



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 2012 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2012

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с репродукции от изложбата *Lux in Arcana*.

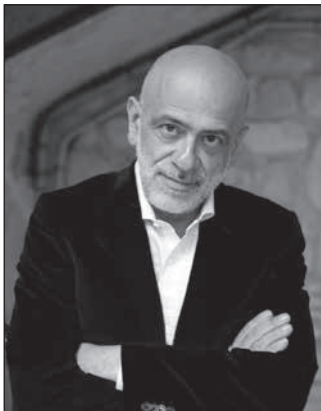
ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XI/2012/брой 5 (72)

КУЛТУРА

Разговор		5
За завръщането на религиите, демокрацията и тео-демокрацията – с православния богослов Жан-Франсоа Колосимо разговаря Юлия Талева		
Християнство и култура		13
Наследници без завещание?	Реми Браз	
Християнство и политика		23
Размисъл за морала, солидарността, общността и свободата	Георги Ганев	
Актуално		32
Посланията на едно мирно посещение	Борис Маринов	
Етнофилетизмът – най-голямото историческо изкушение на православието	Златина Иванова	
Църквата не унищожава плурализма, но го привежда към хармония – мнения на митр. Калистос Уеър, митр. Йоан Зизиулас, архим. Григорий Папатомас и проф. П. Василиадис		
Християнство и история		51
Отговорността да направиш и да следваш своя избор – с Никита Кривошеин разговаря Димитър Спасов		
Писмо до йеродякон Давид	Брюкселски еп. Василий (Кривошеин)	
Съвременно богословие		63
Реформистката теология срещу хиперкалвинизма	Майкъл Хортън	
Как да разпознаем нашето призвание?	Майкъл Хортън	
Нетварната благодат според св. Григорий Палама	Георгиос Мангзаригис	
Християнство и общество		81
Пасхалната радост е отговор на всички кризи и терзания – с проф. Йост ван Росум разговаря Тони Николов		
Богословие и секуларизъм: за необходимостта от богословски критерии	Йост ван Росум	
Поклонничество		95
Пространства на свещеното бездействие (Литургия и йеротопия)	Павел Павлов	
Хоризонти		101
Защо християните са отхвърлени в Турция?	Орал Чалишлар	
Руската църква издига силен глас против намесата в Сирия	Елън Бари	
Християнство и изкуство		106
Джон Ноймайер, християнин и танцьор	Люгмила Димова	
Галерия		114
Изложбата <i>Lux in Arcana</i> , или сиянието на архивите	Момчил Методиев	



Жан-Франсоа Колосимо е френски православен богослов, философ и публицист. Роген е в Авињон през 1960 г. Изучава философия, богословие, история и религиозни науки в Сорбоната, Практическото училище за висши науки в Париж, университета „Аристотел“ в Солун, университета „Фордъм“ и православния институт „Св. Владимир“ в Ню Йорк. Пребивавал е с изследователска цел на Света гора и Синай. Преподава история на философията и византийско богословие в православния институт „Св. Сергий Радонежки“ в Париж. Работил е в издателствата „Сток“, „Латес“, „Огил Жакоб“. Член е на научния комитет към Европейския институт за религиозни науки, научен кореспондент на Фондацията за политически науки. От

2006 г. ръководи издателския отдел на френския Национален център за научни изследвания (CNRS). През 2010 г. е назначен за директор на Националния център на книгата. Участва с коментари в няколко френски медии: изданието *Льо Монд де Релижион*, радио „Франс Кюлтюр“, радио „Нотр Дам“. Автор и съавтор на документални филми: „Вашингтон – границата на протестантизма“, „Мълчанието на ангелите“, „Божиите градове“ и др. Най-значимите му самостоятелни книги са романът *Денят на Божия гняв* и трилогията *Бог е американец*, *Руският апокалипсис*, *Персийският парадокс*, в която презгледът на историята на страните откроява ролята на религиозния фактор в политиката. Носител на Ордена на Почетния легион.

ЗА ЗАВРЪЩАНЕТО НА РЕЛИГИИТЕ, ДЕМОКРАЦИЯТА И ТЕО-ДЕМОКРАЦИЯТА

С православния богослов Жан-Франсоа Колосимо разговаря Юлия Талева

Спомням си една ваша мисъл, че ако преди тридесетина години на мога в градските разговори е било да се говори сериозно за политика и шеговито за религия, днес е по-скоро обратното. Светът изживява връщане към религиозното, а с разрастването на исляма в Европа религиозните теми отново населиха политическото пространство. Какви са причините и особеностите на това завръщане?

Завръщането на Бога в политиката или завръщането на религиозното е двустранен феномен. Знаем, че от времето на Просвещението модерността се схваща като процес на еманципация, на автономия на човека, като всяка идея за

Бог и Божествено откровение е отправена в областта на въображението. Към това се прибавят силното измерение на позитивизма през XIX век, царството на машината и революцията на механиката (която се явява като научна, поне в претенциите си). Известно е, че в началото на XX в. религията се смята за феномен на „невръстното“ човечество, феномен на младостта на човечеството, който ще изчезне „в зрялата възраст“. XX в. ни изведе от тази заблуда. Първо, светът прозря, че прогресистките системи могат да бъдат и тоталитарни, оказа се, че прогресът не е ценност сам по себе си. И второ, че тоталитарните системи се родяват с религиозните – това бяха месиански системи, те имаха своите меси, ритуали, жреци, катехизиси, икони, отлъчени, имаха и претенциите да чертаят края на историята. Войнстващият атеизъм, който владееше особено страните от Източна Европа, зле прикриваше религиозната си същност, стремежа си към сакралност. С тази претенция да създава нов човек, заел мястото на Бога, той се оказва дори по-уголопоклонски, по-теоморфен в сравнение с антропоморфизма в Библията и науитетата в традиционните вярвания. Така че Европа е преживяла двоен срив на вярването – срив в западноевропейските общества, произтекъл от сложния феномен на секуларизацията, и срив на атеистичния месианизъм с неговите парарелигиозни функции. Между секуларизацията на Запад и края на комунистическата одисея на Изток европейският човек престана да вярва и в обществата ни настъпи скъсване между религиозното и политическото, които са били силно свързани през цялата човешка история.

Всичко това важи за Европа, но не и за останалата част на света, където, напротив, края на утопиите отстъпи място на завръщането на религиозното. Това завръщане е последица от модерността и е родило нови религиозни форми, които определяме като интегриски и фундаменталистки и които намират израз в нова политизация на религиозното. Много е осезаемо в исляма, но го откриваме и в САЩ, в американското християнство.

Всъщност още през 1979 г., десет години преди падането на Берлинската стена, се наблюдава един вид предобраз на завръщането на религиозното. Това е годината, когато аятолах Хомейни се връща в Иран, годината, когато папа Йоан-Павел II се готви да посети Полша като първия папа от Източна Европа, когато Роналд Рейгън е избран за кандидат-президент на републиканците благодарение на вота на американските християни фундаменталисти. Това е и годината, когато Брежнев решава да нахлуе в Афганистан и съветската мощ за първи път бива възпряна от муржакуните, от афганските воители на Бога, които въстават в името на Аллах срещу материализма – исторически или диалектически. (Виждаме, че има поредица от събития, които, естествено, не бива да смесваме – Рейгън не е Йоан-Павел II, Йоан-Павел II не е Хомейни и т.н.) Този процес през 1979 г. е изразен и в Израел, където религиозните движения оспорват светския характер на тогавашната израелска държава.

Много са опитите за обяснение откъде идва това пробуждане. Един от тях е на Бенджамин Барбър, съветник на Клинтън, в книгата му *Джихад и Мак-*

*свят*¹. Там той твърди, че глобализацията на икономиката, униформизирането на пазара, което се развива центростремително – в смисъл, че централизира, създава все по-униформени хора в хоризонта на историческото бъдеще, прави ни все по-еднакви – предизвиква в периферията едно центробежно движение, в което избухват идентизми, комунитаризми, национализми, трибализми. В тях религиозните идентичности участват силно, защото когато идентичността е застрашена, тогава религиозното излиза на повърхността като абсолютно и фундаментално.

Паралелно с този процес модерният свят е белязан от секуларизацията. Секуларизацията, това е превръщане на теологическите идеи в политически поради факта, че християнството е носело в себе си представите за човешка личност, човешки права, равенство, демокрация. Те са се отделили от християнството и са станали светски, но и световни поради универсалния си характер. Процесът има християнски корени, но същевременно прекъсва връзката с християнството, засенчва неговата единственост. „Светът е пълен с християнски идеи, които са станали безумни“, казва Честъртън. Такива трансформации на идеи могат да побудят завръщането на религиозното в агресивна и полемична форма. Ако то се проявява предимно в арабомюсюлманските страни, това е заради историческите, политическите и икономическите проблеми в арабския свят. Споменах САЩ, но можем да споменем и Индия, където има индуистки фундаментализъм. Може да говорим и за Тайланд, където ще срещнем будистки фундаментализъм. Фундаментализмът е световен процес, той не засяга специално исляма, въпреки че се сблъскваме предимно с него. Това е стремеж към създаване на религиозно общество, основано на религиозния морал (затова толкова се държи на шариата), но без измерението на отвъдното. По същия начин секуларизацията вписва своите осветскостени християнски идеи в една перспектива, лишена от всякаква трансцендентност, и там хоризонталността се е наложила над вертикалността. Фундаменталистите искат да създадат едно напълно затворено, повтарящо се общество, което се върти около божествения закон, божественото откровение, кръщението на нацията, сподвижниците на пророка, началото, което винаги е идеалното време – всичко е решено в миналото. Напредналото демократично общество се вижда отворено, проектира се в бъдещето, не се опира на божествени закони, всеки закон произтича от договор, чисто човешки – там бъдещето ще реши. Виждаме две противоположни конструкции, които имат тенденцията да умаляват, дори да рушат предмодерната диалектическа връзка между религия и политика. Това засяга най-вече идентичността на народите. И то народите както на Запад, така и на Изток – има и друга Европа освен Западна. Тази Източна Европа, наследник на мисията на Византия, се е изградила от наслаждане на държава, нация, народ, език, кръщение, култ и култура. Защото мисията на Византия се е осъществила, за разлика от на Запад, на езиците на народите, към които се е обръщал апостолатът. Съществувала е един вид византийска „общност“, в която всеки отделен народ е вписвал по свой начин християнството в собствената си култура. След падането на Константинопол Османската империя слага ръка върху тези народи (с изключение

¹ Виж бълг. издание: Барбър, Бенджамин. *Джихад и Мак-свят*. С., КХ, 2008.

на руското имперско пространство) и връзката между култ и култура при тях се е засилила. С идването на Просвещението народите, които естествено са се стремили към самостоятелност и освобождение, са възприели западния модел на държавата-нация. В борбата за тяхната еманципация религиозният фактор е бил решаващ, защото религията е носела езика, химните, песните, приказките, легендите. Още повече че между Ренесанса и XIX в., за някои чак до края на XIX в., не е имало свободно упражняване на политика. И точно когато отварянето е настъпило, при много деликатни международни отношения, ги връхлита комунистическият период, большевизмът създава нещо като национал-комунизъм. Затова наследството им е извънредно сложно и може да се тълкува в две посоки. Едната е на национализма, който е всъщност болест на Запада и срещу който православните народи, произлезли от тази византийска мисия, би трябвало да имат имунитет. Защото никой от тях не може да съществува сам по себе си, без обмяна в по-широки пространства. Виждаме, че всички граници са оспорвани, разделящи, повече или по-малко изкуствени, някои реконструирани идентичности са абсурдни. Да вземем например македонците днес – албаноезичната общност на юг, славяноезичните на север. Гърците държат да наричат страната Бивша югославска република Македония, самите те наричат себе си македонци и все пак явно имат твърде много общо с българите. Мозайка от народи, които според мен живеят в циркулация и обмен много по-добре, отколкото, ако се затварят.

Това е едната посока, белязала историята от XIX в. Тогава константинополската Вселенска патриаршия се разпръсва на национални църкви, вследствие на което днес никнат национални църкви общо взето във всяко село, което настоява да си има патриарх. Вижте например случая с Македония, където е прекъснато общението с патриарха на Белград, молдавците се питат дали принадлежат към Румънската патриаршия или към Вселенската, украинците имат три Църкви – безкрайни тенденции към схизми и разделения според повече политически, отколкото религиозни критерии. Лоша посока за православния свят.

А другият начин да се тълкува това наследство, по-позитивен и истински според мене, е че всяка култура произхожда от култ. Това е урок, забравен от Запада – заради секуларизацията, заради един вид културна амнезия. Ето, сега разговаряме в един парижки квартал, в който станциите на метрото се казват „Сен Жермен де Пре“, „Сен Сълпис“, „Сен Пласид“, „Сен Мишел“ – имена, които отвеждат към християнско минало, вече широко забравено. В това отношение мисля, че православните народи имат по-силна религиозна основа в усещането за своята идентичност, която може да даде добри плодове. Не казвам, разбира се, че всеки трябва да бъде вярващ и да ходи на църква. Но вместо да вървят по пътя на национализма, за тези народи, излезли от византийската мисия, е по-добре да се опират и развиват на базата на общите си ценности, които произтичат от православието, като понятието за братство, единство, солидарност... Знаем, че тази перспектива не върви убедително в момента, но това не значи, че е погрешна.

Ислямофобията на западното общество не се ли корени донякъде в културната амнезия, за която споменахте, в собствената му религиозна празно-

та, настанала през последните десетилетия?

Проблемите в това отношение са няколко, първият е свързан с начина, по който ислямът се е появил на Запад. Православните народи, въпреки сложността на отношенията с Османската империя като завоевател, в голямата си част имат опит в съжителството с присъстващия там ислям. Националните борби за независимост, за политическа свобода, не са били религиозни борби в смисъла на абсолютни завоевания, това е съвременна възстановка на събитията. Политическият въпрос не е бил непременно религиозен въпрос. Българите християни например са искали да живеят свободно от Османската империя, а не да свият до нищо исляма. При това представата им за исляма се е свеждала до този, който са виждали непосредствено. В Западна Европа идването на исляма датира едва от началото на миграционните процеси през 60-те г. на XX в., на деколонизацията. Това е ново явление в Европа, например на територията на Франция. Не че Франция дотогава не е знаела какво е ислям, познавала го е чрез колониите си, но го е познавала твърде малко на националната си територия. Днес всичко това се промени и ни изправи пред предизвикателството на възприятието на грузия, на страха от непознатото, неразбирането на чужденеца, на проникването на чуждата култура, на всичко чуждо. И мисля, че православието (защото има немалко православни в Близкия и Средния изток, към Антиохийската патриаршия, които са араби по култура и език) има призванието да бъде посредник в тези отношения. То е едновременно Изток за Запада и Запад за Изтока и има опит в разграничаването на политическите и религиозните проблеми. Православните би трябвало да бъдат по-малко ислямофоби от хората на Запад. Казвам, че би трябвало, а не че са непременно. Но ако стават ислямофоби, това значи, че стават „западняци“ по дух и губят източните си измерения. Това ми изглежда единият проблем.

Вторият е в самия характер на френския тип светска държава, която сама по себе си е нещо добро. Защото се основава на три прости идеи. Първата е, че личността се представя и изразява пред държавата сама, като гражданин със своите лични убеждения, а не чрез своята общност или група – свещеникът, равинът, имамът не говорят вместо мен. Втората е, че в политическия разговор и пространство няма място за авторитарна реч, няма теми и аргументи, които да не подлежат на обсъждане. Иначе мога да ви кажа: ето ние сме марсианци, аз съм кралят на марсианците, гоюдохме на Земята, сега ще въведем законите на марсианците във Франция и в България. Ще кажете, шегувате ли се, ние не сме марсианци. Нищо, ние ще ви направим марсианци. В демократичната реч се опитваме да се разберем, на разумна основа да обменяме аргументи за смисъла на човечеството, за справедливостта и т.н. Третият важен елемент на светската държава е неутралитетът на общественото пространство. Франция е имала отрано опита от религиозните войни (за малко да загубим всичко и сами да се загубим през XVI и XVII в.), затова знаем, че нахлуването на религиозна идентичност, на символика в публичното, общото републиканско пространство неминуемо води до инциденти. То трябва да бъде неутрално, за да може всеки да живее в него. Това е френската идея и аз лично мисля, че е добра. Наистина френският модел на светска държава в момента е изправен пред сериозно тре-

Вожна перспектива, защото срещу това развихряне на възстановени идентичности, често изключително агресивни, което наблюдаваме навсякъде по света, е много трудно да се определим просто като „светски“, да противостоим единствено с една идентичност на неутралитета. Това е и цялата сложност във връзка с въпроса ви. Но в обществата на Източна Европа секуларизацията също се разраства бързо и силно деструктурира традиционните разделения.

Преди време идеята за т.нар. „позитивно светско начало“ във Франция беше посрещната резервирано, включително от представителите на вероизповеданията. Нужна ли е наистина някаква преоценка на ролята на религията в общественото пространство?

Пог „позитивно светско начало“ би трябвало да разбираме подчертаването на факта, че ако в републиката владее светското начало, ролята на религиите в обществото не трябва да се пренебрегва. Това с очевидност се отнася за Католическата църква във Франция. Тя има много учебни заведения (30% от учениците ходят в католически училища), има болници, ясли, детски градини, дори част от националния апарат на здравеопазването е католическа. Развива се и значителна благотворителна дейност чрез „Сектор Католик“ и други важни асоциации. Тази положителна роля на религиите в обществото трябва да се признава, без това да води до размиване на границите между държава и религия.

И все пак и сред европейците не липсват прояви на фундаментализъм, погхранен от чувството за застрашена идентичност – откриваме го в крайния национализъм, който се опира в риториката си на християнските ценности, в католическия интегризъм, на чиито прояви станахме свидетели напоследък. Има ли в Европа основа за разрастване на фундаментализма?

В Европа секуларизацията е по-значителна от фундаменталистките залитания. Те са маргинални, изолирани, въпреки различните фундаменталистски групи или прояви, които можем да срещнем. Все едно е дали са християнски, еврейски или мюсюлмански. Най-голямото изкушение за Западна Европа е по-скоро заместването на религията в нейната социална роля като тяло, с един вид приватизация на религиозното чувство, със „самосглобена“ лична духовност – комбинираме малко астрология, малко медитация, малко сексология и т.н. Защото е ясно, че секуларизираното общество не е сложило край на желанието да вярваш, но то насърчава всеки, индивидуализирано, атомизирано, да си изфабрикува собствено тяло. Това води до експлозия, пречупване, разпръскване на общественото тяло. Няма вече установена религия, няма обща религиозна основа, остават или групови религиозни практики, като отделните групи защитават своите интереси за сметка на общите, или изцяло индивидуални практики, при които в известен смисъл всеки е сам на себе си папа.

Споменахте американското християнство. Неотдавна Франция беше упреканата от президента на САЩ Обама относно законите за забрана на пълните ислямски покривала и забранките в държавните институции. Той изтъкна, че в Америка свободата е неделима от пълното право на религиозно

изразяване. Какви са отличителните черти на американския модел или на тео-демокрацията, както я наричате в анализите си?

Съединените щати са разрешили проблема между модерност, демокрация и религия, превръщайки демокрацията в религия – религията на САЩ. Там всички вероизповедания са независими от държавата, равнопоставени спрямо нея и помежду си – православие, католицизъм или църквата, която сте основали снощи, в духа на господстващите принципи на инициативност и предприемчивост. Религията е и бизнес, а държавата осигурява тази свобода за всички култове, стига те да не излизат от рамките на общия пакт за взаимно зачитане и вливане в американския култ. Тоест в САЩ религиите са свободни от държавата, но държавата не е свободна от Бог. Това е Бог минималист, Бог Творец, Провидение и Възмездие. Той е сътворил света, с Него се обяснява историята, Той се намесва в нея, награждава добрите и наказва лошите. Той е изобразен върху долара, има своите храмове – Белия дом, Пентагона, има своите празници – Деня на благодарността, своите химни, като националния, това е богът на американската гражданска религия, приемащ всички вероизповедания, ако не воюват помежду си.

И все пак тази гражданска религия е основана на един „триножник“ – еврейско-протестантско-католически, или по-скоро „двуножник“ – юдео-християнски, изключително силен с библейското си вдъхновение. Ако се възгледаме в имиграционната политика на САЩ, като изключим афроамериканците, които са избрали да станат мюсюлмани, имиграцията на мюсюлмани в САЩ винаги е била много събържана. Затова може да се питаме дали това е универсален модел или някакъв вид лаицизация на Библията, приспособена към американския месианизъм. Поради тази специфика президентът на САЩ е непременно вярващ. Правени са паралелни проучвания в САЩ и Европа. В Европа, за да бъдете надеждна политическа фигура, не е необходимо да сте вярващ. Това не е нужно дори за да бъдете морален. В САЩ не върви представата, че може да бъдете добър политик и морален човек, ако не сте вярващ. Това е страна, в която 95% от хората вярват в Бог, 70% посещават култ всяка седмица, тази религиозна сила говори за динамизма на американската нация. Като страна на прием на имигранти, САЩ са успели да съвместят религиите и култовете в един общ култ на Америка, виждана като „империя на доброто“, предпазвана от Бога именно за да приеме „новия свят“.

Периодът на Барак Обама промени ли с нещо тази американска нагласа?

За мене няма съществена разлика между Буш и Обама в един аспект – отстояването на американската мощ. Това, което ги разграничава, са библейските модели, на които се опират. Моделът на Буш е този на „свещената война“ срещу „оста на злото“. Трябва да се експортира демокрацията, защото това е добро само по себе си, но и защото колкото повече демократични държави има, толкова по-добре е защитена Америка, особено след атентатите на 11 септември, които са морална катастрофа за САЩ – да бъдат нападнати на собствената си земя, която е свята, дадена им от Бога и т.н. Библейската версия на Обама е по-скоро тази на „Изхода“ – еманципацията на народа, възпята в света на госпела, идеята за освобождение на избрания народ, за да бъде модел. Тоест методът

на Буш е воюването, а този на Обама – помирението. Методът на Буш е да посочи ислямизма като враг, а този на Обама – да посочи исляма като приятел. Единият бе избрал фронталната политика, другият – тази на съюзничество. Но и двамата се водят от интересите на САЩ и геополитиката на американско върховенство. То не идва просто от вкус към властта, а от представата за богоизбран народ – Manifest Destiny. Това е фундаментално в тази млада страна и обяснява защо в САЩ се намират млади хора, готови да умрат на другия край на света за американските идеали, докато сред младите европейци едва ли биха се намерили достатъчно готови да умрат за защитата на Европа.

Иска ми се да завършим разговора отново с поглед към Изтока, често забравян от западния свят и оставащ в плен на политиката. Неведнъж сте подчертавали, че Западът е длъжник пред идентичността на източните християни.

Християните на Изток са необходимо звено сред народите от региона на най-древните култури – Египет за копитите, Месопотамия за сирийците, древните кавказки култури за арменците, семитската африканска култура за етиопците, голямата гравитска култура за сиромалабарците и сиромаланкарците. Те носят достойни за почит традиции, езици, артистични и естетически форми, които са се развивали без прекъсване, от които други са черпили и правили синтез. Днес тези християни са особено застрашени и уязвими от фронталните отношения, от „шока на цивилизацията“ (нека не го превръщаме в теория, но по латентен начин той съществува). Попагнали в средата на идентичностни сблъсъци, „между чука и наковалнята“, те се явяват трета идентичност, „в излишък“, и поради това отхвърлени от историята. И след толкова оцелявания от нашествия, империи и преследвания днес намират изход в „Екзота“, с което може да се сложи край на живото присъствие на християнската вяра на родната ѝ земя. Те са изминали пътя на малцинствата, напуснали селата и населили градовете, изоставили земята, за да се препитават от труд в услугите, търговията, законите, с по-малобройна челяд, но възискателни към образованието ѝ, с роднини, живеещи в Европа и Америка, те са възприемани като прекалено чужди. И всъщност тяхната прогресивност е предизвикателство с привързаността към идеите за демокрация, която им е нужна, за да оцелеят. Тяхната роля е твърде неудобна и същевременно много важна, защото въпросните източни региони имат нужда именно от онази различност, която носят християните. Това е валидно и за отношенията между израелци и палестинци, в които палестинците християни внасят различен тон. Важи и за Египет, където живее най-голямото малцинство в Близкия изток, копитите. Важи за Ирак, погълнат от гражданска война между сунити и шиити, където християните са посредници и носители на обмен. А също и за Сирия, за Ливан, навсякъде. Затова трябва на всяка цена да направим така, че християните на Изток да останат у дома си, защото именно там е техният дом. Не със завоевателни войни, а с подкрепа на демокрацията в Близкия изток, защото само в един демократичен свят те могат да съществуват пълноценно. Битката за християните на Изток си остава битка за Изтока.

Ремі Браг (р. 1947) е професор по антична и средновековна философия в Сорбоната, където ръководи изследователския център „Традиция на класическата мисъл“. Едновременно с това е титуляр и на катедрата „Романо Гуардини“ в Университета „Лудвиг-Максимилиан“ (Мюнхен), където преподава история на европейското християнство. Бил е гост-професор в Университета в Бостън (САЩ). Член е на Френската академия за морални и политически науки. Изтъкнат познавач на средновековната арабска и еврейска философия, както и на античната мисъл, Ремі Браг е автор на множество книги, сред които: *Мъдростта на света. История на човешкия опит за всемирна (La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Fayard, Paris, 1999.)*, *Законът на Бога: философска история на един Завет (La loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance, Gallimard, Paris, 2005.)*, *За Бога на християните и един или два други (Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres, Flammarion, 2008)*. *Котвите в Небето. Метафизическата инфраструктура (Les Ancres dans le Ciel. L'infrastructure metaphysique, Paris, Seuil, 2011)*. Предложеният тук текст е на доклад, изнесен на симпозиума *Към едно културно християнство?*, организиран през декември 2011 г. от Епископската конференция на Франция и публикуван в сп. *Communio*, XXXVII, 1-2, janvier-avril 2012, p. 85-96.



Ремі Браг

НАСЛЕДНИЦИ БЕЗ ЗАВЕЩАНИЕ?

Темата, на която бих искал да се спра, буквално се съдържа в следния въпрос: „Може ли цивилизацията, произлязла от християнството, да пренебрегне неговото религиозно наследство?“. Избрах за заглавие на моя отговор една фраза на Рьоне Шар, извлечена от негова поема, писана по време на войната: „нашето наследство не е предхождано от завещание“¹. Фразата придоби известност, откакто Хана Арент я избра за епиграф на една книга от 1961 г., известна на френски с едно малко по-различно, но и по-адекватно заглавие – *Кризата на културата*².

Но се питам дали съдържанието на едно религиозно послание е нещо като наследство? Това понятие, или по-скоро тази метафора, ме изпълва с подозрения. И то до такава степен, че имам желанието да обърна рисковано формулата по следния начин: „Нашето завещание не е съпътствано от наследство“.

¹ R. Char, *Feuille d'Hyponos* [1943-1944], n 62, in: *Œuvres Complètes*, ed. J.Roudaud, Paris, Gallimard, 1983, p.190.

² H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (Между миналото и бъдещето. Шест опита върху политическата мисъл), London, Faber & Faber, 1961.

Свят без християнство

Не съм първият, който си задава въпроса какъв би бил светът без християнство. Ханс Майер – мой предшественик, ръководил катедрата „Романо Гуардини“ в Мюнхен – през последната година на миналото хилядолетие публикува малка книга, озаглавена: *Свят без християнство? Какво би променило това?*³

Няма и да съм първият, който ще отговори, че без християнството не би имало европейска култура. Ще се позова само на един пример – на американския поет Т. С. Елиът, станал англичанин, който непосредствено след войната, през 1946 г., изнася доклад в Германия. И в този доклад присъства следната ясна формулировка: „не вярвам, че европейската култура би могла да оцелее след пълното изчезване на християнската вяра [...] Ако християнството изчезне, тогава и нашата култура ще изчезне (if christianity goes, the whole of our culture goes)⁴“.

В случая не се питам дали това е вярно. Ще тръгна от обратното, поставяйки въпроса още по-радикално: ако предположим, че нашата цивилизация изчезне, ще бъде ли това наистина зло? Многобройни са гласовете, които ни припомнят нейните славни страници, но нашата цивилизация е извършила и нанесла немалко вреди. Затова го има и самобичуването в интелектуалните среди.

Същите гласове ни припомнят, че нашата цивилизация не е единствено възможната, нито единствено реалната. Кое е общоизвестна истина.

Други пък оценяват тази констатация. Те възпяват чудесата на другите цивилизации, на ислямската толерантност, на будисткия пацифизъм, на китайския усет за хармония с природата. Всичко това ни говори много за фантазмите на тези хвалители, но малко за историческата реалност.

Трудности при опита за равносметка на християнството

Изправени пред всички тези нагласи, е наистина изкусително да направим списък на културните елементи от християнски произход в западната и дори в световната култура. Такива начинания са предприемани и в миналото, и то в най-различни тоналности. В повечето случаи с апологетична цел, например от Шатобриан. По-новата практика пък е да се стоварват върху гърба на християнството всички видове катастрофи, за да ни обяснят колко хубав би бил светът, ако я нямаше тази случайност, тази скоба, която може би е на път да се затвори. Откриваме примери от този род у Ницше, за да не назовавам не толкова значими автори⁵.

Лошото е, че подобно твърдение повлича след себе си доста отрицателни последици. Ще се спра на три от тях:

³ H. Maier, *Welt ohne Christentum – Was wäre anders?*, Fribourg in Br., Herder, 1999, 191 S.

⁴ T. S. Eliot, *Notes towards a definition of culture, III*, in: *Christianity and culture*, San Diego, Harcourt, s.d., p. 200.

⁵ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 59; KSA, t.6, S.247-249.

1) Преди всичко, ако говорим за християнския принос, за да бъдем честни, ще трябва да споменем и други приноси и да направим паралел с цял каталог от нехристиянски приноси. Би трябвало да ги подредим по религиозни критерии (юдейски, езически и т.н.), географски критерии (средиземноморски, северни и т.н.) или етнически критерии (келтски, германски, славянски, без да забравяме унгарските и т.н.). На подобна класификация се противопоставят разнородни елементи, което явно ще доведе до пълно объркване. Само един пример: четох неотдавна, при това не без яд, един от тези безбройни текстове, в които ни обясняват, че мюсюлманска Испания, *al-Andalus*, била не само изтънчена и културно плодотворна цивилизация, което никои не отрича, но и рай на съвместното съществуване и на взаимната толерантност между различните общности, което е пълна легенда. Авторът на статията дори говореше за „напоителните техники на мюсюлманите”, осигурили селскостопанското богатство на Испания⁶. Защо не? Но защо да не говорим тогава и за „конните впрягове на християните”, за „барута на конфуцианските фойерверки”, за „смятането на индуистите”? Нека не отричаме теорията за двете физики – „арийската” и „еврейската”, съществували в нацисткия речник между 1933–1945 г...

2) Би трябвало да претеглим и да сравним едни с други тези различни съставки от гледна точка на тяхното относително значение. Нещо, което ни въвлеча в безкрайните пазарлъци на продавачи на килими, за да дозираме процентите. На бял свят ще изникнат хиляди мнителности, защото всяка човешка група има тенденцията да смята, че е плод на любовта между гениалния Попов и Малката кибритопродавачка, с други думи, че тя е открила всичко и винаги е била жертва на всички. Откъдето, наистина до безкрайност, извират взаимни обвинения и хленчения, като всички те се позовават на славните си приноси за световната култура, демонстрирайки болките си.

3) И най-накрая, ще трябва да оценим положителния или отрицателен характер на тези елементи, което също ни въвлеча в безкрайни дискусии. Вече споменах за двойствеността на културните приноси. И тук ще дам само един пример: самото християнство, заедно с неговата старозаветна основа, най-напред е било обвинявано, че е забавило прогреса на науките (от радикалното Просвещение и неговата интерпретация на процеса срещу Галилей). След което пък християнството е възхвалявано за това, че е направило възможни науките, благогарение на десакрализацията на природните сили (Пиер Дюем и т.н.). И най-накрая, християнството отново е гържано отговорно за опустошаването чрез техниката на една природа, която Библията е поверила на надзора на Адам и неговите наследници⁷.

По тези причини е напълно разбираемо защо не възнамерявам да се възползвам от подобна стратегия.

⁶ A. Rotivel, La Croix, lundi, 9 aout 2010.

⁷ Lyn L.White, *The historical roots of our present day ecological crisis [1957] in: Machina ex deo. Essays in the Dynamisme of Western Culture*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1968, p.75-94. Статията на Уайт е все пак нюансирана, но идеята е вулгаризирана от не толкова информирани идеолози. Виж ерудираното изследване на Jeremy Cohen, *Be Fertile and Increase, Full the Earth and Master It. The Ancient and medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.

„Културата“ като християнска новост

Възнамерявам да се нагърбя със защитата на една госта по-скромна и същевременно по-силна теза.

Вече казах: *тъкмо християнството е измислило културата*. С което, разбира се, не искам да насаждам абсурдната теза, че материалната цивилизация, науката, литературата и изкуствата и дори религията не са съществували преди християнството. Дори провокатор от моя род не би рискувал с теза от подобен калибър. Аз просто подгържам идеята, че *културата като такава*, че културата като култура, а не като нещо друго, е изобретение на християнството и по-конкретно на св. Павел.

Нека кажем тогава, като начало, какво според мен е културата. Културата по своята същност е нормативна. Тя включва всички области на човешката дейност, в които нещо добро може да се отличи от лошото. Разбира се, „добро“ и „лошо“ са валидни само за определената култура. Ала онова, което ни позволява да ги разграничим, са тъкмо различните отговори, които те дават на различни фундаментални въпроси, като цяло еднакви навсякъде, защото произтичат от самата природа на човека: как да комуникираме с другите? С кого имам право да склуча брак? Как трябва да възпитам децата си и да почитам родителите си? Какво имам правото да ям и как трябва да си го приготвя? Какво си струва да харесвам, почитам и подражавам? Какви са – преобръщайки прекрасната формула на американския политолог Чарлз Е. Мериъм – *credenda, miranda et agenda*, тоест нещата, в които трябва да вярвам, тези, които заслужават възхищение, и онези, които трябва да правя?⁸

Полето на културата обаче е твърде обширно. То се простира от най-възвишеното до най-низшето, от морала до кухнята, минавайки през правилата на учтивостта, добрия стил, правото и т.н.

За сметка на това и за да компенсирам прекомерното разширяване на полето, моята дефиниция е изградена върху радикално изчистване. За мен културата не съдържа *нищо* от това, което е чисто знание, описание на реалността. Кое се отнася до науките за природата, но също и до историческото познание. Знанието, което имаме за природата или за човека, няма никаква културна стойност. Така че внимание! Аз не отдавам предимство на една от „двете култури“, за които говори Ч. П. Сноу⁹ – „литературната“ и „научната“. Просто отказвам всякаква културна ценност на историческата, литературната или художествената ерудиция. Поне докато те не предлагат модели за подражание като героизма на великите мъже или красивия стил на големите писатели. В тези случаи ерудицията престава да бъде чисто фактологична и придобива нормативна стойност.

⁸ Charles E. Merriam, *Political Power: Its composition and incidence*, New York, McGraw & Hill, 1934, p. 4.

⁹ Чарлз Пърси Сноу (1905–1980) – английски писател и политик. В случая става дума за лекцията му *Двете култури* – виж бълг. издание: *Двете култури и още за двете култури*, София, ОФ, 1983 г. – Б.пр.

„Бръсначът на Павел”¹⁰

Сега стигам до нещо, което на пръв поглед изглежда като обрат, но става дума за революция, извършена от св. Павел.

Тя не се състои в простото отхвърляне на „робството на Закона”. Това, което се отхвърля реално, е идеята, според която Бог формулира правила на поведение. Апостол Павел съхранява идеята за система от правила и дори идеята за техния божествен произход. Само че той извежда тази идея на друго ниво. Нормите не са продиктувани от Бога чрез посредничеството на пророка. Те са вписани в „сърцето” на човека, нещо, което се превежда от семитски през гръцки със „съвест” (*syndesis*) (Рим. 2:15). Ако мога в случая да се позова на една анахронична опозиция, то нормите не произтичат от полето на историята, а от нещо като „природа” – такава, каквато тя се схваща като създадена от Бога. Свети Павел определя природата като принцип на действието на езичниците, които, невежи относно Закона на Моисей, „сами на себе си са закон” (Рим. 2:14).

Би трябвало да похлопаме на тази отворена врата, защото Павловата революция е била разбрана превратно още приживе на Павел – чисто и просто като *аномия*. Вероятно самият Павел е изковал формулата: „всичко е позволено” (*panta<moi>exisit*). Той е трябвало да се изясни, като добавя уточнението: „Всичко ми е позволено, но не всичко е полезно; всичко ми е позволено, ала не всичко е за поука” (1 Кор. 10:23, виж 6:12). „Всичко ми е позволено” на апостол Павел означава, че границата между доброто и злото е премахната, какъвто е случаят с прословутото „всичко е позволено” (*все позволено*) – истински лайтмотив в дискусии между братя Карамазови. Всъщност границата между доброто и злото, между които трябва да се избира, не губи нищо от своята тежест, защото тя не се различава от тази, която разделя живота от смъртта. Стихът от Второзаконие, който представя избора между доброто и злото като избор между живота и смъртта (30:19), изобщо не е изгубил своята актуалност.

Формулата на апостол Павел по-скоро идва да покаже, че тази граница не е адекватно изразена от опозицията между позволено и забранено. Истинската алтернатива е по-скоро между това, което води до живота, и онова, което води към смъртта. Да кажем, че Бог предписва или забранява някои деяния е начин на говорене, който съответства на разговор с деца (виж Гал. 3:24-25). Когато говорим на деца, които нямат никаква идея за електричеството, ние можем да им кажем за по-кратко: „не пъхай метални части от твоя конструктор в контакта, *това е забранено!*”. Всъщност така ние искаме да им кажем, че е опасно. Някои неща са позволени, защото са присъщо добри и животворни; други са забранени, защото са присъщо зли, смъртоносни.

Основополагащата идея е, че Бог не се подставя вместо нас, не подменя нашето съждение за правилния начин на действие. Разбира се, Той просветлява ума

¹⁰ Алюзия за методологичния принцип, известен като „бръсначът на Окам”, който гласи, че същностите не трябва да се умножават без необходимост. Той е формулиран от францисканския монах номиналист Уилям Окам (ок. 1285–1349). Б.пр.

ни, Той ни дава някои основни правила. Ала никога не ни диктува какво трябва да се направи.

Това, което остава след операцията с бръснача на Павел, е минималната сглобка на човечеството. Съдържанието на необходимото вече фигурира в Седемте заповеди, които според Мъдреците в Талмуда са били дадени на Ной на излизане от ковчега, и в Десетте Божии заповеди, дадени на Моисей¹¹. Дори може да се каже, че не става дума за нещо по-различно от вечно Дао, без което човечеството не би могло да живее автентичен човешки живот и изобщо не е в състояние да живее¹².

Изпълването

Ясно е, че тези елементарни правила за корекция не са гостатъчни, за да отговорят на множеството въпроси, които се поставят в човешкия живот, в неговите личностни и социални измерения. Ето защо Тората не се свежда до Десетте Божии заповеди, а съдържа 613 заповеди. Ето защо юдаизмът се развива, като уточнява в детайл всяка „следваща стъпка”, ако можем така да преведем еврейското *halakha*. Недостатъчността на минималната сглобка е вече очевидна, що се отнася до юридическите системи и политическата организация. Тя е в още по-явно противоречие, ако се замислим за различните начини, по които човешкият живот може да процъфти в различните области на високата култура – художественото творчество, служението на Бога, грижата и контрола за тялото, изтънчеността на нравите и т.н.

По всички тези пунктове св. Павел почти няма какво да каже, с изключение на няколко основополагащи принципи, например за необходимостта от политическо управление, на което сме длъжни да се подчиняваме (Рим. 13:1). Що се отнася до другите елементи на културата, св. Павел вероятно е имал най-общо познание за гръцката литература и философия. Той е в състояние да цитира Арат¹³, Епименид¹⁴ и Менандър¹⁵. Но написаното от него не разкрива *интерес* към тези автори. Напротив, религиозната революция, която той извършва сред своите най-верни последователи, води до нова нагласа към културата. Дори бих казал нещо повече – към самата идея за култура.

Защо? Тъкмо защото християнството на св. Павел няма дефинирано нормативно съдържание, то предизвиква гигантски прилив, който залива цялото поле на нормите. Християнството е трябвало да се изпълни със съдържание, което не е

¹¹ Съответно Санхедрин 56b и Изход 20:2-14.

¹² Виж С. S. Lewis, *The Abolition of Man or Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* [1943], New York, Harper Collins, 2000, p.18.

¹³ Арат от Сол (ок. 310–345 пр.Хр.) – гръцки дидактичен поет. Ап. Павел цитира стих от неговите *Явления* пред Атинския ареопаг: „Негов сме и род” (Деян. 17:28). – Б. пр.

¹⁴ Епименид от Кносос – елински поет, живял VII в. пр. Хр., дълго време смятан за митичен персонаж. Пред Атинския ареопаг ап. Павел цитира следните негови думи: „защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме” (Деян. 17:28).

¹⁵ Менандър (ок. 342 пр.Хр. – 291 пр.Хр.) – елински комедиограф. В Първо послание до Коринтяните ап. Павел цитира следната негова максима: „Не се лъжете: лоши беседи развалят добрите нрави” (15:33). – Б. пр.

могло да заеме отвън. Ето защо е било дължно да погълне онова, което е вече налично на пазара на цивилизациите.

И християнството го прави, доколкото може, най-напред с римската цивилизация, тоест с римската правна и административна система, която пък на свой ред е заимствала госта от гръцката цивилизация в сферите на науката, литературата, философията и т.н. Това поглъщане е криволичещо и комплексно. „Езическата култура“ не е била погълната наведнъж; тя е била гъвкава, подлагана на различни диастази, частично отхвърлена. Има за какво в тази връзка да се напише цяла библиотека.

За св. Павел заобикалящата култура е била, както гласи най-често употребяваната формула, „гръцка“. Аз обаче твърдя следното: съществува нещо като гръцка култура едва след Павловата революция. Това, което без никакво съмнение е съществувало преди това, е била гръцката *paideia*. Става дума за цялостен начин на живот. Разбира се, гръцката *paideia* включва това, което днес наричаме „култура“ – например литературата (Омир), изкуството и дори физическата култура. Тя е неотделима, поне в речника на Платон, от гимнастиката и „музиката“¹⁶.

Елинизмът, с който се сблъскват Макавеите, не се разпространява из храмовете. Изглежда, че божествата, съперничащи на Бога на Израил, са по-скоро западно-семитски божества, по-скоро *be alim* от Ханаан, отколкото дванадесетте от Олимп¹⁷. Елинизмът се разпространява още по-малко във философските школи. Смята се, че опасността идва от училищата по езически обичай – гимназиите (1 Мак. 1:14). Онова, което са наричали „религия“ е било неприемливо както за евреите, така и за християните. Ето защо би могло да се формулира следното уравнение: „Гръцка култура“ = *paideia* – религия.

Не можем да схванем същността на революцията, извършена от св. Павел, ако се задоволим с твърдението, че тя изгражда синтез между *елина* и *юдея*, позволявайки на гръцкия елемент да проникне в християнския синтез. Като нещо много по-радикално, тя позволява на гръцкия елемент в културата, веднъж почистен от своето културно измерение, да се разгърне като такъв – тоест да запази своята другост в синтеза, в който е приет, без обаче да се разтвори в него.

Което ми позволява, поне пътем, да прехвърля мост между моята книга за Закона на Бога и една друга книга, която написах преди двадесетина години и в която разглеждам същността на западноевропейската култура¹⁸. Затова ще се опитам да опиша ситуацията в понятия, които предложих в тези две книги, където показвам как юдаизмът и елинизмът си остават едновременно вторични за християнството.

¹⁶ Платон. *Държавата*. III. 403с.

¹⁷ Виж Е. J. Bickerman, *Der Gott der Makkabaer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabaischen Erhebung*, Berlin, Schocken, 1937.

¹⁸ Виж *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999 (сп. *Християнство и култура*, брой 59, с. 66-77), както и *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

Или с други думи, гръцката култура е могла да бъде включена, но не и „смяна“¹⁹.

Култура без християнство?

Сега вече мога да пристъпя към въпроса, който бях поставил в началото. Припомням го: може ли цивилизацията, излязла от християнството, да пренебрегне своето културно наследство? С други думи, позволете ми да използвам един доста банален образ: щом имаме една култура, наричана „християнска“ по своето съдържание или най-малкото по своя произход, то можем ли тогава да отнемем религиозния градеж, чрез който е станало възможно нейното израстване?

Какво ще остане от нея без християнството?

1) Все пак ще има наука. Възможно е раждането на науката за природата да е станало възможно чрез Библията, както и чрез цяла поредица от посредничества. Кое то искам да подчертая. Но от доста време насам науката се е еманципирала от теологията и дори от вярата. И без съмнение би могла да продължи своя ход, и то безкрайно, заедно с технологиите, която тя е направила възможни.

Може би ставаме свидетели как изчезва интересът към *истината* като такава. Трябва наистина да вярваме, че истината е добра, сиреч красива, за да можем да я обикнем. И тази вяра, както още Ницше е забелязал, е последното пламъче на един огън, запален от Платон и от християнството, какъвто според този автор е вулгаризацията²⁰. Един математик от висока класа – Лоран Лафорг, носител на наградата „Филдс“, наскоро го напомни в свой доклад, който аз намирам за гениален²¹.

И все пак, от една страна, можем да се питаме дали наистина се нуждаем от идеята за истината. Не е ли тя коренът на всички фантазми? Бихме ли могли да я заменим с демокрацията (Ричард Рорти) или с една „слаба мисъл“ (Джани Ватимо)?²² А от друга страна, технологията, която науката прави възможна, продължава да бъде най-добрият гарант за оцеляването на науката, защото тя е и най-добрата ѝ реклама. Технологията съдейства за появата на различни удобства и все по-голям комфорт.

2) И без християнството би имало с какво да се организира един що-годе жизнен социален порядък. Традиционните общества се основават върху наследени обичаи и гаранции от космически порядък, на които те непрестанно са били принудени да погражават. Нещо, което вече не е така.

¹⁹ Виж моята студия *Inclusion et digestion. Deux modèles d'appropriation culturelle*, in : Au moyen du Moyen Age. Philosophie médiévale en chrétienté, judaïsme et islam, Chatou, La Transparence, 2006, p. 187-204.

²⁰ Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, V, 344, KSA, t.3, S. 577.

²¹ Laurent Laforgue, *Le Christ est la vérité, fondement d'un enseignement catholique (Христос е истината, основата на едно католическо образование)*, доклад, изнесен на годишната сесия на ADDEC, le 19 novembre 2009. Текстът е достъпен на личната страница на автора: <http://www.ihes.fr/~lafforgue/textes/ChristVeriteEnseignementCatholique.pdf>

²² Виж моята студия *Possiamo amare la verità?*, Philosophical News: La Verita, 2011, p.48-52.

За сметка на това модерната политическа философия от Хобс насетне е съумяла да обоснове човешкото „съвместно живеене“ върху иманентни основания. Достатъчно е да се постигне съгласие по един взаимен договор за ненападение: всеки се въздържа да не вреди на съседа си, като в замяна се сдобива с увереността, че и онзи няма да го атакува. Модерната мисъл стига по такъв начин до зависимостта на социалната връзка от добре разбрания интерес на всеки индивид, който преди всичко търси своето съхранение, а сетне и комфорт.

Тази философия обаче страда от един сериозен недостатък: тя няма какво да каже по въпроса за продължаването или прекъсването на човешкото начинание²³. За нея съществуването на човека на тази земя не е нито добро, нито зло. И тя има право, защото човекът няма правото да се произнася върху собствената си легитимност, без да е съдник или страна. За да можем да се произнесем върху ценността на човешкото съществуване, трябва да възприемем гледна точка, външна на човешкото, което предполага намесването на творчески принцип, способен да утвърди създаденото като „твърде добро“ (Бит. 1:31).

3) Съществува ли все още култура? Вярно е, че университетският бизнес продължава да произвежда историческа, литературна и художествена ерудиция. Но културата, такава, каквато аз я дефинирах, е система от норми. Всички те се стремят да осигурят вечността на човешкото и на човека. И го правят на две нива. Първо, на едно по-скромно, субстантивно ниво: да се забрани убийството, да се зачитат близките – неща, позволили оцеляването на човека като вид. Нормите са тези, които впоследствие развиват човешкото в човека, и то в ценностния смисъл на гумата. Те търпят промяна в различните културни ареали и не винаги споделят една и съща идея за това, което облагородява човека, като го прави наистина човечен.

Религията, такава, каквато я разбира християнството, не се намесва на нивото на културата, за да предложи специфични норми. Тя се задоволява с това да каже кое е добро и кое е човешко. Но тази „доброта“ на човешкото не е от морален, а е от метафизически порядък. Това вече не е доброто на „правенето“, а доброто на Битието. Тази „доброта“ е възможното основание на всички морални, естетически, социални и други „доброти“. Ето защо първо трябва да сме убедени, че си струва мъката да продължим човешкото начинание, за да търсим впоследствие необходимите средства то да бъде продължено.

Казах: религията, такава, каквато я разбира християнството. Християнството не се задоволява с това да утвърди човешката доброта по теоретичен начин. То ѝ се доверява в практиката, което е вече нещо значително по-трудно. То оставя човека да изнамери в различните векове и места, в различните климати и умонастроения своя начин, по който да усвои Десетте Божии заповеди. С други думи, оставя културата да бъде култура, да бъде изцяло култура, да не бъде друго освен култура.

Тогава една култура, откъснала се от християнството, би ли могла да си оста-

²³ Виж моята книга *Les Ancres dans le Ciel. L'infrastructure metaphysique*, Paris, Seuil, 2011.

не само култура? Боя се, че тя спонтанно се стреми да се съгради върху религиозното, каквато и да е неговата окраска, каквато и да е неговата проба. Онова, което наричаме фундаментализъм, е начинание от този род: тогава религията е тази, която ще трябва да ни каже дали Дарвин е бил прав или не, какво да ядем и как да се обличаме. Макар и да съществуват групи инстанции с компетентност, различна от нейната, които в споменатите случаи си вършат добре работата – биология, диетология или мода.

Фактът, че една култура може да бъде само култура, е наистина парадоксално явление. Християнското отношение към културата е, както припомним, по-скоро изключение, отколкото правило. Макар, ако сме попаднали още като деца в котела на християнството, това отношение да ни се струва очевидно. Нищо не е по-изкусително от това да се опитваме да легитимираме нормите, прибегвайки до най-висшия източник – прехвърлянето върху човека на смазващата тежест на божественото. Тъкмо от това бреме ни освобождава християнството: то подменя сакралното със свящото, то замества *сакралното, което изисква*, със *святото, което освобождава*.

Заключение

Ето защо ще отговоря на въпроса, поставен в началото, по следния начин: съществува култура, която носи белега на християнството. Тя присъства в западния свят, а в някои от своите аспекти – и в целия свят. Тази култура си струва да бъде разпространявана, доколкото съдържа цивилизационни принципи (отказ от насилие, стремеж към справедливост и т.н.), които в една или друга степен тя съблюдава и които във всеки случай си струва да бъдат прилагани. Трябва ли обаче да я защитаваме като християнска? Християнството там, където то е най-вече себе си, извежда аргументи, които заслужават да бъдат оценени сами по себе си: неговото схващане за Бога, за творението, за връзката човешко–божествено. Но има нещо, което само християнството, дори в лоното на Стария завет, може да предложи. И това е последното основание на културата. И ако човешкото може да постигне своя разцвет, то тъкмо християнството е това, което, преди всеки друг опит, знае как да култивира човешката култура и защо е добре тя да покълне на земята.

Превод от френски: Тони Николов

Георги Ганев е доктор по икономика от Университета „Вашингтон“ в Сейнт Луис, САЩ. Той е програмнен директор по икономически въпроси в Центъра за либерални стратегии в София, член на управителния съвет на Българската макроикономическа асоциация и асистент в Стопанския факултет на Софийския университет, където преподава курсове по макроикономика, пари и банки и по нова институционална икономика. Интересите му са в областта на макроикономиката и паричната теория и политика, политическата икономия, икономика на прехода, икономика на растежа и развитието, нова институционална икономика. Публикациите му, свързани с икономическото развитие на България, са посветени на теми като политическа икономия, корупция, финансовата криза от средата на 90-те г. на XX век и нивото на доверие във валутния режим. Също така работи по икономически въпроси на региона на Югоизточна Европа, по-специално анализ на факторите на растежа и на обществените мрежи и общественя капитал в региона.



Георги Ганев

РАЗМИСЪЛ ЗА МОРАЛА, СОЛИДАРНОСТТА, ОБШНОСТТА И СВОБОДАТА

Обхваналата света след пукването на балона на жилищните цени в САЩ през 2007 г. финансова, икономическа и дългова криза поражда усилен дискусии на всякакви нива по въпросите за нейните причини, за нейните последици и за възможните политики, които държавите трябва да предприемат, за да облекчат стопанските страдания на обществата и да разпределят „по-справедливо“ бремето на лошите времена.

По света дебатите по тази тема варират от повърхностни и популистки до много сериозни и задълбочени. Но независимо за кой тип дебат става въпрос, са представени поне две страни. Тези две страни разказват миналото и случващото се в момента в две много различни, почти взаимно изключващи се тоналности и до момента абсолютно нищо в истинския, задълбочения, основан на действителни знания и мъдрост от опита на миналото дебат по света не дава предимство на едната пред другата страна по спора.

За съжаление в България няма такъв дебат. Освен че е тотално просмукано от повърхностност, популизъм и вторачване единствено в настоящия момент без каквато и да било мисъл за бъдещето, за разлика от много други места по света, българското говорене по тези теми е и напълно едностранчиво. При него няма две страни. Има, по стародавна българска традиция, видимо преобладаване на едната гледна точка. И по също толкова стародавна традиция, тя представлява комуналното, антилибералното виждане за света.

Според него основната причина за кризата са необузганите deregulirani финансови пазари и алчни банкери, основните последици са депресивно потребителско търсене и рязък скок в социалните неравенства и единственото възможно решение е държавна намеса както в посока събуждане на потребителското търсене, така и в посока масирано наслагване на основната част от бремето върху богатите и преразпределение на доход към бедните, което ще е едновременно и „социално справедливо“, и икономически ефективно, доколкото бедните са много по-склонни да насочват доходите си към потребителско търсене от богатите.

По света, макар и не у нас, обаче съществува и другата гледна точка. Това е гледната точка на тези, които вярват в способността на хората в качеството им на човешки личности да носят отговорностите на свободата по начин възможно най-полезен за себе си и за другите. Според нея човекът е отговорно и разумно Божие създание, с неизменно заложено в него стремление към духовно извисяване, но и с неизбежни несъвършенства, слабости и пороци. От тази гледна точка даването на свобода на човека да действа според собствените си убеждения и съвест, да избира измежду много възможности, да влиза във взаимоотношения и сътрудничество като равен с равен с други хора води до максималния възможен негов принос за доброто на обществото и до надмощие на естествения човешки стремеж към духовна чистота и извисяване. Именно това е разказът на моралния философ Адам Смит, за когото често се забравя, че тръгва от въпроса какво е добро, почтено и справедливо между хората, преди да стигне до отговора, че това е доброволното, равноправно и равнопоставено тяхно взаимодействие и сътрудничество в осъзнат общ интерес.

Именно това разбиране за морал и справедливост е в основата на либералния XIX век, който завеща на човечеството безпрецедентната за човешката история способност за откриване на все по-добри начини за задоволяване на насъщните материални човешки нужди и за отваряне на немислими дотрети десетилетия пространства за духовно извисяване, за все по-значимо овластяване на отделните човешки личности да търсят и да намират начини за човешко съжителство, сътрудничество и общуване. Материалното забогатяване и стопанският растеж са само една част от последициите на значителното увеличение на човешката свобода, равноправие и сътрудничество, постигнато в условията на доброволен избор и възможности за взаимодействие. Обединяването на разширяването на достъпа на човешките личности до стопански възможности и на задълбочаването на достъпа на човешките личности до решаване на въпросите на властта отключи неподозирания потенциал на човешката изобретателност,

находчивост, трудолюбие и стремеж към сътрудничество и взаимно обогатяване.

Вероятно достигнал някаква граница, през XX век този процес на настъпателно увеличаване на пространството на човешка свобода, даващо възможност за взаимно изгодно сътрудничество и съжителство, се забави значително на Запад, докато през втората половина на века настъпиха обратни процеси на намаляване на свободата и на възможностите, достъпни за човешките личности в поне няколко важни сфери на човешка дейност. Във всички случаи това ставаше с аргументи за „социална справедливост“, според които естеството на човешката личност предполага, че свободата и възможността за автономно решение и действие непременно и неизбежно водят до „несправедливост“, до някакви морално според нечи разбираня за морал неприемливи резултати, които няма как да бъдат коригирани без ограничения в тази свобода и в наличните пред хората възможности за житейско поведение. И разбира се, всеки път интелектуалните и политическите препоръки бяха тази корекция да стане чрез властовия механизъм на демократичната държава с аргумента, че само и единствено този механизъм е в състояние да осигури „социална“ справедливост.

В резултат, през целия XX век е напълно забележима тенденцията икономическият растеж в развитите страни да спада, докато вълните на либерализация в други части на света продължиха постепенно да водят милиарди хора от оковите на материалната нищета и да им дават възможности и ресурси да мислят, мечтаят, възжелават и копнеят за неща, различни от това да имат какво да хапнат днес и да са с покрив над главата си.

Чрез механизмите на държавната власт свободата на човешката инициатива и способност за личен морал вече десетилетия се товари с бремето на някакви държавно и политически определени стандарти за морал и справедливост, с безалтернативни извън държавата системи за преразпределяне на доходи, богатство и ресурси от богатите към бедните, с нарастващ брой етажи на „социалната“ държава. В което само по себе си няма нищо лошо, но в конкретния случай някъде по пътя балансът между свобода и „социалност“ беше изгубен.

Според либералната гледна точка днешната криза е не просто финансова, стопанска или дългава. Тя е криза на изгубената мяра между напълно естествените побуди на хората за определено тяхно поведение по повод създаването на блага и задоволяването на човешки нужди и също толкова напълно естественото стремление на хората към някаква справедливост според разбиранята им за нея. Целият предшествващ кризата век в развитието на Запада може да бъде описан като непрекъснато наклоняване на изначално трудно постижимия и постоянно променящия се баланс между способността на обществото да произвежда стойност и справедливостта в разпределението на тази стойност в една-единствена посока – посоката на разбирането на определени елити за това що е справедливост за сметка както на стопанската ефикасност изобщо, така и на алтернативни визии за справедливост. Неумолимото едновековно наклоняване на кулата на „социалното“ „пазарно“ стопанство непрекъснато в посока само на

„социалното“ и все по-далеч от „пазарното“ начало неминуемо говеде до срутване на големи части от конструкцията.

От тази либерална гледна точка препоръките на комунално-интелектуалната страна по днешния дебат решението на кризата да се търси в още по-голямо ограничаване на пространството за стопанска свобода и инициативност, за равноправно и доброволно взаимодействие и сътрудничество между хората, за сметка на властническите насилнически механизми на държавата, била тя и демократична, може да направи само едно: да продължи наклонянето на кулата до пълното ѝ саморазрушение.

Основната причина за това мнение на днешните привърженици на човешката свобода и отговорност е тяхното убеждение, че ако бъде отречена способността на човешката личност да избира между различни възможности, поведения и действия, самото концептуално изграждане на понятия като справедливост, морал и общност става силно проблемно. Изходната ценност на либералната визия е човешката личност. Либералите вярват, че хората са гарени с разум, със слово, със съвест Божи и чеда и във всеки един човек има искрица от Божественото и способност за извисяване, за изминаване на пътя към духовно усъвършенстване. Това е така независимо от всички човешки слабости, пороци, грехове и падения, които също така са част от неизменната човешка същност. Затова и единственият път към извисяването на човека минава през отговорното посрещане, приемане и преодоляване на човешките слабости и пороци, на изпитанията и предизвикателствата на живота, без които няма път нагоре. И всеки човек трябва да извърви този път сам. Всеки сам носи кръста си. За християните това послание би трябвало да е повече от очевидно. Но независимо от вярата или липсата на такава, не съществува кохерентна човешка философия, според която духовно извисяване е възможно и ако някой друг ти носи кръста.

Оттук следва и незабавният извод, че единственият начин да вземеш решение въз основа на морал, е да бъдеш в състояние изобщо да вземаш решение, с други думи, да си изправен пред избор между различни възможности. Единственият начин да направиш нещо справедливо е да имаш избора да направиш и нещо несправедливо. Единственият начин да си в общност на хора е да имаш избор да не си. Едновременно с това следва и друг неотменим извод: моралът, справедливостта и общността са двупосочни улици. Не може да има морал между две страни по което и да е човешко взаимоотношение, ако и двете не са ограничени по собствено желание от рамките на този морал. Солидарност на богатите с бедните няма как да съществува без солидарност на бедните с богатите. Не може някои само да дават на общността, а други само да вземат от нея.

В този смисъл от либерална гледна точка истинска човешка общност е възможна и мислима единствено като общност от хора, които са заедно и си помагат един на друг в носенето на кръста, в посрещането на изпитанията и предизвикателствата на живота, но които са в това положение по собствен избор, по своя воля и съвест, по силата на разбирането за духовните, не само материалните взаимни ползи от човешкото взаимодействие и сътрудничество. За да има

изявление на собствена воля и съвест, е необходимо хората да бъдат изправени пред избор между различни възможности. За да се случи това, са необходими две условия. Първото е да има наличие на различни възможности. Второто е да няма принуда и насилие в посока която и да е от тях.

Именно поради това второ необходимо условие за съществуването на морал, справедливост и общност либералите са скептични към държавата. Единствената същностна характеристика на държавата е насилието, и по-специално задачата да извади насилието от всекидневните взаимоотношения между хората и да направи неговата употреба легитимно изключение. Без човешки механизъм, който да прави това, свободата във взаимоотношенията между хората в смисъл на автентичен избор между възможности не може да съществува. Затова и либералите са напълно убедени в нуждата от държава, за да има човешка свобода. Пространството на свободата може да се увеличава единствено за сметка на пространството, в което властват насилието и принудата.

Но – и това е поне също толкова важно – всички останали аспекти на държавата, които могат да се наблюдават в днешно време, не са ѝ иманентни. Всичко останало, с което се занимава съвременната държава, включително доста неопределеният термин „регулиране“ на взаимоотношенията, са нейни принадени, не вътрешно присъщи, характеристики, припадени ѝ от съображения за целесъобразност и по никаква друга причина. Вярно е, че веднъж създадена по повод проблема с насилието, държавата се оказва обществен механизъм, който може да постига и много други цели. Но всички тези цели могат да бъдат постигнати и с алтернативни на държавния обществени механизми, за никоя от тях държавата не е иманентно необходима и става въпрос за утилитарен избор. Строенето на безкраен брой „социални“ етажи върху същинската основа на държавата като механизъм за максимално възможно отдалечаване на насилието от човешките взаимоотношения е признак за безпределна вяра в чисто оперативната полезност на държавата като механизъм на обществото за постигане на цели. Този краен, фундаменталистски „етатистки утилитаризъм“ на комуналните антилиберали е също толкова проблемен, колкото и така омразният им и оплюван от тях, но предимно чисто въображаем „пазарен фундаментализъм“ на някакви измислени и трудно откриваеми в действителността социално-дарвинистки догматици.

От гледна точка на либералното разбиране за морал, справедливост и общност основната роля на държавата е да отваря пространства на свобода и отговорност, в които хората да правят своя избор, да си сътрудничат и правят по-леко един на друг носенето на кръста и единствено в които хората могат да бъдат наистина морални, справедливи и заедно. Употребата на държавата за каквито и да било други цели е съмнителна и дори опасна. Това се дължи на факта, че държавата е изначално насилнически механизъм за принуда, доколкото, за съжаление, просто не съществува друг достоверен механизъм за изваждането в каквато и да било степен на насилието и принудата от взаимоотношенията между хората.

Да, напълно вярно е и по никакъв начин не се отрича, че измислените от хората ненасилнически, хоризонтални обществени механизми на човешко взаимодействие, основани на доброволност, равноправие, равнопоставеност и сътрудничество, страдат от пороци. Докато хората са несъвършени, алчни, лъжливи, прегубедени, емоционални и със стагно поведение, няма как да има съвършени хоризонтални обществени механизми за каквото и да било. И няма как пороците да не се проявяват и да не причиняват злини. С по-голяма сила обаче това важи и за вертикалните, йерархични, командно-насилнически обществени механизми. При тях човешките пороци не само са същите, но и вътрешната способност на тези механизми изобщо да видят грешката, да я оценят като грешка и да се коригират е драматично по-бавна и по-слаба от тази при хоризонталните механизми. И хората, и държавите не обичат да си признават грешките и избягват да го правят. Но докато при хората при хоризонтални механизми на човешко взаимодействие грешката на отделен индивид може лесно да бъде поправена – просто останалите му я показват ясно, като престават да искат да си взаимодействат с него – то при държавата признаването и коригирането на грешки, преди да са настъпили катастрофални последици, е силно проблематично и обикновено става едва след настъпването на катастрофални за всички последици.

Именно това според либералите се случва в момента в света. Започналото преди повече от век порочно съвкупление между държава и финансова система, довело до безумно и скрепено със силата на държавния апарат за принуда взаимно облагодетелстване на хора, алчни едновременно за пари и власт, за сметка на здравия разум, почтеността между хората и ресурсите на идни поколения, което въпреки многобройни предупреждения не беше коригирано, напълно естествено и логично доведе не само до днешния срив на банки, цени на имоти и благосъстояние, но и до загуба на доверие, на вяра между хората. Тази катастрофа не е финансова или икономическа, а преди всичко духовна. Катастрофа на недомисленото и основано на интелектуални догми навирание на насилническия държавен механизъм в област, в която той в дългосрочен план може да причини само зло, макар и от време на време за малко да може да обезболи някой от естествените хоризонтални обществени процеси на корекция на грешки.

Също така за либералите днешната катастрофа е признак на това, че вторачването в добре познатия проблем с неравенството в материалната задоволеност на живота на различните хора и опитите, гали основани на ценностни принципи, или на утилитарни аргументи, то да бъде коригирано чрез насилническия държавен механизъм, отваря широко вратата за драматичен ръст в две дуги, не по-малко важни неравенства.

Първото е неравенството в словото и идеите. При хоризонталните обществени механизми всякакви слова и идеи са равни, всички те могат да бъдат изказани и чути, да повлияят на едни, но не и на други, да определят в някаква степен някакви човешки избори и действия. Да, някои имат повече влияние, други по-малко, но всички имат своето място под слънцето. Не така стоят нещата в насилническия, йерархичен, команден механизъм на държавата. Винаги, без каквото и да било изключение, държавният апарат е възприемал едни слова и идеи за сметка

на други. Словата и идеите на обикновено много тесни, чувстващи се помазани и по-умни от останалите интелектуални елити монополизират гържавното пространство и обсебват огромна част от влиянието върху другите хора. Употребата на гържавната власт в която и да е област драматично увеличава общественото неравенство в областта на словото и идеите.

Второто е неравенството във властта. Колкото повече решенията в човешкия живот се вземат през хоризонталните обществени механизми, толкова повече власт има всеки отделен човек и властта на всеки е приблизително равна на властта на всеки друг – именно това е и смисълът на равноправието. И обратно, колкото повече решенията се вземат през йерархичния, команден механизъм на гържавата, толкова повече властта на едни е по-голяма, а на други – на изчезване. Употребата на гържавната власт в която и да е област драматично увеличава общественото неравенство във властта. Всички, които превъзнасят непоносимостта на неравенството по отношение на материалните блага и с очевидно чувство за морално превъзходство непрекъснато предлагат те да бъдат коригирани чрез насилническия команден механизъм на гържавата, може би без да го разбират ясно, заявяват, че за тях човешкото неравенство в словото и във властта не е от значение.

В либералното виждане за света основна цел при структурирането на обществения живот е търсенето на трудния и често изплъзващ се баланс между тези три типа човешки неравенства. За тях е напълно сигурно, че вторачването само в единия от тях няма как да открие този баланс и с опасно висока вероятност ще води до провал и разпад на самата тъкан на човешката общност. Те непрекъснато подчертават, че постигането на пълно равенство и в трите посоки е непостижима цел, чиято единствена съдба е да се превърне в насилническа догма. Според тях, също така, поставянето само на материалното равенство като единствена цел и смисъл на човешката общност застрашава самата ѝ същност.

Затова и тяхното виждане за излизането от духовната криза на настоящето е значително по-многопластово от догмата на комуналните антилиберали, според които гържавата просто заема общественото пространство, трупа дълг и с магическа пръчка просто решава всички проблеми. Либералите търсят решението в отваряне на нови или погрешно затворени в последните десетилетия пространства на човешки възможности, съчетано, разбира се, с изясняване на отговорностите на човешките личности. Търсят го в по-голяма свобода на словото и идеите чрез по-малка доминация на самоназначили се за помазани интелектуални елити. Търсят го в намаляване, не увеличаване на властта на гържавата върху съдбите на хората. Без да забравят, че всичко това е въпрос на баланс, не на бодър марш под звуците на пореден утопичен химн. И без да забравят, че хората са несъвършени и всеки обществен механизъм без изключение е пропит от слабости и опасности.

За този глас българското общество няма ухо и никога не е имало. В нито един миг на своята независима история, изправено пред истински, същностен

и самостоятелен избор по важен принципен въпрос, то не е избирало хоризонтални пред вертикални обществени механизми, не е предпочитало отварянето на пространства на свобода пред гържавната сопа. Всеки път, когато някакви малки пространства на свобода са били все пак допускани и отваряни, това се е случвало поради катастрофична неизбежност и под натиск и условия отвън. Само няколко примера от последните двадесетина години, кой знае защо набедени за период на „доминация“ на „неолиберален“ дневен ред и политики в България, би трябвало да разсеят всякакви съмнения за раздяла на българското население с неговия добре документиран и обилно освидетелстван гържавно-комунален нагон, който винаги е тровил и до ден днешен продължава да трови способността на българите за истинска общност.

Например, България последна от източноевропейските страни пристъпи към официална приватизация на гържавните производствени активи, започвайки от един изключително ограничен периметър предприятия, който беше разширяван единствено поради вътрешен фалит и под външен натиск от кредитори или нужда от покриване на критерии за членство в мечтани съюзи. И до ден днешен делът на частната стопанска дейност в България е най-нисък сред източноевропейските страни, членки на ЕС.

Например, изправено пред избор дали да допусне конкуренция между различни доставчици в областта на здравеопазването и да даде съответно съчетание между отговорности и свобода на избора на българските граждани, или да издигне два противостоящи си гържавни монопола, които да били гарантирали някак си, по някакви магически причини интересите както на доставчиците, така и на ползвателите на здравна услуга, българското общество безвъпросно избра второто. И от тогава насам всякакъв глас за отваряне на по-голямо пространство за личен избор и отговорност в тази област бива незабавно отстрелян с няколко откоса от самите тези монопола, от цялостната политическа система и от страна на дежурните комунални антилиберални самопомазани интелектуалци.

Например, изправени пред така щедро предоставения от ЕС избор в областта на производството, преноса и разпределението на електроенергия между модела на законово и договорно регламентиран свободен достъп на трети лица до мрежата и модела на единствения гържавно-монополен купувач и монополни регионални разпределители, българите без всякакво колебание избраха второто. След което всякакви последващи изисквания на същия този ЕС за постепенно отваряне на скромни ниши в тази област за състезание и свободно договаряне биват просто игнорирани или умело възпрепятствани.

Например, изправена пред избора да се даде на хората малка свобода не в това дали, а как точно да се осигуряват за пенсия или да се използва като доминираща форма на пенсионно осигуряване монополен гържавен механизъм, България убедено и с неувяхващи аргументи избира второто. Принудено поради тотален фалит и финансова разруха да приеме някакво хилаво, доведено отвън дете, наречено „частен пенсионен стълб“, българското общество постоянно торпилира неговото разширяване и гледа с очевидна завист към гържави, които направо го

национализираха (което, слава Богу, в България се оказва конституционно невъзможно).

Например, изправена пред постоянно стоящия избор да се даде поне малък простор на свободни и отговорни хора свободно и отговорно, в състезание един с друг, да предлагат образование на младите българи или образователната система да остане в безалтернативната държавна прегръдка от изработването на всички стандарти до последната стотинка финансиране, българското общество без капка съмнение избира второто. Няколкото частни училища в средното образование са постоянен повод за подозрения, завист и търсене на компромати, принудителното преглъщане на няколко частни университета по никакъв начин не може да застраши тоталната доминация на държавата и във висшето образование. Всякакви предложения, основани на разбирането, че и в тази област може да се търси по-подходящ, водещ до по-висока фактическа образованост и квалификация на българите баланс между свобода, отговорност и справедливост, биват посрещани с анатема и фатално, преди дори дискусията да е започнала, сричани с окончателния аргумент, че това е социален дарвинизъм.

Този списък може да бъде продължаван до безкрай. Напълно очевидно е, че в България либералните слова, идеи, политики съществуват в една изконно враждебна среда и либерални промени в настоящата криза не могат да се очакват. Никога в независимата история на България не се е разгръщала управленска програма, основана на либерален дневен ред. Тук-там, като екзотична рядкост, някоя от по-незначителните подточни на подобен дневен ред, случайно или под натиск отвън, се е промъквала и осъществявала – обикновено в силно изкривен вид и въпреки това с ясно видими положителни резултати. И днес на никакво политическо ниво в България не се търсят решения, които да отворят пространство за човешката свобода и отговорност. Напротив, все по-натрапчиво в публичния дискурс се набива идеята, че държавата е единственият начин кризата да бъде преодоляна.

Разбира се, в това няма нищо лошо. Правото на всяко общество, включително българското, да избира своя път е свещено. Единственият малък проблем е, че ако все пак либералните идеи за човека имат някаква емпирична релевантност, поредното вкопчване на българите в държавата за пореден път ще увреди и отслаби и морала, и справедливостта, и общността.

Борис Маринов е завършил богословие в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1997 г. Работи в Църковно-историческия и архивен институт на Българската патриаршия. Публикува свои текстове в областта на историята на Църквата и на христологията. Преводач на съвременни православни богослови, като досега в негов превод са издадени книгите: *Дневници и неделни беседи и статии* от прот. Александър Шмеман (изд. Фондация „Комунитас“, 2011, 2012 г.), *Историческият път на православието* от прот. Александър Шмеман (*Омофор*, 2009), *Кратка православна светоотеческа догматика* от прот. Йоан Романидис (Манастирско издателство, 2007), *Византийската църква: между небето и земята (Студии върху историята на Църквата във Византия)* от прот. Йоан Майендорф (Манастирско издателство, 2007) и др. Ръководител е на проекта за публикуване на образци на съвременното православно богословие *Живо Предание* (<http://predanie.dveri.bg/>).

Борис Маринов

ПОСЛАНИЯТА НА ЕДНО МИРНО ПОСЕЩЕНИЕ

Московският и на цяла Русия патриарх Кирил в България
(27–29 април 2012 г.)

Сравнително малко са църковните събития, предизвикващи медийния интерес, на които се радваше посещението на Московския и на цяла Русия патриарх Кирил в България. Малко са и църковните събития, очаквани и посрещани с толкова много въпроси, догадки, предположения. По всичко личи, че у нас руската тема продължава да бъде все така актуална, включително и в църковния си аспект, и това е разбираемо. Възхвалявана или отричана, обичана или мразена, Русия има своето особено място в съзнанието на българите и всичко, идващо оттам, продължава да бъде следено с интерес.

Ето защо и мирното посещение, ако използваме лексиката на междуцърковните отношения, на патриарх Кирил у нас бе не просто поредна визита на високопоставен гост, а действително значимо и вълнуващо събитие. Включително за скептиците и за онези, които – по определение – виждат във всичко, идващо от Русия, потенциална заплаха.

В посещението, разбира се, нямаше нищо мистериозно. Такава е открай време практиката на православните сестри църкви – всеки новоизбран глава на която и да било от тях да посети всички останали. В знак на пълнота на общението, на братска християнска любов, на общо свидетелство. И е съвсем излишно в това да се съзира или търси нещо друго, различно. „Посветените” в тайните на църковната дипломация не пропуснаха да споделят как руският патриарх бил идвал тук, за да ни каже – разбирай да ни нареди! – това и това, да ни каже, с други думи, какво да правим.

И почти никои освен представители на духовенството не се сети да каже и гума за общението, за любовта, за свидетелството. Защото християнството, защото Църквата е на първо място в това и едва сетне всичко останало. Защото и Църквата в България, и Църквата в Русия и където и да било другаде ги свързва преди всичко Христос, Които е „над всичко Глава на църквата, която е Негово тяло, пълнота на Тогова, Които изпълня всичко във всичко” (Еф. 1:23). И смисълът на съществуването на тази Църква е галеч от злободневието, от всичките тези *човешки, твърде човешки* неща, които – уви! – поглъщат съзнанието и емоциите и ни карат – на мястото на смисъла и същността – да виждаме само интереси, амбиции, лобита, конспирации...

Всички тези неща за пореден път като че ли убягнаха. Конфликтът в Подвориеето успя да измести християнската любов, нарушаването на протокола на т. нар. диптиси¹ се оказа по-интересна тема от общото свидетелство, а геният в Пловдивска епархия (ама защо точно там, а не другаде?) бе коментиран много повече от радостното общение на двамата патриарси. Така отколешното ни любопитство, подозрителността и търсенето – на всяка цена – на нещо скрито надделяха и почти успяха да подменят основната тема и послание на това посещение, а именно – че е хубаво, когато братя са заедно, защото там, където братя са заедно, „там – според псалмопевеца – Господ изрече благоволение и живот навек” (Пс. 132:3).

И едва след като сме подчертали главното и същественото, можем да преминем и към второстепенните и по-маловажни свързани с това събитие теми. Който впрочем станаха добър повод да се открият не едно и две важни послания, допринесли, струва ми се, допълнително към важността и към значимостта на посещението. Какво имам предвид?

В ескалирания в храма „Св. Николай Чудотворец” конфликт бе поставена темата за същността на Църквата. Това заслужава обсъждането и вниманието на християнската общност. Етнически клубове ли ще са подобни енорийски общности, или онази Църква, за която още апостолът на народите е казал, че в нея „няма вече юдеин, ни елин” (Гал. 3:28)? И в която действа един-единствен принцип: „По това ще познаят всички, че сте Мои ученици, ако любов имате помежду си” (Иоан 13:35)? И в която всички са едно – в Христос? На всички тези въпроси патриарх Кирил даде ясен отговор и изпрати ясно послание: не, функцията на

¹ Диптиси (или както често се среща, диптихи) – списъци на предстоятелите на поместните православни църкви, където същите са подредени по старшинството на всяка поместна църква. – Б.ред.

Подворието не е в това да играе за пребиваващите в България руснаци ролята на оазис сред море от гругородци, а точно обратното: да събира под покрива си – и под покрива си – всички желаещи и търсещи автентичен християнски живот. И нещо повече – раздели функциите на Подворието от тези на храма и на енорията, съществуваща към него! Или по-скоро обратното, защото подворие към храм е едно, а храм към подворие – груго. Защото храмът е, трябва да бъде и ще се наложи да продължава да бъде храм – дом Божи, лишен от каквито и да било несвойствени функции².

Нарушаването на реда на диптисите с игването на патриарх Кирил тук бе друга тема, предизвикала широк отзвук и получила всевъзможни интерпретации. У нас то бе разтълкувано повече в патриотично-обогряващи тонове (та нали нашето толкова ниско място в прословутите диптиси е жива несправедливост и не отговаря на историческата истина, тъй като нашата си патриаршия е много по-древна от, да речем, Сръбската, да не говорим за Румънската). Докато от „подминатите“ с това действие „сестри“ църкви – с обида и нескрит гняв. И единствено Волоколамският митр. Иларион (Алфеев) се сети да заяви открито, че всъщност този ред не е някакъв „свещен“ принцип и следователно може и трябва да бъде нарушаван, когато има други, по-важни от него съображения – като например преклонната възраст на Българския патриарх, когото неговият събрат от Москва гържи да посети в качеството си на новоизбран патриарх и предстоятел на Руската православна църква именно предвид преклонната му възраст³.

Трудно е да се прецени и каже доколко това обяснение – в същността си толкова простичко и естествено – е било прието като заповолително. Пък и това галеч не е най-важното. Много по-важно е, че най-накрая се чу глас, при това достатъчно авторитетен, който заяви, че в тази го голяма степен изкуствена и исторически сложила се подредба няма нищо същностно и конституиращо Църквата. Че тя много повече се доближава до онзи тъжен епизод от евангелската история, когато апостолите седнали да спорят за първенство в Царството небесно и за арбитър в този спор избрали Христос (Мат. 18:1 сл.). Само че отговорът на Спасителя е добре известен. Неизвестно остава само защо и днес наследниците на същите тези апостоли продължават, под една или друга форма, да водят същия този спор, че и с такива страсти – при положение че би следвало да знаят и помнят отговора...

Още по-тъжно е, че този спор присъства на видно място сред водещите теми за обсъждане от т.нар. предсъборни съвещания, предшествващи десетилетия подготвяния и очакван Свят и велик събор на православните църкви. Ще рече човек, че вече са решени всички останали проблеми и е останал само този за реда им в диптисите. Разбираемо е наистина човешкото да надделява в човека, но нали затова в Църквата го има и другото, Божественото – като присъствие, като ръководство, като висш и независим арбитър в случаите, когато изглежда,

² Пълният текст на словото на Патриарх Кирил в храм „Св. Николай Чудотворец“ в София може да бъде прочетен на страницата на Московската патриаршия – <http://www.patriarchia.ru/db/text/2192694.html>.

³ Виж: <http://dveri.bg/kx36r>.

че човешкото надделява. „Ако се не обърнете и не станете като деца...” – ето го отговора, даден някога от Христос на спорещите апостоли. Съмнявам се, че и днес Той би дал по-различен отговор на спорещите за мястото си в диптисите православни църкви. И точно затова гумите на митрополит Иларион звучат така ведро и освежаващо – ето че в отношенията между църквите се признават и други, по-важни принципи и съображения от прословутото първенство. Значи има надежда!



Споменаването на Светия и велик събор в официалните изявления по време на посещението на патриарх Кирил у нас е третият важен момент, на който си струва да се обърне внимание. Това бе направено от Българския патриарх Максим – в словото при посрещането на високия гост в Синодната палата в София⁴. Заявена бе ясна позиция по отношение на не просто важен, а същностен за Църквата въпрос. Заявена бе готовност и желание Църквата да съществува именно като съборна – такава, каквата тя е – не само на хартия, не само в изкования някога, в гревни времена, Символ на нейната вяра, но и сега, тук, днес. Тази пък *съборност* или ако припомним гръцкия термин, *католичност*⁵ не е само вътрешен принцип, известен в съдържанието си само на малцина посветени, а и нещо, което има външни проявления, видими изяви. И следствията от липсата, от многовековното отсъствие на този събор сред православните църкви са добре известни. Защото всеки участник в събора, в събранието, в този „общ път” (σύν ὁδός) участва там свободно и равноправно, но веднъж взел решенията

⁴ Виж: <http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=73977>.

⁵ От „τὸ καθ’ ὅλον” – това, което се отнася до цялото.

си, съборът вече задължава – така, както е било и на Апостолския събор през първото столетие, и на всички последвали го във вековете събори. Та желание за вървенето по тъкмо този *общ път* беше заявено на срещата на двамата патриарси в София и това е още една добра новина. Да, разбира се, църковният скептик би казал, че за това само се говори, при това вече от десетилетия, но нищо не се върши. Така да е, но на първо място, не е вярно, че нищо не се върши, и на второ – колкото повече се говори за гадено нещо, толкова повече се приближаваме и до действието. Ето защо изявлението на Българския патриарх може и трябва да бъде приветствано.

И накрая, но не на последно място, посещението на патриарх Кирил се оказва добър повод за засвидетелстване на добре известни факти от миналото, някои от които обаче – едностранчиво и по идеологически причини – са били и прогължани да бъдат и до днес, под една или друга форма премълчавани и омаловажавани. Тези факти бяха само маркирани от Българския патриарх, но за сметка на това темата беше доразвита и изложена в пълнота от неговия руски гост, който след награждаването си с орден „Св. цар Борис“ каза следното:

Кръстителят на Русия, св. равноапостолен княз Владимир, започнал да търси истинната вяра в онези времена, когато в България вече съществувала автокефална поместна православна църква, възглавявана от патриарх. Затова, когато той решил да приеме източноправославната вяра и се обърнал за това към Константинопол, за християнското просвещение на Русия били използвани славянското православно богослужение и църковна книжовност, съществували тогава в Българското царство. А колко много монаси, свещеници и учители идвали от България в Киевска Рус, за да се потрудят в делото на християнското просвещение на нашите предци! Тези праведни хора прогължили мисията на св. равноапостоли Кирил и Методий на руска земя и ние винаги с дълбока благодарност си спомняме за тях и техния мисионерски подвиг.

Историята изобилства с множество ярки свидетелства за нашето духовно родство. Например св. Киприан, ученик на известния светител, Търновския патриарх Евтимий, носител на исихастката Атонска традиция, станал не просто митрополит Московски и на цяла Русия, но в сътрудничество с преп. Сергей Радонежки и други руски подвижници особено много се потрудил за укрепването на православията в Русия и за нейната защита от враговете.

По такъв начин нашите народи са се оказали съединени чрез крепки духовни връзки. И когато започнало великото дело за Освобождението на България от османско иго, руското войнство счело за свой братски дълг „да положи душата си за своите приятели“ (Иоан 15:13)⁶.

Урок по история, който ние си знаем, но пред авторитета на Големия брат бяхме глътнали някога да се правим, че сме позабравили. И който днешният Руски патриарх припомни колкото на нас, толкова и на своите собствени сънародници, някои от които – поради причини, сходни с тези, заради които се спори и по от-

⁶ Виж: <http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=74098>.

ношение на диптисите – в не толкова далечното минало се опитваха всячески да омаловажават тези връзки и тази приемственост. Дали пък отношенията между двата народа и между двете църкви не навлизат в нов етап? Кой знае. Сигурното е едно – днес Руската православна църква се управлява от човек, който не само добре знае що е Църква, но и който не робува на стари идеологии, който е честен пред историческата истина. И може би не е случайно, че открай време впечатленията от него са добри:

... разходка по мокрите и пусти улици с о. Кирил [Гундяев, б. м.]. Разговор за Църквата в Русия, за дисидентите. Гундяев е „никодимит” (той е на двадесет и девет, а вече е архимандрит и ректор на Академията!), тоест умник и clever⁷. Но това, което говори, и начинът, по който говори, ми изглеждат искрени и правилни⁸.

Забелязаното от о. Александър забелязахме и ние тук, почти четири десетилетия по-късно. Наистина е добре, когато братя са заедно!

⁷ Ловък, изкусен (англ.).

⁸ Шмеман, А. Дневници (1973-1983). София: „Комунитас” 2011, с. 285.

Златина Иванова е историк по образование, специализира Византийска история в Атинския университет. Работила е като редактор в Синодално издателство. Дълги години работи заедно със семейството си в Грузия и Украйна по различни образователни програми на местните Православни църкви по линия на английската организация Church mission society – Oxford. Сътрудничи на различни вестници и списания като автор и преводач от гръцки език. Понастоящем е редактор в сайта „Двери на Православието“.



Златина Иванова

ЕТНОФИЛЕТИЗМЪТ – НАЙ-ГОЛЯМОТО ИСТОРИЧЕСКО ИЗКУШЕНИЕ НА ПРАВОСЛАВИЕТО

През последните няколко години в богословския диалог в Гръцката църква трайно присъства един нов фактор – това е т.нар. Академия за богословски изследвания. Всъщност Академията представлява един модерен конферентен център в гр. Волос, където редовно се провеждат богословски срещи, организират се дискусии и международни конференции, които през последните години придобиват все по-голям отзвук в Гърция и по света. В сътрудничество с различни чуждестранни висши учебни заведения Академията ежегодно организира една или две големи конференции по актуални за православието въпроси. Някои от темите на предходните години бяха „Църква и Есхатология“, „Православие и модерност“, „Ислям и фундаментализъм – православие и глобализъм“, „Полът и религията – мястото на жената в Църквата“, „Богословие и съвременното храмостроене“, „Православие и образование: Часовете по религия като урок за идентичност и култура“, „Православие и мултикултурализъм“, „Участието на миряните в живота на Църквата“, „Богословието на 60-те години“ и много други. Международната конференция през 2010 г. „Неопатристичен синтез или постпатристично богословие: проблемът за контекстуалното богословие в православието“¹ предизвика толкова силен резонанс в гръцкото църковно общество, че и досега различни тези, изказани на

¹ Повече за конференцията виж: Риболов, Светослав. *New wave в православно богословие в началото на XXI в.?* – в: *Християнство и култура*, бр. 7(54) от 2010 г. – Б.ред.

тази конференция, продължават да бъдат обсъждани в Гърция на висок тон, включително и на най-високо – синодално ниво. Ако има някакъв отличителен белег за работата на Академията, то това е без съмнение желанието да се говори открито по теми, считани поради различни причини за табу в църковните среди, и всичко това в условията на един добронамерен, макар и не винаги спокоен диалог. Желанието да подходиш диалогично към въпроси, считани за „вовеки решени“, или пък да навлезеш в територия на крехко статукво, където всяка погрешна стъпка може да предизвика взрив, без съмнение е демонстрация на богословска смелост. Такава смелост е и организирането на тазгодишната международна конференция на тема *Църква и национализъм* в страна като Гърция, където децата още с майчиното си мляко се захранват с убеждението, че да си грък, означава да си православен, а да си православен значи да си... гръкоправославен.

Срещата се проведе от 24 до 27 май с тема „Еклесиология и национализъм в постмодерната епоха“ и събра православни богослови и историци от много страни на Европа, Америка, Австралия и Африка. Сред участниците бяха Диоклийският митр. Калистос (Уеър) и Пергамският митр. Йоан (Зизиулас) от Константинополската патриаршия, прот. Николай Луговикос и архим. Григорий (Папатома) от Гръцката архиепископия, архим. Кирил (Говорун) от Московската патриаршия, Пол Майендорф от ОСА, православни клирици от различни континенти, представители на висши учебни заведения в Западна Европа и Русия. С доклад в конференцията участваше и г-р Даниела Калканджиева от България.

Въпреки „световната представителност“ на участниците видима беше липсата на цяло едно крило в съвременното православно богословие – и това бяха не само „църковните националисти“, представители на масовото течение (най-вече в балканския контекст), което слива църковната и национална принадлежност в една обща идентичност, но и фронтмените на руското богословие, които формират официалната позиция на Московската патриаршия в днешната църковна геополитика. Този отсъстващ „опонент“ заемаше обаче централно място в повечето доклади, особено в тяхната полемична част, засягаща „горещите теми“ на днешното православие – историческият спор между Константинопол и Москва за главенство в православието с всички произтичащи оттук различия в разбирането за това що е Църква и как се конституира тя в света.

„Горещата тема“ на конференцията бе кризата сред църковната диаспора, която доведе до състояние на истинска „студена война“ двете най-авторитетни църкви: Константинополската патриаршия и Московската патриаршия, които кръстосаха шпаги в един ожесточен идеологически двубой: идеологията на Вселенската църква на Втория Рим, зачената в епохата на Вселенските събори, и идеологията за Руския свят на Третия Рим, който претендира за своето историческо право да заеме, ведно с модерната руска гържава, лидерството в Църквата. Конференцията във Волос бе един целенасочен опит да се погледне зад конфликта за имперско лидерство и да се видят неговите реални, еклесиологични причини и последици. Корените на проблема бяха търсени в модела на появата на автокефалните църкви на Балканите, а крайъгълен камък на дискусиите стана българският църковен въпрос и осъждането на филетизма като ерес на събора в Константинопол през 1872 г. (Пергамски митр. Йоан Зизиулас, митр. Калистос Уеър, проф. Димитрис

Стаматопулос, Драгица Тагич-Папаниколау, Луциан Леустеан, Божко Бойович и др.). Втора група доклади изследваха появата на руската диаспора в Западна Европа и Америка след Октомврийската революция и нейната църковна организация, която става модел за развитие и на останалите национални православни диаспори и поражда една особена форма на религиозен национализъм (Пол Майендорф, Даниела Калканджиева, Василиос Макридис и др.). Трета група доклади разглеждаха проявите на национализма в Църквата през призмата на църковните канони и богословие (Пергамски митр. Йоан Зизиулас, Диоклийски митр. Калистос Уеър, прот. Григорий Папатомас, свещ. Николай Лудовикос, Христос Караколос).

Ето някои интересни акценти в основните доклади на конференцията:

Встъпителният доклад на митр. Калистос Уеър бе озаглавен *Няма вече юдеин, нито елин: етническа принадлежност и католичност*. Калистос Уеър говори за евхаристийната идентичност на Църквата, в която се преодоляват всички видове разделения. Той подчерта, че организационен критерий за Църквата през вековете никога не е била етническата принадлежност, а географският фактор. В Свещеното писание наистина се говори за „етноси“ и това означава, че етническата принадлежност наистина е рамката, в която съществува една поместна Църква, но в никакъв случай тя не бива да определя идентичността на Църквата, която е „Една, свята, католична... а не национална Църква“. Единството, което Църквата проповядва, не означава унифициране. Напротив, Църквата запазва различията между хората и народите – сексуални, етнически, езикови и други – без да ги унищожава, тя ги привежда към хармония и безконфликтно съвместно съществуване. Калистос Уеър оприличи вярата на чиста вода, която за да бъде консумирана, е необходима чашата на конкретна културна традиция. Невъзможно е да пиеш вода без чаша, но също така е глупаво да отказваш да пиеш вода с друга чаша, освен с твоята – понеже Евхаристията е една, а не една за гърци, друга за юдеи, една за бедни, а друга за богати.

Луциан Леустеан от Института за политически науки и международни връзки в университета Астън, в Бирмингам, говори на тема *Византийският принцип на „симфонията“ и изграждането на нацията: автокефалията на „Църквата на румънска Молдова“* и разгледа връзката между Православните църкви и национализма през XIX век в Югоизточна Европа. Според него византийският принцип на симфонията е определил в значителна степен връзките между Църква и държава в региона, като през целия този период и религиозната, и политическата власт са изпитвали носталгия към Юстиниановия модел на взаимоотношения Църква–държава.

Божко Бойович, историк и византолог, преподавател в Института за социални науки в Париж, говори на тема *Между държавата и нацията: Църквите на Югоизточна Европа между етническата принадлежност и конфесионализма*. Според него етноцентризмът на православните църкви се дължи преди всичко на историческото наследство на източното християнство, в противовес на теокрацията на Римската църква. След падането на марксисткия режим Православните църкви се изправят пред нови предизвикателства – в областта, определяна като „източни Балкани“, евангелизацията на дехристиянизирани народи се сблъсква с опита на посткомунистическите режими да използват църковната йерархия

като инструмент за нецърковни цели. Друга линия в доклада на Божко Бойович бе връзката между религиозния национализъм и клерикализма, които според лектора са две страни на една и съща монета.

В доклада на българската историчка Даниела Калканджиева на тема *Православие и национализъм в руското православие* бе разгледан въпросът за модела на религиозен национализъм, разработен в средите на руската емиграция с център Сремски Карловци, и неговите основни характеристики като антикомунизъм, антикатолицизъм, антиикуменизъм и др. Според изследователката този идеологически модел по един парадоксален начин впоследствие е заимстван от Сталин и неговия режим.

Димитрис Стаматопулос, преподавател по балканска история в Солун, говори по темата *Православната икуменичност: Някои мисли по въпроса за осъждането на етнофилетизма през 1872 г.* Широката идеологическа употреба на примера с българската схизма от 1872 г. през последните години накарва някои представители на новогръцката историография да си задават въпроса доколко безкористни са били намеренията на поместния събор през 1872 г. Историкът разглежда причините за модерния интерес към българския църковен въпрос, както и историческото съдържание на икуменичната идеология на Константинополската патриаршия през XIX век. Според него Патриаршията по онова време се е държала като имперски институт със своегo рода „имперски национализъм”, еднакво враждебен както на новогръцкия, така и на българския национализъм.

Василис Макридис, преподавател в Университета „Ерфурт” в Германия, развii въпроса *Защо Православните църкви се влияят от национализма? Примери и случаи от гръкоезичния свят.* Основната идея на изследователя бе, че етнизацията на православието през последните два века е естествен процес, който не бива да изненадва, а национализмът трябва да бъде приет като исторически факт и проблемите, които той поражда да се разглеждат по-спокойно, неутрално и извън оценката по моралната скала „положително–отрицателно”.

Асаад Елиас Катан, преподавател от университета в Мюнстер, изнесе доклада *Муниципализъм и национализъм: случаят на Църквата на Антиохия.* Начинът, по който православните от Антиохийската патриаршия наричат себе си – „православни ромеи, Rum-Orthodox”, носи както византийска, така и арабска окраска, заяви лекторът. Днес Rum-Orthodox е разделен от противоречията между арабската национална идея, диктаторския режим на Сирия и муниципалната система в Ливан. В диаспора Rum-Orthodox проявява противоречиво поведение: интеграция по отношение на езика, от една страна, и силен акцент върху културните различия, от друга.

Христос Караколис, преподавател по богословие в Атинския университет, говори на тема *Църква и етнос в Новия завет: образуването на първите християнски общини.* В центъра на изложението бяха характеристиките на еврейската етническа идентичност в рамките на римския свят и проблемите, които тя създава сред новоосновените християнски общини. Във втората част богословът проследя начините, по които апостол Павел се отнася към този вид проблеми, както и характеристиките на новата наг-етническа идентичност на Павловите общини.

Прот. Николай Лудовикос, преподавател във Висшата църковна академия на Солун

и в Православния институт на Кеймбридж, разви темата *Етнос и народностна идентичност в светоотеческото богословие и съвременната мисъл. Възможности за диалог*. Въз основа на диалектиката „пустиня–империя“ (по отец Георгий Флоровски) отец Н. Лудовикос представи конкретни примери от църковното предание (Григорий Богослов, Августин), за да покаже съществуването на едно различно от съвременното църковно разбиране за етноса, ориентирано в перспективата на христологичното и есхатологично преобразяване на етническите разлики и идентичности в харизми на Духа.

Пол Майендорф от Богословската семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк говори на тема *Етнофилетизмът, автокефалията и националните Църкви: Богословски поглед и еклесиологични последици*. Тъй като Църквата е „в света, но не е от света“, отъждествяването на Църквата с държавата или на Църквата с определена националност или национална идентичност създава сериозни богословски проблеми. Освен чисто богословските проблеми, които това състояние поражда, то пречка в голяма степен мисионерските опити на Църквата. Автокефалията, както е разбираана и се прилага днес, означава абсолютна независимост и използва като модел европейските държави-нации от XIX век, като по този начин засилва проблема за национализма в Църквата.

Отец Кирил Говорун, единственият представител на Московската патриаршия, директор на Богословския отдел за следдипломна квалификация на РПЦ „Св. Кирил и Методий“, представи темата *Църква и нация от гледна точка на пост-секуларизма*. През последните години започна да се обсъжда явлението, определено като „постсекуларизъм“. В действителност съществуват много варианти на постсекуларизъм. В своя доклад отец Кирил Говорун постави акцента върху постсекуларизма в посттоталитарните общества, които се проявява в дуализма и идеологизацията на Църквата. Според лектора обаче постсекуларизацията има и положителна роля, проявяваща се например в това, че кара християните да вярват по един разумен начин.

Архим. Григорий Папатома, преподавател по канонично право в Атина и института „Св. Сергий“ в Париж, говори на тема *Етнофилетизмът и т.нар. църковна „диаспора“*. Приложение на националния или географски критерий. Според лектора етнофилетизмът подхранва идеологически църковната „диаспора“, която се е превърнала в камък за препъване в междуправославния диалог. Отец Григорий Папатома предлага като канонично решение на въпроса с диаспората подчиняването на всички „енории в диаспора“ на юрисдикцията на Вселенската патриаршия и въвеждането на териториалния принцип при образуването на епископите в диаспора, вместо сегашния национален критерий - това решение според него е дадено в 21-ви канон на Халкидонския събор (451 г.)

Пергамският митр. Йоан Зизиулас от Вселенската патриаршия разви изключително емоционално темата *Първенство и национализъм*. Според него принципът на първенството в Църквата има еклесиологична основа и трябва да се изведе от евхаристийната идентичност на Църквата и от съборността. Според него ролята на първенството в Църквата – проявено първоначално на локално ниво в лицето на поместния епископ, впоследствие на по-широко в лицето на патриарсите и накрая на „вселенско“ църковно ниво в лицето на Римския папа и патриарха на Кон-

стантинопол, има своите исторически и богословски основания. Неговата роля е да преодолява всяка форма на разделение в тялото на Църквата, което в момента не се случва сред църковната диаспора, чийто църковен живот е организиран на основата на ереста на етнофилетизма, осъден от Църквата през 1872 г. Пергамският митрополит заяви даже, че Вселенска патриаршия по крайна икономия е все още в евхаристийно общение с поместните Църкви, изповядващи етнофилетизма, визирайки преди всичко Московската патриаршия и Румънската църква.

И накрая Пантелис Калайдзидис, директор на Академията във Волос, говори на тема *Еклесиология и глобализация: в търсене на еклесиологичната парадигма в епохата на глобализъм (като продължение на предишните „парадигми” – поместна, имперска, национална)*. Докладът на Калайдзидис стъпи върху позицията на отец Александър Шмеман, който различава три вида еклесиологични „парадигми” и връзки на църквите помежду им: поместна, имперска и национална. Лекторът се опита да предложи еклесиологичната „парадигма”, по която Православната църква може да осъществява своята сотирологична мисия в епохата на глобализацията.

В горещата дискусия след докладите ситуацията в Православната църква в момента бе окачествена като аномална, противоканонична и застрашаваща самите основи на Църквата, намираща се в състояние на „неизказана схизма”. Въпреки че всички Православни църкви признават общ каноничен корпус, днес той самovolно се нарушава от „няколко Църкви” и като че няма сила, която да възстанови единството на поместните Православни църкви и да доведе до общ прочит на каноните за църковното устройство в новите условия. Националните църкви майки простират юрисдикцията си извън своите територии върху сънародниците си по света, нарушавайки основния каноничен принцип, че на една и съща територия не може да има двама православни епископи. Евхаристийното общение не намира видим израз в далеч по-обикновеното човешко общение между православните в диаспора, което говори за дълбока еклесиологична криза, породена от ереста на „етнофилетизма” (по определението на архим. Григорий Папатомас). Нейните прояви бяха проследени в историята и съвременното на повечето Православни църкви на Балканите и в Русия. Съвременната политика на Румънската и на Московската патриаршия по отношение на румънската и руската диаспора бяха окачествени като в най-голяма степен повлияни от идеите на етнофилетизма. Обвързването на двете Църкви с идеите на руския и респ. румънски национализъм според Пергамския митр. Йоан Зизиулас води до стагнация в междуправославните отношения и саботира подготовката за свикването на бъдещия Велик всеправославен събор. Това е и причината за преустановяването на диалога с Римокатолическата църква, отбеляза също Пергамският митрополит, който е председател на православната страна в диалога.

Макар и да произхождаха от различни страни и националности, участниците в конференцията се обединиха около идеята, че религиозният национализъм е може би най-сериозният проблем, с който се сблъсква Православната църква след падането на Византия под османска власт през XVI век. Става дума за исторически факт, който отвежда Православната църква до дълъг период на интровертност с основна задача оцеляването в изключително трудни и враждебни условия. Някои от най-характерните прояви на този проблем са отъждествяването на Църква и етнос, Църква и етно-културна идентичност, Църква и

национална идеология, Църква и държава, и като резултат идеята, но и появата на практика на националните църкви – това прави почти невъзможно днес да се мисли за Православната църква, нейната мисия и свидетелство в света отделно от гледната точка на етноса и на конкретната национална история. В резултат на подчиняването на църковния критерий на националния през последните десетилетия Православната църква позна дълбокото разделение между различните национални Църкви и сега е изправена пред необходимостта да отговори на изключително проблематичния еклесиологичен възглед, който възприема Православната църква като „федерация на национални Църкви”.

Всички участници бяха единодушни, че от гледна точка на православната еклесиология е редно да говорим за Православна църква в Русия, Православна църква в България, Православна църква в Румъния и т.н., вместо за Руска православна църква, Българска православна църква и т.н., което подчертава единството на Църквата – единство, което не унищожава етническите и културни различия между народите, но ги привежда в хармония чрез участието с Божия Син и Спасител на целия човешки род Иисус Христос.

Сред звучащите в докладите и дискусиите въпроси се откри главният: може би е дошло време православието да затвори страницата, отворила се през 1453 г. с падането на Византия, и да се върне към основната си мисия, която е благовестието и преобразяването на света, възвестяването на благата вест за идващото Царство на Бога, за спасението и възстановяването на цялото творение? При всяко едно положение обаче новото богословско слово трябва да има предвид, че Църквата е пътуване към есхата – към „последните неща”, а не връщане към славната и изстрадана история на Византия, на Османската империя или на „християнската империя”. Ако Църквата желае да говори на съвременния свят и на съвременните хора, като им благовести Евангелието на Царството, а не на безвъзвратно отминалия вчерашен свят, е крайно необходимо да преодолее етноцентричното слово и да изостави всеки блян по възвръщане към византийската теокрация или която и да е друга романтична форма на „християнско общество”. Теокрацията и неонационализмът, които не са нищо друго освен секуларизирани форми на есхатологията, са най-голямото историческо изкушение на православието и по никакъв начин не могат да продължат да бъдат политическото предложение на Православната църква. Църквата трябва да отговори на жаждата за живот на съвременния човек със своите собствени „гуми за вечен живот” (Йоан 6:68), а не с постоянно призоваване на славното минало и с напомняне за своя принос в борбите и изпитанията на народа. Затова е повече от необходимо словото на Църквата да се освободи от формите на Константиновия период, от позоваването на исторически и национални заслуги, ако иска да влезе действено в новото време, а не да се превърне в убежище за поклонници на миналото. Без тази евангелска искреност и свобода от всяка форма на идеология не е възможно днес Църквата да свидетелства за Божието откровение в историята и творението, нито ще имаме молеща се и бореща се „за живота на света и неговото спасение” Църква. Без тази любов към радикалната свобода на Христовото слово призивите за нова евангелизация на обществото, за катехизация, за покаяние и помирение звучат фалшиво и неубедително.

ЦЪРКВАТА НЕ УНИШОЖАВА ПЛУРАЛИЗМА, НО ГО ПРИВЕЖДА КЪМ ХАРМОНИЯ

Разговор с Диоклийския митр. Калистос Уеър, Пергамския митр. Йоан Зизиулас, архим. Григорий Папатомас и проф. П. Василиадис за проявите на етнофилетизма и за църковната диаспора¹

Въпроси към митр. Калистос Уеър: *Във вашия доклад отделихте особено внимание на решението на събора през 1872 г. и осъждането на етнофилетизма на българите. Новите исторически проучвания обаче показват, че това решение е имало за цел преди всичко да осъди българите, а не ереста. Известно е, че Константинополската патриаршия по онова време е била в значителна степен засегната от етнофилетизма и е възприела националистичните идеали на гърците. Така че българският случай е особен и не може да бъде представян като решение на проблема с национализма в Църквата.*

Съгласен съм, че по време на Османската империя Вселенската патриаршия е възприела като свои националните тежнения на гърците. Но въпреки това считам, че тя никога не се е отказала от своята вселенска роля. Повечето нейни епископи наистина са били и сега са гърци, но не всички. С това мислене се сблъскам постоянно в Гърция – тук всички считат, че щом съм епископ на Вселенската патриаршия, имам гръцки корени. И дори фактът, че не знам добре гръцки език, не може да разубеди хората. В такъв случай си спомням напътствието на един йерарх при моята хиротония: „Никога не ги оставяй да забравят, че си англичанин”. В доклада си не разглеждах въпроса доколко е било безпристрастно отношението към българи и гърци по време на събора през 1872 г., а се опитах да сложа акцент върху желанието на Вселенската патриаршия в този случай да запази териториалния принцип при административното структуриране на Църквата. Тя е дала автокефалия на Сръбската църква, на Гръцката църква, но в определени териториални граници, докато е отказала да даде автокефалия на българите, тъй като те са настоявали за създаването на „църква за всички българи”, независимо къде живеят в рамките на Османската империя. Това е въвеждане на етническият принцип в църковния живот, за сметка на териториалния.

В тази връзка искам да попитам как възприемате известните думи на прот.

¹ Използвани са въпроси от дискусиата върху докладите на Диоклийски митр. Калистос Уеър *Няма вече елин, нито юдеин. Националност и католичност* и Пергамски митр. Йоан Зизиулас *Първенство (πρωτείο) и национализъм*.

Георгий Флоровски, който казва, че „елинизъмът е въведен в самата тъкан на църковността, като вечна категория на християнското съществуване”, макар и ясно да разграничава „елинизма на догматиката” от етническият елинизъм. Как тези думи кореспондират с вашата аналогия за чистата вода – която е вярата, сложена в чаша, която пък е конкретната култура и исторически контекст, в който тази вяра е живяна. Не е ли скрит национализъм твърдението, че елинизъмът е кристалната чаша, през която най-ясно прозира чистота на вярата?

Моята аналогия с чистата вода и чашата е валидна само при условие че както водата е чиста, така и чашата не е замърсена, за да може да виждаме нейното съдържание. Така че и чашата, и национализъмът трябва да бъдат прозрачни.

Как виждате решението на проблема с православната диаспора в страните, които не са традиционно православни? Православната църква днес е в безизходица по този проблем и много християни са песимисти за намирането на решение.

Ако имах отговор на този въпрос, щях да съм патриарх на Запада... Виждам три възможни решения, които не са задължително взаимно изключващи се. Първото решение е базирано на исторически критерии. Според него всички православни християни в диаспора трябва да са под юрисдикцията на Вселенската патриаршия въз основа на 28 канон на Халкидонския събор.

Второто решение възприема всяка православна църква по света като проекция на майката църква. Това е един възглед, към който сега се придържа Румънският патриарх Даниил. Един пример в тази посока е неговото указание в последно време към румънците в диаспора да не участват в никакви „нерумънски църковни прояви”, което, трябва да призная, ме обезпокои.

Третото решение е да се основат поместни православни църкви в нетрадиционно православните страни, но на този етап ние все още сме твърде далеч от този момент. Имам предвид да се основат Православна църква на Великобритания, Православна църква на Америка и т.н. В недалечното минало имаме примера на Православната църква на Америка, чиято автокефалия бе гадена от Руската църква, но която и досега не е призната от другите православни църкви, при все че общението не бе прекъснато.

В тази посока обаче е решението на межуправославното заседание в Шамбези, което подготвя свикването на Великия и всеправославен събор и където се взе решение във всяка страна, където има православни епископи, да се създадат общоправославни епископски синоди. В някои от западните държави такива епископски събрания съществуват още от 60-те и 70-те години. Например в Америка работи SCOBA, във Франция също. За съжаление във Великобритания досега не успяхме да постигнем такова сътрудничество между православния епископат от различни националности. Едва напоследък имаме някои общи инициативи, за което аз лично съм много обнадежен.

Проблемът с диаспората не е само православен. Той е познат на англиканите,

на католиците и на други традиционни вероизповедания. Как оценявате тяхното решение на проблема?

Трябва да признаем, че католиците са намерили по-добро решение на този въпрос. Така например в рамките на Католическата църква има организирани „полски енории“ и други на етнически принцип, но те всички са подчинени на един епископ, а не както е при православните – в една териториална единица всяка етническа общност да е подчинена на различен епископ. Що се отнася до англиканските епископи в Африка, то там ситуацията е различна – те се обособиха не на етнически принцип, а поради разногласие по етични проблеми, каквито са ръкоположението на жени за свещеници и епископи в Англиканската църква и на хомосексуалисти. Иначе и в Африка Англиканската църква е организирана на териториален принцип, а не на национален.

Как бихте коментирали връзката национализъм-интернационализъм-глобализация?

Моето мнение е, че националната идентичност трябва да се уравновесява от международното сътрудничество. Глобализацията като процес, движещ се в посока противоположна на националните идентичности, не винаги ме радва. Ще илюстрирам това с примера на Великобритания. Първоначално британският народ отказа да влезе в Европейския съюз, а впоследствие промени мнението си. Но ние си представяхме сътрудничество, а не подчиняване на общо европейско управление. Въпреки разочарованието на много британци от развитието на Европейския съюз, ние не излязохме от общността, а продължаваме да участваме в европейското сътрудничество. Запазихме обаче своята валута и държим на своята идентичност. Мисля, че скоро ще настъпи момент, когато ние ще пресанем да се подчиняваме на Европейския съд, защото британците не искат да приемат решенията на орган, който не е избран от нас. Това е гледната точка и на Православната църква – за Църквата единството не означава унифициране. Тя не разрушава плурализма, но го привежда към хармония. За това ни говори и чудото на Петдесетница – тогава всички християни започнали да говорят не на един и същи език, а на много национални езици. Така че Църквата единява многообразието.

Въпроси към Пергамския митр. Йоан Зизиулас: *Известно е, че в Антиохия са съществували енории, формирани въз основата на езика, но подчинени на един епископ. В съвременната т.нар. църковна диаспора православните енории спазват стриктно своите етнофилетистки традиции. Вашето предложение тези енории да се подчинят на един епископ, а не както е сега, на епископ от същата национална и културна традиция, действително ли е решение на проблема с диаспората? Няма ли тяхното механично обединение в обща епископия да доведе до създаването отново на църковна федерация, която няма да е свободна от национализма? Това не е ли моделът, който следва съвременната Православна църква и днес – като федерация на независими църкви, и който е основателно критикуван като противоречащ на православната еклесиология? Как ще бъде преодолян той в диаспората, ако енориите не се освободят от своя етнофилетизъм?*

Не разбирам по силата на каква логика ще стигнем до федерация в Църквата, ако има една епископия с енории, следващи различни културно-етнически традиции? Многократно вече бе подчертано, че ние не сме срещу културните традиции, респективно различия, били те езикови или други. Но имаме нужда от орган, център, който да не допуска тези разлики да се превръщат в основа за създаването на различни църкви. Защото, където имаме епископ, имаме и църква. Например в една епископия може да има употреба на два календара, стига те да не стават основание за формиране на църковно тяло, което в православие се проявява чрез института на епископа.

И все пак Ранната църква е показвала удивителна приспособимост към конкретните исторически реалности – има например епископи за номадите в Сирия или в Египет. Или епископи за пленниците в Персия – всичко това е правено по пастирски съображения, макар че е в разрез с териториалния принцип на църковно устройство. Защо това не е приложимо днес за едно общество, което не може да приеме по редица съображения – културни, идеологически и всякакви други, идеята за съществуването на първенство в Църквата – както на всеправославно ниво, така и на местно в условията на диаспора?

Искам да ми посочите къде в Древната църква има епископ без територия? Няма нито един случай! Държа на това свое историческо наблюдение – не може да оборите цялата ми обосновка с твърдение, че някъде в миналото имало двама или трима епископи без територия! Които ми каже, че в древната Църква не се е спазвал принципът територия-църква-епископ, трябва да ми го докаже. Няма нито един такъв пример! Това важи даже за хорепископите, които отвориха пътя за титулните епископи – които са епископи на територия, където не могат да отидат да служат, но не защото има обективни и временни пречки за това, а защото неговата територия принадлежи на друга църква. Това е църковна аномалия, не може епископ да отиде да служи там, където има друг епископ. Това е голямо извращение на православното църковно устройство. В Древната църква не може да има епископ без територия! Държа на това свое твърдение.

В Антиохия съжителствали елинофони и сирийци, но никога не се е наложило да има двама епископи от „пастирски съображения”. Има исторически сведения за енории, изразяващи различни културни традиции, но не и за епископии, създадени на такъв принцип. Епископът е трябвало да обедини всички в едно тяло. Затова настоявах и в доклада си, че първенството в Църквата не е форма на власт, въпреки че може да се злоупотреби с него в тази посока, а е начин за избягване на разделението. Принципът на първенството в Църквата ни помага да запазваме църковното единство. Това е и проблемът при Афанасиев, който не успява да съчетае идеята за първенството и йерархичността с Евхаристията.

Архим. Георгий Папатомаc: Бих искал да добавя нещо по отношение на езика – той не е основното различие между православните християни в т.нар. диаспора. В Барселона посетих българската църква – католиците бяха предоставили на българите в града част от католически храм, където се беше оформила българската енория. С изненада установих, че на горния етаж, точно над българската

енория функционира руска енория. Качих се при руснаците и попитах иерея: бих могъл да разбера това деление, ако аз като грък трябваше да отида в румънска църква и тогава щях да имам езиков проблем. Но вие защо не направите една обща енория? „Тук е канонична територия на Московската патриаршия!“ – отговори ми свещеникът и посочи надолу. „Извинявай – отвърнах му аз, – но отголу е територия на българската патриаршия..“

Ние православните сме като народа, който Моисей водил през пустинята. Родени в робство, в условията на пустинята, постоянно си спомняли веригите на робството и заради това се отказали и не стигнали Обетованата земя. Така и ние, православните, постоянно гледаме назад и изпитваме носталгия за веригите на Египет – за имперското минало, за етнос и рог и отказваме да погледнем в есхатологичното бъдеще на Божието царство. Разбира се, както правилно отбелязва прот. Николай Лудовикос, не е достатъчно за еклесиологичната мисъл да каже, че се стремим към католичност, критикувайки етнофилетизма и национализма. Тази католичност трябва да има съответното качество, което отговаря на православната еклесиология. Заради това е необходимо в същата степен, в която критикуваме национализма, да се критикува и глобализмът и да се посочат ясно онези неговии черти, които противоречат на православната католичност. Трябва да сме критични и към идващото, а не да минаваме „над събитията“ в една идеалистична реалност.

И все пак, Ваше Високопреосвещенство, Вашият доклад се движи в една теоретична рамка. Реалностите са други. Ето например Македонската църква ще бъде призната – било то след 50 или 100 години. Ако Българската църква беше призната, въпреки че съществуваше още по-голяма съпротива и въпреки осъждането на етнофилетизма, така ще бъде призната и Македонската църква. Практически как ще се реши въпросът с национализма в Църквата?

Пергамски митр. Йоан Зизиулас: Наистина се уморих да слушам, че моите лекции са теоретични и не се съобразяват с действителността. Чувал съм това стотици пъти. Да, нямам нищо против да го призная – но да зачеркна думата есхатология от речника си, понеже не е историческа реалност, не мога. Ако есхатологията стане такава, тя ще престане да бъде есхатология. Не мога да се откажа от есхатологичната перспектива. Нещата наистина са „идеалистични“, но те трябва да се казват именно по този начин, за да може животът да се съобрази възможно повече с тях. Принаването на Българската църква стана при пълното зачитане на принципите на съборното решение от 1872 г., осъдило етнофилетизма като ерес. Защото Българската църква се отказа от претенциите си върху българското население в Константинопол и юрисдикцията на Българската църква се ограничи в границите на определена територия, а не върху определен етнос. Така че ние не говорим за нереалистични неща, които не могат да се случат. Подобно развитие може да има и с Македонската църква. Отново настоявам, не е възможно да има паралелни юрисдикции на една територия – това е бил и проблемът с българския църковен въпрос. Първите паралелни юрисдикции се раждат с Кръстоносните походи. През 1204 г. се появяват два патриарси на Йерусалим – православен и католически. Дотогава това явление

не е било познато нито на Изток, нито на Запад. И сега Католическата църква не допуска в Рим да има чужд епископ.

Пергамският митрополит твърди, че първенството в Църквата има свещен характер, търсейки неговите основания в Евхаристията и настоявайки, че то може да реши проблема с църковната диаспора. Не мислите ли, че се подценява политическият фактор при развитието на тази идея в миналото на Църквата – че двете имперски столици Рим и Константинопол допринасят за това развитие? През първите векове на християнството има съпротива срещу идеята за църковно първенство...

Проф. Петрос Василиадис: Наистина, ако погледнем христологично на идеята за главенство в Църквата, то тя е обоснована – наистина е редно в Църквата да има глава и Пергамският митрополит Йоан Зизиулас е прав да търси нейните евхаристийни основи. Развитието на библейското богословие обаче показва, че в ранните писма на св. апостол Павел отсъства идеята за първенство, докато в по-късните му писма има податки за такова. Теоретично погледнато, в ранната християнска общност братството е имало най-голяма роля за запазване единството на Църквата и постепенно неговата роля се поема от първенството като източник на единство. Мисля, че решение на това противоречие може да намерим само в есхатологична перспектива – ако Евхаристията е явяване на Царството на Бога, аргументът е приемлив. Но темата наистина е отворена за богословски разговор: саморазбираемо ли е първенството, има ли библейски основания за него?

Пергамски митр. Йоан Зизиулас: Кой съм аз, че да оспорвам библейската наука? Все пак възгледът за главенство в Църквата присъства и в ранните Павлови писма, но е развит в по-късните. Главенството обаче се проектира в есхатологичния Христос, който е Глава на Църквата. И ние трябва, доколкото е възможно, да се съобразяваме с този образец. Оказва се, че въпросът е по-спорен за православните, отколкото в диалога между православни и католици. Няма Православна църква без първенстващ епископ, но понеже „първенството” („примата”) се свързва с Римския папа, православните по инерция реагираме отрицателно на този възглед, сиреч изхвърляме бебето заедно с водата. Не може да отхвърлим принципа на главенството само защото сме свикнали да го свързваме с Католическата църква. Няма Православна църква без първенство. Липсата на единство между нас православните по този въпрос спря диалога ни с католиците. Затова идеята за първенството в Църквата и за неговите конкретни измерения има нужда от православна богословска обосновка, иначе ще излезе, че то е нещо, което с лекота може да бъде отречено – така ще стигнем до протестантизъм. Другият вариант е да признаем, че първенството в Църквата има богословска основа, и да видим по какъв начин то може да бъде прието от всички православни и приложено. Главенството в Църквата може да бъде упражнявано само в условия на съборност – за мен това е решението на проблема за единството в Православната църква и на т.нар. диаспора.



Никита Кривошеин е роден 1934 г. в Париж, в семейството на руски емигранти. Племенник на Брюкселския и Белгийски архиепископ Василий Кривошеин. През 1947 г. заедно със семейството си заминава за СССР, където завършва Московския институт за чуждестранни езици. През 1957 г. е арестуван и осъден на три години затвор в Мордовия за антисъветска дейност. Завръща се в Париж през 1971 г. Работи като преводач за редица международни организации. Занимава се с преводи на руска художествена литература, автор на мемоари и публицистични статии.

ОТГОВОРНОСТТА ДА НАПРАВИШ И ДА СЛЕДВАШ СВОЯ ИЗБОР

С Никита Кривошеин разговаря Димитър Спасов

По мемоарите на вашата майка *Четири трети от нашия живот* беше създаден филмът „Изток-Запад”, сниман впрочем в България. Сюжетът му е много кинематографичен, с неочаквани обрати, но ХХ в. показва, че реалният живот често превъзхожда и най-смелия полет на творческото вдъхновение. Кое събитие сега, от дистанцията на времето, бихте определили като особено важно и решаващо във вашия драматичен живот?

Няколко гуми за филма – авторите на тази прекрасна кинолента не проявиха капчица учтивост и не благоволиха в надписите към филма поне да споменат вдъхновилата ги книга на моята майка. Има няколко исторически неточности, по всяка вероятност добавени за повече зрелищност. Убийството на реемигрант веднага на пристанището, при слизане на съветска земя – такова нещо не е възможно. И освен това реемигрантът по никакъв начин не можеше да стане комунист. Да го използват като доносник на КГБ – това, да, но да го приемат в партията, която смятаха за свята – никога!

За разлика от героите на филма „Изток-Запад”, след завръщането си в СССР семейството ни веднага се оказа в изолация в Уляновск. Родителите ми не бяха единствените, които се подгадоха през 1946 г. на сталинската пропаганда за завръщане – няколко хиляди души по онова време се завърнаха от Франция в родината си. Нямаше в нашия уляновски живот и никакви любовни кинограми, имаше единствено непрекъсната борба за оцеляване: аз и моята майка след почти незабавния арест на баща ми се озовахме в много по-страшни битови условия

от показаните във филма. Ние гледувахме, Нина Алексеевна тежеше 36 кг, не я вземаха на работа и аз на 14 години трябваше да работя като стругар, а вечер да посещавам Работническата гимназия. За разлика от киногероя на Богров-младши, който за да пробие Желязната завеса, преплува Черно море, аз се върнах в своя роден Париж едва през 1971 г.

Бях един от полуизгонените: предложиха ми избор – или повторно да ме затворят, или да замина. Първият ми арест се случи през август 1957 г., веднага след дипломирането ми в Московския институт за чуждестранни езици. Обвиниха ме по 58-и член, алинея 1а – „измяна към родината“, а военният трибунал ми даде 3 години за антисъветска пропаганда. Поводът беше моя публикация във френския вестник *Монд* за събитията в Будапеща през 1956 г.

След изключително тежките десетилетия в СССР извадих огромен късмет, тъй като при завръщането си в Париж имах много търсената професия на синхронен преводач. Ето защо не опознах никакви емигрантски митарства. Работих в ЮНЕСКО, в Съвета на Европа, в ООН и т.н.

Във всеки човешки живот има множество повратни събития. В моя живот това сякаш беше денят, когато гр. Сталин отиде в преизподнята, и арестът ми през 1957 г., благодарение на който в Мордовския лагер срещнах мои връстници съмишленици, с някои от които станах приятел за цял живот. Една от тези срещи е запознанството ми с младия тогава свещеник, отец Вячеслав Якобс, сегашния митрополит Талински и Естонски Корнилий. Именно неговата духовна поддръжка помогна на много от затворниците да понесат лагерните изпитания.

Вие цитирате Солженицин, че „емигрант е този, който така гради живота си, че да може да се завърне в страната, която е напуснал“. Съществува ли рационално обяснение защо все пак семейството ви взема през 1946 г. съветски паспорти и по-късно се завръща в СССР? Тогава сте били на 14 години. Имаште ли някакви очаквания? Първото ви впечатление след пристигането?

Баща ми, Игор Кривошеин, през 1916 г. завършва Пажеския корпус¹, участва в бойни действия през Първата световна война, по-късно е участник в Бялото движение, а вече във Франция получава инженерно образование. По време на Втората световна война участва във Френската съпротива, където заедно с майка Мария (Скобцова)² помага на арестувани в немския лагер в Компьен, взема участие в спасяване на евреи от депортация, а също така събира разузнавателна информация. Баща ми, както и майка Мария са арестувани от Гестапо. Майка Мария загина в лагера на смъртта в Равенсбрюк през 1945 г., а баща ми, след като мина през мъчения, Бухенвалд и Дахау, по чудо остана жив... Като малко момченце и след това като младеж преживях всичките тези арести, нелегалната му дейност, а вече в СССР арестите на хора от семейството ни продължиха

¹ Пажеският корпус е най-елитното учебно заведение в императорска Русия. – Б.пр.

² Майка Мария (Скобцова) е канонизирана през 2004 г. от Константинополската патриаршия. Повече за нейния живот, творчество и служение на <http://mere-marie.com/>, както и в бр. 52 на *Християнство и култура*. – Б.пр.

и последваха съветските концлагери.

Да се опишат с две гуми първите впечатления на 14-годишно момче, преживяло всичко това във Франция и попаднало през 1947 г. в Уляновск, където след една година отново арестуват баща му, е невъзможно! Това беше шок! И страстно желание да оживея напук на чекистите и Сталин!

Има ли във вашия лагерен период нещо, за което сте особено благодарен? Личности, с които Бог ви среща и на които се чувствате задължен?

В моите новели *Блажени Августин*³, *Дългът за помнене или „Виж, евреичето го умориха“*⁴ и *Събудили се сутринта Игор и Антон...*⁵ аз се опитах да разкажа за няколко изключителни и светли хора, които Господ ми изпрати през лагерните години. Сред тях са каноникът о. Станислав Кишкис, сегашният митрополит Корнилий Якобс, поети, правозащитници, художници, най-обикновени, прекрасни и честни хора... Владимир Телников и обвиняемият с него по Ленинградското дело от 1957 г. Виктор Трофимов, Марат Чешков и обвиняемите с него от Московската група на Краснопевцев. Полуграмотният 25-годишен западен украинец, който получил ефективна присъда, защото не предал своя баща, участвал в убийството на секретаря на райкома на партията.... Не е възможно дори да изброя всички. След излизането на свобода ние продължихме да сме приятели и връзката ни продължава с всички, които все още са живи.

Неотдавна заедно със съпругата си създадохте сайт, посветен на живота и творчеството на вашия чичо – Брюкселския и Белгийски архиепископ Василий Кривошеин. През ръцете ви е преминало огромно количество текстове, писма и спомени на владиката. Успяхте ли да научите нещо ново за личността на архиеп. Василий? Какъв събеседник беше той?

Сайтът⁶ беше композиран и създаден предимно с усилията на моята съпруга – Ксения Игоревна Кривошеина. Тя впрочем е автор и на сайта за майка Мария (Скобцова).

Беше извършена огромна по обем работа, тъй като сайтът обединява текстове на руски, френски и други езици, включително и български. В него има и спомени, и патрология, и текстове за архиепископ Василий. Но очевидно далеч не всичко е намерено! Едва сега откриваме загубени архиви, неизвестни писма. В работата по сайта, в изследователската работа, както впрочем и в преводите, огромна помощ оказва о. Сергей Могел, за което сме му признателни.

Съвсем наскоро излезе сборник с текстове на архиеп. Василий – *Богословски трудове*⁷, където съставителят заедно с издателство „Християнска библиоте-

³ <http://magazines.russ.ru/zvezda/2001/7/krivosh.html>

⁴ <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/4/kriv.html>

⁵ http://www.belousenko.com/books/gulag/krivoshein_krasilnikov.htm

⁶ <http://basilekrivocheine.org/>

⁷ <http://www.bogoslov.ru/biblio/text/2323290/index.html>

ка” в продължение на пет години извършиха огромна изследователска работа.

У покойния ми чичо имаше едно неодоливо за хората, които бегло го познаваха, много рядко противоречие – между значимата му (дори бих казал съвършена) духовна личност и една органична, външно незабележима естествена скромност. Във всекидневния си живот той беше много непретенциозен.

Именно Атон, където той заминава като поклонник през 1925 г. и остава там послушник, прави владиката такъв, какъвто той беше: смирен монах, водещ скромен живот, при това съхранявайки свободата на мисълта и словото. Владика Василий беше човек с дълбока ерудиция, полиглот, който въпреки трудностите, с които му се наложи да се сблъска в Църквата, в името на истината и любовта цял живот остана верен на Московската патриаршия.

Мнозина се поразяваха от действително монашеската бедност на владиката. За това пише в спомените си и митроп. Антоний Блум. След неговата кончина ни предадоха личните му вещи и ние бяхме шокирани при вида на износените и многократно кърпени ризи – очевидно той никога нищо не е придобивал за себе си, някой просто е кърпил старите му вещи, тъй като за него материалните ценности просто не съществуваха, в живота той беше това, което се нарича „непрактичен човек”, лошо се ориентираше в стопанската дейност и беше абсолютно равнодушен към парите. Единственото, което пазеше и събираше, беше неговата библиотека. Той живееше с една-единствена мисъл: да успее да каже, да напише, да помогне на хората. Нищо не търсеше за себе си, а се стремеше да върши всичко за благо на Църквата.

В него имаше нещо, което ми се струваше парадоксално за един атонски аскет – интензивната радост от живота, интересът към политиката, явната любов към приятната вечеря и червеното вино. Той живо се интересуваше от случващото се в Русия, и то не само в църковната, но и в политическата сфера. Запомнил съм нашите разговори за инакомислещите, за А. И. Солженицин, с когото си пишеха. Още повече че спомените на архиепископа *Февруарските дни в Петроград през седемнадесета година*⁸ и *Спасен от Бога*⁹ бяха внимателно изучени от Солженицин и самият владика, както и фамилията Кривошеини влязоха в главите му *Червеното колело. Възел III – Март седемнадесета – 1*. До края на дните си владиката запази нежна привързаност към своите братя и към мен, единствения си племенник. Вероятно и това не е типично за атонски аскет, та нали монахът трябва да се освободи от всичко светско, но тези „остатъчни странности” не бяха премахнати у него дори от много строгото му монашество. Навярно това беше някакъв спомен за комфортното петербургско детство и юношество, както и за офицерската младост в Бялата армия, а след това студентските години в Париж.

В българските архиви се съхраняват данни за съдебен процес от края на 1945 г., на който 13 български и руски монаси от Атон са обвинени в сътрудничество

⁸ <http://basilekrivocheine.org/memoirs/book1/fevralskie-dni-v-petrograde/>

⁹ <http://basilekrivocheine.org/memoirs/book1/spasyonnyj-bogom/>

с германските власти в годините на войната. Един от осъдените е изуменият на Зографския манастир Владимир, а сред обвиняемите е Василий Кривошеин. Има ли в архивите на Владиката някаква информация за този процес?

Нищо не ми е известно за този процес. Надявам се, че във времето ще се появят архивни документи по този случай, които ще бъдат публикувани.

Разказвали са ми, но нямам сигурно потвърждение за това, че по време на войната в едно от помещенията на руския манастир на Атон е висял портрет на Хитлер. Няма защо да се учудваме: всеки монах там е идвал обременен от светското си минало, белязано от Октомврийския преврат и Гражданската война. Това ги е преследвало през целия им живот. Сред манастирското братство, както впрочем и сред руската диаспора във Франция, настъпва разделение между тези, които искрено вярват, че Германия може да освободи СССР от болшевизма и да ги върне в Русия, и останалите, които чувстват, че въпреки комунистическата диктатура Русия още е жива и е призвана да се възроди. Владика Василий, разбира се, принадлежи към втората група.

Владиката, както и всички Кривошеини, не бе подминат от съдбата на затворник. Той е пленяван от Червената армия, а 20 години по-късно преживява и затвор на гръцки остров. На страниците на портала Богослов.ру (<http://www.bogoslov.ru/>) К. Кривошеина пише следното по въпроса: „В книгата *Богословски трудове* (2011), на 144-179 стр. подробно се разказва за неизвестната до този момент история за изчезването на монах Василий от Атон през септември 1947 г. и пристигането му в Оксфорд през февруари 1950 г. Ето какво казва в книгата си презвитер Борис Бобрински: „През 1950 г., след като завърших Свято-Сергиевския институт в Париж, пребивавах в Атина, където работих в Националната библиотека с ръкописите на св. Григорий Палама. Тогава в града се появи монах Василий (Кривошеин). Крайно изтощен, гладен, в протрит пограсник, като че ли след престой в някакъв островен манастир”. По-късно отец Борис често се е срещал с него в библиотеката и в руската църква „Св. Никодим”.

За причините за изчезването на Владиката от Атон и пристигането му в Атина във вида, в който го среща о. Борис, дълги години не се знаеше нищо. И ето, авторът съставител на новата книга, след като се потапя в историческите документи, архиви, кореспонденция с хора, лично познаващи Владиката, възстановява трагическата история на неговия арест и пребиваване в островния затвор”.

Вие сте един от учредителите на православната организация OLTR (Mouvement pour une Orthodoxie Locale de Tradition Russe – Движение за по-местно православие на руската традиция в Западна Европа). Какво е това – своеобразно следване на заветите на Владика Василий, бял офицер, който остава до края на живота си в лоното на РПЦ, или е преди всичко ваш съзнателен избор на православен християнин? Какви цели си поставя организацията и как виждате нейното бъдеще?

Изборът на Владика Василий, както впрочем и на митрополит Антоний (Блум), не е бил никак лесен. Особено ако си припомним в какво разделение и дори взаимна

вражда са пребивавали по онова време православните юрисдикции. Не веднъж обаче съм чувал от него, че той никога не е съжалявал за избора си. Ще се позова тук на думите на о. Георгий Чистяков от текста му „*Червеният*” *антисъветчик*. По повод 100-годишнината от раждането на архиепископ Василий (Кривошеин): „Архиепископ Василий (Кривошеин) съзнателно, при това още преди йерейското си ръкоположение, решавайки да принадлежи към Московската патриаршия, избира за себе си особен и далеч не лек път. И всичко това по времето, когато е напълно възможно да принадлежи към съвсем „благополучната” юрисдикция на Константинопол и така да бъде независим от Москва, без да прекратява ехаристийното общение с Патриаршията и нейното паство – както впрочем постъпва основната маса руснаци в Европа, всички онези, които се групират около парижкия Свято-Сергиев институт и получават в него образованието си.

На практика обаче всичко е много по-сложно – това веднага ще разбере всеки, който е чел спомените на владиката. У мнозинството хора, направили неговия избор, няма нищо съветско, а в Съветска Русия на тях гледат като на белоимигранти, врагове, едва ли не агенти на ЦРУ, но най-вече като на заклети антисъветчици. Изборът на владика Василий и митроп. Антоний е бил свързан преди всичко с тяхното разбиране, че Христовата Църква и православната вяра са неизмеримо повече от която и да е политическа система и главното, от възгледите и страховете на хората, които съставляват земната ѝ част. В Московската патриаршия те виждат не нейната потиснатост и зависимост от большевишкия режим, а каноничната юрисдикция, която наследява на руска земя една хилядолетна традиция”.

В нашето семейство винаги сме мислили и вярвали, че владика Василий е бил за нас в много отношения своеобразен „ангел пазител”. През 1948 г. се оказахме в СССР без никакви права и закрила, бяхме подложени на репресии и владиката със своите молитви и със самото си съществуване ни спасяваше и опазваше... Може би именно благодарение на личността и сана на владиката моят баща след освобождаването си от ГУЛаг и реабилитацията получи разрешение да живее край Москва. Може би и аз благодарение на молитвите на владиката през 1958 г. бях осъден само на няколко години лагер, въпреки че трябваше да получа значително повече. Напълно е възможно тази „снизходителност” да е била мотивирана с желанието да не го „отблъснат” от тогавашната гържава.

За 25-те години, проживени в бившия СССР, аз успях някак си да се съхраня душевно благодарение именно на Руската православна църква. При това бях достатъчно зрящ, за да виждам, не се страхувам да употребя думата, „уродствата”, които изопачаваха не същността, а облика на Църквата и бяха предизвикани от нейното поробване и полуколаборационизъм. Да, изборът на моя чичо беше важен и значим за мен, тъй като беше продиктуван от благодетелната надежда за възраждане на жив църковен живот. Почти съм сигурен, че на небето той се радва и за обединяването на двата клона на Църквата (РПЦ и РПЦЗ), което се случи през 2007 г.

Що се отнася до Асоциацията OLTR, то тя е основана през 2004 г. в Париж след обръщението на покойния патриарх Алексий II от 1 април 2003 г. с призив за юрисдикционно обединение на трите клона на руската Църква. За изминалите години OLTR проведе немалко кръгли маси, в които участваха свещеници, йерарси

и миряни. Така например няколко пъти с доклади участваха Берлинският епископ Марк (РПЦЗ), митр. Иларион Алфеев, прот. Николай Артьомов, Сергей Шмеман, Ж. Колосимо и др. Към създаването на подобна асоциация ни подтикна самото време: кончината на владика Сергей (Коновалов), а също така изборът на владика Гавриил (Де Вилдер) за глава на Архиепископията на Константинополската патриаршия. За съжаление всички усилия на OLTR да убедят Архиепископията на ул. „Дарю“ да се завърне в лоното на Майката Църква към днешна дата не дадоха никакъв резултат. Благословеното обединение на Московската патриаршия и РПЦЗ, извършило се пет години назад, се случи с Божията помощ, но без участието на Архиепископията и OLTR. Всичките надежди и усилия на OLTR са насочени към убеждаването на Архиепископията на ул. „Дарю“ в това, че РПЦ е действително свободна, че обединението с нея е единственият канонически правилен избор за православните от руската традиция, живеещи във Франция. Но всичко това се сблъсква с озлобена слепота и самоизолация на част от емигрантската интелигенция на Архиепископията, която не успя да признае падането на СССР и която е свикнала да живее във вечна отбрана и изолация.

Прот. Александър Шмеман в своите *Дневници* се определя като руснак, който има за своя родина Франция, но се гордее с американското си гражданство. Как е при вас?

На пръв поглед има периоди от живота на прот. А. Шмеман и моя, които са достатъчно близки, но в действителност маршрутите им са коренно различни (както впрочем и на владиката Василий). Отец Александър нямаше „щастие“ да живее четвърт век в СССР по времето на гр. Сталин. Не бива да се гадае за постъпките на покойници, но ще рискувам да предположа, че въпреки завръщането в Русия на А. И. Солженицин, с когото те бяха близки, о. Александър не би се върнал нито в РПЦ, нито в Русия! Той, както и мнозина от връстниците му, не познаваха дореволюционна Русия, а в СССР никога не са стъпвали. Животът им минаваше в изгнание и по неволя много затворено.

Що се отнася до мен, то по неволя ми се наложи да стана „руски французин“ и аз нескромно ще кажа, че се чувствам двукултурен и двузичен. За изграждането на това самосъзнание и неговото вкореняване, разбира се, по особен начин способства и дългогодишното практикуване на синхронния превод, на синхронното пребиваване в двете езикови и културни сфери, в двете страни.

Детството и юношеството ми преминаха в Париж и да пребивавам в съвременна Русия, колкото и увлекателно да може да бъде това, аз вече не съм в състояние поради множество причини, и не само битови. Отново, може би нескромно, ще кажа, че и на мястото, където се намирам, успявам да допринеса макар и мъничка полза за декомунизацията на Русия. Заедно със съпругата ми Ксения водим френскоезичния православен сайт-блог *Parlons d'orthodoxie*¹⁰, който се ползва с огромна популярност. Успявам да пиша, според силите си да участвам в конференции и все по-рядко да се впускам в околосветски пътешествия, в които премина цялата ми професионална дейност.

¹⁰ <http://www.egliserusse.eu/blogdiscussion/>

Брюкселският и Белгийски архиепископ Василий (Кривошеин) (1900–1985) е сред най-големите имена в патрологията на XX в. Роден е в Санкт Петербург в семейството на министъра на земеделието А. В. Кривошеин. Следва в Историко-филологическия факултет на Петербургския университет, а по-късно и в Московския университет. По време на Гражданската война се присъединява към Доброволческата армия на генерал Деникин. През 1924 г. завършва филологическия факултет на Сорбоната. В края на 1925 г., заедно с бъдещия архим. Софроний (Сахаров), предприема поклонническо пътуване до Атон, като по-късно и двамата са приети в братството на руския манастир като послушници, а след това приемат и монашеско пострижение. Василий (Кривошеин) остава на Атон 22 години, до 1947 г. По време на пребиваването си в Пантелеимоновския манастир задълбочава богословските и патрологичните си изследвания. През 1951 г. заминава за Оксфорд, като същата година е ръкоположен за йеромонах. От 1951 г. до смъртта си Василий (Кривошеин) е в юрисдикцията на Московската патриаршия. За това свое решение често е критикуван сред руските емигрантски кръгове, като в същото време в Съветска Русия и в РПЦ е възприеман като „антисъветски“ настроен и твърде независим йерарх. През 1959 г. Василий (Кривошеин) е ръкоположен за епископ, а година по-късно е избран за Брюкселски и Белгийски епископ, като остава на тази катедра до края на живота си. Владика Василий активно участва в международни научни срещи по патрология, както и в междуцърковни инициативи, като предсъборното православно съвещание на о. Родос, IV асамблея на ССЦ, в диалога на Православната църква с Англиканската църква и със старокатолиците. Владиката умира през 1985 г. по време на посещение в родния Петербург, където е и погребан.

Сред по-известните съчинения на владика Василий (Кривошеин) са фундаменталното изследване *Преподобни Симеон Нови Богослов* (Париж, 1980), както и *Аскетическото и богословското учение на св. Григорий Палама* (1936), *Еклесиологията на св. Василий Велики, Православното духовно предание* (1951), *Католичност и църковно устройство и др.* Автор е и на ценните от историческа гледна точка спомени за събитията от 1917–1918 г.: *Спасен от Бога и Февруарските дни в Петроград през 1917 г.*

Публикуваното тук писмо е част от дългогодишната кореспонденция на владика Василий с монаси от Атон, която беше поместена за пръв път в сборника *Писъма о горнем и долнем* (СПБ, 2010).

Брюкселският и Белгийски епископ Василий (Кривошеин)

ПИСМО ДО ЙЕРОДЯКОН ДАВИД

18/31 декември 1971 г.

Скъпи в Господа отец Давид!

Поздравявам Ви с приближаващия празник Рождество Христово, молитвено Ви желая всячески блага от Господа и сили за служение в нашата света обител.

Много се зарадвах на интересното Ви писмо от 19 ноември по стар стил, което за пръв път ясно ми разкри картината в манастира, имам предвид Вашата характеристика на новодошлите монаси. Разбира се, това е много присърбно,



Брюкселският и Белгийски епископ Василий (Кривошеин), 1983 г.

но трябва да търпим, защото, както и Вие пишете, като няма риба, и ракът е риба. Слава Богу, двама души – отец Авел и отец Висарион – по всичко изглежда, са добри хора и ще бъдат полезни за манастира. Но разбира се, не бива да се разказва за това на никого, понеже нашите недоброжелатели ще се възползват от това – едните, за да не дават повече разрешения за идване на нови братя от отечеството ни, другите пък, за да хулят Руската църква, както те си го правят. Добре, че митрополит Никодим знае всичко това. Впрочем четохте ли в ЖПМ¹, №7 от 1971 г., на стр. 23 какво е казал в доклада си на Събора митрополит, а сега вече патриарх Пимен за Атон и за Пантелеимоновския манастир в частност? Аз присъствах на Събора, когато той говори за това. И изобщо, както и Вие сам знаете, бъдещето и дори самото съществуване на руската обител на Света гора тясно е свързано с Руската православна църква. Както в миналото, така и в наши дни и дай Боже в бъдеще. Аз не съм против емиграцията, аз самият съм емигрант и оставам такъв по паспорт, но ясно осъзнавам, че освен от Църквата в самата Русия, от Московската патриаршия, нашият манастир няма откъде другаде да чака помощ и нови монаси може да получи само от Русия.

Разбира се, ако някой от емиграцията пожелае да дойде, не бива да бъде отхвърлян, слава Богу, че се е появил, но това ще са в най-добрия случай единици. Затова трябва твърдо да се държим за Руската църква, да имаме с нея духовна връзка, с любов да приемаме идващите от Русия поклонници, особено архиереите от Русия, да служим с тях. Всичко това обаче при спазване на две условия: Първо, постоянно да помним, че Пантелеимоновският манастир на Атон винаги се е намирал в каноническата юрисдикция на Константинополската патриаршия и продължава да се намира в нея. Константинополската юрисдикция над Атон изцяло се признава от Руската църква, както това е видно и от доклада на патриарх Пимен, въпреки че тя се бори срещу погазването на правата на светогорците и възпрепятстването на свободния достъп до Атон от страна на гражданските власти. Ето защо и вие трябва изцяло да признавате Константинополската юрисдикция. Впрочем Вие това и сам си го знаете. Второ, вие трябва да знаете, че по закон не сте съветски, а гръцки граждани, макар и своеобразни поради спецификата на Атон. Във всеки случай вие трябва старателно да избягвате каквито и да било политически или политико-църковни изказвания и действия, като например протестите срещу войната, осъждането на водородната бомба, борбата за разоръжаване и мир и т.н. Всякакви подобни изказвания са съвършено неуместни от страна на монаси, отрекли се от света, и могат пагубно да се отразят на манастира. Но главното е, че те са неправилни по същество, понеже не е дело на Църквата, а още по-малко на монашеството, да се забърква в светски и политически дела. Пиша за това, понеже нашата патриаршия често излиза с подобни политически заявления, което пък дава повод на враговете ѝ карловчаните², да я нападат. Не я осъждам за това, понеже тя е принудена да го върши в Русия. Както се казва, „с каквито се събереш – такъв ставаш“. Но нас, „заграницните“ иерарси, клирици и миряни, тя не ни задължава да вършим

¹ Журнал *Московской Патриархии* – официален печатен орган на Московската Патриаршия. – Б.пр.

² Представители на Руската православна църква зад граница. – Б.пр.

това, оставя ни свободни и ние в никаква „борба за мир“ и др.пог. не участваме. И между нас казано, митрополит Никодим одобрява това. „Това не се отнася за вас“ – каза той за посланието на патриарх Алексий по повод 50-годишнината от октомврийската революция и ние, разбира се, не четохме това послание в нашите храмове. Но Вие, разбира се, знаете това по-добре и от мен. Надявам се, че и новопристигналите монаси го разбират.

Пишете, че гръцките манастири сега се отнасят добре към нас. Слава Богу, много се радвам да го чуя. Но от вестници и списания разбирам, че на Атон, най-вече сред келиотите и в скитовете, се води злостна кампания срещу Руската православна църква и в частност срещу митрополит Никодим във връзка с решението на нашия Синод да допусне участие римокатолици там, където липсват католически храмове и свещеници³. В Атина подобна антируска кампания се води по повод предоставянето на автокефалия от Московската патриаршия на нейната духовна дъщеря, Православната църква в Америка. Всичко това е все същата стара злоба. Що се отнася до решението на Синода, както лично ми каза през 1970 г. тогавашният патриаршески местоблюстител Пимен: „Не биваше да взимаме това решение. И без това вече години наред съществува практиката там, където в Русия липсват католически църкви, а на територията на цяла Русия, с изключение на Литва и Латвия, те са само 6, да бъдат допускани до участие католици, ако помолят за това. Така трябваше и да постъпваме, а не да го узаконяваме официално“. На това митрополит Никодим възразява, че се получавал разнбой, свещениците се смущавали и трябвало да се вземе решение. Аз лично съм по-съгласен с патриарх Пимен. Както и да е, за никакво „общение в тайнствата“ с католиците в това синодално решение не се говори, както и преди на православните се забранява да се причастяват при римокатолици, а само в изключителни случаи на крайна необходимост, когато на хиляди километри, както е в Русия, няма нито един католически храм, се разрешава да им бъде дадено участие. Това се нарича църковна икономия – намаляване на строгостта на каноните по пастирски съображения (например намаляване на строгите епитимии за сторен грях).

Гърците няма защо сега да викат, че се нарушава православието: още през 1878 г. Константинополският синод начело с патриарх Иоаким III постановява да се допускат арменци до тайнствата на места, където няма арменски храмове и свещеници. Да не говорим пък, че патриарх Атинагор причастява всички подред – и католици, и протестанти, което Руската църква изобщо не върши. Въпреки това атинският архиепископ Йероним нападна не Константинополската патриаршия, а Московската в своето лъжливо и клеветническо послание. Не се поддавайте на тези гръцки измишльотини, те произлизат от хора, враждебни не само към Руската църква, но и към руското монашество на Атон. А що се касае до личността на митрополит Никодим, ето какво ще ви отговоря, но нека отново да си остане между нас: разбира се, сред руските йерарси има по-духовни от него (например митрополит Йосиф Алма-Атински, архиепископ Вениамин Иркут-

³ Има се предвид Постановлението на Св. синод на РПЦ от 16.12.1969 г. за възможността да се преподават тайнства на католици и старообрядци. Постановлението е отменено през 1986 г., тъй като тази „практика не получава развитие“. Виж ЖМП, №9, 1986 г., стр. 8-9. – Б.пр.

ски, архиепископ Леонид Рижски и т.н.), но като административни способности и ум митрополит Никодим ги превъзхожда всичките. Това е един изключително способен човек. Без съмнение, дълбоко предан на Руската православна църква и на светото православие изобщо. Безусловно църковен и благочестив човек, заедно с това талантлив дипломат, гъвкав и смел едновременно. Затова Ви съветвам: заради благомето на манастира имайте към него доверие, той няма да Ви разочарова.

Ще бъде много хубаво, ако успеете, както ми пишете, да посетите Москва по манастирски дела. Аз лично смятам да пътувам натам през април, след Пасха. Много бих се радвал да се срещна там с Вас, да поговорим. Дръжте ме в течение на Вашите планове за пътуване, в съответствие с тях бих могъл да планирам и моите. Предайте Рождественското ми приветствие на игумена, на отец архимандрита Гавриил, на отец архимандрита Авел и на всички, които ме помнят. Божието благословение да бъде с всички вас.

С любов в Господа, Които се ражда във Витлеем.

Василий, архиепископ Брюкселски и Белгийски

Превод от руски: Димитър Спасов



Майкъл Скот Хортън (р. 1964 г.) е калвинистки теолог, преподавател по теология и апологетика в Семинарията „Уестминстър“ в американския щат Калифорния, главен редактор на списанието *Modern Reformation* и водещ на седмичното радиопредаване *The White Horse Inn*. Магистър по богословие от същата семинария, той получава докторската степен от Богословския колеж „Уиклиф Хол“ в Университета в Оксфорд, а след това специализира в Богословската академия на Университета Йейл. Ръкоположен за дякон в Реформистката епископална църква, в момента той е пастор в Обединените реформистки църкви на Северна Америка. Автор е на много статии и книги, последните от които са *Християнската вяра. Систематическа теология за поклонниците на пътя* (*The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*, Zondervan, 2011) и *За калвинизма* (*For Calvinism*, Zondervan, 2011).

Споделяйки на какво се опитва да научи своите студенти в личната си интернет страница, той казва: „Всички ние се опитваме да помогнем на студентите да придобият умения как да се учат през целия си живот. Едно от тези умения е изкуството да изслушваш другите. Ние, последователите на реформистката теология, понякога се ползваме с репутацията на хора, които осъждат тъмнината, без да имат свеци. Лесно е да отхвърлиш хората и да отречеш аргументите им, но това не само дава възможност за грешни интерпретации, но и отслабва собствената ти позиция. Само когато се отнасяме към хората, с които не сме съгласни, с необходимата сериозност към собствените им възгледи и описваме мнението им по начин, с който и те биха се съгласили, само тогава имаме право и да ги критикуваме”.

Майкъл С. Хортън

РЕФОРМИСТКАТА ТЕОЛОГИЯ СРЕШУ ХИПЕРКАЛВИНИЗМА

Преди обикновеният вярващ днес да научи какво реформистката (тоест калвинистката) теология е, той разбира какво тя не е. Клеветниците често представят реформистката теология не с това, на което тя учи, а с това, до което според тях тя логично води. Още по-трагичното е, че по тази посока на мислене често поемат и някои хиперкалвинисти. И двата подхода представят „калвинизма“ в крайности, които той всъщност не защитава, нито приема, че те се основават на Писанието. Обвиненията на хиперкалвинистите срещу реформистката теология са опровергани категорично още на Събора в Дорт (1618–1619)¹ и в Уестминстърската изповед на вярата и утвърдения в резултат

¹ *Реформаторска изповед на християнската вяра, 1647.* (Уестминстърска версия). С., Нов човек, 1997, с. 13. Превод Никола Атанасов.

на нея катехизис.

Бог ли е творец на греха?

Делата на Бога на Израил „са съвършени, и всичките Му пътища са праведни; Бог е верен, и неправда няма (в Него); Той е праведен и истинен” (Втор. 32:4). Иаков най-вероятно говори за реални хора, когато предупреждава: „Никои, кога е в изкушение, да не казва: Бог ме изкушава; защото Бог се от зло не изкушава, а и Сам не изкушава никого” (Иак. 1:13). Грехът и злото не произхождат от Бога и творението, а от индивидуалната воля и действия на тварите.

Така Писанието поставя ясни ограничителни рамки – от една страна, Бог „върши всичко по решение на волята Си” (Еф. 1:11); а от друга – Бог не твори, и по-точно не може да твори, злото. Тези ограничителни рамки се срещат и в други текстове от Писанието, като глава 45 на Книга Битие или глава 2 от Деяния на Апостолите. В първия откъс Йосиф признава, че макар решението на братята му да го продадат в робство да е било зло, Бог го е допуснал като добро, за да могат хората да бъдат спасени от глада (Бит.45:4-8). Същата мисъл може да се прочете и в Деяния на апостолите (2:23), където се казва, че отговорни за разпването на Иисус са „беззакониците”, но въпреки това Иисус е бил „по определената воля и предведение Божие предаден”. Изправени сме пред предизвикателството да приемем казаното в Писанието, без да се опитваме да отиваме по-далеч. Писанието ни казва, че и двете твърдения са верни, но не ни обяснява защо. Най-пълно обяснение на този въпрос може да се намери в Уестминстърската изповед на вярата (глава 3.1), в която се казва: „Във вечността, чрез премъдрия и пресвят план, предначертан от неговата собствена воля, Бог непринудено и неотменно е постановил всичко, което ще се случи” – което представлява първата ограничителна рамка. „Независимо от това, Бог не е източник на грях и не упражнява насилие над волята на Своите създания, нито отнема свободата или зависимостта от вторичните обстоятелства, а по-скоро ги утвърждава”, и така е зададена втората ограничителна рамка. Същата мисъл е развита и в Белгийската изповед на вярата² (член 13), където е допълнено, че каквото Бог е оставил в тайната на Своето съждение, не ни се полага нам да изследваме.

За всеки ли е Евангелието?

Не е ли малко измамно да твърдим, че от една страна, Бог е предопределил кой да бъде спасен и същевременно да настояваме, че Евангелското благовестие е било искрено и безкористно прогласено за всеки?

Но нима Христос не е умрял само за избраните? Съборът в Дорт се позовава на една фраза, често срещана в средновековните текстове („достатъчен за света, действителен само за избраните”), когато утвърждава, че Христовата смърт „има вечна стойност и ценност, напълно достатъчни за изкуплението на

² Белгийска изповед на вярата – едно от най-ранните доктринални изложения на калвинистката вяра, създадено през 60-те години на XVI в.

греховете на целия свят” (глава втора, член 3). Затова и ние прогласяваме пред света „обещанието на Евангелието ... за всички хора ... без разлика...”. Макар мнозина да не се придържат към Евангелието, „причината за това не е някакъв недостатък или непълнота на Христовата жертва на Кръста, а се дължи изцяло на самите тях” (Втора глава, член 5-6).

Тук се изправяме пред още една тайна – както и пред същите ограничителни рамки, които не ни позволяват да се впуснем в дебрите на спекулациите. Бог обича света и зове от Себе си всеки от този свят да се обърне към Христа чрез Евангелието, но Бог обича избраните със спасителното обещание и ги призовава към Себе си чрез Своя Дух и чрез същото Евангелие (Иоан. 6:63-64; 10:3-5; 11, 14-18, 25-30; Деян. 13:48; Рим. 8:28-30; 2 Тим. 1:9). Както арминианите³, така и хиперкалвинистите пренебрегват важни текстове от Писанието и се опитват да разгадаят тази тайна, като предлагат решение от типа „или-или”: или в полза на избраността, или в полза на пълната достъпност на Евангелието.

За всеки ли е Благодатта?

Дали Бог обича всички, или Неговата доброта е само покривало за Неговия гняв, чрез която подмамва грешните към осъждането, както твърдят някои хиперкалвинисти?

Писанието съдържа много примери за провиденциалната Божия доброта, особено Псалмите: „Благ е Господ към всички, и Неговите щедрости са върху всичките Му дела. ... Отваряш ръката Си и насищаш всичко, що живее по благоволение” (Пс. 144:9, 16). Точно по тази причина Исус призовава своите последователи да се молят за враговете си: „защото Той оставя Своего слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни” (Мат. 5:45). От християните се очаква да следват този начин на поведение.

Доктрината, за която става дума, е получила името „всеобща благодат”, за разлика от „спасителната благодат”. Има хора, които отхвърлят този термин (а някои и цялата концепция), като настояват, че в благодатта не може да има нищо всеобщо: съществува само една благодат и това е върховната благодат за избраност. И въпреки това не може да се отрече, че Божията доброта, каквато и да е тя и по каквато и причина да се проявява след грехопадението, може да бъде единствено снизходителна. Така отново сме изправени пред същите ограничителни рамки, които не трябва да прекрачваме: Бог действа по снизхождение, за да спаси избраните, но също и за да укрепи не-избраните и да им даде възможност да се развиват в този смъртен живот. Дори това да е една от най-сладките утехи за вярващите, все пак избраността не изчерпва целия интерес на Бога към този свят.

Когато ние, християните, утвърждаваме съществуването на всеобщата бла-

³ Арминианство – движение в протестанството, създадено от холандския теолог Яков Арминий (1560–1609), чиито последователи са известни и като ремонстранти. За разлика от калвинизма арминианството защитава доктрината за условното предопределение, според която Божият промисъл отчита съгласието на човека. – Б. пр.

годат, ние приемаме напълно сериозно този свят в цялата му греховност, но и в цялата му доброта като свят, сътворен и поддържан от Бога. Виждаме в Христос посредник за спасителната благодат, предназначена за избраните, но и общо Божие благословение за този прокълнат свят. Така става възможно невярващите дори да обогатят живота на вярващите. Жан Калвин пледира срещу фанатизма, който отрича влиянието на света върху християните, и стига до заключението, че ако презираме истината, доброто и красивото, които могат да бъдат открити сред невярващите, ние обиждаме Светия дух, донесъл тези гарове чрез Неговата всеобща благодат (*Институти за християнската религия*, 2.2.15).

Дава ли калвинизмът съгласие да се греша?

В началото нека да кажем, следвайки Мартин Лоуи-Джоунс⁴, че ако не ни обвиняват в антиномианизъм (тоест че изповядваме благодатта като разрешение), това ще означава, че не проповядваме правилно Евангелието. Павел предугажда този проблем и след изказаното от него в стих 3, глава 9, задава въпроса: „Какво, прочее, ще кажем? Ще останем ли в греха, за да се умножи благодатта? (Рим. 6:1), както и: „Дето пък се умножи грехът, благодатта се яви в голямо изобилие” (5:20). Има обаче реформирани християни, особено такива без склонност към легалистко мислене, които биха искали да говършат тази мисъл на Павел с гумите: „Бог обича да прощава, аз обичам да греша – каква съвършена връзка!”.

Разликата между това да бъдеш обвинен в антиномианизъм (буквално антизаконничество)⁵ и да бъдеш виновен по това обвинение се състои в това дали сме готови да продължим да следваме Павел и в глава 6. Там апостолът отговоря на тези обвинения, като разказва какво е извършил Бог! На пръв поглед изглежда, че това подкрепя мнението на антиномианите, тъй като те поставят ударението върху извършеното от Бог и отричат или поне омаловажават значимостта на заповедите. Но всъщност Павел утвърждава, че Бог постига не само нашето оправдание в Христа, но и нашето кръщение в Христа. Посланието му в основата си е следното – единството с Христа по необходимост води до оправданието и прераждането, които се проявяват в светостта. Той не казва, че християните не бива и не трябва да живеят в греха като принцип на тяхното съществуване, той казва, че те не могат, че не е възможно. Това, че те продължават да грешат, е напълно очевидно, особено в глава 7, но тук те вече се борят с това.

Отците от Дорт признават, че съществува обвинение, според което реформиранията доктрина „кара хората да загърбят всичкото благочестие и религиозност”, и заключава, че „това е опиат, принесен от плътта и дявола”, който

⁴ Дейвид Мартин Лоуи-Джоунс (1899–1981) – протестантски пастор от Уелс, влиятелен член на реформаторското крило на Евангелисткото движение във Великобритания през XX век, противник на либералното християнство. – Б. пр.

⁵ Антиномианизъм (от гръцки *anti*, против, и *nomos*, закон) – житейска практика, която не зачита Божията праведност, използвайки Божията благодат като разрешително за грях, и разчита на благодатта за очистиването му. – Б. пр.

неизбежно води до „либертинство“ и „дава сигурност на плътските люде, които получават успокоението, че нищо не може да попречи на спасението на избраните и затова те могат да живеят, както им е удобно“ (Заключение). Но те не биха се отказали нито от утешението на оправданието в Христовата справедливост, нито от освещаването чрез Христовото възкресение. Постигането в този живот на съвършенството на светостта е невъзможно, също толкова невъзможно обаче е състоянието, известно днес под името „плътско християнство“. Човек или е мъртъв в Адам, или е жив в Христа. Има хора, които биха искали да разрешат и тази мистерия – като казват или че можем да се освободим от целия грях, както учи Джон Уесли⁶, или че можем да сме в състояние на гуховна смърт, както учат антиномианите. Колкото и убедителни за нашия разум, тези лесни решения пренебрегват ясното учение на Писанието и ни ограбват радостта от пълното спасение.

И тук също, от мъглата на легализма и антиномианизма, се очертават същите ограничителни рамки – оправданието и святостта не трябва да бъдат смесвани, но те не трябва и да бъдат разделяни.

Освен тези обвинения, реформираната теология често е упреквана, че е „рационалистична“ – тоест, че е система, основана повече на логиката, отколкото на Писанието. Надявам се все пак да е станало ясно, че истинските рационалисти са привържениците на крайните позиции в тези дебати. Мъдростта на реформистките изповедания се състои в техния отказ да спекулират извън Писанието и в тяхното настояване Божието слово да бъде възприемано в неговата пълнота, а не просто да търсят цитатите, които на пръв поглед биха подкрепили някое едностранчиво мнение. Не е важно къде ни води логиката, важно е къде ни води Писанието. Може да изглежда по-лесно да разбулим тайната като търсим прости решения от типа „или–или“, но това няма да направи този подход по-сигурен. Затова нека се опитваме да четем Писанието в неговата цялост, без да губим от погледа си и ограничителните рамки.

Публикувано в *Tabletalk*, ноември 2005 г.

⁶ Джон Уесли (1703–1791) – английски духовник и теолог, създател на движението на методизма, повлияно от доктрината на арминианството. – Б. пр.

Майкъл С. Хортън

КАК ДА РАЗПОЗНАЕМ НАШЕТО ПРИЗВАНИЕ?

И тъй, братя, молим и ви увещаваме ... усърдно да се стараете да живеете тихо, да си гледате работата и със собствените си ръце да работите, както ви заповядахме; за да се държите благоприлично към външните и да нямате нужда от никого. (1 Сол. 4:11-12)

За мнозина от нас, изпълнени с разнообразни очаквания, този простичък, дълбок и изпълнен със здрав разум подход на апостола към благочестието изглежда революционен. На мнозина им се е случвало да бъдат порицавани от амвона на църквата заради своята „хладност“ или заради недостатъчната си „готовност за отдаване“ на Исус тъкмо защото са били такива – живели са тихо и са си гледали работата. Когато обикновеният мирянин не се държи по начина, по който трябва да се държи пасторът, грешката е приписвана на мирянина, а не на пастора. Пиетисткият фундаментализъм и евангелизъм обясняват, че всичко, което не води до духовна победа и лично благочестие, е маловажно. След това идва Франсис Шефер¹, който заявява, че всички призвания са свещени – освобождаващо изказване за всички светци, преуморени от презрението си към творението. Този възглед е допълнен от терминологията на неокайперяните², които обявяват всички призвания за „царствена дейност“ и следователно – за свещени. На пръв поглед реформистката доктрина за „всеобщото свещенство“ се е завърнала на точното си място.

Иронията се състои в това, че тези съвременни опити на добронамерени и услужливи реформистки мислители на практика лишават от смисъл тяхната теза, защото те продължават мълчаливо да се основават на пиетисткия възглед, според който всички дейности на този свят трябва да намират своето оправдание в изкуплението. Имаме основание да приемем, че новаторските „реформистки“ идентификации на светските призвания със „свещеното“ и с „царствената дейност“ са по-маловажни от старото реформистко разграничение между законното светско призвание (всеобщата благодат) и служението на Словото и Тайнствата (спасителната благодат). Ще обясня какво имам предвид.

Теологията, която кара Павел да гаде заръките, с които започва този текст, е обърната към света и утвърждаваща света. Тази теология започва с тво-

¹ Франсис Шефер (1912–1984) – американски евангелистки теолог, философ и презвитериански пастор, противник на теологическия модернизъм, считан за един от интелектуалните бащи на религиозната десница в САЩ. – Б. пр.

² Неокайперяни – последователи на холандския политик и влиятелен теолог Абрахам Кайпер (1837–1920), който се противопоставя на либералните тенденции в Холандската реформистка църква и развива т.нар. неокалвинизъм, включително като допринася за развитието на доктрината за „всеобщата благодат“. – Б. пр.

рението, а не с грехопадението, и затова тя настоява, че творението заема по-основополагащо място от изкуплението, а природата е първична спрямо благодатта. В Райската градина култът (почитта към Бог) и културата (отношенията между хората) принадлежат на единно царство. Яденето на ябълките (от добрите дървета) е било царствена дейност. Обработването на земята е била свещено призвание. Изгонването на човека, в лицето на Адам, от рая поставя началото на разделението между двете царства. Каин изгражда своя град на могъщество и богатство, докато Сит (изпратеният от Бог заместник на Авел) става патриарх на Божия град (Бит. 4:17-26). Наследниците на Каин възхваляват своите постижения, а водените от Сит хора започват „да призовават името на Господа“.

Бог възстановява единството на тези разделени сфери в завета на Моисей. В него не трябва да има разделение между култа и културата. Макар да продължава да съществува разграничение между служителите на култа (сиреч свещениците, които произхождат от левитите) и носителите на културата (сиреч царете), Израил трябва да бъде единно царство под единствената Божия монархия, което управлява чрез слугите си както Църквата, така и държавата. Така свещената земя, отредена от Бог за Неговия народ, трябва да бъде напълно теократична.

Но както и в Едем, Израил нарушава този завет и е прогонен от Божието царство, изпратен е в плен и никога не успява напълно да възстанови единното Божие царство. Това е краят на теокрацията, а след това Израил вече не е нищо по-различно от една от многобройните колонии на Римската империя и това продължава да бъде така до появата на истинския и вярващ Израил, „когато се изпълни времето, Бог изпрати Своя Син (Единороден), Които се роди от жена и се подчини на закона, за да изкупи ония, които бяха под закона, та да получим осиновението“ (Гал. 4:4-5). Роден в условията на Моисеевия завет, както и на вечно валидния морален закон, Иисус Христос изпълнява завета, нарушен от Адам и престъпен от Израил. Така настъпва вечното Христово царство, което надмогва не само преследванията на Римската империя (царството, описано във видението на Навуходоносор, изтълкувано чрез Даниил), но и както пророкува Даниил, надделява над всички царства, които искат да залечат християнството. Но въпреки това „сега обаче още не виждаме да му е всичко покорено“ (Евр. 2:8-9). Едва когато гоиде Славният цар да съди живи и мъртви и светът чуе да затръби и седмия ангел, „царството на света стана царство на Господа нашего и на Неговия Христос, и Той ще царува вовеки веков“ (Откр. 11:15). Тогава култът и културата, царството на Бога и царството на този свят, ще бъдат отново единени в Едем, без да може вече да бъдат отново разделени.

Дотогава обаче двата града ще си останат разделени, а заедно с тях и целта, към която се стремят, и средствата, чрез които се опитват да постигнат тази цел. Царството на Бог напредва чрез Словото и Тайнството, които получават силата си от Св. Дух, а царството на този свят напредва благодарение на изкуствата и науките, технологията, литературата, образованието, земеделието, бизнеса, медицината и тъй нататък. Когато призиванието на един

християни е да произвежда мебели, това не е свещено призвание или „царствена дейност“. Но това не означава тази дейност да бъде омаловажавана, както се е случвало в средновековния Рим или от голяма част от модерния евангелизъм. По-скоро ние трябва да се освободим от мисленето, че всяка дейност трябва да бъде оправдана според полезността си за изкуплението, сякаш творението не е достатъчно само по себе си и в себе си. Призванието за производство на мебели е едно и също както за християните, така и за не-християните. Тъй като невярващият също е сътворен по Божия образ и е приемник на всеобщата Божия благодат, той или тя също има определено от Бог призвание за този свят. Бог не е изоставил света и творението, за да работи само чрез своите избранници, по-скоро Той търпеливо изстрагва бунта на този свят през този междинен период, като ограничава греха и простира царството на благодатта до края на света (2 Петр. 3:1-13). Така се формира пространството на споделената човешка дейност, което не е нито свещено, нито грешно, то е всеобщо достъпно и видимо достойно.

Така че нека престанем да размиваме границите. Маслената живопис не е „свещенство“. Тя не е част от царството на труда (ако под това се разбира Божието царство), тя е дело на културата. Единствената причина да приемем, че това разграничение е обидно за нашето призвание, е ако допускаме, че всичко, което по някакъв начин не е част от Христовото царство, не заслужава интереса и вниманието на вярващия. Трябва да възстановим творението като област на действието на всеобщата благодат. Християните трябва да имат свободата да обгърнат света, сътворен от Бог, без да трябва да носят товара на опитите всичко да бъде оправдано чрез неговата „царствена стойност“. Достатъчно е човек да служи на своя ближия и на обществото, без да е необходимо тази дейност задължително да допринесе за „културата на изкуплението“.

Сега, след като обясних мисълта си за смисъла на светското призвание на настоящия етап от историята на изкуплението, нека се обърна към някои от недоразуменията, които ни объркват, когато се опитваме да открием званието или призиванието на нашия живот.

Промискуитетната гуша на модерността

Свикнали сме да идентифицираме промискуитета с разпуснатото сексуално поведение, но тази гума може да бъде използвана и за по-общото описание на гуша на нашата епоха. Подобно на гръцкото морско божество Протей, обикновеният човек днес (включително авторът и читателят на тази статия) е способен на изключителни метаморфози и промени. Въпреки че голяма част от постмодерната мисъл призовава човек да „открие“ себе си, всъщност не съществува аз, който да трябва да бъде откриван. Историкът на културата Джаксон Лиърс³ отбелязва, че тази *gravitas* (тежест), която Бог и човекът са имали за ранната американска култура, днес се е снижила до „сантименталната религиозност“, което накрая е довело до пълната загуба на собствената идентичност.

³ Джаксън Лиърс (р. 1947) – американски историк на културата с интереси към сравнителната религиозна история, литературата и фолклора. – Б. пр.

Каквито и да са причините за това, няма съмнение, че загубата на ясното чувство за идентичност е допринесла за този промискуитет, който характеризира нашия живот, включително и нашето призвание. Промискуитетът в призванията обаче е бил също толкова голям проблем и в годините на Реформацията. Калвин предупреждава вярващите „да се научат внимателно да преценяват силите си, за да не се заемат с нещо твърде амбициозно или да се нагърбват с твърде много занимания. Тъй като склонността да се заемаме с твърде много неща ... е често срещана болест... Бог така е определил условията ни, че индивидите са надарени само с определена мяра от дарби”. В *Институтите* той дава следния съвет:

Последното нещо, което трябва да имаме предвид, е, че Господ заповядва на всеки един от нас във всички дейности в живота да има предвид своето призвание. Той познава кипящото неспокойствие на човешкия ум, непостоянството, с което бива тласкан насам-натам, неговата ревност едновременно да се впуска в противоположни неща, неговата надменност. Затова, за да не би всички неща да бъдат объркани поради нашата лудост и безразсъдство, Той е възложил на всеки човек различни задължения в различните начини на живот. И за да не си позволи някой да престапва своите определени граници, Той е нарекол различните начини на живот „призвания”. Следователно призиването на всеки човек е като работно място, определено от Господа, за да не бъде човекът тласкан случайно насам-натам⁴.

Призиването и чувството за собствена идентичност безспорно са тясно свързани. Понякога на това се гледа с погозрение: „Защо, когато трябва да се представиш, ти казваш: „Аз съм зъболекарка?”. Причината е ясна. Зъболекарката се представя по този начин, защото това е нещо повече от занимание, това е част от нейната същност. Агам също е знаел, че това, което той е, частично е и това, което той е правил (както и обратното). Бог го е призвал да бъде пророк, свещеник, цар на сътворения свят, служител на Неговия завет. Потвърждение за това призвание е даването на имена на животните от Агам. Дори след Грехопадението той продължава да обработва земята, но това вече е тежка работа, постижима с мъка, страдание и пот на лицето.

Калвин, изглежда, има предвид точно това, когато ни призовава да се отнасяме внимателно към нашето призвание, да сгържаме нашето кипящо неспокойствие и непостоянство, включително и промискуитетния ни „стремеж ... да се захващаме с много неща наведнъж”. Призиването на всеки човек е „като работно място, определено от Господа, за да не бъде човекът тласкан случайно насам-натам”.

Днес обаче необходимостта от намирането на собственото призвание изглежда още по-осезателна. Ако човек трябва да открие своето специално призвание, чрез което достойно да отдава почит Богу и да открие чувството си за собствена идентичност, не трябва ли тогава да положим усилия, за да открием „съвършената Божия воля за нашия живот”?

⁴ Калвин, Жан. *Институти на християнската религия*. (3.10.6). Превод: Божидар Маринов.

Божията воля за вашия живот

Сигурно на много от читателите се е случвало да бъдат посъветвани да разберат каква е Божията воля за техния живот. Обхванати от страх да не прекратят „съвършената Божия воля“, много вярващи си я представят като мотора на метрото, която се движи само по определените релси: стига машинистът да удържа моторната на релсите, тя ще стигне невредима до крайната си спирка. Но човек трябва първо да открие релсите. Много неща могат да доведат до „прекратяване на съвършената Божия воля“. Неизповяданите грехове, забравеното слово или най-обикновеният пропуск търпеливо да бъде потърсен този таен план, което става по пътя на искрената молитва, на поста, чрез простирането на руното на гумното (както прави Гедеон⁵) или чрез изпитването на Бог по някакъв друг начин, който да ни даде увереност в Божията воля. А за тези, които не мислят или не постъпват по този начин, се твърди, че са поставили себе си на трона.

Къде се корени този начин на мислене? Единственият цитат, в който се говори за „съвършената Божия воля“, се среща в Римляни 12:2: „... та да познавате от опит, коя е благата, угодна и съвършена воля Божия“. Но угодната и съвършена Божия воля, както изяснява самият автор, е просто волята, която Той е открил в Писанието. Тук апостолът ни увещава да не се задоволяваме с този начин на мислене – „а се преобразявайте чрез обновения ваш ум, та да познавате от опит, коя е благата, угодна и съвършена воля Божия“. Това не означава, че Бог има откровена воля (в Писанието) и съвършена воля. По-скоро откровената Божия воля е тази, която определя кое е добро, допустимо и съвършено. Същата мисъл е изказана и в Михей: „О, човече, казано ти е, що е добро, и какво иска от тебе Господ: да работиш справедливо, да обичаш милосърдни дела и смирено да ходиш пред твоя Бог“ (Мих. 6:8). Целият морален закон може да бъде обобщен от заповедта да бъде обичан Бог и ближният. Законът следователно е откровената Божия воля за нашия живот. А Евангелието е откровената Божия воля за нашето спасение. С други думи, Законът разкрива каква е Божията воля за нашата посока, а Евангелието разкрива каква е Божията воля за Неговата насока към нас: спасявайки ни от вината и изгубеността, предпазвайки ни от лутането, докато следваме нашата посока.

Следователно съществува само една воля, която е достъпна за нас – това е откровената Божия воля. Наистина Бог има Своите тайни, недостъпни за смъртния разум. „Защото, кой е познал ума на Господа?“ (Рим. 11:34). Защо Бог избира едни, а други – не? „Ами ти, човече, кой си, та спориш с Бога? (Римл. 9:20). Кои са избраните? Как можем да ги разпознаем? „Но Божията твърда основа стои непоколебимо, имайки тоя печат: „позна Господ Своите“ (2 Тим. 2:19). Откровено ни е, че Бог е избрал мнозина да бъдат единени с Христа, но Писанието по никакъв начин не ни откроява броя или идентичността на тези хора. „Тая благодат Той изобилно ни дарува във всяка премъдрост и разум, като ни откри тайната на волята Си по Своето благоволение, що бе отпреди положил в Себе Си, в на-

⁵ Срв. Съд. 6:36-40.

реждане изпълнението на времената, за да съедини всичко небесно и земно под един глава – Христа” (Еф. 1:8-10). Ние се нуждаем само от това откровение на евангелската Божия воля за нас в Христа, а не от отговори на въпроси като този: защо Бог е избрал едни, а не всички?

Попитан какво е вършил Бог, преди да сътвори света, Августин отговорил: „Създал е ада за любопитните”. Калвин от своя страна нарича тези спекулации преднамерено влизане в лабиринт, от който няма изход. Трябва да се задоволим с това, което е откровено, и да не се опитваме да навлизаме в Божиите тайни. Писанието ни припомня: „Кое е тайно, принадлежи на Господа, нашия Бог, а което е явно – нам и на синовете ни до века, за да изпълняваме всички гуми на моя закон” (Втор. 29:29).

Лутер също говори за „скрития” и „откровен” Бог, първият остава недостъпен в своята мистична трансцендентност; а вторият е достъпен благодарение на Неговата собствена инициатива, а не поради човешките стремления. На всички ни се иска да влезем в тайната Божия стая и да се промъкнем там, където гори ангелите се страхуват да пристъпят. Това може да доведе само до погубел. Вместо това трябва да потърсим Бог чрез Сина Му.

Възможно ли е тогава да разберем каква е Божията воля по въпроси като тези за кого да се оженим, къде да живеем, какво призвание да последваме? След като това не е откровено нито в природата, нито в Писанието, откриването на отговорите на тези въпроси не е нито наша отговорност, нито имаме тази възможност. Как тогава можем да разберем какво е нашето призвание, след като то не е откровено пряко от Бог нито в природата, нито в Писанието? Всъщност както природата, така и Писанието са местата, където можем да потърсим отговорите на тези въпроси, макар и по косвен път. Кое е ни воду към следващата ни мисъл.

Насоки за разпознаване на призванието

Ако търсите в природата или в Библията, никъде няма да намерите обяснение, в което да се казва примерно: „Боб, твоео призвание е да станеш адвокат”. И въпреки това както Писанието, така и природата, могат да ни бъдат в помощ. Нека първо се вгледаме в Писанието. Божието слово ни дава насоки за нашия живот в широкия смисъл на гумата. Надарени със знания в различни области, ние често приемаме за гагеност косвените насоки, които черпим от Писанието и които ползваме в процеса на взимане на решения. Но тези насоки си остават такива – косвени. Например Писанието ни призовава да потърсим Божията премъдрост: „Ако ли някому от вас не достига мъдрост, нека проси от Бога, Който дава на всички щедро и без укор, – и ще му се даде” (Иак. 1:5). Никъде обаче Писанието не ни призовава да търсим скрития или неявен Божи план. Писанието също ни казва, че „Своенравният върви след своите прищевки, въстава против всичко умно” (Притч. 18:1); „По-добре сиромаш, който ходи в своята непорочност, нежели (богат) с лъжливи уста, при това и глупав” (Притч. 19:1); „По-добре да живееш в пуста земя, нежели със свадлива и сърдита жена” (Притч. 21:19); „Кой-

то обича веселби, ще осиромашее” (Притч. 21:17). Можем да добавим още много цитати, дори само от Притчи Соломонови. Божията мъдрост, която черпим от Писанието и от другите вярващи, не може да бъде отделена от процеса на взимане на решение за нашето призвание, независимо дали става дума за нашето образование, работа или брак.

Но Писанието не е наръчник за взимане на решения и затова дори след като човек е опознал библейската мъдрост, остават много въпроси, на които трябва да бъде отговорено, за да можем да вземем мъдро решение. В търсене на тези отговори може да се обърнем към природата. Първо трябва да си отговорим какви са нашите дарби и способности? Коя работа ти носи радост? Псалмопевецът пее Богу: „отваряш ръката Си и насищаш всичко, що живее по благоволение” (Пс. 144:16). Той ни дарява желанията на нашите сърца. Това е всичко, което можем да кажем за съветите от типа „Божие” „да” беше по-силно от моето „не”. Мнозина от нас са чували разкази – често свързани с пастирското служение – в които някой обяснява как „следвам Божието призвание през целия си живот”, след като е чул Неговия зов. Поне в някои случаи тези разкази говорят за известна арогантност. Сякаш Бог е като треньор от националната футболна асоциация, който не може да привлече достатъчно играчи и се опитва да убеди някой свободен играч да гоиде в неговия отбор. След като Бог е могъл да създаде народа на Авраам от пръст, със сигурност Той може да открие своите служители и в тресавището.

Бог наистина води желанията на нашето сърце. Той няма да допусне или да ни накара безкрайно да се лутаме в търсене на нашето призвание. Понякога сме „претоварени” с краткосрочни призвания, които ни се струват направо излишни, и въпреки това те свидетелстват как провидението ни дарява със способности, които после изиграват важна роля за намирането на нашето все още неизвестно призвание. Не можем да разкрием тайния план на Бог, можем обаче да Му се доверим и да се обърнем към природните и библейски източници, които да ни помогнат да познаем нашето призвание.

Отговорите на въпросите кои са нашите способности, коя работа ни носи радост, какво ще ни събуди в понеделник сутрин, могат да бъдат открити в сферата на природата. Свръхсетивността може да си позволи да се отнесе пренебрежително към такива земни въпроси и да се опита да се намъкне в тайната Божия стая, за разлика от библейското благочестие, което се задоволява да си проправя пътя през книгата на природата. Бог ни е сътворил по определен начин, надарил ни е с конкретни навици, таланти, желания, стремежи. Няма едно призвание, в което да успеем да вложим всичките си интереси, таланти и стремежи. Затова съществуват и страничните занимания. Страничното занимание е странично призвание – това е хоби, спорт или свободното време. Нека си представим един човек на име Ралф, който обича да рисува. Това занимание го разтоварва и удовлетворява. Приятно му е да го върши. Това ли е обаче същинското му призвание? Не съвсем. Възможно е това просто да е странично занимание, а не същинско призвание, нещо, с което той разпуска в събота, а не дейност, от която да печели в понеделник. Възможно е с времето той да разбере, че това

е само странично занимание, а не истинско призвание, ако той продължава да получава положителни отзиви от близките си роднини, но никои в града не иска да купи неговите творби или да го покани да ги изложи в някоя от галериите. Не е нужно човек да пости и да се моли, за да осъзнае това.

Не трябва да храним нереалистични надежди към някое призвание или звание, защото накрая това ще ни накара да се парализираме от страх и да отлагаме решението за търсенето на призванието, което да удовлетворява всичките ни способности и интереси. Трябва да разберем, че нашето призвание – в смисъла на нашата работа – е само едно от нашите занимания. Наред с това призвание, ние сме званни също да бъдем светци, родители, деца, роднини, граждани и още много други неща. Това са нашите истински призвания или звания. Можем да открием радостта от заниманието ни като членове на родителската група на деца скаути, която не откриваме в нашата работа. Не трябва да гържим всичките си яйца в една кошница, същевременно обаче трябва да приемем едно от тези призвания за наша работа. В противен случай, ако имаме семейни проблеми, бихме могли да пренесем нашите родителски тревоги към нашите служители; бихме били несправедливи и ако сме толкова обзети от нашата работа, да очакваме и нашият партньор да се отнася с разбиране към това. Бог така мъдро е наредил нашия живот, че ние имаме множество връзки и задължения – или призвания. Отдаването на твърде голямо внимание на работата, партньора или семейството, на църквата или социалната група, може да ни накара да си изградим угол, който под напора на своята тежест да се разпадне също толкова бързо, колкото е бил издигнат. Трябва да се научим да ползваме всички наши звания или призвания, дарени ни от Бог, и да разпределим равномерно тежестта, подобно на колоните, които крепят къщата, издигната на склон.

След като обърнахме внимание на страничните занимания, нека кажем няколко думи и за пред-призванията – колкото и неясна да е тази дума. Но тя точно предава смисъла. Тази година Сю продава бургери, за да може следващата година да се запише в магистърската програма по английска литература. Тя е убедена, че нейното призвание е да преподава литература в колеж. Наближава събирането на нейния випуск по повод 10-годишнината от завършването на гимназията и тя не знае какво да каже за своето занимание. Едва ли може да утеша себе си (а и другите) с мисълта, че това е „царствена дейност“ или че нейното занимание е изкупление за консумативната култура на бързото хранене, което тя осветява чрез ревностния си евангелизъм и разбира се – чрез протестантската си работна етика. Възможно е тя намери и друго оправдание на своето временно призвание – като го свърже с по-широкия процес на постигане на нейното крайно призвание. Но така или иначе, в този момент призванието на Сю е да продава бургери. За момента тя не е призвана да преподава литература, това не означава, че работата ѝ в „Бъргър Кинг“ е под нейното достойнство, тя просто изпълнява своето призвание. В този момент призванието ѝ е в „Бъргър Кинг“. Но за разлика от другите, тя знае, че това не е нейното дългосрочно призвание. Сю се събужда всяка сутрин и отива на работа със съзнанието, че това, което прави сега, ще ѝ помогне да реализира своето дългосрочно призвание. Стреми се да живее „тихо, да си гледа работата и със собствените си ръце да работи... за

да се гържи благоприлично към външните и да няма нужда от никого”. Без въобще да става дума за царствена дейност или за изкуплението на „Бъргър Кинг”.

Мнозина (особено белите и по-богатите хора) приемат за невъзможно да следват временното си призвание, тъй като го смятат за унижително за своите способности и за дългосрочните си цели. Залъгвайки се със своята упоритост, търпение, характер или финансови възможности, които ще им помогнат в бъдещата им работа или образование, те се отдават на мързела, лукса и лекомисления живот и така живеят от потта по челото на другите. Както следването на различни призвания облекчава стреса, така и мисълта за наличието на временното и дългосрочно призвание ни дава свободата да се отдадем със старание на моментното призвание, макар и то да изглежда под нашето достойнство.

В нашите промискуитетни времена, в които хората се затрудняват да задържат една мисъл повече от десет секунди, да останат на един телевизионен канал за повече от десет минути, да останат верни на една общност или на една църква за повече от десет месеца, да живеят с един партньор повече от десет години, не може да се изненадваме от това, че често сменяме едно призвание с друго, че ограничаваме разбирането за призвание само до нашата работа и накрая намираме в нея слаба утеха. Идентичността и заниманието са здраво свързани – поне в това отношение Маркс е бил прав. Настъпва един момент, в който парализата трябва да бъде преодолена, а решението – да бъде взето. Изборът на дългосрочно призвание не е като избора на партньор – призиването може да бъде променено. Житейският опит понякога променя посоката. Но корекцията в хода на полета е нещо много по-различно от промискуитетните навици на разума и сърцето, към които сме толкова привързани в днешните времена. На мнозина днес им е трудно да кажат „вярвам”, да заемат позиция. Много по-лесно е да опознаваш тънкостите на живота като консуматор, а не като създател. По-лесно е да останем на едно място и да си играем с безкрайните възможни вариации на вярата, начините на живот, изборите, стоките, призиванията и институциите, отколкото да бъдем последователни и верни на едно бъдеще, което не познаваме и не контролираме напълно. Но тези от нас, които сме поверили тялото и душата си на Исус Христос, а бъдещето си – на Провидението, трябва да противостоим на тази тенденция въпреки непознаването на детайлите, покрити от съкровената Божия воля. Бог ни е открил, обърнал се е към нас, наблюдава ни и ни изпитва в цялата ни голота и нищета и накрая, вместо да ни прокълне, ни е облякъл в Христовата праведност. Възможно ли е някой да не повери бъдещето си на този Бог?

Публикувано в *Modern Reformation*, vol. 8, issue 3, 1999 г.

Превод от английски: Момчил Метогиев

Роден в Солун през 1935 г., проф. Георгиос Мангзаригис учи православно богословие в солунския Аристотелев университет, богословие и философия в Германия, Швейцария и Италия. Той е doctor honoris causa на Букурещкия университет и член на комисията по биоетика на Светия синод на Атинската архиепископия. Дълги години преподава християнска етика и социология в Богословския факултет на Солунския университет. Известен е с тесните си връзки със светогорската монашеска общност и твърдите си позиции относно междухристиянския диалог. Неговите интереси в областта на православно богословие са съсредоточени върху паламитското наследство и източноправославната аскетика.



След пенсионирането си през 2001 г. той се отдава на пътувания в православно свят. Изнася множество гост-лекции по различни актуални въпроси на православно богословие. През последните три години Мангзаригис посети на два пъти и нашата страна. Сред по-значителните му съчинения са: *Γρηγορίου Παλαμά, Πραγματεῖαι γραφεῖσαι κατά τα ἔτη 1341-1343*, Θεσσαλονίκη 1966; *Soziologie des Christentums*, Berlin 1981; *The Dedication of Man*, New York 1984; *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, Bologna 1989; *St. Gregoire Palamas. De la deification de l'etre humain*, Lausanne 1990; *Χρόνος και άνθρωπος*, Θεσσαλονίκη 1992; *Εισαγωγή στην ηθική, Η ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος*, Θεσσαλονίκη 1995.

На български език през миналата година бяха издадени: *Християнска етика*, т. 1, Омофор: София, 2011, и *Православен духовен живот*, Синодално издателство: София, 2011.

Настоящият текст е доклад, изнесен на 22.03.1970 г. в чест на св. Григорий Палама в залата на Братството за македонски изследвания (гр. Солун). Текстът е интересен за българската публика във връзка с дискусиите около спецификите на учението за божията благодат като нетварни енергии.

Георгиос Мангзаригис

НЕТВАРНАТА БЛАГОДАТ СПОРЕД СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Свети Григорий Палама в отпуста, както и в повечето химни на своя празник, бива наричан „проповедник на благодатта” (κῆρυξ τῆς χάριτος). В действителност, като богослов и писател, като пастир и учител на верните, той проповядва най-вече предоставената на човека Божия благодат. Благодатта Божия, като непосредствена Негова лична енергия за спасението на човека, е нетварна. Това преподават Отците на Църквата, това е учението и на Григорий

Палама в почти всичките му полемични творения, отправени против разбиранията на Валаам и неговите сподвижници. Самият той пише: „самата енергия е нетварна и това, с Божията помощ, ни е прекрасно показано от светите; същото доказваме и изследваме [като пребиваващо] заедно с Бога във всичките си съчинения”¹.

Това учение не представлява богословски индивидуален подход на св. Григорий Палама или на църковните отци, а първенствуваща истина на християнската вяра.

Тварната енергия проявява тварна природа, докато нетварната е характерна за нетварната същност: „защото необходимо е съответните на природите да са природните свойства”². Освен обаче нетварната благодат и енергия на Бога, за хората съществуват също и тварите, които са сътворени от Него. Следователно човек може да познае Бога по два начина. Първият е чрез причастност в нетварната Негова благодат, вторият е чрез докосването до Неговите твари. Така имаме естествено и свръхестествено откровение. Естественото откровение помага на човека да приеме съществуването на Бога, без обаче да му предоставя спасение, а свръхестественото откровение спасява и обновява човека.

Естественото откровение представя следствията от творческата и промислителна дейност на Бога, тоест „естествените дарове”, които са тварни³. Свръхестественото откровение предлага обновяващата благодат на Бога, която е нетварна. Тварната благодат не е непосредствена енергия на лицето, а обект или явление, което дължи съществуването си на нея. Тварната благодат, или по-просто казано, творението, е базово различно от нетварния Бог. Тя свидетелства не само за съществуването и премъдростта на Твореца, а и за Неговото отсъствие. Както изкуството, докато открива някакво положително свойство, присъщо на майстора, отграничава едновременно с това апофатически изкуството като различно от него, така и тварната благодат, макар и да свидетелства за свойствата на Бога, едновременно с това апофатически отграничава Бога като различен от тварното. Изкуството превръща зрителя към майстора. Тварната благодат превръща човека към Твореца.

Тварната благодат не е в състояние да ни предложи възможност за контакт и общение с Твореца, както и творението на един майстор не е способно да ни доведе до личен контакт и общение с него. Ние можем да получим и задържим тварната благодат, както сме в състояние да притежаваме творението на един майстор. Нетварната благодат обаче можем само да осезаваме и да я живеем, както по подобен начин осезаваме и живеем присъствието на един майстор.

¹ Против Григора, 4, кодекс Дионисиу 192, fol. 158r.

² Йоан Дамаскин, Точно изложение на православната вяра 3,15 (PG 94, 1056BC); срв. Григорий Палама, За енергиите, 26 (Συγγράμματα, έκβ. Π. Χρῆστου, т. В, 115).

³ „Кой от нас казва, че нещо друго освен Бога е нетварно?... Кой не знае, че естествените благодати са нетварни всичките?” – Григорий Палама, Към Атанасий Кизически, 15, Пак там, с. 435.

Нетварната благодат не се предоставя по магически начин за подсилване на физическите сили на човека или на духовните му способности. Такава благодат би била тварна, защото, най-просто казано, не ще бъде лично отношение, а обективен принос.

Нетварната благодат е светлината на Бога. Тя е пришествието и пребиваването Му във вярващия (Иоан 14:23)⁴. Нетварната благодат е Христос, Които „е застанал на портата и хлопа” (Откр. 3:20). Духът на Сина Божи е Този, Които вика в сърцата ни: „Авва, Отче!” (Гал. 4:6). Нетварната благодат е славата на Преображението, диханието на Петдесетница, енергията на Светия Дух, която възражда човека чрез Кръщението и го свързва с тялото Христово чрез божествената Евхаристия (1 Кор. 12:13)⁵. Нетварната благодат е животът на Христа във вярващия и животът на вярващия в Христос.

Отхвърлянето на нетварната благодат представлява отричане на личното отношение и общение (κοινωνία) с Христос. Това отричане представлява отхвърляне на възможността за общение с троичния Бог. Нетварната благодат като лична енергия на Бога не се отделя от Него, а се притегля към самия човек⁶. Чрез нетварната благодат се отнема всеки междинен елемент между Бога и човека. Заличава се буквата, която убива, и се въвежда Духът, Които животвори. Разрушава се законът на робството и навлиза свободата на осиновението. Отминава сянката и идва лицето.

Благодатта на Бога приближава човека посредством Църквата и го приканва за нов живот. Този призив изисква отговор. Когато обаче поканата не среща отговор, тя остава напразна. Когато благодатта не намери отговор, тя остава празна (виж 1 Кор. 15:20). Когато човек отговаря на призива, отправен към него от Бог чрез Неговата благодат, тогава благодатта Божия остава действена в него и носи плодове.

Нетварната благодат възсъединяваща⁷ човека с Бога, Които е извор на живот, заличава смъртта и принася истинен живот. По такъв начин чрез нетварната благодат се осъществява онтологичната обнова на човека. Както казахме обаче, нетварната благодат не се запазва независимо от Бога, нито се влага за постоянно в тварната природа на човека. Тя се живее и на нея се става причастен. С други думи, победата против смъртта и участието в новия живот не се придобиват магически, нито се запазват механично, а се живеят мистично вътре в Църквата чрез причастността на човека в смъртта и възкресението на Христос.

Това участие на човека няма само онтологични измерения. То има и етични по-

⁴ Срв. Палама, Григорий. *За обожавашата причастност*, 19. Пак там, с. 153-154, и До Акиндин, 7,14,3, кодекс Bodl. Laud. Gr. 87, fol. 336r.

⁵ Палама, Григорий. *За обожавашата причастност*, 3, с. 139-140.

⁶ Палама, Григорий. *Теофан*, 19. Пак там, с. 244-245: „Макар и благодатта на Духа да е различна от природата, тя не се откъсва от нея, а по-скоро притегля удостоените към съприкосновение с Божествения Дух...”

⁷ Т.е. „отново съединяваща”. – Б. пр.

следствия. Етичните последствия изразяват онтологичните. Причастността в смъртта на Христос, пише апостол Павел, има като последствие в настоящия живот ходенето в обновен живот, а в бъдещия – живеенето в ново съществуване. „И тъй, ние се погребяхме с Него чрез кръщението в смъртта, та, както Христос възкръсна от мъртвите чрез славата на Отца, тъй и ние да ходим в обновен живот. Защото, ако сме сраснати с погобието на смъртта Му, то ще бъдем съучастници и на възкресението, като знаем това, че ветхият наш човек е разпнат с Него, за да бъде унищожено греховното тяло, та да не бъдем вече роби на греха; защото, който е умрял, той се е освободил от грях. Ако пък сме умрели с Христа, вярваме, че и ще живеем с Него...” (Рим. 6:4-8).

Когато верният живее тайнствено и нравствено смъртта и възкресението на Христа и има жив и действителен Христос в себе си, той е участник и съпричастник на нетварната божествена благодат.

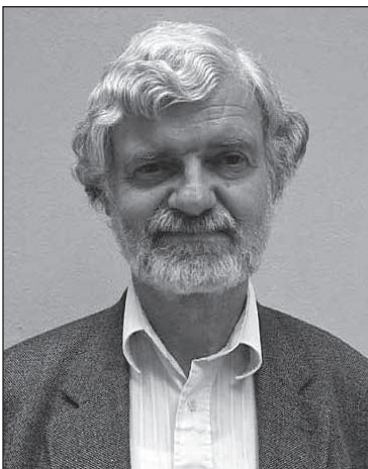
Божията благодат не се намира само в тайнствата на Църквата, а и в призива, отправен лично от Христос към човека да понесе Неговия Кръст и да Го последва. Божията благодат не освобождава човека от жертвата, а остава достъпна за причастност единствено чрез жертва⁸. Ако човек не пожертва своето „аз“, не може да има благодатта Божия в своето битие. Иначе чрез тайнствата, както пише св. Григорий Палама, не се храним само духовно, а „и се учим да сме причастни на Неговите добродетели и страдания“⁹. Божията благодат не трябва да се търси само в Кръщението или в божествената Евхаристия, но и в живота, живян по образа на Кръщението и на божествената Евхаристия.

Тайнствата на Църквата и животът на човека, живян според образа на тайнствата и заповедите на Христа, представляват цялостна рамка на просветлението на божествената благодат и са силна лична връзка на човека с Бога. Свети Григорий Палама е проповедник на благодатта, тъй като сам живее обновяващата ѝ сила и изпитва нейното действено присъствие. Неговият живот, като живот в аскеза и светост, съзерцание и действие, не може да се мисли иначе, освен в светлината на нетварната Божия благодат.

Превод от гръцки: Светослав Риболов

⁸ Виж D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München, 1964, 20.

⁹ *Омилия*, 56,10. Σ. Οἰκονόμου, *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλία κβ', Ἀθήνα*, 1861, 221.



81 е роден на 13 август 1947 г. в Апелдорн, Холандия. Учи теология в Университета в Лайден (Холандия), в Православната богословска семинария „Св. Владимир“ в Крестууг (САЩ) и в Университета „Фордъм“ (Ню Йорк). Ученик е на прот. Александър Шмеман и на прот. Йоан Майендорф.

Има магистърска степен по теология от Университета в Лайден и от „Св. Владимир“ и докторска степен по теология от Университета „Фордъм“. В периода 1985–1996 г. е професор по патрология в православната семинария „Св. Герман Аляски“ в Аляска. В 1986–1996 г. чете курс по история на Византийската църква в Православния богословски институт „Св. Сергий“ в Париж, където от 1997 г. е щатен професор по история на Църквата. От 2000 г. преподава

и във Висшия институт за икуменически изследвания към Католическия институт в Париж. Автор на множество статии и студии върху византийското богословие и по-специално върху св. Григорий Палама.

ПАСХАЛНАТА РАДОСТ Е ОТГОВОР НА ВСИЧКИ КРИЗИ И ТЕРЗАНИЯ

С православния богослов проф. Йост ван Росум разговаря
Тони Николов

Проф. Ван Росум, нека започнем с това как открихте православието? Съгласете се, че вашият път към православието съвсем не е нещо типично за човек, роден в Холандия, една преимуществено протестантска страна?

Наистина, роден съм в протестантско семейство в Холандия. Баща ми дори беше пастор. Всичко започна с търсенията ми в областта на литургията. Смятах, че протестантското литургично служение е твърде сухо, липсваше ми усещането за сакралното. В града, в който живеех, недалеч от Лайден, имаше руска църква. Влизах там, оставах дълго, присъствах на литургиите. Бях още момче, 13–14-годишен, тийнейджър, както казват сега. Баща ми беше много либерален, изобщо не беше строг човек и ми предоставяше пълна свобода. И когато открих руската църква, аз се почувствах наистина силно развълнуван. В мен нахлу усещането за сакралното – коленичих, сторих кръстен знак с три пръста. Така че открих православието чрез Литургията, а не чрез четене на някакви книги. И съвсем закономерно, след като завърших гимназия, постъпих да уча теология в Университета в Лайден. Там срещнах един професор по византистика, който също проявяваше силен интерес към Русия и Руската

църква. Този контакт засили интереса ми към византийската и православната духовност. Професор Петер Хендрикс беше много интересен човек. Беше ходил в Русия през 30-те години на XX в. – в периода на най-жестоките преследвания на християнството в Русия. Той говореше с невероятен ентузиазъм за православието, беше емоционално развълнуван от пасхалната Литургия. Представете ли си, той е бил в Москва през 1937 г., в разгара на сталинските чистки, и е успял да присъства на пасхална Литургия, която описваше с такова възмущение. Така че всичко това, взето заедно – моят личен религиозен опит и контактът ми с проф. Хендрикс – задълбочи познанията ми за православието. Освен това, докато следвах теология в Лайден, аз изучавах Отците на Църквата, гръцкото богословие, магистърската ми теза беше посветена на гръцката патристика. В края на моите университетски години в Холандия приех православно кръщение и заминах да уча в Съединените щати – първо в семинарията „Св. Владимир“ край Ню Йорк, а после в Университета „Фордъм“. И тъкмо в „Св. Владимир“ срещнах отец Александър Шмеман – това беше една от най-разтърсващите срещи в моя живот. После учих византийско богословие при прот. Йоан Майендорф.

Какво беше първото ви впечатление от отец Александър Шмеман? С какво толкова силно ви поразя той, какъв е вашият личен спомен от него?

Трябва да кажа, че по онова време отец Александър беше малко познат. Аз отидох в „Св. Владимир“, за да уча при отец Йоан Майендорф, който беше световно-известен византолог. Но веднага бях впечатлен от отец Шмеман, от неговата личност и духовна сила. От начина, по който отслужваше литургията, от цялата тази радост, която се излъчваше от него. Тя се съхрани до последния му ден, независимо от трудностите в живота му – заболяването от рак, боледуването и т.н. С очите си видях, че всичко, на което ни учеше, не беше само теория, а практика. Присъствах и на неговата последна проповед в края на ноември 1983 г. – на Деня на благодарността, който се отбелязва с такава тържественост в Съединените щати. Наистина това не е църковен, а е по-скоро семеен празник – цялото семейство се събира, яде пулка и т.н. Но американците смятат, че корените на този празник са религиозни и възхождат към т.нар. *Pilgrim Fathers* – пуританите, които през XVII в. били натоварени на борда на „Меифлауър“, за да открият Новия свят в съответствие с Божията воля. В „Св. Владимир“ на този ден винаги се отслужваше Литургия. За първи път отец Александър беше предварително написал проповедта си. Тя беше съвсем кратка¹. Като сега, съвсем ясно, виждам пред очите си как той бръкна в джоба на расото си и извади едно малко листче и започна да чете тази проповед, наподобяваща нещо като кратка поема. Всеки ред започваше с гумите: „Благодарим Ти, Господи...“. Той благодареше дори заради болестта си, защото тя му даваше възможност да се концентрира единствено върху Бога. За отец Шмеман Евхаристията беше в центъра на християнския живот и трябва да призная, че като личност той оказва изключително силно влияние върху мен. Аз имах възможност да го познавам в последния, но и най-силен в духовно отношение етап на неговия живот. *Дневникът на отец Александър* започва през 1973 г., а аз пристигнах в „Св. Владимир“

¹ Виж българския превод на тази проповед в: Шмеман, Александър прот. *Дневници. 1973–1983*. С., Комуни-тас, 2011, с. 866. – Б. ред.

през 1974 г. Трябва да призная обаче, че прочитайки този *Дневник*, открит след смъртта му, аз преоткрих отец Александър, наново преосмислих всички тези години в „Св. Владимир“, макар, пак повтарям, че още тогава срещата с отец Александър имаше огромно значение в моя живот.

Присъствате ли на страниците на този *Дневник*? Тъй като *Дневникът на отец Александър Шмеман* е вече познат на българските читатели, би било интересно да споделите кое според вас прави тази книга дори по-значима от богословските му трудове?

Споменати са две мои спорадични срещи с него. Не мога да прочета *Дневника* на руски език, но познавам неговата английска и най-вече френска версия, която е по-пълна от английската. Поразяващото в *Дневника* е истината на един духовен опит. Отец Александър не крие съмненията си – в себе си, включително и в успеха на начинание като семинарията „Св. Владимир“. Той винаги повтаря, че теологията се е превърнала в академична наука, докато истинската теология не е наука.

В тази връзка вие, като теолог, чувствате ли се повлиян от идеите на отец Александър Шмеман? Смятате ли се за негов ученик?

Аз винаги съм се вдъхновявал от отец Александър Шмеман. И може да се каже, че следвам неговите идеи, особено по въпросите на секуларизма. Отец Александър винаги ни учеше, че Литургията, че св. Евхаристия е единственият отговор срещу секуларизацията на света, защото тя ни открива пътя към Царството Божие. За него този израз – Царството Божие – беше особено ключов, беше в основата на всичко – на неговото богословие, на неговите проповеди, на всеки написан от него рег.

А как вие определяте секуларизма? В какъв свят живее днешният християнин?

Секуларният свят не е точно атеистичен свят, това е по-скоро свят, в който Бог няма място. Западният свят е вкоренен в една ренесансова визия за културата, в центъра на която е винаги човекът. Нали усещате разликата: не Бог е в центъра на света, а човекът. Ето защо е необходимо да се открием за живота, а не просто да смятаме, че го живеем. Ако го сторим, ако открием себе си за живота, ще доловим и присъствието на Бога, което е очевидно, а не толкова незримо, колкото днешният свят е склонен да приеме. Няма как отново да не цитирам отец Александър, който много обичаше едни гуми на Жюлиен Грийн и непрекъснато ги цитираше: „Всичко е другаде“. Царството Божие е другаде, то не е в този свят и този свят не е това царство. А какво представлява един свят без Бог? Той би трябвало да е нещо страшно, ужасяващо. Нищо тогава не би имало смисъл. Тогава не би имало и истинска любов. Ето защо признавам си, че не разбирам как бихме могли да живеем без вяра. Спомнете си, че Достоевски беше казал, че ако Бог не съществува, тогава всичко е позволено. Възможно е да убиваш, възможно е да се самоубиеш – нали всичко е позволено. Защо тогава

да живеем?

Съвсем различно е, ако погледнем света такъв, какъвто той е в Божия промисъл, още от Сътворението – свят в красота и радост. И тук стигам до втората най-важна дума в богословието на отец Александър Шмеман – радостта. Той винаги ни питаше по време на лекциите в „Св. Владимир“: „Какво е теологията или Църквата без радост?“.

И за вас ли е така? Теологията е невъзможна без радост?

Да, точно така е. Иначе бихме оправдали максимата на Фридрих Ницше, която отец Александър също ни цитираше: „Защо християните непрекъснато говорят за спасение, а са толкова мрачни? Да не би да не вярват в него?“. А прогласяването на радостта от Възкресението е наистина основното послание на Евангелието, нали така? Как това би могло да стане без радост? Затова не мога да приема всички тези академични теолози, които с учен вид цитират някакви дефиниции. Тя нямат вид на хора, които ще бъдат спасени. Мрачни са и не изпитват никаква видима радост. Сякаш не разбират, че „всичко е другде“, че същественото е радостта и църковният опит. Смятам, че днешната теология е прекалено наукообразна и все по-малко църковна. А не е било така в първите векове на християнството.

В един толкова разнороден свят като днешния може ли православието да намери общ език с останалите християнски геноминации?

Въпросът е да разберем кое е същественото и кое – несъщественото. Най-вече не бива да обвързваме богословието с националната принадлежност – с това кой е руснак, грък или румънец. Православието в миналото винаги е било обвързвано с национална култура. Днешният човек обаче е по-различен, а и някак не се чувства свързан с Църквата. Затова според мен е много важен американският опит на православието – наблюдавах как отец Георгий Флоровски служи на английски – преди това всичко е било на църковнославянски. Същото послание носеше в себе си и отец Майендорф. Знаете ли, че последните му думи, преди да почине, са били: „Евхаристията!“, което означава нещо много дълбоко, защото за него Евхаристията това е Църквата, това е основата на църковния живот в света. Ето защо за мен винаги е бил важен диалогът с другите християни. Но за целта според мен не е необходимо да започваме с това, което ни различава, а с онова, което ни свързва. Като православен за мен много важни са „другите“. Но смятам, че не трябва да се започва с полемиката, с *filioque* и т.н. Въпросът е какво ни обединява? Все пак всички ние, бидейки православни, католици или протестанти, имаме обща основа – това е Христос и неговото Евангелие. За да можем да се разбираме, ни е необходимо да стъпим на обща основа. Едва тогава можем да отидем по-далеч и да говорим за госта по-заплетени и щекотливи въпроси – като например примата на папата и т.н. Но трябва да започнем отнякъде. А за да започнем, трябва да имаме откритост едни към други, да говорим в дух на любов. Аз самият, произхождайки от протестантска среда, участвам в богословски срещи с протестанти например от Факултета по протестантска

теология в Париж. И мога да ви кажа, че тези срещи не са никак лесни, особено когато темата е за мястото на Богородица в богословието – госта трудна тема за един протестант, защото те приемат да говорят само за Мария и отхвърлят наименованието Божия Майка.

Андре Малро казва, че XXI в. ще бъде или един религиозен век, или изобщо няма да бъде. Как ви се вижда започващото ново столетие?

Трудно е да се определи, но не вярвам в свят без Бог. Човекът винаги търси смисъла на живота. Има я и смъртта, която неизбежно откроява нашето съществуване. А тя е проблемът на човека. Живеем, но защо? Ами ако се окаже, че смъртта е просто краят?

Съвременният човек е силно обезпокоен, затова се лута от криза в криза. Проблемът е, че хората или нямат никаква представа, или имат само частична представа за Христос. А ни е необходима обща представа за Христос. Необходимо е да разберем, че той не е само обикновен човек като нас, а че е Син Божи и Богочовек. За моя собствен баща, който беше протестант, Христос беше само един пророк, подобен на Мойсей или Авраам. Има обаче нещо, което дава отговор на всички кризи и всички терзания на съвременния свят. И това е пасхалната радост. Всеки, който я е вкусил, става различен, той вече не изпитва тревога. Има един-единствен отговор на всички проблеми и той е „Христос Воскресе!”. Св. Серафим Саровски го е давал всеки ден и на всеки срещнат. Другото няма смисъл.

Йост ван Росум
(Богословски институт „Св. Сергий“, Париж)

БОГОСЛОВИЕ И СЕКУЛАРИЗЪМ: ЗА НЕОБХОДИМОСТТА ОТ БОГОСЛОВСКИ КРИТЕРИИ¹

Църквата е дар от Бога, тя не е рожба на нашите човешки усилия, а е наша *Алма Матер*, наша Майка хранителка. Тя ни дава Христос. Богословието е необходимо, за да осъществява Църквата, но именно като опит и Предание, свързано с нас. Богословието трябва да бъде църковно, то не може да бъде просто самоцел или вид хоби за интелектуалци.

Църквата, по гумите на св. Иринеи Лионски, е „засадена като рай в този свят“ (*Против ересите* V, 20, 2), но този свят е паднал. Освен това Църквата често е трябвало и дори все още трябва да съществува в общество, което не е християнско или е дори враждебно спрямо християнството; или в едно общество, което не е враждебно към Църквата и християнството, но пък е напълно секуларизирано. В подобни секуларизирани общества се повдигат проблеми, на които Църквата трябва да даде отговор, ако иска да бъде от значение за съвременния човек, към когото да отправя своите послания. Всъщност за Църквата не е важно да бъде „значима“, за да оцелее, защото Христос е обещал да бъде с нея до свършека на света и че „портите адови няма да ѝ надделеят“. Напротив, за самия свят е важно Църквата да бъде значима за него, защото Христос дойде, за да спаси „този свят“. Това е задачата на богословието.

Секуларизмът

В този доклад ще се съсредоточа върху секуларизма и проблемите, повдигнати в секуларизираната култура на Запад, като например връзката между богословието и науката, моралните проблеми, духовните въпроси и др.

Секуларизмът може да се определи като мирозглед, в който Бог вече не е в центъра на нещата. Светът се разглежда като нещо неутрално, съществуващо само по себе си. Секуларизмът не е непременно синоним на атеизъм. Той по-скоро се основава на принципа, че Бог и светът са разделени един от друг. Секуларният човек отрича например възможността за съществуването на чудеса и не разсъждава върху наличието на живот след смъртта. Секуларизмът е дълбоко вкоренен в западната култура: религиозното изкуство на Ренесанса е светска форма на религиозно изкуство. Особено след епохата на Просвещението развитието на науката

¹ Доклад, четен на Международния форум „Богословие и общество“, проведен на 23 април 2012 г. в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ с подкрепата на фондацииите „Темпълтън“ (САЩ) и „Комунигас“ (България).

и нейният оптимистичен поглед върху света са допринесли за този мироглед.

Богословие и наука

Позволете ми да започна с първия проблем: богословието и науката за произхода на света. Особено в Америка и сега продължава дискусията между „еволюционисти“ и „креационисти“. От едната страна са креационистите, които се придържат към буквата на Библията и обясняват текста на първите глави от Книга Битие в буквален смисъл. От другата страна са еволюционистите, които твърдят, че произходът на човека и възникването на света е дълъг еволюционен процес. Често този въпрос се опростява и стеснява до това дали да се придържаме към буквата на Библията. Но ключовият проблем трябва да бъде убеждението, че от самото начало човекът е сътворен по Божи образ и подобие. С други думи, задачата на богословието е да задава правилните въпроси и да поставя реалните проблеми. Богословието трябва да посочва същността на вярата и това, което е от съществено значение в този дебат. Учените могат и да докажат, че от самото начало на света е имало еволюция във външната форма на човешкото тяло. Но богословието трябва твърдо да гържи на вярата на Църквата, че Бог от вечност има специален план за човечеството и че човекът е различен от всички други животни. Човешкото съществуване не е случайно, а част от вечния план или тайната на Бога. Светоотеческото богословие говори за божествените *logoi* (т.е. „божествени мисли и идеи“) във връзка с творението. Св. Симеон Нови Богослов пише в предпричастната си молитва, че „Божии очи вече са видели делата, които все още не съм сторил“ и че „в Неговите книги са записани все още несторените дела“.

Богословието не трябва да се страхува от науката. Съществува „богословие на страха“, фундаментализъм, който отказва диалог с науката. Това отношение е същото като на секуларизма: науката и религията се разглеждат като два напълно различни свята, често противоположни един на друг. Но ако Църквата иска да бъде значима в света, или по-добре, ако счита за своя задача да съществува заради света, тя не бива да затваря очи пред проблемите, повдигнати от съвременната наука. Църковните Отци са пример за това. В коментара си върху първите глави на Битие – *Шестоднев*, св. Василий Велики показва голямо познаване на науката от своето време, и по-точно на гръцката философия. Вярно е, че той често напада теориите на различните философски школи, свързани с произхода на света, и иска да ни разкрие творението като тайнство. Но дори и съвременната наука трябва да признае, че съществуването на земята и вселената е една голяма тайна. Защото въпреки всички научни открития винаги ще остане една точка, където човешкият разум трябва да спре. Ако е имало „голям взрив“ (любопитното е, че св. Василий достига много близо до тази съвременна теория, казвайки, че изразът „в начало“ означава „в рамките на един-единствен момент“), то трябва да се зададе въпросът: а какво предхожда големия взрив или какво го е причинило и така нататък...

Ако пък искаме да разглеждаме първа глава на Битие като поема, а не като исторически разказ, и поради тази причина сме склонни да приемем възможността за теорията на еволюцията, възниква трудният въпрос: в кой момент на този еволюционен процес са се случили падението на човека и смъртта, като негов

резултат? Богословието също трябва да признае своите граници и да заяви открито, че не може да реши всички въпроси. Ако всички въпроси могат да бъдат решени, вярата ще загуби значението си... Достоевски формулира това по един изключителен начин: „Дори науката да ми докаже, че истината не е с Христос, тогава аз ще предпочета да бъда с Христа, а не с истината”. Задача на богословието е също така да отправя призив към нашето смирение. Св. Григорий Нисийски проявява такова смирение в друг контекст, като казва, че човешкият ум не е в състояние напълно да разбере същността на Бога и следователно не може да обясни разликата в произхода на Сина и на Светия Дух, Единият, роден от Отца, и Другият – изхождащ от Отца...

Друг пример е проблемът как да се съвмести вярата в Бога с наличието на природни бедствия и в тази връзка – с човешкото страдание, по-специално със страданията на невинните. Природните бедствия, като земетресенията например, могат да се обяснят научно. Но как богословието отговаря на това? Рационалният и лесен отговор не е достатъчен, например че те са резултат от първородния грях, който има също и космически последици. Макар на рационално ниво това обяснение да е донякъде удовлетворително, то на екзистенциално ниво отговорът не задоволява. Човек винаги ще си задава въпроса как Бог допуска човешкото страдание, особено страданията на невинните, и в частност, ако това страдание не е причинено от грешния човек? И тук богословието в крайна сметка трябва да запази мълчание и да се смири, защото „светът” не приема лесни отговори на въпроси, които докосват дълбините на нашето човешко съществуване.

Друг пример за границите на богословието е въпросът за смъртта, по-специално какво се случва след нашата смърт. Няма официална доктрина на Църквата по този въпрос. И никои не се е върнал, за да ни разкаже за това, дори Лазар. Единственият отговор на Църквата е радостта от Възкресението, в което тя кара своите чедра да участват. И това е достатъчно. Светът иска обяснения или просто отрича идеята за живот след смъртта. Налице са много случаи на „преживявания, близки до смъртта”, които могат и трябва да бъдат разглеждани научно. Богословието не бива да се бои от научни изследвания в тази област. Но богословите, които смятат, че са в състояние да обяснят какво се случва с душата след смъртта, правят опит да надхвърлят границите на богословието. Така и в този случай вярата и мълчанието могат да бъдат единственият богословски отговор.

Въпроси относно човешкия живот

Основните проблеми, с които богословието трябва да се справя в едно секуларизирано общество, засягат човешкия живот: моралните проблеми, въпросите по отношение на смъртта и живота (т.нар. биоетика). И в тази област богословието трябва да сведе всички проблеми до един основен принцип: творението и следователно животът са дар от Бога. Основният грях тук е гордостта, желанието да бъдеш равен на Бога и да си независим от Него. Ето защо секуларизмът може да се определи като главния грях (основната „ерес”, както казваше отец Александър Шмеман) на нашето време. Тук се крие ключът към отговорите на всички въпроси от тази област. Църквата не винаги има ясно очертани отговори по тези морал-

ни въпроси. „Каноните“ на Църквата не отразяват всички съвременни проблеми. Освен това каноните не са „закони“, които ни се налагат, а „правила“, „насоки“. И те не дават богословските причини, поради които даден Събор или църковен Отец е взел такава и такава решение. Поради тази причина се нуждаем от богословски размишления по тези въпроси. Има две страни относно етичните проблеми: 1. Съществува официално правило и 2. Има пасторско (практическо) приложение. Въпроси, касаещи човешкия живот, като например абортите или евтаназията, трябва да започнат с един основен принцип: животът е свещен, защото е дар от Бога. Грях е да убиеш някого, дори себе си. Въпреки това може да има обстоятелства, при които към това основно правило да се приложи принципа на „икономията“, например когато в случай на медицински усложнения при раждане лекарите трябва да избират между живота на майката и този на детето.

Човешкият живот е свещен, а също и човешкото тяло. В съвременното светско общество практиката на кремиране на починалите се превърна в обичайна практика. Но според официалната традиция на Църквата починалите се погребват с уважение към тялото, което е дар от Бога и храм на Светия Дух. Трупът е същото онова тяло, с което човекът се е молил по време на земния си живот и чрез което е приемал Светото причастие. Следователно то не бива да се унищожава с огън, като някакво покривало, което вече може да се изхвърли. Освен това има тайнствен (може да се каже „сакраментален“) съюз между гробницата на Христос, между животворящия Гроб на Възкресението, и нашия собствен гроб. Ключът към този въпрос е антропологията, същата цялостна антропология, която може да се открие в трудовете на св. Иринеи срещу гностиците: тялото формира част от личността. Така става ясно, че Църквата по принцип трябва да отхвърли кремацията. Само в някои случаи, когато по практически причини тя се налага, църковните власти могат да я позволят по „икономия“, защото кремацията не може да попречи на телесното възкресение – мнозина са загинали в огън, много мъченици са изгорени живи.

Особено труден въпрос, повдигнат от съвременното общество, е трансплантацията на човешки органи. Това е нов проблем и следователно няма ясни отговори, дадени от Църквата. Богословието в този случай трябва да разсъждава по въпроса „що е личност?“. Дали имплантирането на нови органи в човешкото тяло променя човешката личност? Православното богословие трябва да изхожда от постулата, че характеристика на личността е нейната уникалност: всеки човек е уникален и като такъв, по воля Божия, не може да се смесва с друг човек (същият принцип се прилага и към трите Божествени Ипостаси). Всеки човек е тайна и тялото такава, каквото го имаме, принадлежи на конкретния човек и е част от тази човешка личност. То също така е дар от Бога. Възниква въпросът: дали с прилагането на новите техники за трансплантация не извършваме греха на желанието да бъдем равни Богу, или тези нови техники можем да разглеждаме също като дар от Бога (защото те са се появили благодарение на нашите мозъци, които са ни дадени от Бога и затова имаме капацитета за разработването им)? Ако някой изхожда от последната гледна точка, то трансплантацията на човешки органи може да се разглежда като акт на любов към ближния. Особено когато родител дава своя здрав бъбрек на болното си дете например...

Светското общество, разбира се, няма морален проблем с този въпрос, защото разглежда човешките същества като независими от Бога. Що се отнася до богословието, за да има ясно становище по този въпрос, за него е важно да разбере дали науката е в състояние да докаже, че личността не се променя чрез този акт. Диалогът между науката и богословието трябва **да определи границите**, до които медицинската наука може да достигне.

Мястото на жените в Църквата

Един въпрос, който често се повдига в последно време, е за мястото на жените в Църквата. Той също е следствие от нашата секуларизирана култура с нейния акцент върху равнопоставеността между половете. Въпросът за възможността за ръкополагането на жени за свещеници е повдигнат за първи път в протестантски среди (по-специално в Англиканската църква). В резултат православни богослови също са принудени да разгледат този проблем. Той им е наложен отвън. Това е нов проблем и богословите е трябвало да помислят по въпроса има ли богословска причина, с която да се обясни гревната традиция на ръкополагането само на мъже за светите Тайнства на Църквата. Оказало се, че въпросът не е лесен. Един от първите аргументи, за да се обясни традицията на Църквата, е разбирането за свещеника като „образ“ или „икона“ на Христа. Но нещата не са толкова прости, защото този аргумент лесно може да доведе до римокатолическата доктрина за свещеника, който действа в Евхаристията *in persona Christi*, тоест свещеникът се идентифицира с Христос и така замества Христос в Евхаристийната служба и има „властта“ да извършва „освещаването“ на светите Дарове в Евхаристията, произнасяйки установителните слова. В резултат на това понятието за Христос като единствения Първосвещеник, като единствения реален Извършител, може да бъде пренебрегнато или забравено. Понятието за свещеника като „икона на Христа“ може да доведе до клерикализъм и до представата, че свещеникът е „свят човек“, който има „силата“ да претворява хляба и виното в Тяло и Кръв Христови.

Така възниква въпросът: ако идеята, че свещеникът е „образ“ или „икона“ на Христа, трябва да бъде отхвърлена, то означава ли това, че няма богословско оправдание за изключването на жените от свещенството? Дали е само въпрос на традиция, с малко „т“, основана на културни обичаи, както смятат повечето протестантски богослови? Преди да започне богословската рефлексия, съществува интуиция. Интуитивно повечето, ако не и всички православни богослови ще кажат „не“ на идеята за жени свещеници и епископи. Налице е, на първо място, една вековна традиция на Църквата. Принцип на тази традиция е, че Църквата не е „демокрация“, а както учи св. ап. Павел, тя е „тяло“, тоест тялото на Христа. Ето защо православните богослови не могат да подхождат към този проблем от светска гледна точка. Аргументът за „равни права“ на мъжете и жените в Църквата не може да се прилага към Църквата. Самото понятие „тяло“ предполага йерархия. В Църквата има онтологично единство на членовете ѝ, но с различност на функциите им. Епископът, а също и свещеникът, е преди всичко член на Църквата, но неговото служение предполага повече отговорност в сравнение с другите служения в Църквата.

Мисля, че по този въпрос Църквата дава някои съвети или насоки. Що се отнася до този конкретен въпрос, изглежда богословието, в смисъл на интелектуална аргументация, не дава отговор, но има някои истини, които принадлежат към вътрешния живот на Църквата и не могат да бъдат схванати от хората извън нея.

Да вземем друг пример: тайната на смъртта на Божията Майка. Римокатолическата църква е счела за необходимо да обяви Нейното възнесение за догмат, а Православната църква мълчи за това. Но има някои намеци, като например факта, че Преданието никога не споменава за съществуването на мощи на Божията Майка. Има и литургични текстове, които намекват за вярата в Нейното възнесение, но това е всичко. Това е истина, която Църквата пази за себе си, защото външният свят няма да я разбере.

Същото важи и за Възкресението. То е сърцевината на вярата на Църквата, основата на самото ѝ съществуване. Но то е тайна, в която може да се вярва и която се преживява само в Църквата. Външният свят, тоест секуларизиран свят, не може да го приеме и счита вярата във Възкресението за „глупост“.

Да се върнем към въпроса: защо само мъже се ръкополагат за епископи и свещеници? Мисля, че богословието тук запазва мълчание и отговорът е ясен само за членовете на Църквата. Каква е същността на епископското служение? Някой може да каже: да води паството си, да бъде пастир. Макар че богословието трябва да отхвърли идеята за епископа като „икона“ на Христа, всеки вярващ е склонен да прави сравнение между епископа и Христа, който е истинският Пастир на Църквата, както и истинският Първосвещеник. Официалното богословие трябва да отхвърли всяка идентификация на епископа или свещеника с Христос, както вече отбелязахме, но Преданието на Църквата е видяло известна връзка между тях. Епископът не е Христос, но неговото служение следва да ни води към Христа, като Го направи присъстващ за нас. Тази „връзка“ между епископа и Христа е причината, поради която Църквата инстинктивно никога не е ръкополагала жени за това служение. В тези разсъждения трябва да се включи и тайната на Въплъщението: фактът, че Логосът прие мъжко тяло и че Той не се яви просто като „Дете“ на Бога, а като Син Божи. Но дали външният, секуларизиран свят някога ще успее да разбере всичко това?

Тук по-скоро сме в областта на разграничението, направено от св. Василий в неговия трактат за Светия Дух, между догмата и керугмата. „Догмата“ са основни истини, които всеки вярващ знае, но които не са записани и не са обявени открито. Богословието пък, напротив, принадлежи към „керугмата“, официалните учения на Църквата, които са обявени открито. Тук отново виждаме границите на богословието. Има някои истини, които са „отвъд богословието“ и които принадлежат по-скоро на опита, предаван само в Църквата, и които не трябва да бъдат обявявани открито на външния свят.

Що се отнася до конкретния въпрос, отново забелязваме колко е важно за богословието да знае своите граници. Християнството не е философия и не дава рационални отговори на всички въпроси, идващи от външния, секуларизиран свят. Мисля, че на въпроса за жените и свещенството трябва да се отговори в този

смисъл. Това е въпрос, който никога не е бил повдиган в рамките на Православната църква, но ѝ е наложен отвън. След като човек влезе в Църквата и разбере мистичната връзка между свещеника и Христа, той никога не би започнал да спори за „равните права на жените“, както това се прави в светския, демократичен свят. Фактът, че православно богословие не е дало категоричен отговор на този въпрос не означава, че то одобрява ръкополагането на жени.

Западният, секуларизиран свят е готов да обвини Църквата в дискриминация заради отношението ѝ към жените. Ето друг пример: второ правило на св. Дионисий Александрийски (III век), който забранява на жените да приемат свето Причастие и дори да влизат в храма по време на периода на менструация. Тук богословието трябва да е в състояние да прояви разсъдителност, за да се направи разлика между съществено и несъществено. Дали всички канони имат еднаква стойност? Има ли канони, които са остарели, бидейки белязани с конкретен исторически и културен контекст? В този конкретен случай се забелязва силен старозаветен акцент върху „чистота“ и „нечистота“. Но Новият завет не проповядва ли, че Църквата е преодолела буквата на закона, както това ясно е заявено в периода на иконоборството? Иконоборците се позовавали на текстове от Стария завет, които забраняват правенето на изображения. Но Църквата решила, че образите или иконите на Христа изразяват вярата във Въплъщението, и именно по тази причина старозаветните текстове за изображенията вече не са валидни.

И така, задача на богословието е да проявява разсъдителност. Вторият пример, който искам да дам по отношение на същата тема, е следният. В много православни църкви на Запад жените вече не покриват главите си в храма. В някои енории дори има дискусии по този въпрос. Нали св. ап. Павел учи, че жените трябва да си покриват главите в църквата? В контекста на секуларизираното общество, което подчертава равенството между двата пола, тази традиция може да се разглежда като друга форма на дискриминация на жените. Макар този въпрос да изглежда твърде дребен и дори маловажен за „сериозните“ богослови, тук отново има задача за богословието, а именно да се прецени кое е същественото в него. Съществува ли богословска причина зад тази традиция, или тя трябва да се разглежда само в историческия и културен контекст, в който св. Павел е написал този текст?

Възможно е тук св. ап. Павел само да казва, че Църквата трябва да следва обичаите на тогавашното общество, които предписвали носенето на покривало от жените. Някой може да възрази, че този текст на св. ап. Павел вече не е актуален, тъй като днес жените в секуларизирания свят не носят забрадки. За съзнанието на православните християни е ясно, че тези традиции не са от същото ниво като въпроса за жените и свещенството. Мълчаливото изоставяне на тези две традиции в хода на времето: възбраната за жените да се причастяват по време на определен период, както и заповедта да си покриват главите в църквата (второ правило на св. Дионисий Александрийски, 1 Коринтяни 11:10-16), не променя Църквата в нейната същност, докато ръкополагането на жени за свещеници означава радикална промяна на структурата на Църквата. Така че истинският въпрос по отношение на всички тези теми е: в кой случай имаме радикална и съществена промяна на Църквата? Това е и критерият за ерес: ереста може да

се определи като учение, което напълно променя Църквата и вярата на Църквата.

Богословието трябва да бъде „църковно“

На светското общество трябва да се обясни, че сърцето на Църквата е Литургията, особено служението на Евхаристията и пасхалното Тайнство. Защото Литургията съдържа ключа към отговора на секуларизма. Църквата е в света, но не е от света, затова тя не може да бъде съдена по критериите на този свят. Православното богословие трябва да бъде църковно и литургично. Само в Литургията човек намира истинското си предназначение: той осъзнава, че е създаден, за да се покланя на Бога и да Му „въздава благодарение“, тоест да празнува Евхаристията. В отслужването на Евхаристията той отново е наясно, че целият му живот зависи от Бога и че съществуването му не е автономно. Това е основният отговор на секуларизма.

Богословието трябва да се прави в рамките на църковната и богослужбена нагласа или тоналност. Това не означава, разбира се, че всеки богослов трябва да бъде специалист в областта на научното изследване на Литургията. Но Литургията трябва да бъде жив извор на вдъхновение. Как човек може да бъде богослов, ако не е преживял „безкрайната радост“ от празнуването на Пасха? Светският човек не познава тази радост и живее в страх и в свят без смисъл. Що се отнася до крайните „големи въпроси“ на живота, богословието трябва да посочи значението на Литургията и да я направи осмислена и ясна за обикновения вярващ и за онези, които искат да научат повече за Православната църква.

Във връзка с това се позовавам на един конкретен пример: въпроса за църковния календар. Причината повечето православни църкви да изоставят стария Юлиански църковен календар е убеждението, че е погрешно да има „светски календар“ и в същото време „свещен църковен календар“. „Свещеното“ не бива да се „отделя“ от профанното. Тази древна характеристика на религията, разделението между „свещено“ и „профанно“, е унищожена с началото на християнството, когато завесата на храма се раздира в момента на Христовата смърт. Това събитие символично посочва, че старозаветният култ е приключил и че е започнало нещо съвсем ново. Конкретната задача на православното богословие е да обяви, че вече няма разделение между „свещено“ и „профанно“. Царството Божие, което не е „от този свят“, не е отделено от този свят, но ще го *преобрази*. В това задача на православното богословие е различна от тази на богословите на секуларизма в протестантския свят, които също подчертават, че Божието Царство не е отделено от света. Обаче те мислят за Царството Божие изключително по светски начин и предпочитат да говорят за него с не-религиозни термини, „сякаш Бог не съществува“ (*etsi Deus non daretur*). Намерението на германския лутерански теолог Дитрих Бонхьофер (1906–1945), един от основните привърженици на теологията на секуларизма през миналия век, бе разбираемо: хората, към които той се обръщаше, не разбираха езика на религията и често бяха враждебно настроени към нея. Но при този подход същността на евангелското послание се губи: а именно, че Божието Царство „не е от този свят“.

Богословието и икуменическото движение

Важен укор на светския свят към Църквата, особено в западните страни, е, че християнството е разделено и че богословите непрекъснато спорят по своите различни гледни точки за някои богословски въпроси. Външният, светски свят изисква яснота за това. Православната църква винаги е участвала в икуменическото движение. Това участие не бива да се разглежда като компромис и прикриване на богословските различия между богослови от различни конфесии. Също в тази сфера отново забелязваме, че има православни, които, отхвърляйки всякаква форма на икуменизъм, проповядват богословие на страха и търсят безопасно убежище във фундаментализма. Този страх в крайна сметка се превръща в страх от самото богословие. Православните богослови, които участват в икуменическото движение, макар също да обявяват, че Православната църква е истинската Църква, не се страхуват да чуят какво казват неправославните. Вярно е, че когато се съставят официални изявления, в много случаи те са принудени да правят отделни становища. Но би трябвало да е радостно за православните християни да открият, че и извън Православната църква понякога може да се чуе автентично православно звучене. Затова икуменическият диалог трябва да започне с опит за откриване на общото, което ние като християни имаме, и това, което ни обединява. За да стане това, православните богослови не трябва да се страхуват да бъдат отворени и не бива да започват диалога с не-православните с поведение на „самоотбрана“, въз основа на страха да не би да се направят компромиси. „Икуменизъм“ не означава „правене на компромиси“.

Заклучение

В този размисъл за богословието и секуларизма отсяхме някои основни критерии:

- Богословието трябва да задава правилните въпроси и да поставя правилните проблеми.
- Богословието не трябва да бъде „богословие на страха“ и не бива да се ограничава до фундаменталистско отношение към Библията, светите Отци, каноните и пр.
- Богословието трябва смирено да признае своите граници и да замълчи в някои случаи.
- Богословието трябва да бъде в състояние да прави разлика между съществено и несъществено.
- Богословието трябва да бъде църковно. Литургията е живият извор на цялото богословие, особено в диалога му с модерното секуларизирано общество.

Превод от английски: отец Иван Латковски

Павел Павлов е роден през 1967 г. Завършил е Духовната семинария „Св. Иоан Рилски“, Черепиш. Магистър по богословие и история от СУ „Св. Климент Охридски“, а също и от Аристотелевия университет в Солун. Защитил е докторат по богословие. Понастоящем е преподавател в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ по история на Църквата (въведение в история на Църквата, история на БПЦ, история на православно богословие през XX век, християнско поклонничество). Преводач на съвременни православни автори.

Д-р Павел Павлов

ПРОСТРАНСТВА НА СВЕЩЕНОТО БЕЗДЕЙСТВИЕ¹

(Литургия и йеротопия²)

Основната цел на Църквата е спасението на света и човека. Тя, като инструмент на Божието домостроителство, във всяко едно време успява да създаде език, своеобразен код за комуникация и свидетелство. Това не е само езикът, на който се провежда богослужението (което само по себе си е език на общение между Бога и човека), това е Писанието, Преданието и иконата. Това е и молитвата, която може да говори дори и в безмълвието си.

Богословието като свещеник. Свидетелството като свещенодействие

В историята на християнството богословието винаги е било начин и метод за говорене, разбиране, език, на който се предава и приема истината от мнозина. В свое време на този език са говорили рибари, философи, поети, ретори, силни мъже и жени – мъченици и новомъченици. Богословието винаги е успявало да говори по културен начин на съвременното си общество. Като важната, съществена страна на това говорене-слушане е не толкова в говоренето

¹ Всеки текст има свой контекст. Настоящият текст беше писан по повод и изнесен като доклад на Богословската научна конференция през декември 2009 г. в гр. Несебър. Целта на текста е да осмисли опита на разгадаването и възстановяването на града като духовен център и място за поклонение, т.е. да потърси смисъла на делото не само като възстановяване на сгради, инфраструктура, художествени форми и старовремска атмосфера, а преди всичко в изпълването на всичко това със свещено съдържание и действие (свещенодействие, Литургия). Благодаря на моите приятели отец Ангел Ангелов и Стоян Танев за обсъжданията и оформянето на идеята за този текст. – Б.а.

² Йеротопия – (др.гр. *ἱερός* – свещен и др.гр. *τόπος* – място, пространство) – създаване на сакрални пространства, разглеждано като особен вид духовно и художествено творчество, специална област на историко-културните изследвания, в която се анализират конкретните примери на даденото творчество. – Б.ред.

само по себе си, а в това говоренето да служи за разбиране, за възприемане, за достигане. Струва ми се, че богословът на нашето време най-вероятно би бил режисьор или човек, който се занимава с мултимедия, високи технологии и т.н. Защото методът на богословието не се основава само на говоренето, макар и най-често говоренето да е първата (или последната) възможност. Днес няма да говорим за говоренето като език, а по-скоро за богословието като послание, като изкуство на споделянето. Това е споделяне на културни форми и образи, на места и свещени предмети, на пространства и свещеноействия.

Дръзвам да пиша по тази тема не от самотоволното чувство на човек, който е изследвал в дълбочина и ширина проблема, а по скоро със смирението на човек, успял да усети възхновеността от докосването до родните места, до гроба и св. мощи, до света на св. Григорий Богослов³. Арианс⁴ и текстът на Петте слова за богословието са причината за посоката, а Несебър е мястото на размисъла.

Свещени предмети – свещени пространства

Ние се намираме в Несебър. Всеки, който веднъж е стъпил тук, винаги възприема града преди всичко като град на старите, невероятно красиви църкви. А църквата не е обикновена сграда, тя е свещена сграда, свещено пространство. Църквите в стария град са именно такива пространства, които трябва да се изпълнят със съдържание или по-вярно да възстановят своята цялостност, своята йеротопия. В този смисъл това, което основно ни привлича, не са само определени архитектурни форми, стенописи, икони, св. мощи и т.н. отделни парчета, късове свещеност, а самото пространство, изпълнено със свещено съдържание. И това не е мистика или философия, а конкретна работа по историческа реконструкция, или иначе казано, всичко, което е създадено от човека, би могло и да се проучи, опише и реконструира. И тук настъпва най-трудният момент. Как би могло да се случи това? Как би могло комплексно да се възстанови сакралността на пространството?

Като патерица в тази посока би могла да ни послужи картината на Света гора. За повечето добре образовани хора по света Атон е едно място, в което се съхраняват голям брой средновековни (не ми харесва терминът византийски) икони, стенописи, реликви, архитектурни форми и т.н. Първоначалното намерение на човека е да отиде до там, да види, да се докосне, да научи повече неща за тях от първа ръка. Когато стигне там обаче, се получава нещо друго. Той разбира, че всички отделни предмети (изключителни фрески, красиви храмове, манастирски сгради, скитове и килии, дори св. мощи, чудотворни икони) са нещо вторично, а главното е тази цялостност на сакралното пространство – Градната на Св. Богородица – в което всичко (природата, сградите, изкуството) се превръща в насъщен храм. Центърът на този храм е Вседържителят от купола на храма – Богочовекът, който като истински Бог всичко държи в крепката си десница и като истински човек ни докосва и ние чрез Него, в Него познаваме Бога. Всъщност там имаме възстановено, или по-правилно – никога неизоставя-

³ Св. Григорий Богослов. *Пет слова за богословието* (Превод на Иван Христов). С., 1996. – Б.а.

⁴ Арианс е родният град на св. Григорий Богослов. – Б.ред.

но и разрушавано християнско разбиране за Бога, света и човека, за космоса, за съборността на всички в Него, за пълнотата от живот. Тук обаче е важно да се каже, че за да се възстанови насъщният храм (да се изпълни сакралното пространство), са необходими освен Бога, който е Вездесъщ, но и много конкретен в историческия Христос, още и исторически, живи, насъщни хора (не артисти или клоуни). Сакралното пространство не може да се изпълни на ужким. В този смисъл наистина в храма се събира, съчетава естетиката на космоса с действителността на историческото съществуване. Иначе в насиленото тоталитарно изкуство сме се нагледали на псевдогеротопии и на псевдосвещеноедействия.

В тази връзка е важно да се включи в разговора въпросът не просто и не само за възникването на историческите предмети, а на пространствата. Често пъти ние знаем кой и кога е създал определена икона, стенопис или храм, но по-важно е, струва ми се, да се проследи зараят на духовната среда, която ражда тези предмети. В християнството винаги съществува стремеж да се освещава, облагодатява светът и цялата земя да стане Света земя, Хаарец, ако трябва да използваме старозаветния език за обозначаване на Обещаната на Авраам земя. Така отново достигахме до Църквата, но не просто като институция, а като духовна среда, в чийто център е Богочовекът. Именно Църквата, като място, в което всегържи Христос и живее Св. Дух, като наситено и насъщно пространство, освещаващо и цялата Вселена.

Пространство на действието и пространство на бездействието⁵

Сега искам да разкажем една цариградска християнска история, която е исторически засвидетелствана. В поклоннически пътеписи за Цариград се говори за едно чудо, което периодично се случвало в манастира Оуигон, разположен югоизточно от църквата „Св. София“⁶. Там се пазела една голяма икона на Св. Богородица Оуигитрия, която се изнасяла всеки вторник от шест или осем човека, а след това се поемала само от един монах и се движела с такава скорост по площада пред манастира, че изглеждало все едно че лети. Тогава ставали много чудеса на площада и започвало да тече миро от иконата. След това тръгвала лития от площада пред „Св. София“ чак до църквата на Св. Богородица във Влахерна, където се пазела най-свещената реликва на града – ризата на Св. Богородица. По пътя към шествието се присъединявали всички светини от различните църкви и се създавало едно изключително настроение на насъщното чудо. Така целият град ставал пространство на свещеното действие на чудото, което започвало от площада пред манастира Оуигон⁷.

⁵ Тук искам да направя едно важно уточнение: ясно разграничавам активното бездействие, молитвеното безмълвие, заставайки чинно, с което влизаме в св. Литургия, онова *свещено бездействие*, което ни отваря пространство за действие на Бога, действие, което ни прави „храм Божий“ („Не знаете ли, че вие сте храм Божий, и духът Божий живее във вас“ 1Кор. 3:16). – Б.а.

⁶ Срв. *Angelidi C. Une texte patriographique et edifiant: le „Discours narratif“ sur les Hodegoi. REB, 52 (1994), 113-149.* – Б.а.

⁷ *Лидов, А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009, 39-70.* – Б.а.

Чрез този пример се опитвам да посоча тази част от християнското предание, която чрез подобни действия се опитва да „разкъса” затвореното свещено пространство и да „изнесе” навън Небесния Йерусалим, или обявеното в богослужението начало на Царството Божие. Стремежът свещеното пространство да се разшири и да обхване околността, града, страната и целия свят. Ако използваме надписите на стенописите от църквата „Иисус Христос Спасител” на манастира „Хора” в Цариград – Пространството на Безпространствения (ή Χώρα του Ἀχώρατου) да стане Пространство на Живите (ή Χώρα των ζώντων)⁸. Друг ярък пример за това разкъсване на свещеното пространство и „излизане” от храма е външното изписване с литургически изображения на манастирските църкви („писаните църкви”) в Буковина през XV–XVI в.

Ще дам друг пример. Наскоро пътувахме за поклонение в Почаевския манастир в Украйна. Там има две известни чудотворни икони на Св. Богородица. Когато пристигнахме там и влязохме в първата църква, след входа на манастира ние започнахме да търсим чудотворните икони. Тъй като бяхме виждали копия на иконите и техни снимки, съсредоточено се взирахме във всяка икона на Приснодевата. Тогава към нас се приближи една възрастна жена, която се молеше в храма, и ни попита какво търсим. Чудотворната икона на Св. Богородица, казваме. Тогава получихме хубав урок. Жената ни каза, че всяка икона на Св. Богородица е чудотворна, а ако търсим конкретно известните две почаевски икони, то те са в съборната църква на манастира. Всъщност в пространството на сакралното действие, там, където се извършват богослужения, литии, всенощни бдения и т.н., всички предмети стават сакрални и чудотворни.

От друга страна, в пространството на бездействието, музея или галерията дори доказано сакрални предмети се десакрализират. Хилядите икони, св. мощи, камбани и църковни предмети, събрани в хранилищата на музеите в бившите комунистически страни, са извадени от естествената среда на свещеното действие и по този начин десакрализирани. Пространството на статиката и бездействието би могло да бъде пространство на позитивисткото наблюдение, но по никакъв начин не би могло да бъде пространство на мултимедията, на филма. В този смисъл то е нещо, което е вече надхвърлено и преодоляно и в съвременната култура.

В една поклонническа група пътуваше дете на около 10 години. Разгледахме едни много интересни гробници в Алики на остров Тасос. Попитах момчето дали харесва археологията, находките и музеите. Без да се замисля, то отговори „не”. Разочарован попитах: защо? По детски ми беше отговорено – защото са мъртви. Любознателното момче веднага ми даде нагледен пример с филма „Нощ в Музея”⁹, където през нощта всички реликви и предмети оживяват. В този случай би му била интересна и археологията. Втори поучителен пример, който ни показва, че има съществена промяна в съвременната култура, която постепенно се завръща според мен в лоното на автентичното действие, плод на християнството, в което всичко е динамика по оста на живота Бог – Човек.

⁸ Χώρα означава и пространство, вместилище. – Б.а.

⁹ *A Night At The Museum*, 2006. Сценаристи Бен Грант и Томас Ленън, режисьор Шон Леви. – Б.а.

Плоскост, текст и събитие

Тук се намира ключът в различните методологии. Тук е съществената разлика между разбирането за постренесансово изкуство и усетът за историчност в християнството. Обикновено, когато разглеждаме позитивистки предметите и изображенията, ние ги възприемаме като плоскост. В християнството обаче между плоскостта на иконата и зрителя се реализира събитие в пространството, събитие, в което участва и самият зрител. Това най-ясно проличава в християнския храм, където участникът в пространството на действието влиза в съприкосновение с множество образи, които не са задължително само картинни. Например Юстиниановата църква „Св. София“ в Цариград по предварителен замисъл е нямала изображения на събития, реализирани като мозайки или стенописи, а само украса в позлата. Чрез светлината от прозорците и светилниците обаче, отразена в съдовете и стените, се създава усещането за това, че стоиш пред Престола на Бога Всевишни, под Купола на Всегържителя, че реално участваш в Домостроителството за спасението на света и човека, в реалното осъществяване на обожението и охристовлението.

Подобен е въпросът и с каденето в храма. Обикновено смятаме учебнически, че каденето е символ на нашата молитва, която се издига като кадило нагоре към Бога. Всъщност с това свещенодействие се подчертава и личното участие на всеки в богослужението – свещеникът прикадява както всяка икона, всяко изображение, всеки стенопис, така и всеки човек, като по този начин вкарва всички субекти в действието. От друга страна, самото благовоние създава у нас усет за, прави ни налично Царството Божие, където е само добро, красиво и благо. Изобщо чрез свещенодействията на богослужението ние ставаме участници, а не просто зрители на Царството Божие, което се провъзгласява в началото на св. Литургия.

От времето на класическия позитивизъм текстът също се приема като статика, като нещо заковано, бих казал, дори мъртво. Текстът е солиден извор само тогава, когато е статизиран. Само тогава, когато е добре обследван и в този смисъл още по-умъртвен. Еди-кой си ръкопис, в еди-коя си библиотека... Заклучен, затворен, често пъти в „едночка“, в изолирано пространство, за да бъде запазен за идните поколения, които обаче въобще не се интересуват от „мъртвата буква“. Библиотеките все повече се превръщат в своеобразни музеи със своите ръкописни сбирки и отдели. Младите хора въобще не се интересуват вече от тези умъртвени текстове. Друго нещо е виртуалното пространство. Там текстът оживява, движи се, може да изчезне, няма сигурност, текстът може да бъде променен, да бъде фалшифициран. Живеем в епоха, в която предметоцентричният позитивизъм отмира. Някой трябва да стане критерий за истинност на текста, необходима е общност, или ако щете, институция. Отново е необходима Църквата!

В Църквата живее Словото, не текстът! Словото, Логосът е Син Божий! Той твори, прави чудеса! Чрез Него бе сътворен светът, Той продължава да твори, да прави чудеса. Всекидневно Той живее и свещенодейства в Църквата, в Литургията, в храма, където възглавява Църквата, в Купола. Тук то е действие на непрестанното убогочовечаване. Човекът вече не е просто читател, слушател

или потребител на текста, а участник в действията на Словото. Човекът става оделотворител на създаването на света, става сътворец на чудото.

Заклучение. Църквата като свещенодействие

След Въплъщението, Кръста, Възкресението и Петдесетница именно Църквата е истинската йеротопия, истинското свещено място. Топос, място, което не е определено географски, градоустройствено или природно. Мястото на Църквата се определя от Главата, Тялото и Основата – Христос, както и от Духа, Св. Дух, Които твори, действа и живее в Нея. Така в Църквата се съчетава Мястото с Действието, или по-скоро действието (енергията) на Св. Дух превръща пространството в свещено място (тук физиците биха проявили интерес).

„И така, Бог, бидейки невеществен и неописуем, не се намира на никое място; Той Сам е място за Себе Си, като Изпълващ всичко, Съществуващ над всичко и Сам Съдържащ всичко. Но се казва, че и Той се намира на дадено място и там, където Неговото действие е явно, това и се нарича Божие място. Защото Той Сам, без да се смесва с нищо, прониква във всичко и дава възможност на всичко да участва в неговото действие, според достойнството и възпиремчивостта на всяко нещо (...) И така, Божие място е онова, което в най-голяма степен участва в Неговото действие и благодат (...) Божие място е и Църквата, защото сме отделили това място за славословене на Бога, като някакъв храм, в който отправяме молитви към Него. По същия начин се наричат Божии и други места, където действието Му или в плът, или без тяло, е очевидно за нас”¹⁰.

Духът прави непрестанно наличен Христос и Христос призовава, кани Духа на всяко едно място, вмества го. От друга страна, човекът е именно този субект на Църквата, който яде (причастява се с) Господа и получава печат на дара на Св. Дух. Човекът възглавява Църквата като Христос в лицето на епископа, човекът, получавайки благодатта на Св. Дух, твори, действа и изпълва светското пространство със сакрално действие. Така свещенодействието става основен белег на Богочовечеството, на богочовешката общност. Така всяко място става свещено, стига да е изпълнено с Богочовешко присъствие и с нетварната Божествена енергия. За съвременния секуларизиран човек сигурно звучи много наивно или претенциозно, но Бог Господ е единственият извор на благодат, сила, енергия и действие и когато човекът съумее по Божия милост да усвои тази благодат, той става сътворец, съзидател, сътрудник и съработник на Бога. И така човекът започва да твори чудеса...¹¹

¹⁰ Св. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на православната вяра*. Книга Първа, гл. 13. *За местопребиваването на Бога и за това, че само Божеството е неописуемо*. Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, Света гора, Атон, 2008. – Б.а.

¹¹ Този текст ще има своето продължение в посока на Исихия-Литургия, като отправен момент ще бъде Херувимската песен: „... нека сега отложим всяка житейска грижа, за да приемем Царя на всичко, Когото невидимо ангелските чинове тържествено носят. Алилуия, алилуия, алилуия”. – Б.а.

Орал Чалишлар

ЗАЩО ХРИСТИЯНИТЕ СА ОТХВЪРЛЕНИ В ТУРЦИЯ?

В една страна, където християните са едва 1–2% от населението, тази общност е отхвърлена от всички политически партии

Не може да се отрече, че в Турция проявите на омраза към християните са съвсем ясно доловими както сред вярващата и практикуваща мюсюлманска общност, така и сред ултранационалистическите светски среди. Наскоро, по време на една церемония, валията на Одрин изключи от протокола на честванията отец Александър Чакърък, представител на Българската православна църква, впрочем турски гражданин. Валията оправда това свое решение по следния начин: *Да не би имамите и мюфтиите в България да участват в официални церемонии?* Дали този аргумент е валиден за страна, която се смята за демократична и отворена към света? Валията на Одрин следователно отвърща на една неприемлива ситуация чрез дискриминацията на собствените си съграждани. По този начин принадлежността към различна религиозна вяра отново се използва като средство за изключване. Тъкмо подобен подход доведе през месец февруари до унищожаването на мястото за молитва на арменското гробище в Малатия (Източен Анадол) или до конфискацията на културно наследство на фондации, основани от турски граждани с християнско вероизповедание. А съвсем наскоро свещеник беше нападен в своята църква в Истанбул от група лица, които, след като го пребиват, му заявяват, че *една църква няма място в мюсюлманския квартал*, и го принуждават да произнесе мюсюлманската вероизповедна формула. Турция е страната в Близкия изток, която наброява най-нисък процент християни.

Християните в Турция са едва 1–2% от населението на страната. Докато в Иран те са около 2%, близо 10% в Египет и около 40% в Ливан. Независимо от това Турция е несъмнено тази страна в света, в която параноята по отношение на християнските мисионери е възможно най-силна. Нека си припомним, че активистите на мрежата „Ергенекон“¹ всъщност са гублирали начинанията на консервативното религиозно движение, разработвайки цяла стратегия, която се е основавала върху *опасността, която представляват християнските мисионери*. И дори са успели да впишат *борбата срещу дейността на християнските мисионери* в дневния ред на Съвета за национална сигурност.

¹ Тайна ултранационалистическа турска организация, разкрита през 2007 г., ръководена от високопоставени военни и лица от службите за сигурност, които са обвинени в опит за държавен преврат. – Б.пр.

Вярно е, че начинът, по който практикуващите мюсюлмани виждат „другия“, продължава да се променя в положителна насока. И все пак националистическата идеология и традиционната мюсюлманска култура подхранват тази фобия така, както основополагащата републиканска идеология е привилегировала единното гражданство. Когато през 1923 г. е била създадена Република Турция, идеята да се прочисти страната от християните се е превърнала в истинска философия и метод. „Юнионистите“ (дейците на младотурския комитет „Единение и прогрес“), предшественици на кемалистите, са „прочистили“ по този начин Турция от арменците през 1915 г. А основателите на републиката след това са прогонили гърците извън Анадола в рамките на размяната на население през 1923 г., предвидено от Лозанския договор. Това „прочистване“ е засегнало кюрдите и алевитите, преминавайки в серия от кланета.

Когато Турция беше доминирана от военна клика, привилегироваща една твърде рестриктивна идея за гражданство, положението на християните не беше никак за завиждане. Те бяха постоянно дискриминирани, изселвани и експроприирани. Практикуващите мюсюлмани, които по видим начин изразяваха своята вяра, също бяха подлагани на преследване през този период. Но понастоящем живеем във фаза на демилитаризация и сме управлявани от правителство, което засилва влиянието на практикуващите мюсюлмани в обществото. В този контекст християни и евреи обаче продължават да бъдат отхвърляни, защото символизират „другия“, а обидни за тях расистки публикации им причиняват истинска болка.

В. *Radikal*, Истанбул

По *Courrier International*, 1123, 10–16 май 2012

Превод от френски: Тони Николов

Елън Бару

РУСКАТА ЦЪРКВА ИЗДИГА СИЛЕН ГЛАС ПРОТИВ НАМЕСАТА В СИРИЯ

Докато Западът се опитва да притисне Кремъл да попомогне спирането на убийствата в Сирия, дипломати от Дамаск посетиха един от главните храмове на руското православие.

На откриването на изложбата, посветена на християнството в Сирия, организирана в катедрала близо до Кремъл, руски свещеници и теолози изразиха прег дипломатите своето съчувствие по повод общата им тревога. Какво ще стане, ако сирийският президент Башар ал Асад изгуби властта?

Ясно е, че руското правителство не одобрява външна намеса в Сирия, която е негов дългогодишен партньор и последна опора в Близкия изток. По-малко известна е позицията на Руската православна църква, която се страхува, че християнското малцинство – в голямата си част православно – ще бъде пометено от вълната на ислямския фундаментализъм, предизвикана от Арабската пролет.

В своите предупреждения патриарх Кирил I се позова на болшевишкия терор, споменът за който все още е силен в съзнанието на руснаците, като написа за „скелетите на осквернените църкви, с които продължава да е осеяна страната ни”.

Стремежът за подкрепа на досегашните лидери достигна върхната си точка покрай Сирия, където християнско малцинство от около 10 процента не е склонно да подкрепи сунитската мюсюлманска опозиция срещу Асад поради страх от преследвания от нея, ако той падне от власт. Не може да се твърди, че позицията на Църквата диктува руската политика, но тя е един от факторите, които правят компромиса със Запада почти невъзможен, особено във време на вътрешна политическа несигурност в Кремъл.

„Някой беше казал, че Джордж Сорос е единственият американски гражданин, който има собствена външна политика”, казва Андрей Золотов-младши, известен автор по религиозни теми и главен редактор на *Russia Profile*. „А пък Московската патриаршия е единствената руска институция, която следва собствена външна политика”.

Преди три месеца и половина, решен да постигне убедителна победа на президентските избори, Владимир Путин потърси подкрепата на руските религиозни лидери, като в замяна им обеща десетки милиони долари за ремонт на църкви и държавно финансиране за християнските училища.

Волоколамският митрополит Иларион, председател на Патриаршеския отдел за външноцърковни връзки, не говори за пари. Преди година той изведе на челно място в дневния ред на Църквата темата за „християнофобията“, отправяйки следното предупреждение: „Те убиват нашите братя и сестри, пъдят ги от домовете им, разделят ги от близките и обичните им, лишават ги от правото им да изповядват религиозните си убеждения“. Митрополитът помоли г-н Путин да обещае да закриля християнските малцинства в Близкия изток.

„Така и ще бъде – отвърна Путин. – Без никакво съмнение“.

Тази молба отведе Църквата до геополитиката, тъй като християнските малцинства подкрепят няколко от правителствата, които се изправиха пред народното недоволство. Изказванията за християнофобията доведоха до отхвърляне на намесата на Запада, особено в Египет и Ирак, които изгуби две трети от своите 1,5 милиона християни след пагането на Саггам Хюсеин.

Западни анализатори отчитат опасностите пред християните в Сирия, но твърдят, че ще е най-разумно Църквата да се дистанцира от правителството на Асад и да се подготви за политическия преход.

„Това, което наблюдаваме в Сирия в момента, е грешка в системата – тя е жестока и доведе до бунтове, но си остава грешка в системата – смята Ангрю Дж. Таблър, сътрудник в Института по близоизточна политика във Вашингтон и експерт по въпросите за Сирия. – Ако християнското население и неговите поддръжници търсят дългосрочно бъдеще за региона, те трябва да приемат, че подкрепата на тази нечовешка машина за убиване няма дългосрочно бъдеще“.

Руската православна църква има редовни срещи с руското Министерство на външните работи, на които обсъжда политиката си извън границите на страната, и повечето експерти смятат, че тя е готова да подкрепя Кремъл.

Въпреки това има и моменти, в които външнополитическите цели на Църквата изглеждат различни от тези на гържавата. По думите на Золотов през 2009 г., точно когато президентът Дмитрий Медведев публично порица украинския си колега Виктор Ющенко, патриарх Кирил публикува благодарствено писмо за гостоприемството на Ющенко по време на неговата визита.

Видимо напрежение имаше и около миналогодишното посещение на патриарх Кирил в Дамаск, което бе отлагано многократно и планирано в условия на строга секретност, казва още Золотов. По оценка на ООН готовогава правителствените сили бяха избили 3500 души в опит да потушат протестите, а Арабската лига вече бе прекратила членството на Сирия в опит да засили дипломатическия натиск.

По думите на митрополит Иларион „някои анализатори се опитаха да разубедят патриарха да замине заради безредиците в Сирия и заради международната изолация и натиска върху режима на Асад“.

„Но патриархът не се спря от трудностите, тъй като за него бе важно да

изкаже своята солидарност с Антиохийския патриарх Игнатий, когото лично познава от повече от 40 години – каза митрополитът в интервю, публикувано на уебсайта на Руската църква. – Всяко тълкование на патриаршеската визита в Сирия като подкрепа за режима на Асад е напълно несъстоятелно”.

И все пак на снимките от уличното шествие на Руския патриарх и неговия сирийски колега се виждат хора, издигнали портрета на Асад. Главата на Руската църква посети Асад и похвали отношението на Сирия към християните, като премълча нарастващия брой на жертвите.

Максим Шевченко, журналист и телевизионен водещ, специалист по въпросите на религията, нарече патриаршеската визита „повратна точка”. „Тя укрепи позициите на Русия в Сирия – каза Шевченко. – Патриархът е толкова влиятелна фигура. Представете си влиянието на човек като Джери Фолуел или Били Грѐм върху позицията на Роналд Рейгън”.

Протоiereй Николай Балашов, заместник-председател на Отдела за външно-църковни връзки на Московската патриаршия, посочи, че визитата е успяла да насочи вниманието на Русия към Сирия, преодолявайки по гумите му „информационната блокада” и едностранчивото отразяване на конфликта от водещите световни медии.

Той каза още, че нестабилността в Близкия изток прави още по-наложителна пряката намеса на Църквата във външните работи.

„Късогледите опити в този библейски регион да бъдат въведени политически модели от различна цивилизационна матрица, които не взимат под внимание мирозгледа и ценностите, формирали живота на тези народи в продължение на векове и хилядолетия, могат да доведат само до кървав хаос – каза той. – Външна политика, която не отчита фактора религия, може да доведе до катастрофа, до смъртта на хиляди и милиони”.

Усама Матар, оптометрист, който живее в Русия от 1983 г., споделя, че не храни никакви илюзии относно руските мотиви да бъдат защитени сирийските християни като самия него, наречени от него „гребни разменни монети в голямата игра”. Но той добави, че има твърде малко международни играчи, които въобще обръщат внимание на източните християни.

„Западът преследва собствените си интереси, той е безразличен към съдбата ни – казва Матар. – Не оправдавам режима на Асад – той е диктаторски, знаем това. Той е деспотичен, разбирам го добре. Но тези хора дори не крият намерението си да изградят ислямска държава, нито методите си, с които екзекутират хора направо по улиците. Прави го и опозицията, не само властите. А ние сме между два огъня”.

В. Ню Йорк Таймс, 1 юни 2012 г.

Превод от английски: Димитрина Чернева

Любмила Димова

ДЖОН НОЙМАЙЕР, ХРИСТИЯНИН И ТАНЦЬОР

Американският хореограф Джон Ноймайер е известен със своите изключителни в хореографски и философски план интерпретации на сакрални творби – на първо място, от Йохан Себастиан Бах: *Матеус пасион* (1981), *Магнификат* (1987), *Коледна оратория* (2009), както и *Реквием* от Волфганг Амадеус Моцарт (1991), *Месия* от Георг Фридрих Хендел (1999). Ноймайер, който тази година навърши 70, е сред най-продуктивните хореографи в света, създал е над 140 балетни постановки, повечето в Хамбургския балет, с който работи вече 40 години. Казват, че е единственият хореограф, загържал се толкова дълго на едно място въпреки многото предложения. Ала както сам обяснява, в Хамбург чувството за движение и развитие никога не го е напускало. Вероятно защото винаги е имал амбициозни цели: трупата да репетира в собствена сграда, да създаде младежки балет, да поддържа своя фондация, без да престава да работи активно като хореограф, да пише книги и да води Хамбургския балет на дълги турнета – между последните спирки са Китай, Русия, Австралия.

Син на капитан, с майка полякиня и дядо германец, Джон Ноймайер е роден на 24 февруари 1942 г. в Милуоки, САЩ. На 4 години за пръв път вижда танц, макар и на екрана в киното – в родния му град няма балетна трупа. Когато се върнал у дома, вече знаел какъв иска да стане. „Винаги съм танцувал”, пише той в своята книга *Джон Ноймайер на път*. Най-голямо значение за образованието му имат годините в католическия университет в Милуоки, където следва литература и театрална практика. Там се среща с отец Джон Уолш от Ордена на иезуитите, влиятелен преподавател и режисьор, който го насърчава в желанието му да танцува. (Както се знае, още от XVII век освен на словото училищният театър на Ордена на иезуитите отделя внимание на пантомимата, пеенето и танца.) Днес Ноймайер си спомня един от големите университетски проекти – *Ludus Conventriae*, нова версия на средновековна мистерия върху библейски събития, хореографията била негова, а е само на 18 години. През 1962 г. Джон Ноймайер постъпва в Кралското балетно училище в Лондон, взима уроци от руската балерина Вера Волкова в Копенхаген, после танцува под ръководството на Джон Кранко, сформирал трупа в Щутгарт. На 27 години се озовава във Франкфурт като най-младия директор на балет в Германия. От 1973 г. е хореограф в Хамбург, от 1996 г. – интендант на Хамбургския балет с извоювана автономност от операта, рядко срещана в Германия. Успява да си създаде вярна, но не безкритична публика. През 1978 г. трупата се сдобива с балетно училище, а 20 години по-късно с помощта на щедри меценати тя напуска репетиционните зали на операта и се установява в просторна сграда с интернат, където до днес заедно танцуват ученици и професионалисти.



Джон Ноймайер сам създава музикалните партитури за спектаклите си, често влиза в ролята на сценограф, художник по костюмите и светлината, владее големите формати и ангажира в продукциите си десетки участници. В контекста на класическата балетна традиция той търси свой танцов език. От млад изпитва възхищение от живота и делото на Вацлав Нижински¹, на когото посвещава три постановки. Има шест постановки върху произведения на Шекспир, популярни са хореографиите му върху симфонии на Густав Малер. С неизчерпаемо въображение интерпертира музикални произведения, смятани дотогава за нетанцовални, и превръща Хамбургския балет в трупата с най-много постановки върху сакрална музика. Чрез своето творчество Ноймайер поставя значими въпроси пред танцовото изкуство: за вярата в Бог, практикуването на обич към ближния и състрадание, за принципите на хуманността (етични, религиозни и духовни)... Въпросът на въпросите според него е: има ли танцът потребност от метафизични съдържания? В Европа през последните години те все по-трудно намират израз. „Съвременната хореография се опитва да компенсират този недостатък със заемки от чужди религии и култури. Балет, който се занимава с други форми на вярата и начини на танцуване, не ни изглежда рискован. Същевременно изразяването чрез танц на собствената вяра и прибягването до паралелни художествено-религиозни форми като *Матеус пасион* от Йохан Себастиан Бах ни изглеждат светотатство”. Не е ли задача на изкуството – и на танцовото включително, пита Ноймайер – да предава метафизични съдържания? Не е ли християнска тази идея? Безнадежно светски ли е наистина европейският танц, не е ли съхранил едно религиозно ядро? Все проблеми, които се нуждаят от огласяване. Все пак в исторически план християнството е твърде далеч от танца като медия. Както отбелязват изследователите, за разлика от хиндуизма, който развива сложен танцов език, възприеман от зрителите и без подкрепата на музиката, християнството няма утвърден движенчески канон. Затова хореографът е принуден да търси нови форми, които обаче не се идентифицират с религиозни послания. Ноймайер се позовава на психоаналитика, изследовател на религиите и танца Герхард Захариас, според когото „символиката на класическия танц има особеностите на литургическата символика и тъкмо в това се крие първоначалното единство на танц и култ”. Затова класическият танц е съкровищница от живи символични жестуси и преоткриването на религиозната мистерия от класическия балет е напълно възможно.

Като ученик на йезуити, Джон Ноймайер е възпитан да се отдава изцяло на своята мисия с възторг и смирение. За да търси чрез танца възможност да се доближи до трансцендентното. „Ако изобщо може да се сравнява, казва той, балетът е един вид богослужение, при което правиш нещата видими, обясняваш неща, които не са конкретни. Нито една друга медия не е толкова свързана с човека, както движението. Живот без движение не е възможен, неслучайно танцът се определя като най-стария начин на изразяване, майката на всички изкуства. Танцът е служил и служи за това да обясниш самия себе си, своето обкръжение, своя свят и всичко необяснимо”.

¹ Вацлав Нижински (1889–1950) – руски танцьор и хореограф с полски произход, роден в Киев, един от водещите участници в Руския балет на Дягилев. Хореограф на балетите *Свещена пролет*, *Следобедният отдих на фавна* и др. – Б.ред.

За разлика от своя idol Нижински Ноймайер не е иконоборец в модерния балет, по-скоро разчита на консервативния разказ, опира се на психологията и класическата танцова техника, разбира се, изкушен е от елементите на съвременния танц. В технократската ни епоха търси пътя към сърцата на зрителите, стреми се да внуши съзерцателност, говори за изгубените ценности: „Не създавам хореографии по музика или текстове, а по моите чувства, предизвикани от музиката и съдържанията на текстовете или от дистанцията между текстовете и днешната реалност”. Десетки години след премиерите на някои постановки той продължава да работи върху тях, защото балетът е живо изкуство. „Някои от моите балети, особено новите, преживяват много метаморфози, променям нещо, махам или прибавям, като при колаж, процесът на създаване е непрестанен. Големото предимство в случая е да имаш своя компания”.

Ноймайер обяснява, че произведенията по съгубовен начин сами го намират. „При външен повод изпитваш вътрешна готовност и си казваш: да, дошло е времето да рискувам с този проект”. Като началото на християнските си търсения посочва ранния балет *Тишина*. „От група хора се откъсва една фигура, към която всеки изпитва обич, но накрая тя е стъпкана, убита и разпъната на кръст от всички”, разказва хореографът. Това е първото стъпало към *Матеус пасион* – безспорния връх в кариерата на Джон Ноймайер, най-монументалната му постановка по творбата за Христовите страдания на Йохан Себастиан Бах. От 1981 г. до днес балетът продължава да се изпълнява през Страстната седмица. Трчасовата постановка се играе за пръв път в прочутата барокова църква „Св. Михаил” в Хамбург. Самият Ноймайер дълго време танцува в ролята на Христос. Постановката, първоначално провокирала дискусии и несъгласия, е пръв сериозен опит да се танцува в църква с музика и певци на живо. В *Матеус пасион* на Бах хореографът разпознава „структура, подходяща за балет”. Не просто „история, която може да се интерпретира, а насладване на много пластове – действието, реакцията спрямо действието, наблюденията върху реакциите, които действието провокира”. Посяга към музика, която позволява на хореографията духовни въпроси и размишления, изправя ни пред съмнението във вярата, обяснява той пред немски журналисти. Няколко години по-късно Рудолф Нуреев² кани Ноймайер да поставя в Парижката опера. Така се появява *Магнификат* – отново заради музиката на Бах, но и защото хореографът се вълнува дълбоко от молитвата на Мария. Решава да постави балета във формат на средновековна мистерия. Години по-късно, след като вече е поставил *Реквием* от Моцарт (определя го като хореографски медитации) и *Месия* от Хендел, отново Пюнтер Йена, музикалният директор на църквата „Св. Михаил”, го подтиква да се върне при Бах и неговата *Коледна оратория*. „Отначало тази мисъл ми беше чужда. На мен като американец *Коледна оратория* не ми е толкова близка, както на германците. Разбира се, често я бях слушал за Рождество, притежавам различни нейни записи, но никога не ме е впечатлявала така силно като балетна музика, както *Матеус пасион*”. След години при една среща интендантът на Виенската опера плахо му задал въпроса: „Не бихте ли направили балет върху *Коледна*

² Рудолф Хамеет ули Нуреев (1938–1993) – балетист и хореограф от татаро-башкирски произход. Един от най-известните балетисти на ХХ век. Директор на Парижката опера от 1983 до 1989 г. – Б.ред.

оратория?” . Веднага се съгласил.

Ала началото е *Матеус пасион*, до днес балетът е представян около 40 пъти в танцовите столици по света – от Ню Йорк до Токио. Откъси от тази свръхконцентрирана и същевременно много свободна като дух постановка, както я определя немската критика, могат да се видят в мрежата. В пълната си версия тя е създадена след 10 години експерименти – в църквата „Св. Михаил” първоначално се танцуват незавършените *Скици*. Хореографът търси фрагменти, които да му дават ключ към цялото произведение. Избира централни части от *Пасиона*, както и образци на различни композиционни форми, използвани от Бах. По-късно Ноймайер публикува работните си тетрадки върху *Матеус пасион*, запечатали пионерските му опити. Дотогава никой хореограф не е поставял цялата творба на Бах и колебанията са големи. Ноймайер обаче е категоричен: „Аз съм християнин и танцьор. Целият ми живот, мисленето и чувствата ми са танц, хорографията е моят истински език. Защо да не се опитам да изразя чрез нея моите религиозни убеждения и преживявания?”. Музикалната форма, в която Бах представя Христовите страдания, и съдържащите се в нея всеобщи и лични аспекти на вярата събуждат в Ноймайер потребност да намери хореографската формула, както обяснява. Постановката е изградена в непрестанно сътрудничество с танцьорите, които не се превъплъщават в роли, а дават собствените си коментари на образите и характерите от Светото писание. Така библейските събития получават силно лично тълкувание. Танцовият език се разполага между архаично-култова жестикулация и канона на танцовото изкуство. Ноймайер не илюстрира, той драматургично споява чувства като любов, страх, предателство, болка с голям музикален усет и високи технически изисквания към отделните речитативи, арии, хорали, хоровете. Работата върху *Матеус пасион* е „търсене на един безследно изчезнал език за предаване на религиозните съдържания и на хореографска форма за музикалните формули на Бах”. Стремжът му не е „драматично или илюстративно представление, а многопластова танцова форма, адекватна на композицията на Бах, която да предаде библейския разказ в религиозното и човешкото му измерение”.

Хорографията, както и музиката се раждат според Джон Ноймайер от сблъсъка и едновременността на различни елементи: наивният и простичък разказ на „действието” се съчетава със символичен движенчески език с почти литургичен характер; пасажи, изградени с класическа и модерна танцова техника, се редуват с моменти на импровизация и лична реакция на отделния танцьор. „Бах свързва представянето на познати исторически събития с много директно лично изповедание и дава – свършено неисторично и актуално – свидетелство за човешкия страдалчески и житейски опит. Пасионът му е едновременно драматичен и епичен, картинен и абстрактен. Той свързва емоционално заредени пластични описания с абстрактни музикални формулировки, които отиват отвъд възприятията. Скрытата символика с числата засилва църковния характер на произведението. Може да прозвучи самоуверено – тази музика ми изглежда изначално танцова – заради нейната многопластова структура и звуковото ѝ своеобразие. Тя е по същество близка до художествените средства и изразните възможности на танца. Танцът също е конкретен, напълно телесен, но

същевременно отвъд времето и историята, насочва към вътрешни рефлексии и духовни състояния: един ритуал, който се стреми да се доближи до тайната на свръхестественото”. Хореографът не се стреми към ерзац богослужение, а към въпроси, които си задава като вярващ християнин. Той вече има последователи, през 1991 г. Бернд Шиндовски³ поставя *Йоханес пасион* в Гелзенкирхен.

Ето как хореографката Мила Искренова описва неокласическата постановка *Матеус пасион* с минималистична сценография и танцьори в бели одежди: „Всичко е на живо – музика, хор и танцьори, които изключително искрено разказват сюжета на *Пасиона* в сцени, които са като скулптури. Беше ясно, че хореографът е изследвал много визуални образци, създал е специален език за това произведение. А то е много красиво, направено с голяма ерудиция, на границата между буквално пресъздадените ситуации и превръщането им в метафори с много по-широк смисъл. Музиката се интерпретираше с изключителен вкус и разбиране. Доста лаконична постановка, аскетична като език и същевременно безкрайно изразителна. Поетична, експресивна, човешка, с усещане за много високо ниво на мисълта”.

Човешкото единение – това е най-значимото преживяване и грандиозният опит, който Джон Ноймайер получава от работата върху *Матеус пасион*. Защото хореографията не се ражда в главата на един-единствен човек, идеята трябва да се осъществи от танцьора и неговото физическо присъствие я преобразява. Дългият репетиционен процес променя дотогавашния начин на работа на Хамбургския балет. Танцьорите (41 души) не изграждат роли, трябва на първо място да бъдат себе си. По време на репетициите, но и в окончателната версия те имат пространство за импровизация. В един миг влизат в роля и се превръщат в инструмент на хореографски разработената идея, а в следващия – реагират самостоятелно. Това е от голямо значение както за концепцията, така и за формата на представлението – танцьорите са едновременно изпълнители и свидетели. „Те играят, така да се каже, себе си и същевременно въплъщават гумите на Петър и Юда, словото на Матеу и така прокарват мостове към хората, които от своя страна са свидетели, дошли да чуят и видят *Матеус пасион* – обяснява Ноймайер. – Досега не съм имал такъв период на хармония с танцьорите, на взаимно учене един от друг, толкова инстинктивно разбиране на произведението, толкова положително сътрудничество и концентрация. И дори никога да не бяхме излезли от стадия на репетициите, пак щеше да е най-дълбокото преживяване в професионалния ми живот”.

С появата си постановката предизвиква дебат – трябва ли да бъде танцувано едно духовно музикално произведение като *Матеус пасион*, което дотогава само е слушано? Самият хореограф се пита може ли танцът да предаде Светото евангелие и музиката на Бах без помощта на църковното пространство? Дали изобщо църквата е допустимо място за балетни представления? Как сакралното пространство променя хореографията, придавайки ѝ значение, което тя няма в балетната зала? Днес *Матеус пасион* се изпълнява освен в църкви и в концертни

³ Бернд Шиндовски (1947) – германски хореограф. – Б.ред.

зали. Ноймайер не крие, че за него изкуството и религията са едно цяло.

Прег какви изпитания изправя хореографите Бах? Джон Ноймайер намира обяснението в характера на неговата музика, която „вече танцува”. Подстъпът към възхваляващата Бога музика не е лесен. Радостта, която изразява *Встъпителният хор* на *Матеус пасион*, е безгранична – невинност, която не познава първородния грях. Според хореографа тази част, както и началото на *Магнификат*: „са музикално чудо, вероятно затова е толкова трудно да се намери рационално решение за тях, същото се отнася и за монументалния хор *Алелуя* в *Месия*”.

След 30 години чрез *Коледна оратория* той отново се връща към символиката на *Матеус пасион*: Мария (Анна Поликарпова) лълее в ръце бяла риза, още в *Пасиона* ризата е убедителен знак на Исус. Критиката определя новата постановка като „великолепна смес от радост, ликуване, щастие и порив, съпроводени от размисъл, униение, колебание и съмнение. Светлина и тъма, заедност и самота (...) тя предлага нов речник на движенията, интензивност и виртуозност” (*Tanznet*). В *Коледна оратория* жанровете преливат един в друг с техническо съвършенство, но и с емоционално възлание (*Wiener Zeitung*). Танцът постига „идеална симбиоза с живата и пластична музика” (*Presse*). Постановката използва първите три кантати на ораторията, изградена върху сведенията на Лука и Матей за обстоятелствата около раждането на Исус. Идеята за елемент, свързващ действието на сцената и публиката, намира материалзация в образа на мъж от тълпата, безроден и самотен, който в безутешност търси духовния елемент на Рождеството. Първоначално хореографът не е предвидил тази фигура, макар че странникът често се мярка в балетите му. Впоследствие осъзнава потребността от него: „Вероятно това съм аз”.

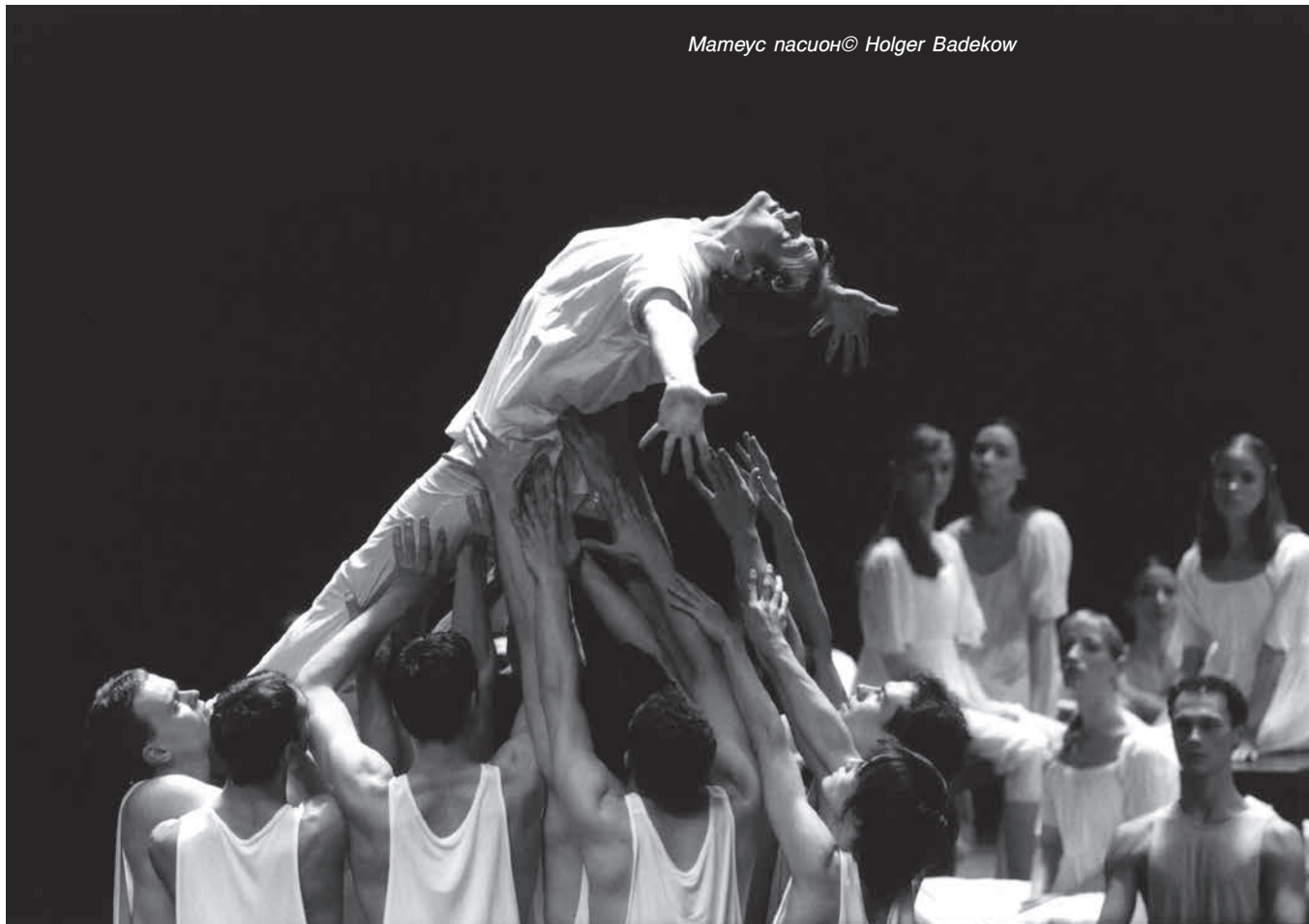
В балета *Месия* Ноймайер групира музиката на Георг Фридрих Хендел около три теми: изгнание, жертва и прераждане – това е пътят на човечеството и неговият Месия. Макар че животът на Исус е по-скоро загатнат, силата на хореографията според критиката е „в динамичната ѝ абстрактност”. С минималистични движения се постига смяна на танците, вдъхновени от фолклора и бароковата музика на Хендел.

„Един хореограф работи с най-важния и най-скъпоценен материал” – човешкия, казва ръководителят на Хамбургския балет. И непрестанно се стреми да е верен на емоционалната истина. Тази основна цел не се променя в различните видове балет и движенчески езици, които създава. Когато искаш да разкажеш една история, не е нужно да я изтанцуваш, хореографията е абстрактна, обяснява Ноймайер. Тя е драматично произведение, което не се базира на музиката, а се развива от нейната структура. Танцът е „оптична драматургия, училище по гледане”. Може да не е най-изкусното от всички драматургични родове, но е най-човешкото, най-директното, настоява хореографът. Младите му колеги често забравят това, не желаят да изразяват емоции, разказват не за себе си, а преди всичко за техническото си можене. Техните пиеси според Ноймайер често са агресивни и силови във физически план, в центъра не е личността,

а хореографската форма, движението, светлината. И тук Ноймайер цитира легендарната Пина Бауш, която изпитва интерес не към това как се движат хората, а какво движат хората. „Аз разказвам за моите емоции, отстоявам това, което чувствам. За мен има значение това вътрешно участие, тази истинност“, завършва американецът. А на въпроса защо все пак толкова силно го вълнува религията отговаря: „Танцьорите и хореографите са хора, комплексни същества с интелект, еротика, но и с духовност и стремеж да разберат това, което е над нас“. Танцът сам по себе си е духовен и говори за цялостния човек”.

Не ни остава нищо друго, освен да завършим с думите на Мила Искренова, която, разсъждавайки върху отдалечеността на християнството от танца, неминуемо стига до близки обобщения. „Не е възможно да правиш изкуство, без да си настроен и устроен религиозно – категорично казва тя. – Когато правиш изкуство, се отделяш от хоризонталния вид живеене. Не е възможно да имаш въображение, ако не си вярващ. Независимо че толкова много творци наричат себе си атеисти. Но според мен те не са осъзнали това, което са. Цялото изкуство е търсене на нещо друго, което е извън нашия живот, а след появата на Христос западноевропейската култура е напълно обусловена от него”.

Матейс пасион© Holger Badekow



Момчил Методиев

ИЗЛОЖБАТА *LUX IN ARCANA*, ИЛИ СИЯНИЕТО НА АРХИВИТЕ

Една от малкото институции в света, които могат да се похвалят с непрекъсната история от почти две хиляди години – Св. престол, реши да погреду изложба с около 100 от най-значимите документи, пазени в неговите архиви. Със сигурност институцията с подобна история има какво да покаже, а също и какво да скрие, което обяснява големия интерес към изложбата на Секретния архив на Ватикана, озаглавена *Lux in Arcana (Светлина в тайната)*. Създаден преди 400 години, Секретният архив на Ватикана (*Archivum Secretum Vaticanum*) олицетворява институционалната памет и приемственост на Св. престол.

Открита през февруари 2012 г. в Музея на Капитолия в Рим, изложбата ще бъде отворена за посетители до 9 септември 2012 г. Както показва и нейното заглавие, целта на организаторите е да разсеят мита за Секретния архив като място на най-дълбоко пазените тайни и да осветлят една институция, свързана с много преграждъци. Изложбата има амбицията да се превърне в едно от културните събития на годината, което може да обясни и активната рекламна кампания в Рим. Рекламата акцентира върху някои от „сензационните“ експонати, като документите от съдебния процес срещу тамплиерите, отлъчването на Мартин Лутер, сватбите на Хенри VIII, делата срещу Галилео Галилей и Джордано Бруно.

Вероятно не съм единственият, който е изпитал резерви към тази твърде комерсиална кампания, сякаш насочена основно към американските туристи, наводнили Рим в търсене на нещо „истинско“. Спомних си как Лувърът създаде специален маршрут за туристите, които искат да видят описаните в *Шифъра на Леонардо* на Дан Браун зали.

Това беше причината, поради която се настроих да пропусна изложбата. И щя да сбъркам. Не че рекламата на изложбата беше погвеждаща. Там бяха всички споменати в рекламата документи, а и те бяха представени достатъчно интригуващо, за да привлекат не само историци, но и хора, които се впечатляват от високите технологии. Там си бяха и туристите – всеки според интереса си се насочваше към документите, които привличаха вниманието му. Очаквано, най-големи бяха тълпите около 60-метровия обвинителен акт срещу тамплиерите. Казано накратко, изложбата няма да разочарова и феновете на Дан Браун.

Но тя далеч не се изчерпва само с това и всъщност всеки би могъл да открие в нея нещо интересно. Има както „сензационни“ документи, за които се говори в бестселъри и филмови продукции, така и просто любопитни или „зрелищни експонати“, чието съществуване човек трудно би допуснал. Изложени са и по-

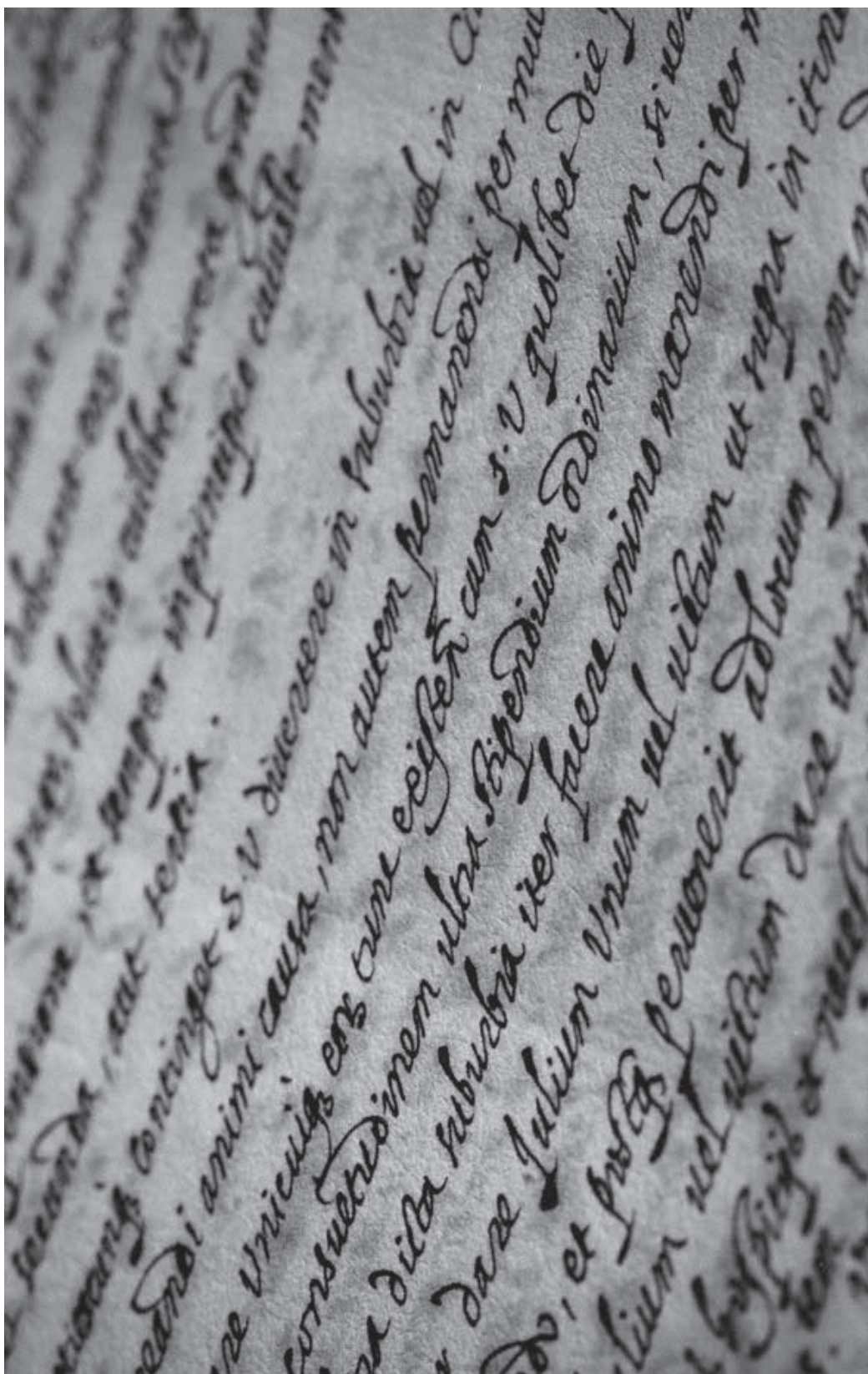
малко популярни документи, свързани с най-интересните етапи от историята на папството. Има дори и „неудобни“ документи, които хора като нас, свикнали с определен начин на излагане на националната ни история по музеите, бихме допуснали, че ще останат по хранилищата.

Изложбата не е прекомерно голяма, което си е съществено предимство. Тя може да бъде видяна за два-три часа, а човек успява да остане концентриран докрай. Съобразена с пространството в Музея на Капитолия, изложбата е подредена по тематични кръгове, като всеки от тях заема една или две от залите. Заглавията на тези тематични кръгове не винаги са достатъчно информативни – заглавия като *Пазител на паметта* или *Тиара и корона* предизвикват толкова разнообразни асоциации, че човек трудно може да си представи какво да очаква. Други, като *Тайните на конклава*, *Еретици, кръстоносци, рицари* или *Учени, философи, новатори*, дават малко по-конкретна представа за експонатите. Изложените документи са придружени от богата информация не само за датата и авторството, но и за историческия контекст на неговата поява, включително географски карти, хронологични таблици или биографични бележки за основните действащи лица. Впечатляващ е и фактът, че тази странична информация не се опитва да „фризира“ историята, а се стреми да бъде коректна и достоверна.

Част от подредените документи могат да бъдат отделени в раздел „сензационни“ – това са документите, чрез които изложбата се рекламира най-активно. Става дума основно за документи, свързани с исторически събития, за които всеки е чувал или гледал. Точно такъв е 60-метровият пергамент от първата половина на XIV век, върху който са записани онези 231 свидетелства срещу членове на френския Орген на тамплиерите, довели през 1310 г. до изгаряне на 54-ма от членовете на оргена. Разгънат почти изцяло, документът заема централната част на една от залите на експозицията.

Голям туристически интерес има и към писмото на английските парламентаристи до папа Климент VII от 1530 г., скрепено с 81 печата от червен восък, които в буквален смисъл му придават значителна тежест. В писмото 83-ма членове на Камарата на лордовете се обявяват за анулиране на брака на крал Хенри VIII с Катерина Арагонска. Папа Климент VII, както е известно, не се впечатлява, което накрая води до скъсване на отношенията на Хенри с Рим и създаване на Англиканската църква. Така или иначе, документът е зрелищна илюстрация на този силно популяризиран и филмиран казус.

Може би не толкова „зрелищни“ в буквалния смисъл на думата, но също така популярни са документите, които свидетелстват за важни събития и имена от световната история и култура. Сред тях е непоказваната досега була *Decretum Romanum Pontificum*, с която папа Льв X (1513–1521) на 3 януари 1521 г. отлъчва Мартин Лутер. Друг тематично свързан с нея документ, който може да се види, е *Вормският едикт*, издаден от император Карл V през май 1521 г., с който Лутер е обявен за еретик. Ватиканският архив притежава единствения запазен оригинал със собственоръчния подпис на императора.



Част от световната история е и булата *Inter cetera*, с която през май 1493 г. папа Александър VI поделя Новия свят между Испания и Португалия. Подобни са и документите, свързани с процесите срещу Галилео Галилей и Джордано Бруно, или последното писмо, изпратено от детроизираната кралица на Шотландия Мария Стюарт до папа Сикст V, написано през 1586 г., няколко месеца преди тя да бъде екзекутирана. На повече от 1000 години е разкошният *Privilegium Ottonianum* (златен шрифт върху пурпурен пергамент), подписан от папа Йоан XII и римския император Отон Велики през 962 г.

Към същия списък може да бъде причислен документът с подписа и печата на император Фридрих Барбароса, издаден през 1164 г. на един италиански васал, макар този документ да няма общо с Ватикана. До него е и грамотата, с която папа Климент XIV присъжда в 1770 г. орген на младия Моцарт.

Изложбата съдържа и групи „зрелищни“ документи, които, макар и да не са свързани с толкова известни исторически събития, също привличат вниманието на посетителите. Това са най-вече документи, които се отнасят до международната дейност на папството. Сред тях на първо място може да се отбележи една трудно забележима шифровъчна таблица, притежавана от папски легат в Испания – в таблицата са показани кодовете, чрез които легатът може да дешифрира получаваните от Рим тайни инструкции. Документът сигурно привлича вниманието на любителите на конспирации, но всъщност той е едно от многобройните свидетелства за завидната бюрократична култура, развита от Св. престол през Късното средновековие.

Свидетелство за международните контакти на Ватикана са и екзотични документи като най-стария хартиен документ на монголски език, писмо върху коприна, написано от последната императрица на китайската династия Мин през 1650 г. до папа Инокентий X, трогателно писмо върху брезова кора, което едно северноамериканско индианско племе съчинява през 1887 г. до „Великия майстор на молитвата“ папа Льв XIII с благодарности за изпращането на апостолически викарий. Тук е и писмото на Волтер до Бенедикт XIV – на свършен италиански той възхвалява неговата литературна начетеност. А в друго писмо Микеланджело настоява за изплащане на възнагражденията – своите и на помощниците му, за работата по базиликата „Свети Петър“.

Библиофилска ценност представлява красивата персийска стихосбирка от 1582 г., която едва преди 50 години попада във Ватикана като подарък. Както към „зрелищните“, така и към „екзотичните“ може да бъде причислена огромната, голяма почти един кубичен метър счетоводна книга на семейство Борджия от средата на XVIII век.

Очакванията ми, че изложбата целенасочено и съвсем обяснимо ще е организирана предимно около „сензационните“ документи и ще се изкуши да подмине някои не толкова популярни, а и не толкова достойни за реклама свидетелства, обаче се оказаха преждевременни. Достатъчно беше да стигна до една от сравнително по-слабо посещаваните зали на изложбата – *Тиара и корона*. В нея са изложе-

ни документи, които вероятно всеки историк мечтае да види. Експонатите в залата са посветени на историята на възникването и налагането на папската теокрация, на споровете между папството и императора на Свещената римска империя, на развитието и загиването на папската държава.

На първо място трябва да се спомене *Donatio Constantini*, „Константиновият дар“, съпроводен от бележката, че това е „един от най-известните фалшификати в историята“. В изложбата е представен ренесансов препис на този документ – от времето, в което Лоренцо Вала (в края на XV век) безспорно доказва, че това е фалшификат. Разкритието на Лоренцо Вала не може да върне историята назад – цитиран за пръв път през VIII век, Константиновият дар представлява писмо на император Константин Велики, с което той предава на римския папа Силвестър властта над Рим и над Западната Римска империя, предавайки му всички римски императорски регалии („И по волята на нашата земна императорска власт постановяваме неговата Света римска църква да бъде почитана високо; и е повече и от нашата империя и земен трон, пресвятата категра на св. Петър да бъде издигната в слава; ние му предаваме нашата императорска власт, достойнството на славата, силата и честта. И постановяваме и нареждаме той да има върховенство и над четирите основни седища Антиохия, Константинопол и Йерусалим, както и над всички църкви в целия свят“). Претенциите на папството, които намират израз в този документ, се приемат почти безрезервно през цялото Средновековие, включително желанието на папата да ръководи не само духовните, но и светските дела.

Кое то препраща към известния „спор за инвеститурата“ между Римския престол и императорите на Свещената римска империя, достигнал драматични размери през първата половина на XI век. Документите от този период са свидетелство за най-големия възход на средновековното папство, персонифициран от най-известния представител на Ключииската реформа – папа Григорий VII. В изложбата могат да се видят най-важните документи, които свидетелстват за този възход, включително и прочутият *Dictatus papae* (*Властта на папата*) от 1090 г., в която са изложени принципите, на които се подчинява папската институция. В него могат да се видят такива на пръв поглед непремерени или дори прекомерни изявления като тези, че „всички принцове трябва да целуват нозете на папата; че „папата има право да сваля императори“; че „присъдата на папата не може да бъде отменена от никого, а само той може да отменя тази присъда“; че „папата не може да бъде съден от никого“; както и че „Римската църква никога не е грешала и няма да съгреша до вечността, свидетелство за което е Писанието“. Макар и да звучат непремерено, едва ли без тези изявления папството можеше да бъде това, което познаваме, до голяма степен същото може да се каже и за историята на Европа. Без тези документи едва ли щеше да съществува и Секретният архив на Ватикана, както и днешната изложба – защото всичко това нямаше да бъде възможно, ако не беше успешно защитаваната в продължение на векове претенция на Рим да стои на върха на средновековната йерархия на света.

Доказателство за възхода на папството са и документите, с които е илюстри-

ран спорът за „инвеститурата“ – изложен е оригиналният документ, с който на 23 септември 1122 г. се сключва споразумението между папа Каликст II и император Хайнрих V, известен като *Вормски конкордат*. Това е мирният договор между папството и Свещената римска империя, който формално запазва правата и на двете страни при утвърждаването на епископата на територията на Свещената римска империя. Това обаче се случва след унизителното поклонение пред замъка Каноса на император Хайнрих IV през 1077 г., когато отлъченият от папата и загубил цялата си армия император Хайнрих отива бос при папата, за да му поиска прошка. Затова, макар и формално *Вормският конкордат* да не посочва ясен победител в „спора за инвеститурата“, в историческото съзнание паметно остава унизителното поклонничество на императора и представата за този конкордат като един от най-големите успехи на средновековното папство.

В същата зала са подредени документите, които свидетелстват за западането на папството като светска държава вследствие на възникването и утвърждаването на националните държави и по-конкретно на Обединението на Италия през 1870 г. В изложбата присъства и подписаният през 1929 г. с италианската държава *Латерански договор*, с който се признава съществуването на съвременната държава Ватикана.

Последната зала в изложбата е посветена на все още „закритата“ (на съвременен светски език може да се каже все още „класифицирана“ част от Секретния архив) – която се опитва да хвърли светлина върху оспорваната и до днес роля на папството в годините на Втората световна война и особено върху най-драматичния момент от тази история – депортирането на евреите. Някои от изложените документи от понтификата на Пио XII (1939–1958) досега не са били достъпни дори за историците. В изложбата може да се види писмото на един равин, в което става дума за 500 евреи, изпратени в един от малкото италиански концентрационни лагери Ферамонти в Калабрия. Писмото е от април 1942 г. на немски с благодарности към Светия отец за изпратените помощи като „грехи и бельо в щедри количества и продукти“. Показан е и списъкът на католическите свещеници в концентрационния лагер Дахау, който се излага със специалното разрешение на Държавния секретариат на Ватикана. След една или две години – обещава префектът на архива монсеньор Серджо Пагано – документите от този период ще бъдат достъпни за изследователите. Това ще стане с разрешение на папата.

Генуезецът Серджо Пагано – теолог, философ и експерт по стари ръкописи, е префект на Секретния архив от 1997 г. Както сам признава, всеки ден той открива нещо ново в тази изключителна съкровищница. Архивът е създаден през 1612 г. по заповед на папа Павел V, който по този начин обединява документите от няколко съществуващи до този момент архиви. Думата „таен“ (*secretum*) в този случай се използва в смисъла на „частен“, личен архив на папата, с което се отбелязва, че това е институция, която не се подчинява на някоя друга дикастерия в Римската курия, а лично на папата. Архивът обхваща 85 линейни километра томове, ръкописи, писма, съдебни присъди, папски були, грамоти и др.

През изминалата година и половина префектът и неговите 54 сътрудници са изправени през почти неразрешимата задача да изберат най-интересните обекти, които да бъдат включени в изложбата. Първоначално ставало дума за 300 експоната, за да подберат накрая 100-те, които имат най-голяма стойност за европейската история.

Архивът е отворен за изследователи от 1881 г., а днес в читалните всеки ден влизат около 60 учени от цял свят, като за една година техният брой възлиза на около 1500 души от над 50 нации. Разрешение за достъп до сградата на архива, която се намира до апостолическия дворец, получават само хора със завършено висше образование и сериозна научна кариера. Не е задължително да са католици, тук могат да работят както учени от другите християнски изповедания, така и мюсюлмани и евреи. В читалнята те могат да проучват до три документа на ден, които се изнасят от хранилището, известно като „бункера“. Решението кои документи и кога могат да станат достояние на научната общност се взема от папата. Затова и все още има документи, създадени през XX век, които са недостъпни за историците. Такива са 16-те милиона страници за папа Пиї XII, оспорвания църковен глава по време на Втората световна война. Критиците му го упрекват, че се е ангажирал с Хитлер и е мълчал за престъпленията на нацистите. Неоспорим факт е, че Католическата църква е приютявала преследвани хора, но през октомври 1943 г. само от Рим са депортирани в Аушвиц повече от 1000 евреи. Досега единствено папска комисия от историци е виждала тези документи. Пагано се надява, че с разсекретяването им в близките години ще се създаде по-диференцирана представа за Пиї XII.

Подредената в Рим изложба на Секретния архив на Ватикана може и да не го „демистифицира“, но все пак успява да разсея заблудите за неговата „секретност“. Всяка конспирация се основава на идеята, че съществува център, който има повече информация от другите, че съществува избрано малцинство, което знае какво се съдържа в архивите. Почти винаги истината се оказва много по-проста, макар и не толкова интересна. А тя е, че никой не знае какво точно се съдържа в тези архиви, трупали документация в продължение на векове. Ако това не беше така, не би имало никаква работа за изследователите, не биха били възможни и „сензационните разкрития“ на нови документи, които от своя страна подхранват същите конспиративни теории.

Голямото достойнство на изложбата е, че успява да направи Секретния архив достъпен не само за малобройната „секта от изследователи“, но и за широката публика. Но най-големият ѝ успех е, че тя представлява добър пример за това, как Църквата може да комуникира с обществото в епоха, в която немалка част от хората са настроени, ако не враждебно, то поне подозрително към Католическата църква. Мога само да мечтая един ден и Българската православна църква да подреди изложба на своите архиви – нямам съмнение, че тя също би имала комерсиален успех, стига да не подминава неудобните въпроси.