украсява със стенописи. Ние познаваме тези стенописи: те несъмнено копират прекрасните съвременни им византийски миниатюри, съблюдавайки тяхната техника, възпроизвеждайки техния изискан стил и пренасяйки на стените дълги редове илюстрации към църковния календар във формата, приета в Константинополската църква.

Малко по-късно, през 1259 г., севастократор Калоян в църквата на своето владение в Бояна поръчва групи стенописи. Превъзхождайки търновските със своите художествени качества, боянските са сродни с тях. Това е може би най-добрият израз на тази концепция на живописата, която е създал „вторият златен век“ на изкуствата във Византия. За византийската родина на моделите на това българско произведение говори всичко: сюжетите са с константинополски произход; възпроизвеждането на цариградските чудотворни икони, типът на Христовия лик, формата на главите, одеждите и пейзажът, иконографията, фактурата – целият специфичен облик на тези изображения, съединяващ в себе си абстрактния идеализъм на монументалния стил с пронителността на натурализма в детайлите.

Многочислените фрагменти на групи стенописи в Търново и в севернобългарски пещерни манастири в една или друга степен са близки по стил до двата предходни паметника. Всички те в един глас свидетелстват за привързаността на българската живопис към изисканите форми и към сложната игра на богатите и хармонични съчетания на цветовете, за любовта към пищните тъкани, към театралната поза и сценичния жест, т.е. към всичко онова, което през вековете е възпитало у себе си богатото, сановно и изтънчено общество на Константинопол.

Тази мода на цариградската изтънченост не изисква особено обяснение за приворната живопис в Търново и провинциалните замъци. Но редом с тях и митрополитските и манастирските църкви от XIV–XV век също отварят вратите си за живописата, изцяло проникната от превзетостта на византийския упадъчен естетизъм. Блестящата техника и някои барокови елементи, действително великолепни по своя размах, поставят тези произведения на едно ниво с признатите шедьоври на византийския „цветен“ стил². И трябва да се познава твърдата привързаност на българските исихасти, начело с Теодосий, към Константинопол и неговото ръководство, за да си обясниш как на стените на пещерните църкви,

² Византийски „цветен“ стил – стил във византийското изкуство, съществувал по времето на т.нар. Палеологов ренесанс (1261–1453 г.), представляващ епоха на голям възход на културата във Византийската империя. – Б.пр.

В убежищата на отшелниците, са могли да бъдат нарисувани разголен антични кариатиди, пищна архитектура с колони, опиращи се на изваяния на лъвове, цели групи оживени фигури, разголени до кръста и едва прикрити от туниките *exomis*³. Мускулестите бронзови тела на античните атлети пред очите на пещерните анахорети българи!

Българските миниатюри от епохата на Второто царство, изглежда, също се подчиняват на теченията, идващи от Византия. Най-малкото, византийските модели на всичките три големи цикъла български илюстрации са несъмнени. Миниатюрите на т.нар. Кързъново евангелие повтарят, макар и два века по-късно, рисунките от *Par. Gr. 74*⁴ с произход от Константинопол. Илюстрациите на Елизаветградското евангелие (Елизаветград, Покровска единоверска църква) – са реплики на Кързъновото. И накрая, миниатюрите от Манасиевата хроника (*Vat. Slav. 1*) принадлежат към числото на бързописните илюстрации на исторически съчинения, които са се разпространили във Византия също както и в България, и в Русия (срв. Миниатюрите на житието на Борис и Глеб, Летописни сборници).

Изглежда, че по този начин цялата българска живопис от XIII–XV в. се намира под непрекъснатото водещо влияние на Византия и по-специално, на Константинопол. Проследявайки внимателно еволюцията на византийското изкуство от класицизма на Комнините до къдравия барок на Палеолозите, българските майстори веднага пренасят всички новости в родината си, едва-едва оцветявайки ги в национални цветове.

Такава е общата насока, от която се ръководят културните върхове на Търновското общество – царският двор и учените монаси. Но редом с тях има и друго. Има миниатюри и стенописи от същата епоха на Второто царство, които стоят отделно и в тях не се открива никаква зависимост нито от византийските оригинали (в нито един от аспектите на византийската живопис от XI до XV в.), нито от българските им реплики. Как да си обясним този дисонанс? И откъде би могла да се появи в България през XIII–XIV в. тази „особена“ категория живопис? В какво се заключава нейната особеност? Отговорите на тези въпроси трябва да се представят в обратен ред.

Сред миниатюрите са (*рис. 1 и 2*) и изображенията на Евангелистите в т.нар. Добрейшово евангелие от XIII век. Сравнете ги със същите сюжети във всеки от безбройните византийски ръкописи на Четвероевангелието. Там обичайно има донякъде преработена по византийски начин рисунка с елинистически произход, изобразяваща писател по време на работа. В представянето на фигурата, на нейната поза и жест, в моделирането на главата, тялото и драпировката, в рисунка на мебелите непременно се чувства склонността на художника към натурализъм: в скулптирането на тялото, в гънките на дрехата, в перспективата на

³ *Exomis* – това е названието на дреха, носена обичайно от работници, младежи и хоплитите в Древна Гърция, заместила около V в. пр.Р.Хр. в масовото облекло хитона. – Б.пр.

⁴ *Par. Gr. 74* – един от манускриптите в сбирка от средновековни илюстрирани ръкописи, представена през 1925 г. в Париж на изложба на византийското изкуство. Понастоящем сбирката е в Националната библиотека в Париж. – Б.пр.

масите и пюпитрите се постига известна илюзия за реалното. Намеренията на художника се изразяват по-нататък в това, че той затваря своя „портрет“ на Евангелиста в една или друга рамка, която е рязко отграничена от изобразената вътре в нея сцена. В Добрейшовото евангелие всичко е по-различно.

Наистина, и тук евангелистът седи пред пюпитъра, но **как** са изобразени и фигурата, и аксесоарите? Лицето е плоско, късите коса и брада са представени като плътна маса; чертите на лицето, ръцете, краката са очертани с рязък контур; гънките на грехите са изобразени посредством мрежа от резки линии, нанесени в известна система върху плоското петно на тъканта; отделните участъци на тъканта и аксесоарите и частите на тялото са затворени в особени контури и оцветени с особен цвят, различен от цвета на съседните участъци, макар и изобразяващи същия предмет (ср. например огромното червено ухо на Лука, рис. 1, участъците на трите цвята в грехата и шахматната окраска на скамейката при Марк, рис. 3), всички аксесоари също са плоски, рязко оконтурени и лишени от всякаква перспектива: те като че ли са проектирани в една плоскост на листа пергамент. И накрая – орнаментираната плоска рамка, в която преобладават мотивите на ремъчни сплитове, свързана с изображението, което тя окръжава; светилникът и гроздовете, присъстващи в портретите на Евангелистите, са закачени на преплетени ремъци, излизащи от рамката. Обратно, аксесоарите преминават в орнамент – така например крачето на аналоя (Лука) или свещникът (Марк) са се превърнали в сплит от ремъци; мебелта, арките и колонките (Марк и Йоан) дават възможност за орнаментална игра.

В гръцкото изкуство, повече или по-малко съвременно на Добрейшовото евангелие, ние можем да посочим само две серии от изображения на евангелистите, подобни на тези български миниатюри. Това са илюстрациите в евангелията *Par. Gr. 83⁵* и *Cod. 165* от римската *Bibl. Casanatense*. И двата ръкописа са от XII в. За нас е особено любопитно това, че и двата са с произход от Южна Италия, която в историята на изкуството е известна със своя консерватизъм и в частност с привързаността си към източнокристиянските доиконоборчески модели. Даденият случай, както се вижда, не представлява изключение, тъй

⁵ Виж бел. 4. – Б.пр.



Рис. 1
Евангелист Лука
Миниатюра от Добрейшовото
Евангелие



Рис. 2
Евангелист Йоан
Миниатюра от Добрейшовото
Евангелие

като ние откриваме прототипите на тези южноиталиански произведения, (както и Добрейшовото евангелие) в произлизащия от Палестина *Par. Gr. 923* от IX век. Няколко миниатюри от този ръкопис показват рождството на Добрейшовото евангелие с гръцко-източните произведения от IX столетие. Цяла серия от аналози може да се види сред ранните латински паметници от приблизително същата епоха.



Рис. 3
Евангелист Марк
Миниатюра от Добрейшовото
евангелие

В каролингските и ломбардските миниатюри от XI в. ред сцени са затворени в орнаментална рамка с преобладаващи ремъчни сплитове, съвсем подобни на тези от Добрейшовото евангелие. Сред ирландските миниатюри същият мотив е много разпространен. За разпространението на същите вити ремъци в аналогични рамки в източното изкуство свидетелства *Ambros E 50* – гръкоизточен ръкопис от IX столетие.

„Инкрустационният“ маниер на изобразяване на тъканите, аксесоарите и гаже телата, който отбелязваме в Добрейшовото евангелие, поставя тези миниатюри в огромното семейство на паметниците, които произлизат от Египет, Армения, Мала Азия, а от друга страна, се срещат във всички европейски страни, в произведенията от втората половина на гвата първи века на второто хилядолетие (славянските и арменските калиграфи продължават тази

традиция и по-късно, по-специално в инициалите). Добрейшовото евангелие и в това отношение се приобщава еднакво и към източните, и към западните произведения – към гвата клона на тази живопис, която обединява в края на първото хилядолетие целия християнски свят.

В тези миниатюри често може да се видят паникандила и светилници, висящи вътре в композицията от края на рамката, към която са закрепени. Тук-там отделните изображения се съпровождат от пояснителен надпис, назоваващ представения предмет (напр. *manus Dei*⁶), т.е. употребява се приём, аналогичен на Добрейшовото евангелие.

Бисерният нимб на Йоан (рис. 2) принадлежи също към обичайните явления в изкуството на VI–IX в. във всички части на християнския свят и се запазва по-късно само на някои места и особено, от една страна, в Армения, Кападокия, а, от друга – в Латинския запад (чак до XII – XIII в., а понякога и по-късно). В този детайл Добрейшовото евангелие следователно също пази галечния отзвук на отмрялата, но някога общохристиянска традиция.

Към този художествен кръг се отнася и самият тип на лицето на Йоан: овална глава, с ниско чело и кръгли очи, прав нос, къса коса и остра брада (рис. 2). Византийската иконография изцяло го изменя, затова пък живописата на християн-

⁶ Ръката Господня. – Б.пр.

ска Азия и на Латинския запад го запазва чак до епохата на готиката.

Но ето портрета на поп Добрейшо (рис. 2), който, преклонил се на колене, протяга молитвено ръце към Йоан. И тази фигура има особено гълга история; и тя е копирана от много гревни оригинали заедно с останалите. От себе си художникът е добавил само надписа и може положително да се твърди, че „поп Добрейшо“ не е имал нищо общо с тази фигура на човек без мустаци и без брада, с къса коса, в тъмна гълга греха и с гълга кърпа в ръце. Как би могъл, наистина, български свещеник от XIII век да бъде без брада и без гълга коса? Защо той е без фелон и без епатрахил? Какво означава „кърпата“ – неизвестна в практиката на православната църква? Всички тези недоумения изчезват, щом само въведеш и тази фигура в художествения кръг, от който са произлезли, по наши наблюдения, другите елементи на миниатюрите на Добрейшовото евангелие.

Ако човекът, стоящ на колене, се види отстрани, извивката на коленете дава приблизително прав ъгъл. Така се изобразява обичайно и във византийската живопис. Миниатюристът на Добрейшовото евангелие не следва това правило и това едва ли е случайно. Трябва да се отбележи, че във всички произведения на живописиста, които се отнасят към художествения кръг, за който току-що говорихме, всички коленопреклонни фигури са изобразени **винаги** в точно тази извивка, погъп ъгъл. Това правило е еднакво задължително за сирийските миниатюристи от IX в., за каролингските и романските майстори, за лангобардските калиграфи и за италианските бенедиктинци. Само в тази художествена среда безбрадото, обръснато лице на „поп Добрейшо“ е нормално. Да го сравним с мозайката в църквата на св. Димитър в Солун. Главата на гонатора⁷ в една от вотивните сцени особено напомня Добрейшовото евангелие: същото характерно ниско чело, прав нос, грамадна брадичка, руменината на петна и къси коси.

Това лице на пръв поглед е лице на католически клирик, но солунската мозайка и сирийската миниатюра от IX в. са доказателство за това, че този тип в края на първото хилядолетие е международна, общохристиянска формула, запазила се тук-там на Изток, по-късно укрепила се задълго във всички латински изкуства и както виждаме, съхранила се чак до XIII в. на Балканите.

Своеобразната „кърпа“ на ръцете на „поп Добрейшо“ унищожава всякакво съмнение в правилността на нашата гледна точка. Този предмет, решително отсъстващ във Византия и славянските страни, ни е добре известен от латинските портрети на клириците, започвайки от IX столетие (рис. 4). Там, както в Добрейшовото евангелие, епископите, презвитерите и дяконите я носят на вдигнатата си лява ръка. Става гума за така наречения латински ритуал *tarrula* или *tapirulus*, употребата на който се засвидетелства от текстове, започвайки от IV в. и във всеки случай от VI в. за Рим, предградията му и за Ра-



Рис. 4
Миниатюра от
латинско Евангелие
от X в.,
Херцогска библиотека,
Дармщат

⁷ Дарителят (лат.). – Б.пр.



Рис. 5
Стенопис от катакомбите в Сиракуза, V в.

маніпулус (защото става гума за погарък, изпратен от Константинопол на папата). Добре известна е и неговата употреба в арменския култ (епископът го поставя върху лявата ръка на посвещавания иподякон). И накрая, имаме коптски маніпулус в Ахмим (Египет) и фреска от гръцка Сицилия (Сиракуза), отнасящи се към V–VI в., като фреската, съпроводжана от гръцки надписи, представя умрялата девойка в нозете на Христа: на лявата ѝ ръка лежи тясна лента, подобна по всичко на маніпулус-а (рис. 5). Няма съмнение в това, че във Византия през X и през следващите векове *ἐπιχειρίδιον* е имал друга форма (формата на носна кърпа) и е бил носен по друг начин (на пояса), за което свидетелстват и текстовете, и паметниците на изкуството. Изображението от Добрейшовото евангелие и в това, следователно, се различава от съвременната му византийска битова и художествена практика. Както и в останалото, Добрейшовото евангелие черпи от източници, които го водят към оригинали, родствени на гръцки фрески от V–VI в. в Сиракуза или към латински миниатюри от IX–X столетие. И така, „портретът” на „поп Добрейшо” също не е друго освен копие от оригинала, който в XIII в. е вече на няколко столетия и е заимстван от същия художествен кръг, към който ние отнесохме тези елементи на Добрейшовото евангелие, а именно към изкуството от втората половина или края на първото хилядолетие. Общохристиянският характер на това изкуство, което е в основата на цялата християнска живопис в азиатските страни и в основата на ранната латинска живопис, обяснява особена близост на Добрейшовото евангелие до гръко-източните и западните паметници.

По какъв начин е станало така, че когато не само във Византия, но и на Запад това изкуство отдавна е било изживяно, то се появява в България? Аз съм дълбоко убеден, че през XIII в. в България това архаично течение не се появява отново, а доизживява своя живот. Да се появи отвън в тази епоха вече не е било възможно. Възможно е било само да се продължава съществуващата в страната традиция. И ние имаме някои указания за правилността на тази гледна точка.

Да си припомним, че почти неизменен спътник на миниатюрите на разглеждания художествен кръг както на Запад, така и на Изток, са инициалите, украсени със

зооморфни елементи с определени повтарящи се формули. Още Буслаев⁸ очерта кръга на разпространението на тази орнаментика в книжната илюстрация и пак той – а след него и Кондаков⁹ – показват с какво увлечение българските илюстратори, започвайки от XI в. (доколкото може да се съди по запазените материали), са били привлечени от това течение (ср. Савина книга, Охридския апостол, Охридското евангелие, Хилендарския парамейник). При това, дори по отношение на инициалите и заставките, както и на техниката на тяхното представяне, Добрейшовото евангелие е пряк продължител на традициите, идващи от XI в. Добрейшовото евангелие стои в края на дълга верига явления, началото на която е в епохата на разцвета на българската култура от Първото царство. Ако това е вярно за инициалите в Добрейшовото евангелие, то се отнася и за илюстрациите, направени, несъмнено, от същата ръка. Още повече че цялата орнаментална част, заемаща толкова значително място в миниатюрите и тясно свързана с тях, във всички свои елементи се повтаря в инициалите. Инициалите и миниатюрите са едно неразривно цяло. По този начин и миниатюрите в Добрейшовото евангелие, на които се спряхме подробно, също са отглас от живописца на Първото царство.

Прег очите ни като че ли се проявява мъглата, покриваща „предисторията“ на българската живопис, макар – засега – само по отношение на миниатюрите. Доколкото можем да се позоваваме на свидетелствата на Добрейшовото евангелие, българската миниатюра от X–XI в. принадлежи към явленията, сходни с каролингските, ломбардските, италобенедиктинските и гръко-източните илюстрации. И това е напълно обяснимо, тъй като хронологически всички тези произведения, общо взето, съвпадат. Древните български илюстратори са работили, следователно, по съвременни им модели, принадлежащи към явленията на онова изкуство, което е било разпространено по целия християнски свят, без да изключваме и Латинския запад.

Ние познаваме достатъчно добре разхвърляните по цял свят паметници на това изкуство, за да можем да си представим достатъчно ясно облика на първата българска и най-древна славянска книжна илюстрация. В нея би могло да има две течения. Едното се е вдъхновявало от рисунките на елинистическата живопис, приспособена към християнските сюжети още през първите векове на нашата ера. Това течение се е придържало главно към големи миниатюри на цял лист, окръжавало ги е с пищна рамка, помещвало е сцената или портрета вътре в архитектурен или планински пейзаж, в който в рамките на възможното са били спазвани и линейната, и въздушната перспектива. В тези миниатюри преобладават портрети и церемониални сцени, едри фигури с бронзови тела и добре моделирани широки драпировки; във фоновете се виждат облаци, иззад които се показват бюстовете на обитаващите небесата олицетворения, ангели, светии; понякога се разполагат по няколко сюжета в една рамка, един над друг, на склона

⁸ Фьодор Иванович Буслаев (1818–1897) – изтъкнат руски филолог с множество трудове по историческо изследване на руския език, на средновековната славянска християнска книжнина. – Б.пр.

⁹ Никодим Павлович Кондаков (1844–1925) – руски историк, автор на фундаментални трудове върху руската икона и старинните паметници на изкуството. От 1920 г. – в емиграция. Бил е професор по археология в Софийския университет (1920–1923 г.) и в Пражкия Карлов университет (1923–1925 г.). Учител на А. Н. Грабар. – Б.пр.

на стръмна скалиста планина. Различните католически миниатюри и релефи и византийските миниатюри от знаменитото *Par. gr. 139* могат да дадат представа за предполагаемите произведения от този рог. Остава само да се добави, че те са били в зависимост от изкуството на столицата на Византия.

Но прототипите на Добрейшовото евангелие са се отнасяли към друго течение, което вероятно е било преобладаващото. Миниатюрите на това течение илюстрирали предимно библейски разкази, евангелия, апокрифни жития, помествайки своите рисунки на полетата на ръкописите, без рамки и цветни фонове. В тези миниатюри систематично отсъства перспектива; сведените до минимум аксесоари са били разположени в плоскостта на листа и построени така, че общият силует на всяка сцена да е отграничен с вертикали (без специални рамки); фигурите са били представяни плоски, без моделиране на тялото, в грехи със схематизирани прави или ъгловати гънки. Фигурите били притиснати една до друга, повтаряйки един и същ жест и поза, всички части се докосвали една до друга, стремейки се към монолитност на сцената; групите фигури били сведени към условни плътни конгломерати, изтеглени във височина, по диагонал или встрани; иконографията запазвала отделни черти на очевиден натурализъм, но този натурализъм бил отглас от старите повествователни цикли, чиито остатъци тук са били преработени в духа на абстрактния схематизъм; накрая, главите на фигурите, често с бради по края на брадичката и с тънка линия на мустаците, но по-често млади, с бръснати мустаци и брадички, имали винаги късо остригани или притиснати към темето коси, кръгли очи, ниско чело, прав нос и много големи бузи и брадичка. Ако се съди най-вече по безбрадите лица, и главите са били резултат от схематизиране на бузестата и кръгла елинистическа глава. В тези миниатюри се случва да има инкрустационна фактура на грехите, ремъчни сплитове в рамките и вътре в сцените и накрая, надписи, поясняващи изображението. Непосредствените модели на Добрейшовото евангелие са принадлежали към това течение.

Тази хипотетична характеристика на „второто“ течение в българската живопис през X в. и следващите векове е направена от мен на основата на наблюденията над значителен брой паметници, влизащи в този художествен кръг, към който, както виждаме, спадат рисунките от Добрейшовото евангелие. Аз имах предвид преди всичко гръко-източните миниатюри на ръкописи от IX в.: *Par.gr. 923, Ambros. E 49-50*; лангобардските миниатюри от X и XI в.; бенедиктинските миниатюри от няколко ръкописа и известна група каролингови миниатюри.

Този художествен кръг все още чака своето пълно изследване. Той е в премеждинно положение между двете епохи на разцвет на изкуството (последната четвърт на първото хилядолетие и самото начало на второто) и между двете художествени концепции – елинистическата и късновизантийската. А неговото несъмнено съприкосновение с изворите на персийското изкуство и продължителният му успех в Западна Европа, всичко това говори за голямото значение и интерес към тази живопис. Когато нейният характер бъде изяснен в пълнота, тогава ще стане достатъчно ясна и българската миниатюрна живопис на Първото царство.

Току-що споменах за това, че предполагаемата миниатюрна живопис на Първото царство е трябвало да има допирни точки с изкуството на персийската илю-

трация: както ранноперсийската миниатюра, така и живописта на този кръг, към който е принадлежало българското изкуство, еднакво са били зависими от цял ред прийоми на древните изкуства от Предна Азия (древноперсийско и асирийско). Чудесно потвърждение на нашата концепция за най-древната българска миниатюра носят фрагментите на монументална декорация в Патлейна, близо до Преслав. Както е известно, в развалините на манастирската църква, запазили се под това название, са били намерени множество елементи от керамична облицовка на стените на църквата и другите постройки. Като представяме на бъдещето подробното изследване на тази единствена по рода си керамика, да припомним, че тя се отнася към X в. и се състои от орнаментални корнизи и отделни иконки с изображения на светии в малки рамчици (рис. 6). Всичко, което се отнася до фигурите – техните лица, грехи, обувки – ни изглежда като схематизация на формите на християнското изкуство от VI в. по източен вкус. Самата система на облицовка на стените с керамика, техниката на глазура и всички орнаменти, заедно с тяхната разцветка, изглеждат изцяло заимствани от древна Персия или Асирия. За да довършим аналогията с миниатюрите, нека изтъкнем и че тези явления на възраждането на древноизточни изкуства в християнските паметници вървят с тяхното възраждане и в изкуството на мюсюлманите (ср. с керамичната облицовка на стените на джамиите).

Има основание да се предположи, че и монументалната живопис от епохата на Първото царство не е нарушавала единството на художествения живот в страната.

И сред стенописите, както сред миниатюрите съществува група произведения, които явно не са свързани с „византизиращото“ изкуство на основната серия паметници. Сред тях най-любопитни и независими от текущата съвременна им традиция

са стенописите в манастира до село Земен (Югозападна България). Към същата група, по различни белези, спадат и стенописите в с. Калотина, в с. Лютиброд (развалини), в манастира „Св. Архангел“ близо до гр. Трън, в манастира „Св. Димитър“ до с. Бобошево. Всички тези паметници се намират в най-западната част на България и се датират от XIV–XV в. Всички те са в по-голяма или по-малка степен са произведения на невисококвалифицирани майстори; живописта в Калотина и Бобошево лежи даже на границата с народното занаятчийско „богорисувачество“.

В стенописите от византийската традиция ние сме свикнали да виждаме преди всичко декоративна организираност, обхващаща целия организъм на стенописа като цяло: има декоративен умисъл в разпределянето на сюжетите, равновесието в композицията, хармонична пропорция на всяка фигура. Земенските стенописи пренебрегват всички тези принципи. Техният декоративен характер е смътен, затъмнен от съгържанието на сцените, пропорциите на фигурите са



Рис. 6
Св. Теодор Стратилат, X в.
Керамична икона от X в.
от манастира Св. Пантелеймон,
Преслав



Стенопис от Рис. 7
Апостол Павел
Стенопис от Земенския манастир, XIV в. В Сиракуза, V в.

случайни и видимо безразлични за художника.

Може би всички тези особености на Земен следва да се отнесат за сметка на неумението на изпълнението, но това едва ли е така. Всички известни ни стенописи от края на първото хилядолетие (в Кападокия, Италия, Германия и Швейцария), също както и техните производни на Изток и в Латинския запад през XI, XII и XIII в. се характеризират в повечето случаи с токущо отбелязаните черти: безразлично отношение към организирането на декорацията като цяло и към пропорциите на фигурите; „запълнени“ сцени.

Но не само в това – в иконографията на отделните фигури и сцени, в типа на лицата, в изображението на тъканите, архитектурата и планинския ландшафт, в отделните прийоми живописца от Земен издава дълбок архаизъм на своите модели. Да вземем няколко примера.

Ето изображението на ап. Павел (рис. 7). Той държи в ръце три свитъка, вероятно за да покаже множеството свои творения. В нито един византийски паметник няма да срещнете такава иконография. Но не са я създали и земенските майстори. Мозайката на купола на Арианския баптистерий в Равена, фреска в катакомбите Комодила в Рим, отнасяни към периода V–VII в., изобразяват Павел с три или шест свитъка. Този своеобразен маниер на представяне на „пълните събрани творби“ е бил, вероятно, приет в тази ранна епоха в изкуството на различни страни, тъй както и във фреските в манастира в Бауит (Египет) от V–VII в. един от апостолите също държи няколко навити свитъка. По-късно този мотив не се среща никъде и само Земен, след седем века, се връща към дълбоката старина.

Ето, ред бюстове на мъченици пресичат стените в хоризонтална лента. Този мотив отсъства във византийските декорации. Затова пак го намираме в стенописите в Предна Азия от VIII, X–XI в., в двора на Абу Хенис и в Кападокийските църкви.

В Земен група фарисейски слуги се е разположила в тесен кръг около грехата на Христа (рис. 8). За да се намери моделът на това своеобразно изображение трябва да се обърнем към произведенията на гръко-източното изкуство от IX–X в. и към тяхното възпроизвеждане във Византия и при латините. Натуралистическият прототип на тази група се набелязва в миниатюра от Асбурихамското петокнижие (евреи в пустинята); следите на същата концепция се чувстват също в *Par.gr. 510*¹⁰ (братя-



Рис. 8
Земен.

Слугите на фарисеите
около грехата на Христос

¹⁰ Виж бел. 4 – Б.пр.

та на Йосиф); в схематична фреска в Токала (Кападокия). И тук, следователно, източниците на Земен са в изкуството от първото хилядолетие.

Ето и надписите, съпровождащи сцените. Те са изписани съвсем необичайно, в отделни вертикални правоъгълници, които със своя бял цвят се открояват на фона на небето, зданието или на хълма, над които са изобразени. Къде, в кои стенописи да се търси моделът на този прием? Това го няма никъде в православната монументална живопис от второто хилядолетие освен в зависимата от Земен живопис в Калотина, пак в България.

Затова пък подобни на земенските надписи се срещат значително по-рано, например в мозайките на триумфалната арка в *Санта Мария Маджоре* в Рим. Тези антични титули се появяват – след доста обичайната им употреба през раннохристиянската епоха – тук-там в коптските миниатюри, в портативните мозайки и емаили, в бенедиктинските фрески. По безпримерен начин Земен възпроизвежда и в това най-древна изоставена традиция.

Характерът на изгубените модели на Земен може да бъде установен най-добре от наблюдението над формата на главите на фигурите, над трактовката на косите и тъканите. В Земен всички глави са кръгли, бузите и брадичките са необичайно големи, очите са кръгли, челото е ниско, моделировката е сведена до минимум – тези пухкави лица изглеждат плоски, особено поради резките черни контури. Косите са представени като плътна маса, тясно притисната към темето и слепоочията, брадите са прикачени към края на лицето, оставяйки брадичката гола, мустаците са нарисувани като тънка лента. Както се вижда – тази характеристика повтаря онази формула на стила и фактурата на главите и косите, която ние по-горе видяхме в стила на живописиста от края на първото хилядолетие и групиращите се около него архаизиращи произведения от началото на второто хилядолетие.

Трактовката на тъканите следва същия образец. Наистина, няма инкрустационна техника, но в Земен драпировките са съвършено плоски, разделени схематично от рязко очертани гънки, техните краища се огъват като хартия, и гребите, и завесите, и кърпите стоят като колосани или пък са като от картон. Формите на архитектурата, стъпаловидните хълмове са лишени от перспектива и възпроизвеждат най-древните типове пейзаж, преработени в духа на живописиста от VII–IX в.

Последна формула ни подсказва общото определение на източниците на Земен. Тази живопис възпроизвежда през XIV в. модели, в основата на които стоят най-древни явления в християнската живопис, но не в техния първоначален вид, а в тази стилистична обработка, която те са получили през втората половина и особено към края на първото хилядолетие.

С други думи, източниците на Земен се отнасят към същия кръг художествени явления, както и патлейнската керамика и българската миниатюра от Първото царство.

Да направим изводи. Българската живопис в епохата на нейната „предистория“

се представя като художествено течение, което не може да бъде наречено нито „византийско“, нито даже „византизиращо“, нито специално „източно“, нито пък „западно“. Най-древната българска живопис се е формирала в епохата, когато изкуството, оформило се първоначално (през периода VI–VII век) в областите на християнска Азия¹¹, е станало отдавна наистина общохристиянско; а българските майстори, обръщащи се към него за модел, са го намирали навсякъде. Затова само благодарение на случайността – от една страна, благодарение на гибелта на паметниците на Византия, отнасящи се към тази епоха, и от друга страна, благодарение на това, че посоченото изкуство се е задържало значително по-дълго в християнска Азия и в латинските страни – само поради това се наблюдава преобладаване на допирните точки на българското изкуство с паметниците от тези две области.

Ние не сме в състояние да кажем дали тази живопис е дошла в България отвън през IX в., след покръстването, или тя е продължение на местна традиция, съществуваща на Балканите от V–VI в. и следваща, както изглежда, общата еволюция на християнската живопис. По всяка вероятност тази традиция би могла да се съхрани в страната, пък макар само в централната планинска част на Македония, даже през опустошителните векове на варварски нашествия.

Ролята на пазителка на традициите Македония е изиграла по-късно. Да не забравяме, че всички паметници от XIII–XV в. – както ръкописите с миниатюри, така и стенописите, чийто архаизъм установихме, произлизат от Македония¹² и се намират на нейна територия и в прилежащите области, а в същото време в Източна България са представени произведения от „византизиращата“ школа, вървяща в синхрон със съвременното изкуство в Цариград. Няма ли в това обстоятелство указание за съществуването на аналогично раздвоение и по-рано, по време на Първото царство? Историците на литературата намират за възможно противопоставянето на книжовната школа при преславския двор, по-официална и по-византийска – на книжовната школа, основана от Климент В Македония и по-приспособена към потребностите на широките маси.

В живописа на това деление биха могли да съответстват тези две „течения“, за които вече споменахме по повод на миниатюрите.

Настоящият очерк е само хипотеза, но ми се струва, че тя има достатъчно основание в себе си, за да може, ако не да въведе в историята, то поне да приближи към нас „предисторията“ на българската и всъщност, на цялата славянска живопис.

Превод от руски: Венета Домусчиева

¹¹ Става дума не за християнско изкуство въобще, а за изкуството от втората половина и особено от последната третина на първото хилядолетие. – Б.а.

¹² Авторът се придържа към битувашите в началото на XX в., а и по-късно рускоезични схващания за териториалния обхват на Македония. В случая със стенописите в Земен и Калотина трябва да се има предвид, че става дума за западната част на българските земи. – Б.пр.