



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“  
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22  
тел. 9815670

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:**  
проф. дфн Калин Янакиев

**водещ броя:**  
проф. дфн Георги Каприев

**редакционен екип:**  
проф. дфн Георги Каприев  
проф. дфн Цочо Бояджиев  
Николай Трейман

**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 дискуссионни 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. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 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](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

Фотографиите в броя са снимани в Грузия от Цочо Бояджиев и Стефка Борисова.

# ХРИСТИЯНСТВО

сдържание

година XI/2012/брой 8 (75)  
ЕСЕН

# КУЛТУРА

## Християнство и истина

5

Въведение в християнството – вчера, днес, утре

Папа Бенедикт XVI  
(Йозеф Ратцингер)

Тайната вечеря. Богословско-екзегетичен опит върху  
хронологията на нейното протичане

Калин Янакиев

## Два български храма

26

Храмът като политическа конюнктура.

За един български прочит на руското самогържавие

Горан Благоев

Стенописите от Боянската църква в българската  
научна литература (Още един поглед върху проблема  
за Ренесанса)

Клемена Антонова

## Християнска философия

59

За европейския дух

Карл Ясперс

Бог мъртъв ли е? (отговор на Жан-Пол Сартр) Желанието  
и надеждата

Габриел Марсел

## Проблеми на православието

91

Национал-религиозният популизъм е гемагогска компенсация  
за едно хронично заболяване на православните  
църкви – с Божко Божевич разговаря Златина Каравълчева

## Християнство и история

94

Арианството и победата над него на Първия  
вселенски събор

Антон В. Карташов

Бележки върху средновековната  
представа за тъгата

Георги Петков

## Християнство и изкуство

124

„Малкият” компромис и „голямата” пригобивка

Калин Михайлов

## Медиен обзор

133



*Въведение в християнството*, книгата на тогавашния тјубингенски професор Йозеф Ратцингер, появила се за първи път през 1968 г., се гледа като неговия най-революционен и най-атрактивен текст. Българският превод се подготвя за печат от Фондация „Комунитас“ и е осъществен по Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 2011 (11 Auflage).

**Папа Бенедикт XVI**

**(Йозеф Ратцингер)**

## ВЪВЕДЕНИЕ В ХРИСТИЯНСТВОТО – ВЧЕРА, ДНЕС, УТРЕ

(предговор към изданието от 2000 г.)

След появата на това съчинение изминаха повече от трийсет години, през които световната история се придвижи с бързо темпо. Поглеждайки назад, две са годините, заявяващи се като специфична маркировка на последните десетилетия от отминалото хилядолетие: 1968 и 1989. Годината 1968 обозначава бунта на едно ново поколение, което не само намираще изгражданото след войната за недостатъчно, изпълнено с несправедливост, изпълнено с егоизъм и ламтеж за трупане на богатство, но и схващаше целия ход на историята след победата на християнството за сбъркан и провален. То искаше да го направи най-сетне по-добър, да произведе света на свободата, на равенството и справедливостта и бе убедено, че е намерило пътя нататък в голямото течение на марксисткото мислене. Годината 1989 докара изненадващия срив на социалистическите режими в Европа, оставили след себе си едно тъжно наследство от разрушена земя и разрушени души. Който е очаквал обаче, че сега наново е ударил часът на християнското послание, се видя измамен. Макар числото на вярващите християни в

целия свят да не е малко, християнството не успя в този исторически момент да се открие като епохална алтернатива. В наистина различно инструментализирани вариации, марксисткото спасително учение бе по принцип затвърдено като единствен етически мотивиран пътеводител към бъдещето, съответстващ при това на научната картина на света. Затова то не абдикира просто и след шока от 1989 г. Трябва да си спомним колко малко ставаше дума за ужасите на комунистическия ГУЛАГ, колко самотен остана гласът на Солженицин: за всичко това не се говори. Някакъв вид срам го забранява. Даже ужасяващият убийствен режим на Пол Пот се споменава само по повод и между другото. Все пак остана едно разочарование и една дълбока безпътица. Вече не се вярва на големи морални пророчества, а марксизмът схващаше себе си точно по този начин. Игеше реч за справедливост за всички, за мир, за премахване на несправедливи отношения на господство и така нататък. В името на тези благородни цели се вярваше, че попътно трябва да бъдат демонтирани етичните основания и да се използва терорът като средство за постигане на благото. След като станаха видими поне за миг руините на човечеството, произведени по този начин, хората предпочетоха да се оттеглят в прагматиката или най-неприкрито да изповядват презрение към етичното. В Колумбия станахме свидетели на един трагичен пример. Там най-напред бе погетата, под знамето на марксизма, една борба за освобождение на гребните селяни, водена от онези, които бяха притиснати от големите капитали. Вместо това днес се формира една откъсната от гържавната власт разбойническа република, която съвсем откровено живее от търговия с дрога и вече не търси никакви морални оправдания, след като по този начин задоволява потребности на богатите страни и заедно с това дава хляб на хората, които иначе едва ли биха могли да постигнат нещо в световния икономически рег. Не трябва ли в такава ситуация на безпомощност християнството да се опита с пълна сериозност да преоткрие своя глас, за да „въведе“ в посланието си новото хилядолетие, да направи посланието си разбираемо като обща кауза, водеща по пътя към бъдещето?

Къде всъщност бе гласът на християнската вяра по това време? През 1968 г., когато се появи книгата, броженията от времето непосредствено след Втория ватикански събор бяха в пълен хог. Съборът искаше тъкмо това: отново да придаде на християнството историко-формираща сила. През XIX в. се бе образувало мнението, че религията се числи към сферата на субективното и частното и че там именно ѝ е мястото. Тъкмо обаче защото трябвало да бъде причислявана към субективното, тя не можела да бъде никаква определяща сила за големия хог на историята и за решенията, взимани в нея. Сега, с оглед на Събора, трябваше да стане отново видимо тъкмо, че вярата на християните обхваща целия живот, че тя стои в сред историята и времето и има значимост отвъд сферата на субективните представи. Християнството се опитваше – във всеки случай от перспективата на Католическата църква – да се измъкне от гетото, където бе натикано от XIX в. насам, и да навлезе отново в света като цяло. Тук няма нужда да говорим за вътрешноцърковните – спорове и търкания, произтекли от представянето и възприемането на Събора. За състоянието на християнството по това време действена сила имаше преди всичко идеята за едно ново отношение между Църквата и света. Ако през 30-те години Романо Гуардини бе

произвел – по във висша степен необходим начин – понятието за „различаване на християнското“, сега такова различаване изглеждаше вече неважно, а – тъкмо напротив – важност добиваше надскачането на разликите, пристъпването към света, навлизането в него. Още на Парижките барикади от 1968 г. се видя колко бързо тези идеи излизаха извън разговорите в църковните академии и придобиваха възможността да бъдат съвсем практични: отслужваше се някаква революционна евхаристия и заедно с това се практикуваше някакво ново претопяване между Църквата и света под знака на революцията, която най-сетне трябваше да произведе подстъпите към едно по-добро време. Водещото участие на католически и протестантски студентски общности при революционните преломи в европейските и извъневропейските университети потвърждаваше тази насока.

Всъщност обаче мълнията на този нов пренос на идеи в практиката, това ново сливане на християнски импулс и светско политическо действие, бе възпламенена в Латинска Америка. Теологията на освобождението изглеждаше да задава за повече от десетилетие новото направление, с което вярата да стане отново формираща света, защото се свързваше по нов начин с познанията и указанията на актуалното за света. Това, че в Латинска Америка бе в ужасяваща мяра налично потисничество, несправедливо господство, концентрация на пари и власт в малко ръце и експлоатация на бедните, бе безспорно, и то безспорно дотам, че се появи нужда от действие. И понеже ставаше дума за страни с католическо мнозинство, не можеше да има съмнение, че тук Църквата трябваше да поеме отговорност и вярата трябваше да бъде потвърдена като сила на справедливостта. Но как собствено? Там Маркс се привиждаше като големият пътеводител. Той бил поел сега ролята, в която през XIII в. бил разпределен Аристотел, чиято предхристиянска (следователно „езическа“) философия трябвало да бъде покръстена, за да въведе разума и вярата в правилните им взаимоотношения. Които обаче възприема Маркс (в каквито и неомарксистки вариации да става това) като представител на световния разум, той приема не просто една философия, една визия за произхода и смисъла на съществуващото, а се ангажира преди всичко с една практика. Защото тази „философия“ е по същество „практика“, която едва създава „истина“, а не предпоставя такава. Които превръща Маркс във философ на теологията, той приема примата на политическото над икономиката, които сега стават същинските спасителни (а ако са приложени лошо, разрушителни) сили: спасението на човека според този възглед се случва чрез политиката и икономиката, в които се определя образът на бъдещето. Този примат на практиката и политиката означаваше преди всичко, че Бог не може да бъде класифициран като „практически“. „Реалността“, към която трябваше да се насочва човек, бе единствено материалната реалност на историческите дадености, които следваше да бъдат изследвани и преобразувани с оглед на правилните цели чрез подходящите за това средства, към които неизменно се причисляваше и насилието. Според този възглед говоренето за Бог не се включва нито към сферата на практическото, нито към тази на реалността. То трябваше – ако изобщо е налично – да бъде изтласкано, преди да се подхване дейността по постигане на най-важното. Бе оставен образът на Христа, който – разбира се – вече не се гледеше като Христос, а като възплъщението на всички страдащи и потиснати и като техен глас, призоваващ към прелом, към

велика промяна. Новото във всичко това бе, че програмата за световна промяна, мислена при Маркс не само атеистично, но и антирелигиозно, сега биваше изпълвана с религиозна страст, полагаше се върху религиозни основания: една поновому четена Библия (особено Стария завет) и една литургия, служена като символично предосъществяване на революцията и като подготовка за нея.

Трябва да се признае: чрез този необичаен синтез християнството отново встъпи в светската публичност и се превърна в „епохално“ послание. Не е изненадващо, че социалистическите гържави приветстваха това движение. По-знаменателно е, че и в „капиталистическите“ страни теологията на освободжението бе галеното дете на общественото мнение, нападките срещу което бяха гледани като прегрешение срещу човечеството и човечността, въпреки че, разбира се, никой не искаше да гледа като приложими в собствената му сфера практичните директиви, защото, видете ли, вече бил постигнат един справедлив социален ред. Не бива да се отрича, че в различните теологии на освободжението бяха налице множество възгледи, достойни за внимание и обмисляне. Всички тези проекти трябваше в онзи момент да бъдат изтъквани като епохален образ на синтеза между християнското и света, при което вярата в политическото се привлича като спасително средство. Наистина, човекът, както казва Аристотел, е „политическо същество“, но той не бива да бъде свеждан до политиката и икономиката. Според мен същинският и най-дълбок проблем на теологиите на освободжението е фактичното отпадане на идеята за Бога, променило, естествено, и образа на Христа (както вече се спомена). Не че се отричаше Бог – съвсем не. Само дето Той не бе от полза за „реалността“, към която човек следваше да се насочва. Той бе нефункционален. На това място човек изведнъж се улавя да пита: това само в теологията на освободжението ли беше така? Или тя можеше да стигне до такова преценяване на въпроса за Бога като непрактичен за предстоящата промяна на света просто затова, защото християните като цяло мислеха или даже живееха по подобен начин, без да го правят съзнателно и без да го забелязват? Дали масовото християнско съзнание – без да си дава сметка – не бе се примирило с това, че вярата в Бога е нещо субективно, числящо се към частната сфера, а не към общите действителности на обществения живот, в които човек, за да може да работи заедно с останалите, трябваше да се придържа към „etsi Deus non daretur“ (ако ли Бог не би бил налице)? Не следваше ли да бъде открит някакъв път, валиден и в случай, че Бог не съществува? Така от само себе си се налагаше очевидността, че при излизането на вярата от вътрешното пространство на църковното в сферата на публичното и общото, на Бог не би могло да се припише някаква функция, така че тя биваше оставяна там, където си бе: в частното, в сферата на интимното, което не засяга никого другото. Нямаше нужда от някаква особена немарливост и в никакъв случай от някакво съзнателно отрицание, когато Бог като Бог биваше оставян без функция, при което достатъчно често бе злоупотребявано с името Му. Вярата обаче щеше да е действително излязла от гетото едва ако беше взела със себе си в публичността своето най-същинско: направляващия и ръководещ Бог, Бог, който ни задава граници и мащаби; Бог, от Когото идваме и при Когото отиваме. Така обаче Той всъщност бе изцяло изоставен в гетото на нефункционалността.

Бог обаче е „практическа“, а не само някаква просто теоретична завършеност на картината на света, с която човек да се утешава, към която да се придържа или която просто да погминава. Това виждаме днес навсякъде, където Неговото съзнателно отричане е провеждано последователно и където Неговото отсъствие не бива смекчавано от нищо друго. Защото там, където се изоставя Бог, отначало всичко върви привидно постарому. Врастналите се основни норми, основните форми на живота продължават да са налични, макар да са изгубили своето основание. Когато обаче, както го представя Ницше, действително идва посланието, че Бог бил мъртъв, и засяда в човешките сърца, тогава всичко става друго. Това днес се проявява, от една страна, в научното боравене с човешкия живот, при което човекът сам по себе си става изцяло технически обект, изчезвайки все повече и повече като човек. Когато технически се „отглеждат“ ембриони, за да се осигурява „изследователски материал“ и да се добиват органи, които да ползват други хора – тогава вече няма място дори за вопъл от ужас. Прогресът изисква всичко това, а и целите са благородни: подобряване на качеството на живот, във всеки случай на онези, които могат да си позволят ползването на такова обслужване. Когато обаче човекът по своя произход и в своите корени е само обект за самия себе си, когато той бива „произвеждан“ и селектиран с оглед на желанията и ползите, какво изобщо още трябва да мисли човек за човека? Как да се отнася към него? Как да се отнася човек към човека, когато вече не може да открие в другия нищо от Божията тайна, а само своето собствено можене да произвежда? Онова, което се проявява тук, във „високите“ зони на науката, има своето огледално отражение навсякъде там, където се е удало в широта откъсването на Бог от сърцата на хората. Днес има свободни зони на търговията с хора, на циничното ползване на човека, срещу които обществото стои беззащитно. От Албания например престъпни синдикати гоставят на отсрещните територии чрез измама все повече жени за проституция. И понеже тук има достатъчно много циници, чакащи за подобна „стока“, престъпните организации стават все по-мощни, а съпротивата срещу тях се принуждава да установи, че на хиграта на злото постоянно израстват все нови и нови глави, колкото и да са били отсечените. И не виждаме ли навсякъде около себе си, в привидно изцяло регулирана среда, нарастване на насилието, което става все по-саморазбиращо се и неудържимо? Не искам да продължавам със сценария на ужаса. Трябва обаче да размислим дали въпреки всичко Бог не е същинската действителност, основната предпоставка на всеки „реализъм“, така че без Него не остава нищо здраво и свято.

Нека се върнем към хода на историческото развитие след 1967 г. Годината 1989, както казах, не донесе никакви нови отговори, а по-скоро задълбочи безпомощността и увеличи скепсиса по отношение на големите идеали. И все пак нещо се случи. Религията пак стана модерна. Вече не се очаква изчезването ѝ, а тъкмо напротив, тя намира в най-различни нови форми. В оглушителната самота на един опразнен от Бог свят, в неговата вътрешна скука наново избухна диренето на мистиката, на някакъв допир до Божественото. Под път и над път иде реч за визии и послания от другия свят и където и да се чуе паролата „явление“, хиляди се отправят натам, навярно за да открият някаква пролука в света, през която да ги погледне небето и да им гари утеха. Чуват се оплаквания, че новото тър-

сене на религия заобикаля отдалеч традиционните църкви. Институцията пречи и догмата пречи. Търси се преживяването, опитът от съвсем другото. Не искам да се съглася безостатъчно с тези оплаквания. На големите световни срещи на католическата младеж, както напоследък в Париж, вярата се превръща в опит и дарява радост на общността. Споделя се нещо от екстаза в добрия смисъл на думата. Срещу сухия и разрушителен екстаз на дрогата, на потискащите ритми, на шума и врявата се възправя светлият екстаз на светлината, на радостния досег до слънцето на Бога. Нека не се казва, че това е само събитие на мига. Често е така, несъмнено. Но може и само един миг да е онова, което ще се превърне в прелом и ще изведе на пътя. Нещо подобно се носи от движенията, умножили се през последните десетилетия. И тук вярата става форма на живот, която може да бъде опитно изживяна, става радост от отправянето по пътя и причастяването към тайната на маята, която прониква отвътре и обновява цялото. Най-сетне, и местата на явленията могат, има ли там здраво ядро, да се превърнат в подтик за ново и трезво отправяне към дирене на Бога. Които е очаквал сега християнството да стане масово движение, се е усетил, разбира се, разочарован. Не масовите движения обаче носят в себе си обещанието за бъдеще. Бъдещето се формира там, където хората откриват взаимност, обединени от убеждения, формиращи живота. И доброто бъдеще израства там, където тези убеждения идват от истината и въвеждат в нея.

Преоткриването на религията има обаче и едно друго лице. Вече видяхме, че това преоткриване търси религията като преживяване, че важност за него има „мистичната“ страна на религията, религията като откритото за мен докосване до съвсем другото. В нашето историческо положение това означава, че мистическите религии на Азия (части от индуизма и будизма) изглеждат, с отказа им от догматика и ниската степен на институционализация, по-прилягащи на просветеното човечество, отколкото догматично-съдържателно определеното и институционално формираното християнство. На общо ниво възниква обаче едно релативиране на отделните религии, така че – при всички различия и даже противоречия, а в последна сметка и под различни образи – да би могло да става дума само за вътрешната страна на всички различни форми за докосване до неназовимото, до съкровенията тайна. Съществува широко единомислие, че тази тайна не се проявява изцяло в нито една форма на откровение, че тя се предполага и дари винаги само като прикрита и частична, но въпреки това като винаги една и съща. Че не можем да познаем самия Бог, че всичко изречено и представено може да бъде само символ – това е една базисна увереност на модерния човек, която той някак си разбира и като свое смирение пред безкрайното. С такова релативиране се свързва идеята за големия мир между религиите, които трябвало да се признават взаимно като различни начини за отразяване на единия Вечен и да предоставят на хората свобода да избират пътя, по който да се движат към Съвързавания всички тях. Чрез един такъв процес на релативиране християнската религия бе решително изменена преди всичко в два основоположни пункта:

1. Образът на Христа се тълкува съвършено поновому, не само против догмата, но и против Евангелията. Вярата в това, че Христос е единственият Син Божи,

че в Него действително Бог пребивава сред нас като човек и че човекът Иисус е вечно в самия Бог и е самият Бог и следователно не е някакъв гаген по откровение образ на Бога, а е Бог, единственият и непогменимият, тази именно вяра се отменя по този начин. От човека, който е Бог, Христос става някой, който е имал особен *опит* от Бога. Той е един просветлен и поради това не е принципно различаващ се от други просветлени, например от Буда. При такова тълкуване обаче образът на Иисус губи вътрешната си логика. Той се откъсва от историческата си вкорененост и се сплесква в една чужда му схема. Буда – сравним по това впрочем със Сократ – пропъжда от себе си: същественост има не неговата личност, а единствено пътят, сочен от него. Който намери пътя, има право да забрави Буда. При Христос съществена е обаче тъкмо Неговата личност, съществен е самият Той. В Неговото „Аз съм” прозвучава онова „Аз съм” от планината Хорев. Пътят се състои тъкмо в това: да бъде Той следван, защото „Аз съм пътят и истината и животът” (Иоан. 14:6). Сам Той е пътят, няма път, независим от Него, по който Той да няма повече значение. След като така именно не някакво учение, а самата Му личност е същинското послание, идващо от Него, тогава, разбира се, трябва да се добави, че това Аз на Иисус е чисто позоваване на „Ти”-то на Отца, че то не се покои в самото себе си, а е тъкмо и истинно „път”. „Учението Ми не е Мое” (Иоан. 7:16); „Не търся Моята воля, а волята на Отца, Който Ме е пратил” (Иоан. 5:30). Това Аз е съществено, защото изцяло ни въвежда в динамиката на пратеничеството, защото води към надхвърляне на самия себе си и към единение с Оногова, по Чийто образ сме били сътворени. Ако образът на Христа се из земе от този (наистина, действащ винаги скандално) поряък на величините, ако се откъсне от богобитието, той ще стане противоречив. Остават само изрезки, които ни оставят безпомощни или се превръщат в предлози за самоналагане.

2. Понятието за Бог е принципно променено. Въпросът дали Бог трябва да бъде мислен като личност или аперсонално, изглежда сега второстепенен; вече няма разпознаваема съществена разлика между теистични и нетеистични религиозни форми. Този възглед се разпространява с удивителна скорост. Вярващи и богословски образовани католици, които искат да живеят живота на Църквата, също поставят като саморазбиращ се въпроса: Може ли да е толкова важно дали Бог бива схващан като личност или безлично? Тук поне, казва се, трябва да бъдем широко скроени, защото Божията тайна и без това стои отвъд всички понятия и образи. С това обаче се засяга самото сърце на библейската вяра. Не само за Израил, но и за християнството като цяло „Слушай, Израилю!” от Втор. 6:4-9 бе и остава същинският център на верската им идентичност. С тези слова умира вярващият иудей, иудейските мъченици издъхват с тях и за тях: „Слушай, Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един”. Това, че сега този Бог ни показва в Иисус Христос лицето Си (Иоан. 14:9), което и на Моисей не е било позволено да види (Исх. 33:19), не променя нищо в това изповедание, не променя нищо в същността на тази идентичност. Че Бог е лице, се показва в Библията, разбира се, не чрез това понятие, а пог формата, че има име на Бога. Името обозначава призовимост, обозначава способността да се говори, да се слуша, да се отговаря. Това е съществено за библейския Бог и бъде ли то отнето, изоставя се вярата на Библията. Няма никакво съмнение, че е имало и има фалшиви, безоснователни

форми за схващането на Бог като личност. Тъкмо когато прилагаме към Бога понятието за лице, тъкмо тогава – както казва Четвъртият латерански събор за всяко говорене относно Бог – разликата между нашата идея за лице и Божията действителност е винаги безкрайно по-голяма от общото между тях. Неистинни приложения на понятието за лице са със сигурност налични винаги там, където Бог се присвоява за собствени човешки интереси и се омърсява Неговото име: втората заповед, която трябва да брани името Божие, неслучайно следва директно първата, която ни учи да го призоваваме молитвено. Дотолкова следва наново и наново да се учим от говоренето за Бога на „мистичните“ религии с тяхната чисто негативна теология, и само дотолкова има пътища към тях и от тях. Там обаче, където изчезва онова, което се има предвид с „името Божие“, тоест с личното Божие битие, Неговото име вече не се брани, а бива предавано.

Какво обаче се има въсъщност предвид с името Божие, с Неговото персонално битие? Тъкмо това, че не само ние можем да Го познаваме отвъд всеки опит, но и че Той може да се изразява, да споделя Себе Си. Където – както е в будизма – богът се схваща изцяло неперсонално, като чистото „не“ по отношение на всичко, което ни се струва действително, там няма никаква позитивна връзка на „бога“ със света. Там светът следва да бъде преодоляван като източник на страданието, но не и да бъде дооформян. Тогава религията показва пътища за преодоляването на света, за освобождаване от товара на неговата привидност, но не задава мащаби за начина на живеене в света, форми на общностната отговорност в него. По-различно се представят нещата в индуизма. Съществено е знанието за тъждествеността: в своята основа аз съм едно със самата основа на действителността – прочутото *tat tvam asi* на *Упанишагите*. Спасението се състои в освобождението от индивидуацията, от персоналното битие, в преодоляването на основаното върху персоналното битие различаване от всичко биващо: отстранена трябва да бъде заблудата на Аз-а за самия себе си. Проблематичността на този възглед за битието е усетена много силно в неоиндуизма. Където не съществува уникалността на лицата, там не може да бъде обосновавано и ненакърнимото достойнство на всяко отделно лице. При реформите, правени в движение (отмяна на кастовите закони, изгарянията на вдовиците и т.н.), стана необходимо и сбогуването с това основно схващане, а също и въвеждането на понятието за лице в общата структура на индийското мислене, тъй както то е прораснало в християнската вяра поради срещата с личния Бог. Диренето на правилната „практика“, на правилното действие, започна да коригира „теорията“: човек може да бъде малко по-далновиден и да прозре колко „практична“ е християнската вяра в Бога; как ни най-малко не бива да изтласква големите въпроси за различаването към в последна сметка маловажното.

Чрез тези размишления стигнахме до мястото, от което днес трябва да започне „въведението в християнството“. Преди да се опитам да продължа още малко по вече набелязаната линия, трябва да се спомене още едно указание относно съвременната ситуация на вярата в Бога и Христа. Съществува страх от християнския „империализъм“, съществува носталгия по завръщането към

красивото многообразие на религиите и неговата привиждана първична веселост и свобода. Колониализмът бил свързан със същността на историческото християнство, което не искало да приеме другия в неговата другост и желало да подведе всичко под своя опека. Така били потъпкани и смачкани религиите и културите на Южна Америка и била насилена гушата на народите, която не можела да открие себе си в новото, а старото било откъснато от нея. Тук са налице по-мек и по-строг прочит. По-мекият казва, че сега най-сетне трябва на изгубените култури да се гарантира право на гражданство в християнската вяра и да се допусне формирането на едно автохтонно християнство. По-радикалният възглед разглежда цялото християнство като някакво отчуждение, от което народите трябва да бъдат освободени. Изискването за едно автохтонно християнство трябва, ако се разбира правилно, да се схваща като свършено важна задача. Всички големи култури са отворени една за друга и за истината. Всички са допринесли с нещо за „изпъстрената греха“ на невестата, за която говори Псалм 44, и която отците отнасят към църквата. Тук със сигурност нещо е било пропуснато и има за правене нови неща. Нека обаче не забравяме, че тези народи вече са намерили в една съществена част свой собствен израз на християнската вяра в народната благочестивост. Фактът, че страдащият Бог и добрата майка са станали централни образи на вярата за тях, отварящи им вратата към Бога на Библията, има какво да ни каже и на нас, има какво да ни каже и днес. Но няма съмнение, че остава още много за вършене.

Нека се върнем отново към въпроса за Бог и за Христос като сърцевина на едно въведение в християнската вяра. Едно е станало вече ясно: мистичното измерение на понятието за Бога, идващо към нас като зов от религиите на Азия, трябва отчетливо да определя и нашето мислене, и вярата ни. Бог е станал съвсем конкретен в Христа, но така и тайната Му е станала по-голяма. Бог винаги е безкрайно по-голям от всички наши понятия и всички наши образи и имена. Положението, че го изповядваме като триединен, не означава, че сега знаем всъщност всичко за Него, а тъкмо напротив: то за сетен път ни показва колко малко знаем за Него и колко малко сме в състояние да Го схванем или обхванем. Когато днес, след ужасите на тоталитарните режими (припомням за предупреждаващия паметник Аушвиц), въпросът за теодицеята пада върху всички нас с изгаряща сила, става още веднъж видимо колко малко умеем да дефинираме Бога или даже да го прозрем. Божият отговор, даден на Иов, не пояснява нищо, а само полага ограничения пред нашата илюзия, че можем да съдим и да говорим, заключавайки за всичко, и ни напомня за нашите собствени граници. Той ни назидава да имаме вяра в тайната Божия при цялата нейна непонятност.

Казвайки това, трябва обаче заедно с мрака да се подчертае и Божията светлина. От пролога на *Евангелието от Иоана* насам понятието „логос“ стои в центъра на нашата християнска вяра в Бога. „Логос“ означава разум, смисъл, но също и слово – един смисъл следователно, който е слово, който е връзка, който е творчески. Бог, Който е Логосът, ни гарантира разумността на света, разумността на нашето битие, богосъобразеността на разума и Божията съобразност с разума, колкото и Неговият разум безкрайно да надхвърля нашия и често да ни се явява като мрак. Светът идва от разума и този разум е Лице

и е любов – това е, каквото ни казва за Бога библейската вяра. Разумът може да говори за Бога, той трябва да говори за Бога – иначе ампутира самия себе си. По този начин се задава и понятието за творение. Светът е не само *тауа*, привидност, която в последна сметка трябва да изоставим зад себе си. Той е не просто безкрайното колело на страданията, от които трябва да правим опити да се измъкнем. Той е позитивен. Той, въпреки цялото зло в него и въпреки всяка мъка, е добър и е добре да се живее в него. Бог, Творецът, е и изказва себе си в Своето творение, давайки и на човешкото действие посока и мяра. Днес ние живеем в една криза на етоса, която отдавна вече не се състои в просто академичния въпрос за последните основания на етическите теории, а е съвсем практическа работа. Навсякъде се говори, че етосът в последна сметка не подлежи на обосноваване, и това оказва влияние. Публикациите по темата етос ваят една след друга, което, от една страна, показва колко е наболял въпросът, а от друга страна, е свидетелство за царящата безпомощност. Колаковски, вървейки по своя си мисловен път, обърна много настойчиво внимание на това, че зачертаването на вярата в Бога, както и да го въртим и обръщаме, отнема в последна сметка основанието на етоса. Ако светът и човекът не произтичат от един творчески разум, който носи в себе си техните мери и ги въвежда в съществуването на човека, тогава остават само инструктивни правила за човешко поведение, които биват проектирани и обосновавани единствено въз основа на своята ползотворност. Остава само калкулирането на действията, това, което се нарича телеологична етика или пропорционализъм. Кои обаче може действително да съди отпаятък действията в нашия миг? Не би ли в такъв случай една нова господстваща класа взела в ръка ключовете на настоящото битие, управлението над човека? Когато става дума за калкулирането на действия, тогава недосегаемостта на човешкото достойнство вече не съществува, защото вече нищо не е добро или зло само по себе си. Въпросът за етоса стои в дневния ред на нашето време с голяма настойчивост. Вярата в Логоса, Словото в началото, разбира етоса като от-говорност, като отговор на Словото и му придава неговата рационалност, както и съществената му насоченост. С това е свързано и поръчението да се търси едно общо разбиране на отговорността заедно с всеки порядъчно питащ разум и с големите религиозни традиции на човечеството. Налице е не само вътрешната близост на трите големи монотеизма, но има и значими конвергенции с една друга тенденция на азиатската религиозност, както ни среща тя в конфуцианството и таоизма.

Ако за християнския образ на Бога е определящо понятието Логос – Словото в началото, творческият разум и творческата любов – и ако понятието за Логоса формира заедно с това центъра на христологията, на вярата в Христа, тогава неделимостта на вярата в Бога и вярата в Неговия въплътен се Син Иисус Христос е с това само още веднъж потвърдена. Ние няма да разбираме Иисус по-добре и няма да се доближим повече до Него, ако заскобим вярата в Неговата божественост. Днес е широко разпространена боязънта, че вярата в Неговата божественост би Го отчуждила от нас. Възможно максималното омаловажаване на тази вяра се желае не само в угода на другите религии. На първо място тук иде реч за нашите собствени западни страхове. Всичко това не изглежда да пасва с модерния образ на света. Всъщност тук можело да става

гума само за митизирания, пренесени после от гръцкия ум в метафизиката. Ако обаче отделим Христос и Бога, тогава отзад се появява съмнението дали Бог изобщо би могъл да ни е толкова близък, дали би следвало да се накланя толкова дълбоко. Нежеланието ни да приемем това прилича на смирение. Но Романо Гуардини с право посочи, че по-висшето смирение се състои тъкмо в допускането, че Бог може да прави и онова, което ни се струва неприсъщо, и тъкмо в поклонението пред това, което Той върши, а не пред онова, което ние измисляме относно Него и за Него. Заг нашия привидно смирен реализъм стои една идея за Божията отдалеченост от света, с която е свързана и една загуба на Божието присъствие. Ако Бог не е в Христос, тогава Той се отдалечава в една безмерна далечина. И ако Бог вече не е Бог с нас, тогава Той е тъкмо един отсъстващ Бог и всъщност не е никакъв Бог: някакъв бог, който не може да действа, не е никакъв Бог. Що пък се отнася до боязънта, че Иисус би се отдалечил твърде далеч от нас чрез вярата в Неговото Богосиновство, случаят е тъкмо обратен: ако е бил само някакъв човек, тогава е преминал необратимо в миналото и може да бъде възприеман повече или по-малко ясно само посредством далечни спомени. Ако обаче Бог истинно е приел човека и с това е едновременно истинен човек и истинен Бог в Иисус, тогава Той е причастен като човек към присъствието Божие, което обгръща всички времена. Тогава и само тогава Той не просто е бил вчера, а е наличен сред нас и е наш съвременник в нашето днес. Затова едно обновление на христологията трябва – аз съм твърдо убеден в това – да има куража да гледа Христос в цялата Му величина, както го показват четирите Евангелия в тяхното пълно с напрежения единство.

Ако днес трябваше да напиша отново *Въведение в християнството*, всички поуки от последните трийсет години трябваше да намерят място в текста, който би трябвало с много по-голяма сила да включи в себе си и контекста на между-религиозните проблематики. Аз обаче вярвам, че не съм се заблудил в основната посока, доколкото поставих в центъра въпроса за Бога и въпроса за Христа, който после се влива в една „нарративна христология” и посочва мястото на вярата в Църквата. Основната ориентация, мисля си, беше вярна. Затова се осмелявам днес да положа книгата още веднъж в ръката на читателя.

Рим, април 2000

Превод от немски: Георги Каприев

Калин Янакиев, професор, гфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злото*. *Страданието*. *Възкресението*, *Метафизика и християнство*, *Светът на Средновековието*, *Генезис, история, общество*, *Res vitae, res publicaе*, *Философски и философско-политически етюди от християнска перспектива*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

**Калин Янакиев**

## ТАЙНАТА ВЕЧЕРЯ. БОГОСЛОВСКО-ЕКЗЕГЕТИЧЕН ОПИТ ВЪРХУ ХРОНОЛОГИЯТА НА НЕЙНОТО ПРОТИЧАНЕ

Основното затруднение пред един опит да се реконструира протичането на Тайната вечеря на пръв поглед произтича най-вече от **различния ген**, в който я локализират четиримата евангелисти. Защото известно е, че според свидетелството на синоптиците (т.е. Матей, Марк и Лука) тя се е състояла „*в първия ден на празник Безквасници*“, „*нарочан пасха*“, „*когато колежа пасхалното агне*“ (Марк. 14:12) докато в Евангелието на св. Иоан Богослов тя е описана като състояла се „*преди празник пасха*“ (Иоан. 13:1), а на следващата сутрин членовете на Синедриона, отвели Христос при Пилат, „*не влязоха в преторията, за да се не осквернят, та да могат да ядат пасхата*“ (Иоан. 18:28). – подразбира се, за да могат да я ядат ритуално чисти **сетне, в края** на този следващ Тайната вечеря ден. От това различно локализиране на вечерята у евангелистите едни тълкуватели, които избират да следват хронологията на синоптиците, извеждат убеждението, че тя е била празнична и значи е трябвало да протече по специалния, утвърден **чин** на иудейската пасха (за който имаме знание от други източници, близки до онова време), а други, приемайки хронологията на св. Иоан, правят извода, че вечерята е била неформална, гружеска и в нея не е имало никакъв строг ритуален рег.

Ние няма да се впускаме тук в опити за разрешаването на това двоиумение и направо ще заявим убедеността си, че едва ли бихме могли да погложим на съмнение, че последната вечеря на Христос с учениците Му е протекла по един особено тържествен и празничен начин, че тя, независимо дали ще приемем хронологията на синоптиците или на Иоан, е била именно **пасхална**, а не някаква друга. Тази наша убеденост иде от там, че както в Евангелието на Иоан, така и в евангелията на синоптиците има достатъчно податки, които могат да неглижират въпросното противоречие. Така, независимо че локализира вечерята в деня „преди пасха“, св. Иоан в разказа си за нея споменава определени действия и жестове на Христос (умиването на нозете на учениците, топването и подаването на залците), които могат да имат място само в строгия чин на противичането на **пасхалното** тържество. От друга страна, дори ако Тайната вечеря не се е състояла точно в „деня Безквасници, наричан пасха“, както ни казват синоптиците, а вечерта на предходния ден, ние имаме съхранени у едного от тях (у св. ев. Лука) много важни думи на Господа, даващи ни ключ към обяснението защо все пак тя е описана при тях като пасхална. „*От сърце пожелах – казва Христос у св. ев. Лука – да ям с вас тая пасха, преди да пострадам, понеже, казвам ви, няма вече да я ям, докле тя се не извърши в царството Божие*“ (Лук. 22:15:16). Да, за да бъдем съвсем прецизни, тези думи, казани от Иисус, биха могли да се разберат и в смисъл, че Той **е желаел** да яде с учениците Си тазгодишната пасха, но това, уви, не ще може да стане, защото на утрешния ден, когато и е пасхата, Той ще бъде вече разпнат. Ето защо Тайната вечеря, която ще се описва по-нататък, именно **не е** пасхална вечеря, не е ритуална, тържествена, а една просто неформална, дружеска, последна вечеря на Иисус в навечерието на иудейската пасха. Веднага се вижда обаче, че това четене е твърде насилено. То не се съгласува с изричното желание на Господа тази вечер да яде именно „**пасхата**“ с учениците Си. То не може да обясни и защо Господ, знаейки че няма да може, нарежда на учениците Си да Му пригответ всички пак да яде **пасхата** с тях. След като въпреки силното Си желание знае, че няма да може да направи именно пасхална трапеза с 12-те, Христос именно **не би трябвало** да разпорежда приготвяне на такава вечеря – било за вечерта на 13 Нисан, било още по-малко за следващата вечер, на 14 Нисан, когато вече ще е претърпял страданията и смъртта Си. Ето защо очевидно е, че думите „*от сърце пожелах да ям с вас тая пасха преди да пострадам*“ би следвало да се прочетат тъкмо в смисъл, че Господ е пожелал да направи **пасхалната** трапеза с учениците Си преди деня на пасха и с думите Си им обяснява защо е преместил тази тържествена, ритуална вечеря един ден по-рано. „*От сърце пожелах да ям с вас тая пасха, преди да пострадам*“: ето защо, поради това Свое силно желание, я и ям с вас в деня „*преди да пострадам*“, т.е. една вечер **по-рано**. Но ето как, дори да приемем версията за последните събития от земния живот на Иисус, съгласно хронологията на св. Иоан, при когото пасхалната трапеза нея година се е полагала за вечерта **подир** Разпятието, тази хронология също не ще ни забрани да прочетем вечерята на Христос с дванайсетте като извършена по строго тържествения чин на този най-голям иудейски празник.

Следователно да повторим – дори ако се въздържим да разрешаваме хронологическо противоречие за деня на Тайната вечеря у синоптиците и у св. Иоан, все

пак няма никаква непреодолима пречка да останем при традиционното християнското убеждение, че последната вечеря на Господа, описана и в четирите евангелия, е била празнична (или вместо-празнична), сиреч вечеря протекла по определен чин, по определен ритуален ред, установен от дълбока традиция – строг и неизменен. Този чин несъмнено е чинът на ветхозаветната (или иудейска) пасха. Това пък означава, че всичко извършено и казано от Христос на тази вечеря за първи път, особено пък след изричната Му поръка да продължи да бъде правено „за Негов спомен”, следва да се прочете и като установяването на един нов чин за празнуване, като установяване на един нов празник или поне, като видоизменение на стария, предвид Пасхата Христова.

След посочените дотук аргументи в полза на празнично-пасхалния характер на последната, Тайната вечеря на Христос с учениците Му ние бихме могли да пристъпим и към съществените, т.е. към онези аргументи, които извличаме от текста, с който евангелистите разказват за вечерята и които са най-многобройни, разбира се, у синоптиците (най-вече у св. Лука). Така например в стих. 17,18 от 22 глава на неговото евангелие се казва, че Господ „*като взе чашата и благодари, рече: вземете я и разделете помежду си, защото, казвам ви, няма да пия от лозовия плод, докле не дойде царството Божие*”. А по-нататък, в стих 20, че „*взе и чашата след вечеря, като рече...*”. Тук трябва да се обърне особено внимание, че двете чаши, за които е разказано, са членувани с **определителен член**: „чашата... чашата”, а също че към втората чаша е добавено „подир вечеря”, което при членуването на тази чаша прави добавението неин атрибут (сиреч „чашата, **която е подир вечеря**”, „чашата **която се полага** да се пие подир вечеря”). Въпросната особеност на изказа ясно говори, че тук евангелистът съобщава за взимането от Христос на напълнени с вино чаши, които имат точно определено място и функция на трапезата, за която ни разказва. Христос не е взел просто „чаша” и казал определени думи, не е взел после друга „чаша” и казал други думи. Той е взел първо „чаша-та”, отредена за тази вечеря и следвайки логиката на разказа, за началото на тази вечеря, а сетне, по-късно е взел „чаша-та подир вечеря”, чашата, която се полага да се изпие подир вечеря. Разполагайки с описанието на чина на иудейската пасхална трапеза обаче, ние с несъмненост можем да се убедим, че в него са предвидени тъкмо две особености, свързани именно с началото и края ѝ чаши. Първата, следвайки описанието на пасхалната трапеза в „Мишна” е чашата на „Кидуша”, над която се произнася встъпителното благословение за празника и едва след въздигането и изпиването на която всички останали негови ритуали започват, а другата е чашата на „Великото благодарение”, която следва да се изпие след подобаваща благодарствена молитва, именно след като яденето е приключило и преди гостите да станат и да се разотидат. Указването на две особености (и затова членувани в текста на евангелист Лука), сиреч познати като задължителни и имащи място в началото и подир вечерята чаши, които съвсем лесно могат да бъдат намерени като съществен елемент от чина на пасхалната трапеза на иудеите е следователно един важен аргумент в полза на убеждението за пасхалната по характера и чина на протичането си вечеря на Христос с учениците Му в Сионската горница. Този аргумент добива още по-голяма сила, когато се сравни предписаното за иудейската пасхална трапеза изпяване на тъй нарече-

ния празничен „Халел“ (псалми 112–118) след изпиването на чашата подир вечеря, със стиха у Матей и Марк, следващ непосредствено текста за освещаването на чашата: *„И като изпяха хвалебна песен, излязоха на Елеонската планина“*. (Мат. 26:30, Марк 14:26). Тук, както се вижда разказа на евангелистите плътно следва приключването на иудейския ритуал на празничната трапеза – както ще видим „Великото благодарение“ над чашата след яденето и изпяването на Халела („хвалебната песен“ у Матей и Марк).

Към казаното има смисъл да се добави и описаното у Иоан в неговия по-специфичен разказ за Тайната вечеря, тържествено и с очевидно ритуализиран характер умиване на нозете на учениците. За ритуално умиване (наистина на ръцете) се говори обаче и в чина на иудейската пасхална трапеза, при това там става дума дори за две такива умивания: след изпиването на чашата „Кидуш“, когато изобщо започват ритуалите на трапезата, и след съпроводеното от молитви разчупване на хляба (мацата) и приготвянето на отредените подправки – т.е. преди започването собствено на яденето, на угощаването. По начина обаче, по който е ситуирано умиването на нозете в разказа на св. ев. Иоан, ние лесно бихме могли да идентифицираме това умиване именно с второто, непосредствено предугостително измиване от иудейския пасхален чин. Защото у евангелиста е казано, че *„във време на вечеря... Исус... стана от вечерята,... наля вода в умивалника и почна да мие нозете на учениците“* (Иоан. 13:2,4,5), което свидетелства, че когато Исус извършва това умиване вечерята вече е започнала, тя вече тече, т.е. става дума за измиването подир разчупването на хляба и подправянето му с отредените горчиви треви – за измиването непосредствено преди угощението.

На базата на казаното по-горе ние имаме възможност да утвърдим следното. Доколкото имаме солидни основания да твърдим, че последната вечеря на Исус Христос с учениците Му е представлявала и Неговото последно празнуване на законната (ветхозаветна) пасха – при това, както показахме, редица детайли от разказа на евангелистите за нея сочат, че вечерята е протекла при строго спазване на ритуалния чин на извършването ѝ – ние придобиваме уникалната възможност за едно изчерпателно реконструиране на цялото ѝ протичане, за пълното и хронологически автентично подреждане на отделните епизоди от нея, разказани ни от различните евангелисти, и накрай, за хвърляне на една допълнителна и по-обилна светлина, осмисляща думите и действията на Христос в контекста на пасхалния ритуал, в който те са произнесени и извършени. Всичко това ние можем да направим именно защото разполагаме със сведения за чина на протичане на празничната иудейска пасхална трапеза, което пък ни позволява при внимание към детайлите на разказа на евангелистите да разставим думите и действията на Господа, предадени ни от техния разказ в техния контекст и в тяхната точна последователност.

И тъй, какъв е чинът на иудейската, ветхозаветната пасха?

Според „Мишна“ тържествената пасхална трапеза е започвала с напълването на чаша с вино, над която председателстващият трапезата (в домашни условия главата на семейството) е произнасял встъпително благословение, хвала към

Господа, за този най-голям за цугеите празник: „Благословен си Ти, Господи, Боже наш – гласи този пасхален „Кидуш” – вечний Царю, Ти, който си ни избрал изсред всички народи, за да ни осветиш с Твоите заповеди. С любовта Си към нас, Господи, Ти си ни дал празниците за радост, тържествата за веселие, а празника Безквасници, времето на нашето освобождение, в памет за нашия изход от Египет...” и т.н. След този въведителен благослов, наречен като и чашата, над която се произнася, „Кидуш”, следвало първото ритуално, въведително измиване на ръцете. С този акт се бележело началото на трапезата в собствения смисъл на думата – т.е. подир него никои вече не можел да се присъедини към събраната общност на сътрапезниците.

Вечеряето на пасха се започва с това, че предстоятелят потапя горчивите треви, предписани за угощението тази вечер в тъй наречения „харосет” (т.е. специално отредени подправки), а след това взима един от трите положени на масата безквасни хляба и го разчупва, като едната половина от него остава настрана. Тази половина е тъй нареченият „афигомон”, за който ще стане гума по-късно. Следва разчупването на останалите безквасници и вторият важен ритуал – въздигането на блядото с разчупените хлябове, когато предстоятелят произнася: „Това е хлябът на страданията, който нашите отци ядоха в земята египетска”. Като постави това блядо на масата, той поставя двете си ръце върху хлябовете. Подир това на пасха на трапезата се налива втората (след „Кидуша”) чаша с вино и най-младият член на семейството (или събралата се общност) задава ритуалния въпрос за смисъла на този празник, а предстоятелят разказва историята на Изхода по Библията. Чашата се въздига с възгласа: „Ние трябва да благодарим, да хвалим, да славословим...” и т.н.

Подир това припомняне на смисъла на празника всички на трапезата изпяват първата половина на тъй наречения „Халел”, т.е. псалом 112 и 113 до стих 8. Втората чаша, при напълването на която се е разказала историята на Изхода и респективно на празника, се изпива. Сега е предвидено едно следващо умиване на ръцете, което макар също да е ритуално има и по-прагматичен смисъл, тъй като непосредствено след него следва угощаването, яденето в собствения смисъл на думата. По време на протичането му разговорът може да бъде свободен, но би следвало да бъде благочестив и съобразен с духа на вечерта. В края на вечерята бивал разделян между сътрапезниците отделеният в началото и „афигомон”. След това трапезата приключвала с наливането и поделянето на една трета чаша с вино, над която бивало произнасяно „Великото благодарение” с текст, твърде близък до този на „Кидуша”. След края му всички подхващали втората част на „Халела” (сега псалми 115, 118), подир което можели да станат от масата.

От така изложеното чинопоследование на пасхалната вечеря веднага става ясно, че повечето от решаващите гуми и действия на Христос, за които ни съобщават евангелистите, са произнесени и извършени във втората част на празничната трапеза. Изключение тук прави първата чаша и гумите към нея, за които ни съобщава единствен св. Лука. Има две възможности за определяне на времето и мястото за раздаването на тази чаша на Тайната вечеря. Много по-вероятно е тя да е чашата, над която се произнася встъпителното благословение – „Киду-

ша". Това става ясно от обстоятелството, че у евангелиста нейното подаване на учениците, както и гумите на Господа към тях предшества както благославянето и преподаването на хляба (Тялото), така и на чашата след вечеря (Кръвта). Освен това, че тук става въпрос именно за **първата** чаша на трапезата (а не за втората, след въздигането на разчупения безквасен хляб), говори и това, че тази чаша, както вече казахме, е с определителен член. Казано е: „*И като взе чашата и благодари, рече...*” (Лук. 22 :17), а това е най-подходящо за главната, отриващата, така да се каже, чаша на пасха – за „Кигуша”. Против това предположение и в полза на една хипотеза, че първата чаша у Лука отговаря на втората чаша от чина на пасхалната вечеря, би могло наистина да се изтъкне съображението, че именно с втората чаша е свързано „благодарение”. Над първата чаша се казва по-скоро „благословение”. „Кигуша” има по-скоро благославящ и хвалителен характер, отколкото благодарствен. А у Лука е казано: „*и като взе чашата и благодари, рече*” (Лук. 22:17). И все пак нашето лично мнение е, че у евангелиста, който я споменава, става дума именно за встъпителната чаша, тъй като първо – втората чаша се въздига подир въздигането на разчупените безквасници с гумите „това е хлябът на страданието, който са яли нашите отци в земята египетска”, а както ще покажем по-нататък, би могло да се мисли, че това точно е мястото, в което Христос е казал гумите за Своето Тяло. Второ – пиенето на втората чаша не следва непосредствено след нейното въздигане, то е предшествано от пиенето на първата част на Халела, а у Лука излиза така, че Христос дава тази чаша на учениците Си веднага след като я взема и благодари (сравни: „*и като взе чашата и благодари, рече: вземете я и разделете помежду си*”). Накрай, трето – цялостната организация на разказа у Лука навежда на мисълта по-скоро за взимане и даване на тази чаша в самото начало на трапезата: „*И когато настана часът. Той седна на трапезата, и дванайсетте апостоли с Него, и им рече: от сърце пожелах да ям с вас тая пасха, преди да пострадам, понеже, казвам ви, няма вече да я ям, докле тя се не извърши в царството Божие. И като взе чашата и благодари, рече: вземете я и разделете помежду си*”. Впечатлението е, че тук евангелист Лука предава именно **първите** гуми и действия на Христос на трапезата. Освен това отдаването на тази чаша има въобще смисъл по-скоро на едно цялостно отдаване на пасхалния празник на учениците, на едно особено дистанциране на Христос от него – „*вземете я и разделете помежду си*”, защото т.е. аз съм вече чужд на тази земя, аз вече нямам времето ѝ, „аз отивам при Отца Си” и тази вечеря правя именно „за вас и за мнозина”.

След изясняването на мястото на чашата, спомената у св. евангелист Лука, би следвало да се опитаме да си дадем отговор за мястото в евангелския разказ на двата главни епизода от Тайната вечеря, които присъстват и у тримата синоптици и които собствено превръщат тази вечеря в установителната за Тайнството на Новия завет. Говорейки, разбира се, за разчупването и подаването на хляба с гумите „*Вземете, яжте, това е Моето тяло*” и за подаването на чашата след вечеря с гумите – „*пийте от нея всички, това е Моята кръв на новия завет*”.

По отношение на гумите над хляба има два възможни момента в чинопоследованието на пасхалната трапеза, в които те биха могли да бъдат произнесени. Едната е те да са били казани в онзи момент, след разчупването (или при самото разчупване) на

безквасните хлябове, когато се отделя частта от средната маца с наименование „афигомон“, а блюдото с останалите късове се въздига с гумите: „това е хлябът на страданията, който ядоха нашите отци в земята египетска“. Към мнението, че гумите на Христос, засвидетелствани и от тримата синоптици, са казани именно в този тържествен и натоварен с ритуално-мнемоничен смисъл момент, се скланят мнозина, сред които големият англикански богослов литургист Дом Грегъри Дикс и католикът Луи Буие. Твърде подчертано наистина е съзвучието между традиционните гуми, предписани на председателя на иудейската пасхална трапеза „това е хлябът на страданията, който ядоха нашите отци в земята египетска“ и начина, по който изрича словото си Господ Иисус Христос: „*вземете, яжте това е Моето тяло*“ (Мат. 26:26, Марк. 14:22) и Лука – „*това е Моето тяло, което за вас се дава*“ (29:19). Като се добави към това и засвидетелстваното от Лука добавление „*това правете за Мой спомен*“, гумите с много голяма основателност би следвало да се отнесат именно към този момент от вечерята, в който тъкмо се извършва споменът за изхода от египетската земя и в който, значи, е най-подобаващо да се нареди правенето на „спомен“ за новата, за Христовата вече Пасха. И все пак съществуват някои съображения, които трябва да се вземат предвид и които разколебават увереността на учените в становището им, че това е именно мястото на словата за Тялото. Първо – в момента, за който говорим в чина, ние имаме наистина **въздигане** на хляба, имаме и **благославяне** (с две ръце върху двата странични безквасни хляба от председателя), имаме и произнасяне на гуми за „спомен“, но все пак нито в този момент, нито в непосредствено следващите го е предвидено както **подаване** на късове от разчупения хляб, така и тяхното **ядене**. Напротив, разчупване, но и раздаване и ядене на посветения пасхален хляб ние имаме в един по-късен момент, в самия край на вечерята, когато се разделя между сътрапезниците онази отделена преди въздигането на блюдото с безквасниците част от тях, наречена „афигомон“.

Разбира се, би могло да се допусне, че Иисус Христос властно е изменил реда на иудейското пасхално чинопоследование и както е изрекъл различни от традиционните гуми, така е извършил различни от предписаните действия. Това би могло да се допусне, но ето че в разказите както на Матей, така и на Марк във връзка с гумите „вземете, яжте, това е Моето тяло“ и у двамата стои забележката: „***И когато те ядяха, Иисус, като взе хляб, благослови, преломи, даде им и рече...***“. Това последно указание е много съществено, защото посочва важно обстоятелство за момента на тайноустановителните гуми „вземете, яжте това е Моето тяло“. Пояснението „*и когато ядяха*“ не би могло да има място в разказа на Матей и Марк, ако вземането на хляба и произнасянето на словата би отговаряло на въздигането на разчупените безквасници, когато на пасхалната трапеза иудеите са произнасяли гумите „това е хлябът на страданията, който отците ни ядоха в земята египетска“, защото както е видно от установителния чин на пасхалната вечеря в „Мишна“, въпросното въздигане се извършва **преди** собствено яденето. То е елемент по-скоро от ритуалното назоваване на бележешите пасхалната трапеза нейни основни елементи – безквасния хляб и чашата с виното – едва след което (и даже след също тъй и ритуалното припомняне на историята за Изхода от Египет) трапезата започва; започва яденето на отредените за пасхата ястия. „Когато са ядели“, ако се придържаме към убеждението, че всеки елемент от тази трапеза е произволен, отреден, традиционен, Христос би могъл да вземе единствено

„афигомона”, тоест оставената настрана при разчупването част от безквасния хляб, която се разделя и изяжда именно **в края** на самото угощение. Разбира се, ние бихме могли да решим, че Христос е разчупил и подал на учениците Си чисто и просто един от късовете хляб, с които се е яло пасхалното агне, един от онези късове, които Христос е топял в блюдото и с които даже е посочил на св. Иоан Своя прегател. Това особено охотно биха допуснали изследователите, убедени в напълно неритуалния, не пасхален характер на Тайната вечеря. Но дори такава едно допускане не отменя идентифицирането на момента на установяването на тайнството на Тялото, като значително по-късен от момента на наричането на безквасниците и припомнянето на храната на евреите в пустинята при Изхода. Има и още едно съображение, което ни кара да се склоним към отнасянето на гумите за Тялото към момента на разчупването и раздаването на афигомона в традиционната пасхална вечеря. Св. апостол и евангелист Иоан, който, както е известно, не ни е предал гумите на установяването на евхаристийната Тайна, същевременно при разказа си за последната вечеря на Христос също споменава детайли и обстоятелства, определено съзвучни с иудейския пасхален ритуал. Той например, както споменахме, единствен ни разказва за умиването на нозете на учениците – ритуал, безспорно емфатично-тъждествен с умиването на ръцете от най-младшия член на събранието, за който по-подробно ще стане дума и по-късно в нашето изложение. По-важното е сега обаче да припомним, че у св. Иоан именно след разказа за умиването практически непосредствено следват гумите на Христос по повод на предстоящото Му предаване от един от учениците. Тези гуми обаче са изречени безспорно по време на самото вечеряне, на самото ядене, защото Иисус, отговаряйки на въпроса на любимия Си ученик за прегателя „*Господи, кой е?*” (Иоан. 13:25), отговаря – „*онзи е комуто аз натопя зальк и подам*” (Иоан. 13:26). След което „*като натопи залька подаде го на Иуда Симонов Искаримот*” (Иоан. 13:26). Защо припомняме всичко това в контекста на опита ни да решим в кой момент от ритуалната трапеза Иисус е произнесъл гумите за тялото Си? Дълбоко и всегашно убеждение на християнското предание е, че Иуда не е вкусил нито от Тялото, нито от Кръвта на Господа, че те са били преподадени от Христа, **след като** прегателят е напуснал трапезата. А известно е, че Иуда я напуска тутакси след като Христос, подавайки му натопения в блюдото зальк, му наредил: „*каквото ще вършиш върши по-скоро*” (Иоан. 13:27). У Иоан определено е казано „*Той – сиреч Иуда – като взе залька веднага излезе, беше нощ*” (Иоан. 12:30). Ако обаче Иуда е станал и напуснал трапезата по време (или в края) на самото вечеряне, когато прегателят на трапезата и сътрапезниците вече са топели залци в блюдото с ястията, а Тайнството на Тялото и Кръвта е вкусено от последните подир излизането му, то ясно е, че неговото установяване за Тялото би могло да бъде извършено единствено над афигомона, който се разчупва и раздава в края на угощението и във всеки случай по никакъв начин не може да е било извършено над разчупения хляб, въздигнат с гумите „*това е хлябът на страданието...*” и т.н. В края на краищата това прегхожда угощаването и дори умиването, а тогава Иуда, който е излязъл едва на края на вечерята, би трябвало да е вкусил поне от Тялото Христово.

Доста по-лесно е установяването на хронологичното място в Тайната вечеря на гумите за Кръвта. От една страна, и тримата синоптици съобщават за взимането на чашата и гумите „*това е Моята кръв*” непосредствено след установява-

нето на тайната на Тялото. От друга страна, в разказа на св. евангелист Лука е добавено важното указание „*също взе и чашата след вечеря като рече*” (Лук. 22:20) – указание, съхранено и у св. ап. Павел в 1 Кор.11:25. Чашата „подир вечеря” обаче в ритуалното извършване на иудейската празнична пасхална трапеза е само една – третата ритуално напълвана и изпивана чаша след „Кидуша” и след чашата, при която младшият член на семейството и на събралото се общество задава въпроса за смисъла на чествания празник. Като не обръщат достатъчно сериозно внимание на указанието на св. евангелист Лука (повторено, защото очевидно е било смятано за важно и конструктивно и от св. апостол Павел), че става дума за чаша, взета „*след вечеря*”, някои отнасят установяването на тайната на Кръвта по-скоро към момента на наливането именно на втората чаша. Обикновено това са изследователите, които отнасят и възнасянето на Тялото към въздигането на хляба с думите „това е хлябът на страданието”. Защото, смятат тези изследователи, както въздигането на безквасниците провъзгласява смисъла на иудейския пасхален празник – спомена за изхода от Египет, така и втората ритуална чаша, наливана непосредствено след това провъзгласяване, прави същото. След нейното наливане, както се каза, младшият член задава ритуалния въпрос по какво тази вечер се отличава от всички други, а председателят на трапезата разказва по Библията историята на Изхода. Ето защо именно този хронологичен пункт от трапезата се оказва и най-подходящ за превръщането на старозаветния пасхален ритуал в чин за празнуването на една нова, вече Христова Пасха. Като казва думите над хляба и над чашата, Господ непосредствено налага един нов смисъл на трапезата, провъзгласява един нов Изход, нова Пасха и определя честването на спомен от тук нататък, вече именно за нея, за Пасхата на истинния жертвен Агнец. Към всички тези съображения обикновено добавят и обстоятелството, че след наливането на тази чаша, при която младшият задава въпроса за отличието на тази нощ от другите и след разказа на председателя на трапезата е предписано едно издигане на чашата с думите „ние трябва да благодарим, да хвалим, да славословим”, което е съзвучно с думите на евангелистите, казани именно за чашата Христова „*и като взе чашата и благодари*” (Мат. 26:27, Марк. 14:23). Тези съображения звучат наистина убедително и все пак остава непреодолимото препятствие на думите на св. Лука, че Христос е взел чашата „*след вечеря*”, които в никакъв случай не могат да се отнесат към чашата, при която се разказва историята на изхода от Египет, тъй като последната и се налива, и се нарича, и се изпива именно **преди** започване на угощението с пасхалното агне. Нищо непреодолимо за идентифицирането на чашата, която е взел Христос, с последната, третата ритуална чаша на пасхалната вечеря не внася обстоятелството, че вземайки я, Христос е „благодарил”. Нещо повече би могло да се каже, че благодаренето над чашата е свързано в много по-собствен и съществен смисъл именно с тази последна чаша след вечеря, отколкото с чашата, при която се разказва историята на Изхода и при която също се благодари. Защото именно с чашата в края на вечерята е задължително свързано тъй нареченото „Велико благодарение” (на гръцки – евхаристия). То в някакъв смисъл завършва и даже увенчава празника, подпечатва така да се каже, цялата празнична вечер, отнася угощението към неговия източник – Бога избавител, Спасител, извелия народа си от земята на робството. Както отбелязва Луи Буїе, последната чаша, в отличие от предиду-

щите, се благославя не от всеки поотделно, а единствено и само от председателстващия. Луи Буїе привежда и цялостния обред, обрамчващ това тържествено благодарение, описан с най-голяма точност в „Мишна“, което само по себе си свидетелства за това колко важен е бил той за приключване на пасхалната трапеза. Отначало, пише Буїе, към виното примесвали вода, след туй председателстващият казвал: „да принесем благодарение“ и добавял – „Госпогу, Богу нашему“. Отвърщали му – „да бъде благословено името Господне сега и во веки“. „С Ваше съгласие – и тук всички се прекланяли – ние ще благословим Онзи, Които ни е дал да участваме в Неговите блага“, казвал председателят и подир това произнасял, или по-точно, изпявал „Великото благодарение“ със следния текст: „Благословен си ти, Господи Боже наш, вечни Царю, Ти, Които храниш целия свят с Твоята благост, с Твоята благодат, с Твоето милосърдие и с Твоето благоутробие. Благословен си Ти, Господи, Които даваш на всички храната им... Благодарим Ти за това, Господи, че Ти даде на отците ни земя обширна в наследство, за това, че ни изведе, Господи Боже наш, от земята египетска, от дома на робството...“ и т.н. Както ясно се вижда, най-обширното и най-тържественото благодарение е свързано именно с последната пасхална чаша на трапезата, с чашата „подир вечеря“. Поради това би могло да се каже дори, че „благодарението“ в собствения смисъл на пасхалната трапеза е атрибутирано именно към тази чаша. Тя е „чашата на благодарението“ и поради това става съвсем естествено членуването ѝ в разказа на тримата синоптици („и като взе чашата и благодари“ – е казано у Матей (26:27)) – сиреч и като взе чашата, с която се благодари, и произнесе отреденото благодарение, даде им и рече. Накрай, нека да кажем, че чашата, с която е установена тайната на Кръвта, е определена в хронологичния ред на провеждането на празничната вечеря и с още едно, освен атрибута „подир вечеря“, указание. Както у Матей, така и у Марк непосредствено след думите на Христа за чашата и за това, че Той няма да пие от моя лозов плод „до оня ден, когато с вас ще го пия нов в царството на Отца Си“ (Мат. 26:29, сравни Марк. 14:25), евангелистите ни казват „и като изпяха **хвалебна песен**, излязоха на Елеонската планина“ (Мат. 26:30, Марк. 14:26). Тази „хвалебна песен“, след която очевидно сътрапезниците стават и напускат трапезата, както бе казано, лесно може да се идентифицира в чинопоследованието на извършването на иудейската празнична трапеза. Става дума, повтарям, за пеенето на втората част на т.нар. „Халел“, химн, съставен от пет или шест псалма. Псалми, все именно с възторжен, **хвалитен** характер. Въпросният „Халел“ се изпявал, както казах, на две части, в два различни момента от празничната трапеза. Първата подир въздигането на втората чаша, съпроводена с разказа за изхода от Египет, но втората винаги след чашата на „Великото благодарение“, при това като завършек на трапезата изобщо. Едва след изпяването на втората част от „Халела“ празнувалите можели да станат от трапезата и да се разотидат. Както се вижда, указването на този завършващ химн, след който „излязоха на Елеонската планина“, като нещо, непосредствено следващо думите на Христос за чашата, по един недвусмислен начин довършва убеждението, че въпросната чаша на Тайната вечеря е могла да бъде единствено последната – третата чаша от изпиваните на пасхалния празник.

Горан Благоев е автор и водещ на предаването „Вяра и общество“ по БНТ. През 2003 г. защитава докторска дисертация на тема *Курбанната традиция в културата на българските мюсюлмани*. Бил е хоноруван преподавател в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ и в Пловдивския университет „Преп. Паусий Хилендарски“. Автор е на книгите: *Курбанът в традицията на българските мюсюлмани* (изд. БАН, 2004) и *Истории за плач и за надежда* (изд. Сиела, 2011).

**Горан Благоев**

# ХРАМЪТ КАТО ПОЛИТИЧЕСКА КОНЮНКТУРА

За един български прочит на руското самодържавие

Най-големият (все още) действащ православен храм на Балканите, в по-ново време и катедрален храм на поместната Българска православна църква, носи името на светец, просиял и канонизиран в земи, твърде отдалечени от полуострова. Светец, който няма нищо общо с балканското православие, осмислено в неговия регионален, а не национален аспект. Разбира се, ако се абстрахираме от конкретната историческа ситуация, в която е изграден този храм, избирането на неговия патрон би изглеждало напълно разбираемо и оправдано от гледна точка на християнския универсализъм и надетничност, които поне на теория заличват разликата между юдеина и елина (Гал. 3:28) – светците, прогласени от една поместна православна църква, са светци на цялото православие, на едната свята и вселенска Църква. Но в историята на храм-паметника „Св. Александър Невски“ в София парадоксите и геополитическа обремененост доминират така явно, че опитът да се абстрахираме от тях би ни отвел в съвсем погрешна посока...

Идеята за построяването на православен храм, който да ознаменува благодарността на българите към техните освободители от турско робство, датира още от времето на Учредителното събрание, заседавало от февруари до април 1879 г. Неин автор е Петко Каравелов, подпредседател на събранието, представител на най-изявените русофили в България и един от основоположниците на либералното политическо течение. В края на заседанието от 13 април 1879 г., което се председателства от него, Каравелов прочита получената телеграма –

отговор на поздравлението, изпратено няколко дни по-рано от председателя на Събранието митрополит Антим Вигински до руския император Александър II по случай „неговото чудесно избавление“ от покушението, извършено на 2 април с.г.<sup>1</sup> След като депутатите изслушват прави текста, изпратен от руския гържавен канцлер княз А. Горчаков, Каравелов предлага да се изпрати още една поздравителна телеграма, тъй като Учредителното събрание сега е в пълния си състав. Накрая подпредседателят допълва, че Събранието има да изпълни още едно задължение: „Тъй като нямаме никакъв паметник за освобождението си, то аз предлагам да задължим народа нравствено да построи храм в Търново на Чанлъ Тепе, който храм да се посвети на Александра Невски, Рускии Святец и герой”<sup>2</sup>. Предложението на Каравелов се приема „единогласно и с възхищение”<sup>3</sup>.

Чанлътепе или Хисаря е името на един от скалистите хълмове на Търново, който още преди Освобождението впечатлява местни българи и чуждестранни пътешественици с остатъците от стари зидове. Според *Историята* на К. Иречек, публикувана през 1876 г., през Средновековието този хълм е наричан Царевец и там е била най-укрепената крепост на престолния град на Търновското царство. Възможно е П. Каравелов да е търсил известна приемственост с Второто българско царство, предлагайки осеяният със средновековни руини хълм да стане място на бъдещия „храм на освобождението”. Нито той, нито който и да било от депутатите обаче не е спокоен от опасението, че реализирането на идеята несъмнено ще породи непоправими щети на археологическото наследство, свързано с Българското средновековие. Кое то едва ли можем да оправдаем единствено със слабите познания на участниците в Учредителното събрание за това какво представлява археологията – в тогавашна Европа тя отдавна е утвърдена като научен метод за изследване на миналото. Стремелът да се демонстрира признателност към руския император притъпява у депутатите усещането им за собствена историческа памет. Единственият, който деликатно се опитва да отклони идеята за храм на Чанлътепе, е известният познавач на търновските старини г-р Васил Берон<sup>4</sup>, който също е депутат в Събранието и в своите дългогодишни изследвания стига до извода, че на хълма не само е била най-важната част на столицата, но и патриаршеската катедрала „Възнесение Христово”<sup>5</sup>. След като на 13 април 1879 г. депутатите приемат предложението на П. Каравелов, заседанието е прекъснато за един час, но при неговото подновяване г-р В. Берон взема гумата и предлага храмът, възпоменаващ Освобождението, да бъде издигнат на най-високото място на Балкана – на връх Св. Никола (гн. Шипка), *гдето толкова герои паднаха за нашата свобода*. Депутатите приемат и тази идея, но скоро ще се окаже, че тя няма да бъде осъществена от

<sup>1</sup> Става въпрос за неуспешния атентат срещу Александър II, извършен от анархиста А. Соловьев. На 2 април 1879 г. (Светли вторник) той стреля в императора, който прави обичайната си разходка в района на Зимния дворец без охрана и придружители. Нито един от четирите изстрела обаче не попада в целта.

<sup>2</sup> Всички цитати в текста се публикуват според оригиналния правопис.

<sup>3</sup> ЦДА, ф. 173 к, оп. 1, а. е. 31, с. 228-229.

<sup>4</sup> Племенник по майчина линия на известния енциклопедист от Възраждането д-р Петър Берон. Роден в Котел през 1824 г. Завършва медицина във Вюрцбург, после защитава докторат във Виена. В периода 1855–64 г. е общопрактикуващ лекар в Търново, като същевременно се занимава с културна и просветна дейност.

<sup>5</sup> Берон, В. *Археологически и исторически изследвания*. В. Търново, 2004, с. 62-71.

българите – междуременно е погетата и собствено руска инициатива, при това под патронажа на самия Александър II<sup>6</sup>. По тази причина през следващите десетилетия г-р Васил Берон е забравен като първия автор на идеята за построяването на храм-паметник в Шипченския балкан.

В крайна сметка Чанлътепе, или Царевец, оцеляват за родната ни археология благодарение на амбицията на първия български княз Александър I Батенберг „храмът за освобождението“ да бъде издигнат в София. При реализирането на неговия замисъл обаче стихийното българско русофилство ще постави на изпитание съдбата и на друг исторически паметник, при това с общохристиянско значение. След като през февруари 1882 г. Министерският съвет решава бъдещият храм да бъде построен в пространството югоизточно от старинната църква „Св. София“, един от членовете на Комитета за въздигането на „Св. Ал. Невски“ – Иван Наумов – предлага древната базилика, която по това време е в тежко състояние, да се доразруши и тухлите ѝ да се използват при новия строеж. Срецу това категорично възразява архитект Иван Богомолв, автор на първия проект на храм-паметника, който е успял да издейства от Археологическото дружество на Русия реставрацията на древната „Св. София“<sup>7</sup>.

Избирането на св. Александър Невски за патрон на бъдещия храм на Освобождението на пръв поглед изглежда твърде логично – това е небесният покровител на руския цар, чиито войски донсят свободата на България. Този храм можеше да носи името и на воина победоносец св. Георги или на св. Николай, почитан в Русия като покровител на пътниците и на воините, или дори на самата Божия майка, с чиято небесна помощ се свързват известни победи на руското оръжие. Но логиката на следосвобожденския ентузиазъм диктува храмът, посветен на Освобождението, да бъде посветен не на друг, а на небесния закрилник на Александър II. Затова и всяка проява на благодарност към освободителите поставя именно неговата личност в центъра на българската признателност, а саможертвата на воините остава сякаш на втори план: „Всеки Българин знае сега кому дължи свободата си... Името на царя-освободителя е станало свещенно на всеки Българин; то ще се предава от бащи на синове и внуци, като най-скъпоценно наследство от род в род до века“<sup>8</sup>. Не случайно във възванието, с което княз Александър I Батенберг призовава своите поганници да гадат лептата си за съграждане на инициирания от Учредителното събрание храм-паметник, се казва, че „честния този храм ще бъде паметник на признателност на Българския народ към Царя-Освободител“. То е изгдено на 19 февруари (3 март ст.ст.) 1881 г. – в първите години след Освобождението на тази дата се чества не само подписването на Санстефанския договор, но и възцаряването на Негово Величество руския император Александър II, като в негова чест Българската

<sup>6</sup> Идеята е на Олга Н. Скобелева, майка на ген. М. Скобелев, и на бившия посланик в Цариград граф Николай П. Игнатиев. Те предлагат в Русия да се организира общонационална кампания за събиране на доброволни пожертвувания. На 18 юли 1879 г. идеята е съобщена на Руския св. синод, а на 5 септември е издадено императорското разрешение за организиране на кампанията. Александър II дава личен пример, като първи дарява за бъдещия храм край с. Шипка икона, ризница и 1000 рубли.

<sup>7</sup> Радкова, Р. *Храм-паметник „Св. Александър Невски“*. С., 1999, с. 27.

<sup>8</sup> „Възвание“ от Комитета при централната комисия, ръководяща делата по въздигането Катедрална църква „Св. Александър Невски“ в гр. София. – ЦДА, ф. 1к, оп. 3, а. е. 154, л. 4.

църква отслужва благодарствени молебени.

Конюнктурата на новосъздаденото княжество не просто свързва руския император с харизмата на Царя Освободител, пренасяйки безкритично в българска среда прозвището, с което руските селяни го прославят заради отмяната на крепостничеството през 1861 г. За проходащите в свободата българи, имали само допреди година султана за свой цар, руският император придобива месинския образ на „най-благодетелния от християнските самогържци“, повелителя на православната ойкумена, който подобно на своите предшественици се грижи като баща за добруването и закрилата на всички православни народи по света. Властвващото русофилство в следосвобожденското ни общество ще подхранва верноподаническите чувства на българите към руския цар като към техен спасител и неформален владетел, който грижи в ръцете си съдбините на младата нация. И ако внимателно се възгледаме в дневниците на заседанието на Учредителното събрание от 13 април 1879 г., не може да не направи впечатление, че идеята за храм на Освобождението е лансирана от П. Каравелов не във връзка със ситуация, свързана с подписания година по-рано Санстефански договор, а със спасяването на Александър II от поредния атентат. Благодарността за националната свобода се трансформира в благодарност на доброжелателни имперски поданици. По това време в Русия освободените от крепостничеството руски селяни строят храмове, които посвещават на небесния покровител на Александър II в знак на признателност за отмененото крепостно право. И това съвсем не е израз единствено на религиозните чувства на вчерашните крепостни. Предлагайки храмът на българското освобождение да бъде посветен на „руския светец и герой“, Петко Каравелов поставя българите в ролята на благодарните руски селяни – с единствената разлика, че на българска почва благодарността към Царя Освободител е свързана пак с освобождение, но от... турско робство. Така в младото българско княжество е копиран формираният в Руската империя гържавен култ към св. Александър Невски.

Свързването на живелия през XIII в. новгородски княз с претенциите на руското самогържавие започва при Иван Грозни и се утвърждава с декретите на Петър I. Александър Ярославович, каквото е историческото му име, е победител на шведите при р. Нева (1240 г.) и на тевтонските рицари при Чудското езеро (1242 г.), но проявява изключителна сгържаност по отношение на Златната орда, което му помага да разшири владенията си. Преди смъртта си приема монашеството. Сравняват го с кормчия, който в най-страшните бури е успял да съхрани непокътнат гържавния кораб. Успехите му на бойното поле, съчетани с праведен живот, се възпяват в летописите като доказателство за неговата святост. Канонизиран е през 1547, когато за първи път в историята на Русия владетел се увенчава с царска корона. Цар Иван Грозни се нуждае от небесен патрон на руската териториална консолидация и за такъв е провъзгласен новгородският княз светец. По-късно Петър I използва св. Ал. Невски, за да обоснове руските права над Прибалтика, утвърждава гържавно-политическия характер на култа

му<sup>9</sup>. През 1710 г. на предполагаемото място на Невската битка той основава манастир, посветен на светеца. През 1723 г. в чест на третата годишнина от Нищадтския мир, уреждащ отношенията между Русия и Швеция в района на Балтийско море, Петър I нарежда нетленното тяло на св. Ал. Невски да бъде пренесено от гр. Владимир в Санкт Петербург. Князът светец е обявен за закрилник на новата столица, покровител на руската империя и на нейното войнство. Денят, в който става посрещането на мощите в Санкт Петербург – 30 август (ст.ст. 12 септември), с декрет на Петър I е утвърден като общоруски празник и в първите две десетилетия е известен като Празник на кавалерите на ордена „Св. Ал. Невски“ и на помирението с шведския крал. По-важната от църковна гледна точка дата, свързана с успението на светеца – 23 ноември като че ли остава на заден план и е показателно, че именно на 30 август честват своите имени дни двамата императори Александровци, при които самодържавният култ към св. Александър Невски бележи кулминация – това са Александър I, победителят на Наполеон, и Александър II. След Отечествената война от 1812 г. новгородският княз започва да се почита и като покровител на победоносната руска армия, която е прогонила френските нашественици – защитник на православна Русия от враговете иноверци. Той става един от основните сакрални образи, около които обществената мисъл на Русия гради концепцията на патриотичния подем, обхванал всички аспекти на културата и през целия XIX век – неговите стожери са православието и славянството. В Русия масово започват да строят храмове в чест на св. Ал. Невски, като в първата половина на столетието те най-често са посветени на победата на закрилияния от него Александър I Благословени над Наполеоновата армия. След 1861 г. руското селячество започва да строи тези храмове като знаци на благодарността си към Царя Освободител за избавяне от крепостничеството.

Твърде показателно е, че по времето на Александър II в Русия не е издигнат нито един храм на св. Ал. Невски, който да е посветен на победата в Руско-турската война. Едва две години след смъртта му в Москва е осветен един параклис на неговия небесен закрилник „в памет на воините, убити в бран по време на войната от 1877–78 г.“<sup>10</sup>. Не по-малко интересен е фактът, че руският комитет, който предприема изграждането на храм-паметника край с. Шипка, чийто първи дарител е самият Александър II, по предложение на граф Н. П. Игнатиев е посветен на Рождество Христово – чрез него несъмнено е потърсена връзка с довършваната по това време в Москва катедрална църква мемориал „Рождество Христово“ (по-известна като „Христос Спасител“), символ на най-голямата

<sup>9</sup> Климов, П. Ю. *Святой Александр Невский в русской церковной-монументальной живописи второй половины XIX и начала XX века.* – В: Материалы научно-практической конференции „Александр Невский и история России“, цит. по [www.liveinternet.ru/journalshowcomments.php](http://www.liveinternet.ru/journalshowcomments.php)

<sup>10</sup> Той се е издигал край Манежния площад в Москва и е съграден по инициатива на Обществото за поощряване на трудолюбието към Всероссийското императорско човеколюбиво общество. Параклиът „Св. Ал. Невски“ е осветен през есента на 1883 г. и съществува до 1922 г., когато е разрушен по случай петата годишнина от Октомврийската революция.

руска победа през XIX век – разгромяването на Наполеоновата армия.<sup>11</sup> В този акт несъмнено се търси паралел между победоносните войни на Александър I и Александър II.

Може би самият руски самогържец Александър II е имал известен комплекс да свърже победата си над Османската империя със своя небесен закрилник – неговите спътници по време на войната от 1877–78 г. не спестяват факта, че руският император приема особено драматично вестта за катастрофалния провал на втората атака при Плевен, която се случва на имения му ден, 30 август, и смята неуспеха за лош знак свихе: „Никога на Руския цар не се бе случвало да среща геня на своя Ангел в подобна обстановка... Донесения след донесения угваха до Императора, но всички разбиваха сърцето на Върховния вожд”<sup>12</sup>. Тези подробности обаче не са известни на прохождания елит в Княжеството и той бърза да засвидетелства чувствата на новоосвободените българи към Царя Освободител, като иницира изграждането на три храма в чест на неговия небесен патрон. И трите са издигнати в резултат на чисто българска инициатива – за кратко време след като Петко Каравелов лансира идеята си в Учредителното събрание, църкви, посветени на св. Александър Невски, са осветени в Пловдив<sup>13</sup> и край Ямбол<sup>14</sup>. Същественото е, че и двата храма са в пределите на Източна Румелия и явно са стаен израз на надеждата, че предстоящото Съединение на Южна със Северна България ще стане с подкрепата на Русия. Но това в действителност не се случва. За разлика от тези неголеми по площ храмове предложена от П. Каравелов църква с течение на времето придобива размери, несравними с нито един друг храм-паметник в чест на свободата. Българските русофили залагат перспективата храмът „Св. Александър Невски” да се превърне в мощна визия за руската хегемония на Балканите и по този начин още в самото начало съграждането му се поставя в перманентна зависимост от руско-българските отношения. Кое то историята недвусмислено показва в следващите тридесет години.

Първият български владетел – Александър I Батенберг, решава, че храмът на Освобождението трябва да бъде издигнат не в Търново, а в София, за да има столицата му поне една представителна сграда. Това се случва в края на 1880 г. – по-малко от две години след като е избран на българския престол. По това време

<sup>11</sup> През 1812 г., след края на войната срещу французите, Александър I дава обет с нарочен манифест да построи храм за „съхраняване вечната памет за безпримерното усърдие, вяност и любов към Вярата и Отецеството, които в тези трудни времена принесе руският народ, и за ознаменуване на нашата благодарност към Божия промисъл, спасил Русия от грозящата я гибел”. Храмът е започнат при Александър II през 1839 г. и завършен през 1883 г. при неговия син – Александър III. В чест на тримата августейши александровци, с които е свързано изграждането на храма, северният му олтар е посветен на св. Ал. Невски. „Христос Спасител” е взривен демонстративно през 1931 г. и е възстановен въз основа на запазените планове и схеми през 2000 г.

<sup>12</sup> Чичагов, Л. *Дневник за пребиваванието на Царя-Освободителя в Дунавската армия през 1877 г.* С., 1901, с. 183.

<sup>13</sup> На 11 май 1881 г. видните жители на новата българска махала в Пловдив, известна тогава като Копривчката, решават да си построят храм и го посвещават на светите равноапостолни Кирил и Методий и на св. Александър Невски. Църквата е осветена на 25 август 1884 г. – в навечерието на летния празник на руския светец (30 август).

<sup>14</sup> Това е храм-паметникът „Св. Ал. Невски” на хълма Бакаджика, осветен през 1884 г. в присъствието на руския посланик в Източна Румелия А. Г. Сорокин.

министър-председател е Петко Каравелов и младият княз настоява той да прокара решението през Народното събрание. На 19 февруари 1881 г. Александър I подписва възванието си към българския народ за събиране на пожертвувания за бъдещия храм, а на 26 февруари инициира създаването на Централна комисия за неговото съграждане. Намерението е средствата да се събират единствено от българи. Князът има не само политически, но и дълбоко личен мотив за изграждането на този храм. Той самият е участвал в Руско-турската война на Балканския фронт като млад офицер от армията на Александър II. Същевременно е племенник на руския император, който е женен за неговата леля<sup>15</sup>. Издаването на манифеста за събиране на дарения за бъдещия храм съвпада обаче с трагичната смърт на Царя Освободител<sup>16</sup>. Отношението на новия руски самодържец, Александър III, към България е като към васална територия. Руската доминация става твърде осезателна във вътрешния живот на младото княжество – изпълнителната власт е дадена в ръцете на руски генерали и офицери и Батенберг трябва да лавира между тяхната диктатура и надигащото се недоволство в обществото. Под влияние на висшите политически кръгове в Санкт Петербург Александър I Батенберг суспендира Търновската конституция. В такава обстановка на 19 февруари 1882 г. е положен основният камък на храма „Св. Александър Невски“. Тържественото за столицата събитие все пак минава под знака на първата годишнина от смъртта на Александър II – подиумът, на който се намират официалните лица, е украсен с националното знаме и с траурни ленти в памет на убития император. В паметния текст, поставен в основите на бъдещия градеж, е записано, че „храмът на св. Александър Невски се съгражда във вечна памет на почившаго в Бозе Царя-Освободителя, Царя-мъченика, Всероссийскаго императора Александра Второго“. Това очевидно е поредният акт, чрез който младият княз се опитва да подобри репутацията си пред новия руски самодържец.

Между двете събития – възванието и полагаането на основния камък – Александър I Батенберг материализира александровизацията на освободителния култ и чрез още един проект. В края на 1881 г. той учредява второто отличие във формиращата се наградна система на княжеството – ордена „Св. Александър“. Князът копира названието и предназначението на високия руски орден „Св. Александър Невски“<sup>17</sup>, като го „побългарява“ единствено с надписа „19 февруари 1877 г.“ – деня на Санстефанския договор, който се поставя върху задната страна на отличието.

През 1883 г. българското правителство отправя молба до кмета на Санкт Петербург да му бъде изпратен някакъв готов проект за храм. От имперската столица предлагат 32 плана и скици, участвали в завършилия конкурс за възпоменателна църква на лобното място на Александър II край р. Нева. Лично българ-

<sup>15</sup> Руската императрица Мария Александровна, съпруга на Александър II, е дъщеря на великия херцог на Хесен-Дармшат Лудвиг II и сестра на хесенския принц Александър Лудвиг – бащата на Александър I Батенберг.

<sup>16</sup> На 1 (13) март 1881 г. Александър II е смъртно ранен при бомбен атентат, извършен на крайбрежната улица при Екатерининския канал в Санкт Петербург от членове на анархистичната организация „Народна воля“. Един час по-късно издъхва в Зимния дворец.

<sup>17</sup> Замислен е от Петър I и учреден от неговата съпруга Екатерина I година след смъртта му – през 1725.

ският княз избира проекта за храма, който трябва да се изгради в София – той е на руския архитект акад. Иван Богомолв и е в стила на руската църковна архитектура от XVII–XVIII век, който Николай I налага с указ като „общоруски модел“<sup>18</sup>. Александър I и строителният комитет обаче смятат, че този храм е твърде малък – според проекта той трябва да побира не повече от 1200 души. От акад. И. Богомолв е поискана корекция, така че цървата да бъде разширена и да побира поне 3000 души<sup>19</sup>. Амбициите на младия княз превръщат „Св. Ал. Невски“ още на ниво замисъл в най-големия православен храм на България. От тази гледна точка посвещаването му на един твърде неизвестен сред българите руски светец изглежда парадоксално, дори абсурдно. Очевидно комисията, натоварена със събирането на средствата, осъзнава този парадокс и се наема да обясни на българите кой е този „руски светец и герой“, на когото ще се строи църква в столицата, като се опитва да търси паралели и с българското минало: „Свети Александър Невски е онзи Християнски Руски герой, който през живота си се е борил и побеждавал враговете на Россия и на Свято право славие... Св. Александър Невски се слави и почита за патрон и покровител, както на царствующия град, тъй и на целата Руска империя. В старо време приспомятните наши царе-братя, Петър и Асен, преди да вдигнат знамето на освобождението ни от Гърците, въздигнаха в старата българска столица Търново храм на Св. Великомъченик Димитрий Солунски. Какъто тогава с тоя храм се свързваше историята на нашето освобождение, така и сега, с въздигането храм в България в името на Св. Александър Невски, се свързва историята на освободеното ни отечество с тая на освободителката Русия. С посветяването на тоя храм в името на тоя светия, ние осветяваме паметта и името на тезоименния негов славен преемник и наш цар-освободител Александър II. **Св. Александър Невски става и наш патрон и покровител, неговото достославно име ще свързва на вечно време с неразривна връзка Россия с България, Петербург с София...**”<sup>20</sup>. С типичния следосвобожденски патос политиците и обществениците, ангажирани с изграждането на храма, търсят символните ресурси, които да направят избора на светеца патрон адекватен в общественото съзнание, прокарвайки сакрална връзка между столицата на младото княжество и метрополията на православната империя освободителка, побългарявайки по този начин руския самодържавен култ към св. Александър Невски. За това впоследствие ще помогнат и руските художници, които ще стенописват храма...

През септември 1883 г. Александър I възстановява Търновската конституция и Народното събрание решава да използва дори оспорвания дотогава основен закон на гържавата, за да се подпомогне строежът на бъдещия храм. През декември Министерството на вътрешните работи и вероизповеданията разпраща из страната специално отпечатаните 15 000 екземпляра от Търновската конституция. Средствата от разпродажбата им трябва да бъдат внесени за строителството на храма. Очаква се сумата от тази акция да възлезе на

<sup>18</sup> Радкова, Р. *Храм-паметник „Св. Александър Невски“*. С., 1999, с. 25.

<sup>19</sup> Пак там, с. 26.

<sup>20</sup> „Въззвание“ от Комитета при централната комисия, ръководяща делата по въздигането Катедрална църква „Св. Александър Невски“ в гр. София. – ЦДА, ф. 1к, оп. 3, а. е. 154, л. 5.

30 000 лв., но от продадените конституции постъпват малко над 4000 лв. Въпреки мащабната кампания събирането на парични помощи за „Св. Ал. Невски“ трудно се приема с ентузиазъм в българското общество – основно се разчита на средствата, постъпващи от епархиите в страната и от отчисленията на различните държавни и общински учреждения.

След режима на пълномощията, отказа на Русия да подкрепи Съединението, гетронизирането на Александър I Батенберг през август 1886 г. и бруталното поведение на руската дипломация през есента на същата година „множество българи наистина поизстинаха към Русия, но е добре да се помни, че тази ступенина се произведе главно от делата на някои руси“<sup>21</sup>. В продължение на едно десетилетие въпросът за съграждането на „Св. Ал. Невски“ изобщо не е в дневния ред на българската държава. През този период е замразено и изграждането на руския храм-паметник край с. Шипка. Причината е разривът между България и Русия, започнал с прекъсване на дипломатическите отношения през ноември 1886 г.

Русофобски настроеният кабинет на Стефан Стамболов с всички средства се опитва да парира руското влияние в България. Новият български княз Фердинанд обаче силно се нуждае от официалното признание на руския самодържец, което ще му донесе легитимиране и сред останалите европейски монархии. Благоприятният момент за нормализиране на отношенията настъпва след смъртта на Александър III. На българското желание за сближение от Санкт Петербург отговарят, че княжеството радикално трябва да промени отношението си към Русия. Едно от условията е българският престолонаследник – принц Борис Търновски, който по това време е на две години и е кръстен в лоното на Католическата църква – да бъде прекръстен в православната вяра. Умереният кабинет на г-р Константин Стоилов, който сменя сваления Ст. Стамболов, се нагърбва с трудната задача да убеди Фердинанд. В ход е политика, която по гумите на подаяния оставка външен министър Григор Начович „не е толкова русофилство, колкото раболепство пред Русия“. В началото на февруари 1896 г. е оповестено предстоящото православно кръщение на Борис, като под влияние на руските дипломатически среди Фердинанд отправя покана към император Николай да стане кръстник на първородния му син. Преди това Министерският съвет предприема друга стъпка, за да демонстрира българското помирение с Русия – през януари 1896 г. приема решение *да започне постройката на храма „Св. Александър Невски“*<sup>22</sup>. Затоплянето на българо-руските отношения възражда политическия интерес към храма-паметник в София. Редом с православно покръстване на престолонаследника Борис, монархът и кабинетът откриват в реализирането на идеята за „църквата на освобождението“ убедителен и печеливш инструмент на българската благодарност и доброжелателност към „освободителката Русия“. Както и по времето на Александър I Батенберг, основната отговорност е възложена на държавните институции – към Министерството на обществените сгради е назначена специална строителна комисия. Този път обаче българските

<sup>21</sup> Цанов, А. *Първият български княз или Очерки из историята на първите седем години на свободна България*. Пловдив, 1895, с. 117.

<sup>22</sup> ЦДА, ф. 166к, оп. 1, а. е. 68, л. 55.

власти проявяват завидна бързина и последователност. Тъй като се оказва, че авторът на първия проект, акад. И. Богомолов, е починал, Строителната комисия получава разрешение от Министерския съвет да покани нов архитект от Русия. Избран е човек, който очевидно не е лишен от протекции на властите в Санкт Петербург – това е преподавателят в Императорската художествена академия проф. Александър Померанцев, на когото от страна на самата Русия е възложена друга солидна поръчка – довършването на руския храм-паметник „Рождество Христово” при с. Шипка<sup>23</sup>.

Подобно на своя предшественик, княз Фердинанд също вижда храма като монументално и величествено здание в своята столица, но го надминава в грандоманията си. На 27 септември 1897 г. Министерският съвет приема постановление, с което обявява, че „Св. Александър Невски”, който ще се въздигне в памет на освободението на България от Цар-Освободителя, да бъде съборен катедрален храм<sup>24</sup>. На арх. А. Померанцев е възложено съществено да промени проекта на Богомолов, за да може църквата да побира до 5000 души вместо предвидените 3000. Изпълнението на бъдещия храм надхвърля първоначалното му мемориално предназначение – той започва да отразява държавната необходимост от едно емблематично и обединяващо нацията свещено място. Българският владетел очевидно иска да даде грандиозен израз на своя блян да управлява държава, която възкресява византийския блясък и мощ на Балканите. Тази амбиция несъмнено се засилва с подготовката на Балканската война, която съвпада с 25-годишнината от възкачването на Фердинанд на българския престол. А като послание най-ясно може да бъде разчетена чрез внушителния мраморен балдахин в катедралния храм-паметник, под който се намира тронът на царя, царицата и престолонаследника. Проектът за този доминиращ акцент в храмовия интериор е одобрен от самия Фердинанд. В маниера на средновековната ктиторска традиция той и съпругата му – царица Елеонора, са изобразени в одеждите на владетели от Византия и Второто българско царство като основни дарители на храма: „Той мечтаеше, че ще може един ден да чуе от народа си едва ли не гумите, що ги е казал Данте на Виргилий... „Ти си ми Богът, бъди ми господар и водач”... Мечтата му да стане такъв не го е напущала никога. Беше му се сторило за един момент, че е доближил да я види осъществена, когато през балканската война беше заповедал на победоносните си войски да форсират Чаталджа и да влезат в Цариград, да се постави кръстът върху Св. София, а след името си – двете блазещи го букви R.I. – Rex Imperator”<sup>25</sup>. Когато през 1924 г. храмът най-сетне е осветен, журналисти и църковни автори отново ще сравняват софийската „Св. Ал. Невски” с цариградската „Св. София”. Известният църковен историк протоирей Иван Гошев, обхванат от патриотична патетика, дори заявява, че „софийският „Св. Ал. Невски” е най-големият и величествен храм на Балканския полуостров, по-бележит от Юстиниановата „Св. София”, която „не поразява вече нито по живопис, нито по мозайка, нито с художествена стойност”<sup>26</sup>. Нео-

<sup>23</sup> Сто години Храм-паметник „Рождество Христово” край град Шипка. Форум „България-Русия”, 2002, с. 30.

<sup>24</sup> ЦДА, ф. 166к, оп. 1, а. е. 68, л. 53.

<sup>25</sup> Малинов, А. Странички от нашата нова политическа история. С., 1938, с.32.

<sup>26</sup> Храм-паметникъ Св. Александър Невски. С., 1924, с. 4.

византийският стил на катедралата, широкият купол, стъпил върху множество сводести прозорци, и мозаечните пана над всички външни входи наистина напомнят за някогашния символ на византийското православие. Но интериорът на храма подсказва силното влияние на друг православен модел – църквата „Христос Спасител“ в Москва. Тя се оказва не само най-мащабната църква в царска Русия и най-големият действащ православен храм в света. В много отношения „Христос Спасител“ става еталон в руската църковна архитектура и живопис до 1917 г. Затова, разбираемо, на неговата украса подражават и руските художници при изписването на катедралната църква „Св. Ал. Невски“ в София. Така че художественият замисъл и реализацията на храм-паметника недвусмислено показват не само неовизантийско решение. Той отразява посланията и блясъка на православното изкуство, създавано както във Втория, така и в Третия Рим – т.е. на Константинопол и на Москва, на византийската симфония и на руското самодържавие.

Подготовката на строителните дейности и самото изграждане на храма бележат нов етап в демонстрираната добронамереност на българските власти към Русия, която на моменти се изразжда в „раболепство“. Министерството на обществените сгради кани автора на проекта, арх. Ал. Померанцев, да поеме ръководството на строежа. Той поставя ултимативно условие да получи хонорар, възлизащ на 10% от стойността на храма, която тогава се изчислява на 3 500 000–3 600 000 лв. След упорити преговори през декември 1901 г. Министерският съвет, оглавяван от Петко Каравелов, приема нарочно постановление, с което се съгласява да изплати на Померанцев поисканата сума в златни левове.<sup>27</sup>

В контракта за строежа е включена и още една изгодна за руснаците клауза – Померанцев налага условието българската държава да не се намесва по никакъв начин в процеса на работата по отношение на художествено-естетическите решения. Така се стига до скандал, който разбунва творческите среди в България при финализирането на строежа. Оказва се, че цялото изографисване ще бъде поверено само на руски художници. В България по това време има достатъчно творци с академично образование, получено в странство или в Художественото училище в София. Още при започването на храма мнозина от художниците се надяват, че ще бъдат поканени за неговото изографисване, „обосновавайки се на обстоятелството, че предметната постройка няма да бъде една обикновена църква, а напротив – един монумент, в който всеки един от българските художници е глъжен да остави нещо там от своето творчество“<sup>28</sup>. Надеждите им обаче са попарени, когато става ясно, че нито един българин няма да бъде включен в екипа, който ще изографисва „Св. Ал. Невски“. Съществуващите по това време две неформални организации на художниците в България – „Съвременно изкуство“ и „Дружество на художниците в България“ – обединяват усилията си и излъчват комисия, която тръгва от министерство на министерство с надеждата, че наши творци ще получат макар и минимална част от поръчките за

<sup>27</sup> ЦДА, ф. 166 к, оп. 1, а. е. 68, л. 54.

<sup>28</sup> ЦДА, ф. 2005 к, оп. 1, а. е. 747, л. 6.

украса на храм-паметника. Участникът в тези преговори Асен Белковски описва една изключително унижителна ситуация: „Започнахме от г-н Малинов, тогава-шен министър-председател, и обиколихме всички министри по ред. Всеки един от тях поотделно ни обещаваха, че ще ни имат предвид и че работата ще се даде на българи. Единичък Михаил Такев<sup>29</sup> откровено ни каза самата истина: Не си правете илюзии, господа! **Работата, по политически съображения, ще дадем на руснаци, па ако ще би най-калпави... Ще видим, ако може от тях да се откъпни нещичко и за вас...**”<sup>30</sup>. Този разговор се провежда едва няколко месеца след провъзгласяване на независимостта – исторически акт, за който е измолена и подкрепата на Русия. Опитът да се възложи художествената украса единствено на руски автори е още един начин правителството на Александър Малинов да демонстрира всеотдайната си благодарност към голямата благодетелка на България, още повече, че отношенията между българския цар и руския император Николай II „не беа от най-добрите”.

До тоталното елиминиране на българските художници обаче не се стига заради големия обществен отзвук на скандала и намесата на иначе проруски настроения Свети синод в София. В писмо до министъра на външните работи и изповеданията Стефан Паприков архиереите предлагат соломоновското решение поръчките да бъдат възложени на художници и от двете страни: „...иконите за църквата Св. Александър Невски могат да се възложат и в България и в Русия само на известни вече иконописци-художници...

Желателно е поръчките да са определени в ясни и точни изрази, за да нема отпосле недоразумения и неприятности. По тая материя трябва да се вземе мнението на художници. Като засега тая точка, Св. Синод има пред вид **иконите, които по поръчка на Св. Българска Екзархия за Цариградската Църква „Св. Стефан” бидоха изработени в Русия, но по оценка на вещи люди са много посредствени произведения, ако и предобре заплатени**”<sup>31</sup>. Според спомените на А. Белковски българските художници са включени в зографисването на храма едва след авторитетната намеса на И. Мърквичка, А. Митов и руския архитект художник Александър Яковлев<sup>32</sup>, който заема третата по важност длъжност в екипа на Померанцев. Самият Померанцев обаче отказва да се повери на българи изписването на иконите за централния иконостас и настоява те да бъдат поръчани на руски живописци. Така кавалетни творби са изработени в ателиетата на Василий Васнецов, Николай Бруни, Василий Савински и Сергей Шелковий в Санкт Петербург. Общият тон на живописата в храма е загаден от друг известен руски живописец – проф. Петър Мясоедов. Под негово ръководство 13-те руски и 11-те български художници, между които е разпределена работата, успяват да постигнат завиден творчески синхрон. И макар че в живописата се откриват български елементи, а редом с евангелските сюжети са изписани редица сцени от българската църковна история, общото иконографско звучене

<sup>29</sup> Министър на вътрешните работи.

<sup>30</sup> Белковски, А. *Украсата на храма „Св. Александър Невски”*. – В: *Сердика*, 1937, бр. 5, с. 5.

<sup>31</sup> ЦДА, ф. 166к, оп. 1, а. е. 68, л. 212.

<sup>32</sup> Белковски, А. *Цит. съч.*, с. 6.

на храм-паметника носи академичния маниер на типичния за епохата руско-византийски стил, в който византийският отглас все пак е твърде условен.

Както вече бе споменато, художественото решение на „Св. Александър Невски“ интерпретира в голяма степен иконописно-стенописното решение на „Христос Спасител“ в Москва, който е мемориален апотеоз на руската военна победа срещу иновърците. И двата храма са разчленени на три части – с голям централен олтар и два странични по-малки. Сходството се голявя не само чрез доминиращата фигура на Бог Отец, изобразен в централния купол като Творец на цялата вселена, прострял за благослов ръцете Си над нея. Подобно на московската „Христос Спасител“ и в софийската „Св. Ал. Невски“ в горния край на главните носещи пилони са изписани сюжетите на четирите основни за Църквата евангелски събития – Преображение Христово, Слизане на Възкръсналия Христос в Ада, Възнесение Господне и Петдесетница. Под всяка от тези сцени е изобразен по един евангелист, седнал на трон. Еднакво е и решението на гругите стълбови и сводести площи – рисуването на светци в цял ръст или в дораменни изображения в медальони. Съществено е, че чрез определени творби в софийския храм-паметник се кодира и самогържавният култ към св. Ал. Невски.

В катедралата „Св. Александър Невски“ е имало три изображения на нейния патрон – две от които са запазени – иконата му върху централния иконостас, външната мозаечна икона от камбанарията и несъществуващият вече стенопис в северната ниша на притвора – „Св. Александър се моли преди битката със шведите“. Макар рисувани в началото на XX в., и трите изображения следват иконописния сюжет, зададен още от Петър I, който със специален декрет забранява светецът да бъде изобразяван в монашеско облекло, каквато е догавашната руска църковна традиция. Било наредено закрилникът на Руската империя да бъде рисуван единствено във воински доспехи или във владетелски одежди<sup>33</sup>. Князът воин измества княза монах.<sup>34</sup> На този утвърден маниер очевидно е трябвало да се подчини и българският художник Антон Митов, когато проектира външната мозаечна икона на св. Ал. Невски. След Отечествена война от 1812 г. руският академизъм облагородява Петровия иконописен „канон“, като насища лика на благоверния княз воин с православна духовност. През 1836 г. известният руски живописец проф. В. К. Шебуев създава най-известния иконографски тип на св. Александър Невски, който започва да се следва масово в дореволюционна Русия. Той отразява молитвата на Александър преди битката при р. Нева, рисувайки облечения в броня княз в особено вътрешно състояние – смирено положил върху гърдите си лявата ръка, обърнал взор към небесата. И така изгражда образът на руския воин, изпълнен с богатырска доблест и покорство пред волята Божия<sup>35</sup>. По сходен начин през 1911 г. руският художник Василий Савински изобразява св. Александър Невски в софийския храм-паметник – князът смирено е свалил шлема си, отправяйки своята съкровена молитва. На Александровата

<sup>33</sup> Карпов, С. В. *Александр Невский*. – В: *Сборник трудов VI конференции АРСИИ им. Г. Р. Державина*, цит. по [www.kirshin.ru/about/arsii/06\\_10.html](http://www.kirshin.ru/about/arsii/06_10.html)

<sup>34</sup> Това е един от зримите резултати на тоталната секуларизация на изкуството по Петрово време, което задава мощното светско начало на зараждащата се империя и тоталната подчиненост на Руската църква.

<sup>35</sup> Карпов, С. В., Цит. съч.

молитва е акцентирал и стенописът в северната ниша на притвора – тук авторът следва загадения от В. Шебуев модел както в позата на светеца, така и в отделни атрибути – като например хорузвата с образа на Иисус Христос, която Александър Невски държи в дясната ръка. Демонстрираното чрез иконите упование на новгородския княз светец в помощта на Бога, който не го изоставя в съдбовното сражение с шведите, има още един план в собствена руска среда. То трябва да внушава почит и памет у поданиците към мъжеството и дълбоката вяра на другите Александровци – на Александър I във войната с французите и на Александър II във войната с турците. Очевидно този ефект е търсен и чрез изображенията на светеца в софийския храм-паметник.

През 1915 г. върху завършения „Св. Ал. Невски“ рефлектира най-граматичният сблъсък в руско-българските отношения от Освобождението насам. На 1 октомври прогерманското правителство на г-р Васил Радославов вкарва страната в Първата световна война като съюзник на Централните сили. Русия е в противниковия лагер и за назидание на българите след две седмици най-неочаквано изпраща своя ескадра, която бомбардира Варна. Обстрелът продължава малко повече от час. Загиват деветима варненци, двадесет и четирима са ранени и осакатени, а нанесените разрушения се оценяват на над 2 000 000 лева – сума, която надвишава годишния бюджет на Варненската община. Съвсем обяснимо в българското общество се засилват антируските настроения. „Русия губи всякакво морално право да се нарича Освободителка на България“ – пише правителственият официоз в *Народни права*. Подема се идеята най-видимият знак на признателността към освободителите – катедралният храм „Св. Александър Невски“, да бъде преименуван. На 19 октомври 1915 г. – пет дни след руския обстрел на Варна – кабинетът приема проекторешение църквата да бъде посветена на светите равноапостолни братя Кирил и Методий. В мотивите обаче никъде не се споменава, че конкретната причина е бомбардировката на руската ескадра над Варна. Като аргумент кабинетът използва факта, че храм-паметникът все още не е осветен и че „св. Ал. Невски е признат за светец само от Руската църква за заслуги, сторени на руската държава и руския народ“. Припомня се също така, че българското Освобождение, на което е посветен храмът, съвсем не е приключило с подписването на Санстефанския договор. Избирането на новия патрони на храма е мотивирано с обяснението, че техният образ е „подкрепял и ободрявал борците за народни правдини“<sup>36</sup>. При обсъждането на правителственото проекторешение в Народното събрание през февруари 1916 г. премиерът г-р Васил Радославов обяснява преименуването така: „Това решение Министерският съвет взема на 19 октомври м.г., тогаз, когато... имаше всички данни да верва, да твърди и да съобщи на българския народ, че Македония е вече освободена. Вследствие на това, **ние искахме да увековечим с още едно народно дело освобождението на Македония, като му посветим този най-хубав храм в столицата в памет на нашите първи равноапостоли, братята Кирил и Методий...** Покойните Каравелов, Славеиков, даже и Цанков, ако бяха живи сега щеха да гласуват, не се съмнявам, за нашия законопроект“<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> ЦДА, ф.166к, оп.1, а. е.68, л. 262

<sup>37</sup> В. *Народни права*, 1.III.1916 г.

Като една историческа ирония преименуването извършва коалиционното правителство, съставено от трите разклонения на Либералната партия, чиито основател е Петко Каравелов. Ориентацията им към Германия и Австро-Унгария отдавна ги е еманципирала от болезненото русофилство на техния политически рогоначалник. Срещу преименуването на софийския храм-паметник се обявява русофилски настроената опозиция в парламента, включително и бивши министри от кабинета на Ал. Малинов. На техните проруски настроения управляващото мнозинство противопоставя каузата за национално обединение, подплатена с голяма доза „българско“ православие. Мотивите, работещи в полза на историческата коректност най-големият български храм да носи името на първопросветителите, са размити от конюнктурната политическа фразеология, която освен всичко друго прилага типично възрожденския похват за национализиране на християнски образи и символи. За пореден път православието е поставено в услуга на държавните интереси: „Златните ослепителни кубета на тоя храм по погрешност и невежество... беха определени да сочат на света, че идеалът на България е светостта на руския идеал. Не е ли всичко това нещо неестествено за бъдещето и миналото на един народ, който е имал през миналите си векове толкова велики царе. Не е ли унизително за един любящ до самопожертвувателност независимостта си народ да му се създават чужди за идеалите му кумири и да се влагат в гърдите му две сърца – едно българско и едно руско, при условие последното да бие по-силно от първото? ... Александър Невски – кой българин познава житието му? **Кой българин не се е питал защо най-хубавият храм не само в България, но и на целия Балкански полуостров е наименован с небългарско свято име.** А-а! Трепкат ли ви душите от милия спомен за българските равноапостоли Кирил и Методий?... За тях не са ли достойни блескавите кубета на монументалния храм в София – тези доминируещи кубета на Балканите. Не е ли време да изплатим тежките си дългове към тези български учители, които ни останаха... като два верни светилника, посочвайки чистия ни път на българизма?!”<sup>38</sup>.

На 21 март 1916 г. цар Фердинанд подписва указа, с който „храмът-паметник при Народното събрание ще се именува св. св. равноапостоли Кирил и Методий”<sup>39</sup>. Храмовият интериор е частично променен – на централния иконостас са поставени две самостоятелни икони на св. Кирил и на св. Методий Славянобългарски, поръчани на А. Митов и на И. Мърквичка. Върху стенописа в северната част на притвора, изобразяващ св. Ал. Невски преди битката с шведите, художникът Ст. Иванов рисува сцена, чието название и сюжет недвусмислено показват, че е търсен по-скоро пропаганден ефект, отколкото историческа достоверност: „Светите Кирил и Методий благовестят на българския народ Словото Божие”.

Светият синод, който иначе по това време възторжено подкрепя политиката на кабинета за включване във война, заявява, че ще се произнесе, „когато настъпи благовремие”. Очевидно позицията му е породена от negliжиращото поведение на правителството спрямо позицията на Българската църква. По време на деба-

<sup>38</sup> В. Народни права, 3.III.1916 г.

<sup>39</sup> ЦДА, ф.166 к, оп.1, а. е.68, л. 274.

тите в Народното събрание премиерът г-р Васил Радославов заявява, че нито Екзархийският устав, нито Конституцията предвиждат допитване до Светия синод по подобен въпрос: „Когато дойде времето да се освещава храма, може би тогаз Св. синод да има право да каже мнението си... Нашите владици знаят и ще кажат: „Имаме такива и такива светци – седмочисленици, четиридесет мъченици и пр.“, но никога няма да кажат за св. Александър Невски – никога, убеден съм, освен ако политици отвън не им кажат: „Добре, ама ние сме взели задължение пред покойния избавител на България, че ще му направим един паметник храм, в памет на вечни времена за нашето освобождение“<sup>40</sup>. Управленската самоувереност на г-р Васил Радославов го кара да подцени висшия клир и в крайна сметка му изиграва лоша шега. Защото инициативата за връщане на старото име на храма идва не от груг, а от Светия синод. Това се случва след три години, когато България е излязла губеща от Първата световна война, затънала в национална катастрофа.

На пръв поглед изглежда твърде странно защо точно Светият синод настоява да се ревизира решението от март 1916 г. Във време на следвоенна криза и тотална покруса българската нация има нужда да потърси утеха чрез свои духовни столери, каквито безспорно са първопросветителите св. св. Кирил и Методий – еманацията на българската православна идентичност, дали начало на апостолската мисия на България сред православните славяни. Позицията изглежда необяснима и предвид обстоятелството, че Българската църква вече няма на кого да поднася своите дълбоки русофилски реверанси – Руската империя рухва в пламъците на болшевишката революция, внукът на Царя Освободител и цялото царско семейство са разстреляни, а страната е раздирана от гражданска война. Настъпващият атеистичен терор в съветска Русия едва ли би се впечатлил от намерението на Българския синод да демонстрира своята любов към освободителите. Една среща, останала забулена в тайна за широката българска общественост, крие ключа към разгадаване на мотивите за синодалната позиция.

В началото на март 1919 г. Светият синод възлага на Охридския митрополит Борис да посети командващия окупационните съглашенски войски в България ген. Кретуен, за да го увери, че Българската православна църква няма нищо общо с политиката на Радославовото правителство, което е вкарало страната във войната. Архиепископът заявява още, че **„Българската църква винаги е подхранвала в своето паство чувство на признателност към неговата Освободителка от тежкото петвековно робство**, обаче не е разполагала с такава мощ, щото да се бори и противопостави на ония фактори, които увлякоха българския народ в последната кървава война, резултат от която са днешните негови бедни“<sup>41</sup>. Няколко месеца по-късно – на заседанието си от 24 юни, Светият синод гласува писмо до министър-председателя Теодор Теодоров, с което настоява да се отмени решението на Министерския съвет от 19 октомври 1916 г. за преименуване на храм-паметника: „... историята по въздигането на храм-паметника никак не е желателно да се изменя, защото това ще покаже,

<sup>40</sup> В. Народни права, 1.III.1916 г.

<sup>41</sup> Елдърров, С. Православието на война. С., 2004, с. 201-202.

че българският народ не е бил достоен за благодеянието и свободата, които му се гаруваха от незабвения Цар-Освободител, от великия братски руски народ”. Възстановяването на старото име на катедралния храм също се оказва следствие от политически изри, този път предприети от Българската църква. Паническият страх да не бъде посочен сред виновниците за войната лишава висшия клир от далновидната мъдрост да прозре, че връщането на името на руския светец възкресява един исторически анахронизъм, който постоянно ще подхранва комплекса на българите като народ, получил свободата си отвън. Но за Българската църква е по-важно да се реабилитира пред съюзниците на Русия, които се явяват победители на България, и да визуализира по един безспорен начин тоталното си дистанциране от политическата сила, вкарала страната в противниковия лагер. Настояването да се върне старото име на катедралния храм е целенасочен опит в тази посока. Църковната линия е изгодна и за кабинета на Ал. Стамболийски, заменил правителството на Т. Теодоров в търсене на компромиси с победителите, които диктуват условията на мира. Земеделците пристъпват към изпълнение на предложението и през ноември 1921 г. цар Борис III издава указ, с който утвърждава приетото от парламента през лятото на същата година решение „храмът-паметник при Народното събрание в София да остане по прежнему посветен в чест на „св. Александър Невски”<sup>42</sup>. Българското общество, погребало надеждите си в поредната национална катастрофа, приема този акт с безразличие.

Във време на политическа и духовна нестабилност, белязано от хаоса на следвоенната криза, православна България изгубва историческия шанс най-големият ѝ храм да носи името на тези, които я направиха част от просветения свят на християнството и ѝ дадоха истинската свобода – да говори с Бог на своя език. Такъв в кайна сметка се оказва парадоксалният резултат от историческата обремененост на православие то да е подвластно на политически конюнktури.

<sup>42</sup> ЦДА, ф.166к, оп.1, а. е.68, л. 339.

Клемена Антонова е историк на изкуството. Защитила е докторат в Оксфорд върху *времето, пространството и присъствието в иконата*, изгaden като книга: *Space, Time and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*. – Farnham: Ashgate, 2010. 206 p. (Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts). В момента работи върху изследване, посветено на руската религиозна философия в рамките на проекта на Чарлз Теълър *Religion and Secularism* в Института за науките за човека във Виена.

**Клемена Антонова**

## СТЕНОПИСИТЕ ОТ БОЯНСКАТА ЦЪРКВА В БЪЛГАРСКАТА НАУЧНА ЛИТЕРАТУРА

(Още един поглед върху проблема за Ренесанса)

Боянската църква е може би най-известният български паметник от Средновековието. Сградата се състои от три части – най-ранната е от XI век, следва тази от средата на XIII век и последната е прибавена през XIX век. Фокусът на вниманието пада главно върху стенописите от 1259 г. и особено върху портретите на дарителите – севастократор Калоян и неговата съпруга Десислава. Тази статия ще се опита да очертае три главни етапа в оценката на стенописите от 1259 г. в българската историография.

Първият етап е белязан от станалото вече класическото изследване върху Боянската църква на Андре Грабар, което е публикувано в София през 1924 г. както на български, така и на френски език. Към работата на Грабар има кратко въвеждане, написано от Богдан Филов.

Вторият етап идва с увода на Иван Дуичев към текста на Грабар, преиздаден през 1979 г. в контекста на подготовката за честванията на 1300-годишнината от основаването на българската държава през 1981 г.

Третият етап на оценяване на Боянската църква започва през 90-те години на миналия век и може да се каже, че все още продължава. Това, което бих нарекла „националистически възглед“, получава енергичен тласък през втория етап и все още има силна подкрепа, но все повече се оспорва от съвременните български учени. Оформиленият се дебат разделя изкуствоведите и културолозите главно по отношение на въпроса за Ренесанса. Въпросът се свежда до това дали въобще можем да разглеждаме стенописите от XIII век в Боянската църква в контекста на Ренесанса и ако е така – до каква степен.

Терминът „ренесанс“ е доста оспорван и се интерпретира по най-различни начини. В тази връзка смятам, че след като не конкретизират към коя от тези интерпретации се придържат, мнозина български автори често пъти стигат до смесване на понятията. Ето защо е важно в дискусиите върху това, което бих нарекла „Ренесансов аргумент“, да се имат предвид някои от основните приноси на проучванията в областта на Ренесанса (Буркхарт, Хьойзинха, Панофски и др.), както и в областта на византологията (Кицингер, Вайцман, Демус и др.).

### **Стенописите от Боянската църква в българското изкуствознание**

Боянската църква не е само исторически паметник, изучаван от всяко дете в училище, но също така и сюжет на опера – „Боянският майстор“ на Константин Илиев (1926 г.) и на няколко романа – „Боянският майстор“ на Фани Попова-Мутафова (1938 г.) и „Празник в Бояна“ на Стоян Загорчинов (1950 г., преработен през 1966 г. и филмиран през 1981 г.). Това са само няколко примера за възхищението и привързаността към тази църква.

Църквата в Бояна става особено прочута както в България, така и в чужбина най-вече след есето на Андре Грабар (1896–1990 г.), написано през 1924 г. Грабар емигрира в България от Русия скоро след Октомврийската революция. Творбата му върху Боянската църква е посветена на Никодим Кондаков (1844–1925 г.) – друг руски византолог, прекарал известно време в България, преди да се установи в Прага. Престоят на Грабар продължава почти 3 години, през които той извършва значително проучване на средновековните паметници на Балканите и както показва по-късното му творчество, това остава негов интерес през целия му живот. Есето му за Боянската църква е публикувано през 1924 г., когато той вече се е установил във Франция, където и прекарва остатъка от живота си. (Неотдавна посетих Боянската църква с мои студенти от Американския университет. Направи ми впечатление, че екскурзоводът спомена „великия френски византолог Андре Грабар“, без да осъзнава, че Грабар всъщност е руснак. Това е често правена грешка.)

В есето на Грабар се засягат няколко теми, които се повтарят под различна форма в трудове на различни български изкуствоведи през целия XX век. Първо, това е голямото значение, което Грабар придава на Боянската църква, което особено се нрави на българските читатели. Според него тя е *безспорно най-*

ценният паметник на старобългарското изкуство<sup>1</sup>, особено стенописите, които имат грамадно значение за историята на изкуството<sup>2</sup>. Идеята на Грабар за българската художествена школа през XIII век се приема още по-въодушевено. Тази школа се представя с изкуството, създадено в Търново. Стенописите в Боянската църква принадлежат именно на тази Търновска школа („Търновски маниер“). Грабар дори изказва догадка, че зографът може да е бил Драган, художникът пописал работата си в църквата „Свети Четиридесет мъченици“ в тогавашната столица, или пък някой от неговите ученици<sup>3</sup>.

Както ще стане ясно, като повдига въпроса за възможните български корени на иконописците в Бояна, Грабар поражда това, което един съвременен български учен нарича *мита*<sup>4</sup> на българската историография. Собственото убеждение на Грабар е, че върху фреските от XIII век *работата е била извършена от славянски майстор според гръцки оригинал*<sup>5</sup> и те са различни от цикъла фрески от по-ранния, вероятно XI век, който е *съвсем византийски*<sup>6</sup>. Иконописецът на по-късната творба по всяка вероятност е бил българин или *поне български майстори са участвали*<sup>7</sup> в изпълнението на творбата. Всъщност фреските представляват *творческа работа на българските майстори над заимствания материал*<sup>8</sup>. Точно тази специфична местна интерпретация на византийския материал позволява на Грабар да направи изводи за съществуването на българска художествена школа през XIII век. *Тези чужди образци – твърди Грабар – не са направили от Бояна византийски остров в България*.<sup>9</sup>

Възхищението на Грабар към боянските стенописи и предположението му, че те са свързани с Търновската школа, го карат ясно да заяви, че образите са *не между произведенията на провинциално изкуство, а в реда на най-добрите оригинални произведения на първостепенните майстори*<sup>10</sup>. По този проблем в науката възниква нещо като спор, тъй като друг руски византолог – Владимир Лазарев, счита, че боянските стенописи имат провинциален, назадничав характер. Според него *стилът на боянските стенописи се отличава с консерватизъм, в композициите отсъства развит архитектурен фон, картинното пространство е еднопланово, а фигурите са лишени от движение*<sup>11</sup>. Както отбелязва един съвременен български изследовател, мнението на Лазарев определено не се възприема в българския контекст<sup>12</sup>, докато в същото време силно се набляга върху

<sup>1</sup> Грабар, А. Боянската църква. София, 1924, с. 1.

<sup>2</sup> Пак там, с. 12.

<sup>3</sup> Грабар вече е проучил тази църква. Виж: Грабар, А. Стенописът в църквата „Свети Четиридесет мъченици“ във Велико Търново. – В: Годишник на Народния археологически музей, том. 3, 1921, с. 90–121.

<sup>4</sup> Виж: Попова, Д. Митът. – В: Култура, бр. 18, 23 април 2004.

<sup>5</sup> Грабар, А. Боянската църква. София 1924, с. 20.

<sup>6</sup> Пак там, с. 16.

<sup>7</sup> Пак там, с. 20.

<sup>8</sup> Пак там, с. 21.

<sup>9</sup> Пак там, с. 20.

<sup>10</sup> Пак там.

<sup>11</sup> Лазарев, В. История византийской живописи. Москва 1947, с. 179.

<sup>12</sup> Попова, Д. Митът. – В: Култура, бр. 18, 23 април 2004.

позицията на Грабар. Не така популярна обаче е идеята на Грабар, че моделите в Боянската църква са византийски.

Натуралистичната тенденция на изображенията от 1259 г., друга идея непрекъснато повтаряна от българските автори, също води началото си от есето на Грабар. Според него тази идея е пряко свързана с византийския произход на образите. Българската художествена школа се е развила въз основа на *творчеството от най-бляскавата епоха на византийския хуманизъм от времето на Комниновците*<sup>13</sup>. Царските портрети и особено тези на гарителите, които стават основен обект на интерес за българските проучвания, са изпълнени в *духа на тази византийска живопис*<sup>14</sup>. Портретът на Калоян впечатлява със своето лице, *грижливо моделирано, което със сигурност възпроизвежда индивидуални черти*<sup>15</sup>, а портретът на неговата съпруга Десислава привлича внимание с *деликатни контури на лицето*<sup>16</sup>. Типът натуралистичен стил, който виждаме в Бояна, е според Грабар най-близо до някои от цветните миниатюри на ръкописите на Комнините, които представят подобна степен на реализъм с *грижата да се запази античната красота на лицето*<sup>17</sup> и *точно възпроизвеждане*<sup>18</sup> на детайлите в облеклото и бижутата. Грабар дори описва боянските стенописи като *византийски миниатюри върху стените*<sup>19</sup>.

Трябва да признаем обаче, че есето на Грабар води до известно объркване, доколкото едновременно с цитираното по-горе, той придава водеща роля на боянските стенописи в контекста на така наречения от него „иконописен стил“, който напоследък често се определя като „експресивен стил“. Грабар казва, че в Бояна ние виждаме *първата фаза*<sup>20</sup> на този стил, който по-късно става преобладаващ в Сърбия и Русия. Този етап на стилистично развитие съдържа *зародиша на всички съществени явления на бъдещото направление*<sup>21</sup>, които характеризират изкуството в Атон и Русия през XVI век. По-късните му творби обаче ясно показват, че той е добре запознат не само с Боянската църква, но и с други подобни църкви от Балканския регион, като някои от тях са дори по-стари. Дори в разгледаното негово есе има противоречия между цялостния контекст, който силно набляга над византийската връзка, и пасажите, които определят боянските стенописи като начало на ново развитие.

Грабар обръща внимание също така и върху елементи във фреските, които са резултат на латински влияния, дошли през Константинопол, който е бил под латинско владичество по онова време. Той посочва изображение на кораб с кръстосци, западните грехи на някои фигури, леко превзетия жест, който Десислава

<sup>13</sup> Грабар, А. *Боянската църква*. София, 1924, с. 26.

<sup>14</sup> Пак там.

<sup>15</sup> Пак там, с. 68.

<sup>16</sup> Пак там, с. 70.

<sup>17</sup> Пак там, с. 26.

<sup>18</sup> Пак там.

<sup>19</sup> Пак там, с. 25.

<sup>20</sup> Пак там, с. 27.

<sup>21</sup> Пак там.

прави с дясната си ръка, напомнящ изображения на западни гами, нейни съвременнички<sup>22</sup>. Лазарев също забелязва западно влияние в боянските образи, което според него не идва от *прогресивния готически стил*, а от *вече остарелия романски стил*<sup>23</sup>. Проблемът за латинските влияния върху боянските стенописи не е изучаван систематично досега. Той има потенциала да допринесе за по-добро изучаване на изкуството по време на кръстоносните походи, сфера, която в последните години представлява интерес<sup>24</sup>.

Когато есето на Грабар излиза през 1924 г., уводът е написан от Богдан Филов (1883–1945), един от най-влиятелните български археолози и изкуствоведи през XX век. Филов получава образованието си в Германия и е директор на Националния археологичен музей в България по времето, когато Грабар е в страната. Самият Грабар е свързан със средновековната секция на музея. В много краткия си увод Филов формулира подхода към боянските стенописи, който сега е широко приет в западната наука. Голямата прилика между средновековните паметници на всички балкански страни от този период, включително Румъния, се обяснява с *общност на първоизточника*, тоест Византия<sup>25</sup>. Този подход обаче не се приема от българските изкуствоведи през XX век, а що се отнася до цялостното научно творчество на Филов, то почти не се споменаваше по времето на комунистическия период. Филов е министър-председател на България през Втората световна война и е екзекутиран от комунистическото правителство заради това, че е въвлякъл България във войната на страната на Германия и заради прокарването на антисемитски закони.

Когато есето на Грабар се преиздава през 1978, Иван Дуйчев (1907–1986), може би най-изтъкнатият български византолог, пише много по-дълъг увод. Той няма нищо общо с увода на Филов. След подробен обзор на историографията на Боянската църква от средата на XIX век насам Дуйчев обръща внимание на основното според него гостойнство на текста на Грабар. *За нас – пише Дуйчев – особено интерес представлява между другото изказаното от грижливия изследвач мнение за народността произход на майсторите художници, които са автори на стенописите от 1259*<sup>26</sup>. По-нататък Дуйчев дори хвали Грабар за неговата *твърде голяма смелост да обяви за чисто българска художествена творба подобно произведение на изкуството*<sup>27</sup>. По този начин ударението напълно е изместено. Докато уводът на Филов подсказва, че боянските стенописи трябва да се поставят в контекста на други подобни паметници от Балканите, Дуйчев разглежда образите като израз на национално постижение. Дуйчев не е първият, който използва различен подход при интерпретацията на Боянската църква, но той до голяма степен е човекът, който погледнава с научен авторитет едно

<sup>22</sup> Пак там. Виж също: Grabar, A. *Un reflet du monde latin dans une peinture balkanique du 13 e siècle*, в: Byzantion, vol. 1, 1924, 229–243.

<sup>23</sup> Лазарев, В. *История византийской живописи*. Москва, 1947, с. 179.

<sup>24</sup> Виж по-специално работата на Ярослав Фолда, включително неговата *Crusader Art: The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1099–1291*. Aldershot: Lund Humphries, 2008.

<sup>25</sup> Филов, Б. *Предговор към: Грабар, А. Боянската църква*. София, 1924, с. vii.

<sup>26</sup> Дуйчев, Ив. *Предговор към: Грабар, А. Боянската църква*. София, 1978, с. 8.

<sup>27</sup> Пак там. Подчертаването е мое.

пристрастно, националистично тълкуване.

Още преди 70-те години в българската историография се налага възгледът, че боянските стенописи представляват голямо национално постижение (а не етап в развитието на византийското изкуство), което предшества Ренесанса в Италия (а не е илюстрация за един от многото фактори, които допринасят за развитието на италианското ренесансово изкуство). Никола Мавродинов ясно заявява, че в Бояна виждаме *Ренесанс, по-ранен от този на Дучо и Джото*<sup>28</sup>, а пък майсторът-иконописец е *втори Леонардо*<sup>29</sup>. В сравнение с тези констатации твърдението на Филов, изказано в една от книгите му, че боянските майстори *по време предшестват началото на Ренесанса в Италия*<sup>30</sup>, звучи съвсем меко. В монографията си, изградена на немски, обаче Филов с възторг отбелязва, че иконописците на фреските от 1259 г. са надминали Джото и неговата школа по отношение на индивидуализацията на изрисуваните фигури<sup>31</sup>. Към 60-те години е вече твърдо установен възгледът, че боянските фрески поставят началото на реалистичното представяне на конкретни индивидуи, нещо което много по-късно се постига в Италия и по тази причина тези фрески дават тласък на Италианския ренесанс. В изследване от този период се споменава, че *боянският майстор е първият реалист от тази епоха* и докато *реализмът на Константинополските картини идва от Античността, реализмът на българските произтича от пряката връзка между художниците и живота*<sup>32</sup>. Могат да се добавят и много други примери на български автори, както от целия XX век, така и до днес, които разглеждат темата пристрастно. Един български автор напоследък, говорейки за българския принос към световното културно наследство, с ентузиазъм повтаря лайтмотива, че боянските фрески представляват *Българския ренесанс, който предшества с един век италианския*<sup>33</sup>.

Това, което дава изключителен тласък на подобни интерпретации, е официалната културна политика на комунистическата власт от края на 70-те и началото на 80-те години на XX век в контекста на организирането на честването на 1300-та годишнина на българската държава. Мисля, че уводът на Дуйчев би могъл да бъде разбран точно като част от подготовката на събитието. Празненствата около годишнината са били сериозно спонсорирани от държавата, особено като се има предвид, че са били под патронажа на тогавашния министър на културата Людмила Живкова. Дневният ред на събитието е оповестен на 26.09.1978 г. в реч на Живкова, в която се споменава мястото на България в развитието на световната цивилизация<sup>34</sup>. Боянската църква веднага става една от главните витрини на този проект с очевидно пропагандна цел. Изпраща се

<sup>28</sup> Мавродинов, Н. *Боянската църква и нейните стенописи*. София, 1943.

<sup>29</sup> Мавродинов, Н. *Стенописите на Боянската църква*. София, 1972, с. 112 и 119.

<sup>30</sup> Филов, Б. *Старобългарското изкуство*. София, 1993, с. 50 и 52.

<sup>31</sup> Filov, V. *Geschichte der altbulgarischen Kunst bis zur Eroberung des bulgarischen Reiches durch die Türken*. Berlin – Leipzig, 1932, 68 ff.

<sup>32</sup> Кръстев, К., Захариев, В. *Стара българска живопис*. София, 1960, с. 12.

<sup>33</sup> Чолпанов, Б. *Звездни мигове в българското минало. Българският принос в световната цивилизация през Античността и Средновековието*. София, 2000.

<sup>34</sup> Еленков, Ив. *Културният фронт*. София, 2008, с. 372.

гори юбилеен кораб до различни европейски пристанища с големи макети на няколко български културни паметника, включително и на Боянската църква. Проблемът за Ренесанса се повдига многократно. Мнение изказва и Александър Фол, основният специалист по гревни култури от този период и близък съратник на Живкова. През 1979 г. във вестник *Народна култура* излиза неговата статия, в която той заявява, че ние би трябвало да *демонстрираме и анализираме връзката между предренесансовите културно-художествени явления в средновековна България и някои явления на културата на Ренесанса*<sup>35</sup>. С тази цел се организира симпозиум на тема *Хуманизъм и развитие на културите: историческата съдба на хуманизма в източноправославната култура и западноевропейския Ренесанс* (19–25 март 1980 г.). В обзора на програмата „Леонардо да Винчи“ (01.09.1979 и 31.08.1980) се говори за *предренесансови явления в Българското средновековие и влиянието, пряко и косвено, на България върху италианските градове през Късното средновековие*<sup>36</sup>.

Не само авторите на двата увода, но и всички български учени, които пишат за Боянската църква, използват есето на Грабар като изходна точка. Едновременно с това прави впечатление голямата селективност в неговото осмисляне. Някои автори не обръщат никакво внимание на идеята за византийското влияние – идея, която присъства в целия текст на руския автор, а се фокусират основно върху идеята за вероятния български произход на художниците. Последната се интерпретира по модерен начин в духа на традицията след XIX век, което не би могло да бъде валидно в средновековния период. Това, което аз наричам „националистически възглед“, се отнася до становището, поддържано от някои български учени, които следват избирателен подход и представят стенописите на Боянската църква като емблематични за едно уникално културно постижение. През последните няколко десетилетия това становище все повече се оспорва в контекста на проблема за Ренесанса. В своята статия *Боянските стенописи и проблемът на Ренесанса* Лиляна Мавродинова привежда аргумент, добре известен на византолозите – във византийското изкуство (и източноправославното изкуство като цяло според Мавродинова) връзката с гревността никога не е била прекъсната и по тази причина не е бил възможен никакъв Ренесанс<sup>37</sup>. Елка Бакалова обръща внимание на константинополските влияния в Бояна<sup>38</sup>. Бакалова отхвърля ренесансовия аргумент като *един от малкото сигурни мехлеми срещу националния комплекс за малоценност*<sup>39</sup>, докато за Диана Попова, както видяхме, това е *митът* на българската историография<sup>40</sup>.

Така през 90-те години на XX век започва нов етап в разглеждането на Боянската църква, който продължава и до днес. Появява се спор между „националисти-

<sup>35</sup> Пак там, с. 338.

<sup>36</sup> Пак там, с. 350.

<sup>37</sup> Мавродинова, Л. *Боянските стенописи и въпросът за Ренесанса*. – В: Проблеми на изкуството, бр. 1 1995, с. 10–12.

<sup>38</sup> Бакалова, Е. *За константинополските модели в Боянската църква*. – В: Проблеми на изкуството, бр. 1, 1995, с. 10–21.

<sup>39</sup> Пак там, с. 10.

<sup>40</sup> Попова, Д. *Митът*. – В: *Култура*, бр. 18, 23 април 2004.

ческия възглед”, установен през комунистическия период, та дори и по-рано, и по-балансираната научна интерпретация, отворена към новите тенденции във византологията и медиевистиката в цял свят. Фактът, че има такъв дебат, е обещаващ, макар и резултатите все още да не са ясни. Много от въпросите, които се поставят, са свързани с проблема за Ренесанса. Какви черти изобразяват стенописите – пред- или про-ренесансови? Можем ли да приемем, че те показват стилистични тенденции, водещи до Ренесанса? В каква степен те са свързани с други образи от Балканите от този период и техния общ източник във византийското изкуство? Тези и подобни въпроси очевидно стоят в дневния ред на изследователите, работещи върху Боянската църква. Това, което най-много липсва, е, че почти никои автор не уточнява какво разбира под понятието „Ренесанс” и по тази причина е трудно да се следва аргументът за връзката на стенописите в Боянската църква с едно явление, което не е ясно определено.

### **Стенописите от Боянската църква в контекста на ренесансовите изследвания**

Това, което по всяка вероятност е най-отличителната черта на спора за предполагаемия ренесансов характер на стенописите от 1259 г. в Боянската църква, е неяснотата по това как се използва терминът „Ренесанс”. Изглежда, че не се осъзнава, че Ренесансът е измежду най-силно оспорваните понятия в културната история и все още няма съгласие относно най-фундаменталните аспекти на този термин<sup>41</sup>. Няма яснота и по въпроса къде е започнал Ренесансът? Според Жул Мишле той е започнал във Франция<sup>42</sup>, докато според Якоб Буркхарт – в Италия<sup>43</sup>. Ако терминът означава движение на идеи, къде тогава Ренесансът е възникнал и се е развил? Предполагаемият период от два века – от 1350 до 1550 – за Буркхарт, се разтяга до почти шест века от Уолтър Пейтър<sup>44</sup>. Представлявал ли е Ренесансът период на радикално скъсване на връзката със Средновековието, или става въпрос за естествено продължение? Според Мишле и Буркхарт има фундаментална разлика между характера на Средновековието и този на Ренесанса, докато Йохан Хьойзинха интерпретира XIV и XV век като последния разцвет на средновековната цивилизация<sup>45</sup>. Може ли Ренесансът да се приема като начало на Модерността? И какво тогава означава „Модерност”? Дали това е светско понятие, или пък е религиозно, което подплатява светското по значим начин?<sup>46</sup>

Ясно е, че определеното на Ренесанса остава проблематично и всяка научна

<sup>41</sup> По този въпрос виж: Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought, Five Centuries of Interpretation*, Houghton Mifflin Company, Cambridge, Mass., 1948. За по-скорошни дискусии по темата виж: *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, ed. Jonathan Woolfson. Basingstoke, Hampshire and New York, 2004.

<sup>42</sup> В неговата *История на Франция* (1855).

<sup>43</sup> В неговия основен труд *Култура и изкуство на Ренесанса в Италия* (1860).

<sup>44</sup> В неговия сборник *Ренесансът* (1873).

<sup>45</sup> В неговото произведение *Есента на Средновековието* (1919).

<sup>46</sup> Прочутото произведение на Чарлз Тейлър *A Secular Age* представя един наратив за възхода на модерния секуларизъм, където секуларното постепенно излиза извън рамките на религиозната мисъл. (Виж: Taylor, Ch. *A Secular Age*, Cambridge, Mass. and London, 2007).

употреба на термина ще изисква посочване на конотацията, към която се пригързва авторът. Това може да звучи очевидно, но интересното в случая е, че Ренесансът е не само спорен, но също така и чувствителен термин. В много голяма степен причината за това се крие в тезата, изказана първо от Мишле през 1855 и след това широко популяризирана от Буркхарт в неговата книга *Култура и изкуство на Ренесанса в Италия* (1860), а именно, че Ренесансът бележи началото на модерната епоха. Според паметните думи на Буркхарт Ренесансът е една цивилизация, която е майката на нашата собствена цивилизация, чието влияние все още се усеща сред нас<sup>47</sup>. Именно тази идея е направила Ренесанса толкова неустойимо привлекателен за историците националисти. В този смисъл Буркхарт е не само баща на културната история, но и неволен инициатор на цяла една линия на националистически дискурс, която тръгва от втората половина на XIX век и продължава досега. Твърдението, че Ренесансът е наш, означава, че се свързваме с всички положителните конотации на Модерността (въпреки че самият Буркхарт съвсем не е безкритичен към модерната цивилизация). Това също така предполага умишлено пренебрегване на някои изключително влиятелни критици на позицията на Буркхарт, която разглежда Ренесанса като продължение на средновековния период. През 1919 г. Йохан Хьойзинха подчертава, че *антитезата между Средновековието и Ренесанса е неточна и подвеждаща*<sup>48</sup>.

Тъй като „тезата на Буркхарт“ винаги се прокрадва за националистическите употреби на концепцията за Ренесанса, то и българските изследвания върху боянските фрески от 1259 г., разглеждащи тези фрески като пример за зараждащия се Ренесанс, принадлежат към дискурс, за който са допринесли представители на почти всички европейски нации. Често възгледи, изразени от европейски автори, звучат не по-малко ненаучно или дори нелепо, колкото и тези, изказани от някои български автори. Франсис Хаскел обръща внимание на реакциите към една изложба на фламандски и немски примитивисти в първите години на XX век. Изложбата пътува до Брюж и Барселона през 1902 г. и две години по-късно – до Дюселдорф, Сиена и Париж. Както отбелязва Хаскел, на всички места *преоткритото наследство на впечатляващите предци служи за засилване на националната гордост на техните живи потомци*<sup>49</sup>. В заключителната реч в Брюж, където изложбата е озаглавена *Les Primitifs flamands et l'Art (Фламандските примитивисти и изкуството)*, се посочва, че изложените творби са накарали зрителите да се чувстват *горди с нашето име на белгийци*<sup>50</sup>, оставяйки човек да се чуди как картини на фламандски художници като Ван Ейк, Мемлинг, Жерар Давид и т.н. могат да имат такъв ефект. След като изложбата пристига в Париж, не е никак чудно, че тя е преименувана на *Les Primitifs Français (Френските примитивисти)*. Книгата от Анри Бушо, която съпътства изложбата, отстоява възгледа, че тъй като художниците, които са били жители на Брюж, са говорили френски, то следователно те принадлежат на френската художествена школа.

<sup>47</sup> Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York, 2002, p. 3.

<sup>48</sup> Huizinga, J. *The Waning of the Middle Ages*, London, 1924, p. 196.

<sup>49</sup> Haskell, F. *Huizinga and the 'Flemish Renaissance'*. В неговата книга: *History and Its Images*, New Haven and London, 1993, 465.

<sup>50</sup> Пак там.

Разбираемо е защо според Хаскел книгата на Бушо е *мъчителна за четене*<sup>51</sup>.

Добре известно е, че съображения за историческа точност никога не са възниквали автори с националистически намерения или техните читатели. Скорошни проучвания върху национализма даже възхваляват неговите *творчески сили за реконструкция и истинска изобретателност*<sup>52</sup>. Идеята тук е, че не винаги се осъзнава от участниците в дебата, с който ние се занимаваме, че претенциите за ренесансовия характер на Боянската църква са моделирани, макар и не напълно осъзнато, на базата на други подобни претенции, показващи подобна липса на академичната обективност за други национални паметници. Например идеята на френския историк Луи Куражо (1841–1896), че френско-фламандското изкуство със своята висока степен на индивидуализъм и реализъм предхожда с около петдесет години изкуството на Донатело и Пизанело<sup>53</sup>. Както отбелязахме, възглед близък по дух в българското изкуствознание счита, че прото-ренесансът (или Ренесансът) в Бояна предхожда изкуството на Джото и е щял да придобие пълен разцвет, ако не е било отоманското владичество. Тук има известно заиграване с исторически периоди, тъй като почти сто години разделят боянските стенописи от края на Втората българска държава, през който период не разцъфтява никакъв Ренесанс.

Нека да се върнем към термина „Ренесанс“. Както казах по-горе, макар това да не е признато, организиращата теза на Буркхарт за Ренесанса като зараждане на Модерността дава основата и главната мотивация за използването на ренесансовия мит в дискусията за боянските стенописи. В същото време конкретните аргументи, които са изтъквани, често водят в различна посока. В действителност те изглеждат, че разчитат на определението за Ренесанса като възраждане на Античността, в смисъл на класически художествени средства, възглед, който Буркхарт оспорва. Това е разбирането на самите италиански хуманисти, като Леонардо Бруни (1340–1444), Биондо Флавио (1392–1463), както и Джорджо Вазари (1511–1574), които прилагат това понятие по-специално към *La Rinascita* на изобразителните изкуства. За Буркхарт има едно действително възраждане на класическата образованост в Италия между средата на XIV и средата на XVI век, но това не е решаващата характеристика на движението. Ренесансът според него е щял да се случи дори без класическото възраждане.

Като приравняват тези два възгледа (Ренесанса като раждането на Модерността и като възраждане на Античността), без да осъзнават, че те принадлежат на две интелектуални традиции, някои учени изпадат в дълбоко объркване. Националистическите интерпретации са по определение свързани с първия възглед (за Ренесанса като раждането на Модерността), но те често разчитат да докажат своята теза като гонускат, че има възраждане на античните форми в създаване на образите. Проблемът при този подход е, че използвайки горното, те не доказват нищо повече от факта, че има оцелели елементи от класическо-

<sup>51</sup> Пак там.

<sup>52</sup> Smith, A.D. *The Ethnic Origins of the Nations*. Oxford, 1986, 177.

<sup>53</sup> Haskell, F. *Huizinga and the 'Flemish Renaissance'*. В: неговата книга *History and Its Images*, New Haven and London, 1993, 443.

то изкуство във византийската традиция, което е добре известно, но не винаги доказва връзка с Модерността. Боянските стенописи са често интерпретирани в рамките на стилистичните развития на преходния т.нар. „Македонски ренесанс“ (наречен на името на македонската династия във Византия) и по-късния „Палеологов ренесанс“ (наречен на последната Палеологова императорска династия). Това е правилно, тъй като ние имаме примера на Боянската църква, която съзнателно следва византийски образци, както пише Грабар. Обаче широко разпространеният възглед е, че „ренесансите“ във Византия са повтарящи се възраждания на интерес към Античността, които се обясняват с факта, че византийската култура никога не е изгубила напълно връзка с класическата цивилизация. Повечето учени биха се съгласили с твърдението на Виктор Лазарев, че *елинистичните традиции никога не умират на византийска почва*<sup>54</sup>. В този смисъл по-подходящ термин във византийския контекст би бил „оцеляване“ или това, което Ото Демус нарича *вечен Ренесанс*, разкриващ *дълготраен елинизъм*<sup>55</sup>. Що се отнася до термина „ренесанс“, то той се смята за *неподходящ, тъй като предполага явление, много по-широко разпространено и задълбочено, отколкото позволяват доказателствата*<sup>56</sup>. Въпреки че в този цитат авторът има предвид „Македонския ренесанс“, то твърдението може да бъде прието като всеобщо валидно за всички повтарящи се класически възраждания във византийския контекст. Във всички случаи възражданията са били ограничени по обхват, тъй като обикновено са се отнасяли до една малка социална група, обикновено около владетелския двор в столицата. Те са намерили отражение само в някои среди и затова имат слабо въздействие върху цялостната култура по това време. В този смисъл разликата с Ренесанса в Италия е наистина поразителна. Ервин Панофски отбелязва, че за разлика от средновековните възраждания в западното изкуство или т.нар. от него „ренесанси“ с малка буква, които са *ограничени и преходни*, Италианският ренесанс с главна буква е *цялостен и окончателен*<sup>57</sup>. Същото наблюдение важи и за така наречените „ренесанси“ във Византия.

С други думи, използването на художествени средства, свързани с класическото изкуство (светлосянка, убедително изображение на фигури в движение, чувство за пространствена дълбочина и други подобни, които допринасят за илюзорното изображение), не могат да докажат съществуването на Ренесанс в смисъла, пригаден му от Буркхардт. Всъщност двамата от най-известните византолози, Курт Вайцман и Ернст Кицингер, изказват мнение, че византийското изкуство като цяло може да се характеризира с използването на два стилистични „похвати“. Вайцман пише следното: *византийските художници са могли по всяко време да използват два похвата (класически и абстрактен) в зависимост от тяхното желание или конкретни цели*. Ето защо не е имало *класически и анти-класически периоди, а в най-добрия случай периоди, в които единият или другият от двата похвата са изведени на преден план*<sup>58</sup>. Кицингер обяснява, че двата похвата

<sup>54</sup> Лазарев, В. *История византийской живописи*. Москва, 1947, с. 84–85.

<sup>55</sup> Demus, O. *Byzantine Art and the West*. London, 1970, p.3.

<sup>56</sup> Rodley, L. *Byzantine Art and Architecture: An Introduction*. Cambridge, 1994, p. 194.

<sup>57</sup> Panofsky, E. *Renaissance and Renaissances in Western Art*. New York, 1960, p. 106. (Първо издание 1957).

<sup>58</sup> Weitzmann, K. *The Classical Heritage in Byzantine Art and Near Eastern Art*. London, 1982, p.72.

обозначават *различни видове сюжети или различни нива на съществуване*<sup>59</sup> и по-конкретно, *по-класическият* стил е бил използван за фигурите на апостолите и пророците, а *по-абстрактният* в рамките на същата композиция или от същия художник – за Божията Майка и младенеца<sup>60</sup>. Днес се счита, че различните стилове на изображение разкриват различни степени на йерархичност<sup>61</sup>. Идеята за двата похвата, използвани във византийското изкуство, подкрепя тезата на Панофски, че необходима предпоставка за Ренесанса е *радикалното отчуждение от Античността*<sup>62</sup>, както се е случило само на Запад по време на късния готически период. *Именно защото византийското изкуство никога не е достигнало до такова отчуждаване* – продължава Панофски, – *то това изкуство никога е нямало да постигне пълен Ренесанс дори и ако Константинопол не е бил завладян от турците през 1453*<sup>63</sup>.

Така че ако под Ренесанс се разбира „класическо възраждане“, то трябва да се осъзнае, че това, което се случва в Бояна, не е уникално, а характерно за естеството на византийското изкуство като цяло или част от серия на „ренесанси“, съхранили се в средновековното изкуство както във Византия, така и в Западна Европа. Този подход би изисквал стилистичен анализ на фреските, за да се оцени класицизма или натурализма на тези творби. Въпреки че почти не се поставя акцент върху голотата и изобразяването на човешкото тяло в класически дух, то със сигурност индивидуализацията и психологическото характеризирание на отделните личности, особено портретите на дарителите, са впечатляващи. Независимо от липсата на систематичен стилистичен анализ, и по специално – на сравнителен анализ, обхващащ и други произведения от този период, особено на Балканите – портретите на дарителите привличат изключително голямо внимание. Защо? Красиво изпълнените портрети на севастократор Калоян и съпругата му Десислава и недалеч от тях – двойният портрет на българския цар Константин Асен Тих и съпругата му Ирина със силно индивидуализираните си лица предпоставят на българските учени последния аргумент в спора относно Ренесанса в Бояна. Отново не се споменава Буркхарт, но именно неговата теза за Ренесанс, в духа на Мишле, прави възможно такова твърдение. Според Буркхарт Ренесансът трябва да се разбира като маркиране на възхода на индивидуализма и като *върховата точка в развитие на индивидуалността*<sup>64</sup>. Това е най-влиятелният аспект на „тезата на Буркхарт“, както за това свидетелства например Ернст Касирер в творбата си *Индивидът и Космосът* (1927), но също така и най-силно оспорваният. Хьойзинха е може би най-известният от цялата поредица критици на „тезата на Буркхарт“.

<sup>59</sup> Kitzinger, E. *Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3<sup>rd</sup> – 7<sup>th</sup> Centuries*. Cambridge, Mass. 1995, p.19. (Първо издание 1977).

<sup>60</sup> Kitzinger, E. *Byzantine Art in the Period before Iconoclasm*. В неговата книга: *The Art of Byzantium and the Medieval West*. Bloomington, Ind. 1976, pp. 156–206.

<sup>61</sup> Maguire, H. *Byzantine Art History in the Second Half of the Twentieth Century*. In: Laiou, A. and Maguire, H. (eds.) *Byzantium: A World Civilization*. Washington DC, 1992, p.134.

<sup>62</sup> Panofsky, E. *Renaissance and Renaissances in Western Art*. New York, 1960, p. 42. (Първо издание 1957).

<sup>63</sup> Пак там.

<sup>64</sup> Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York, 2002, p. 212.

Във всеки случай твърдението, че Ренесансът се осъществява изключително в областта на изкуството, няма нищо общо с цялостния дух на изследването на Буркхарт. До това твърдение стигат някои български критици, тъй като няма доказателство за Ренесанс в други сфери на живота и културата. Както споменахме, когато Панофски казва, че Ренесансът за разлика от различните ренесанси, които го предхождат, е „тотален“, той дава отговор на тема в културната история, до голяма степен въведена от Буркхарт. Швейцарският мислител вярва, че *всяка културна епоха, която се представя като пълно и изказано цяло, се изразява не само в живота на държавата, в религията, изкуството и науката, но също така придава индивидуален характер на социалния живот като такъв*<sup>65</sup>. По този начин всички сфери на културата са свързани помежду си и в крайна сметка всички отразяват *Zeitgeist* (*Духът на епохата*). Това всъщност е класическият метод на културната история<sup>66</sup>, който, както отбелязва Ернст Гомбрих, *е построен, съзнателно или несъзнателно, върху основите на Хегел*<sup>67</sup>. Разбира се, напълно основателно е да се занимаваш с история, без да се обвързваш с културната история. Неприемливо е обаче е да се аргументираш, позовавайки се на тезата на Буркхарт, като същевременно се разграничаваш от цялостната му методология.

В областта на византийските изследвания проблемът за Ренесанса представлява интерес с оглед на ролята, която византийската традиция е играла във формирането на Италианския ренесанс. В науката напоследък се забелязва тенденцията да се дискутира тази тема, като понякога я наричат „византийския въпрос“, наред с т.нар. „експресивен стил“, който се среща на Балканите, в Кипър, норманска Сицилия и т.н. Това е рамката, в която често се споменава Боянската църква. Нов стил с акцент върху лиризъм, психологическо изражение, подсилена духовност в изобразяването на лицата, по-голям натурализъм, както в представянето на фигурите, така и на пространството се утвърждава в места, които са географски отдалечени едно от друго. Повечето учени са съгласни, че общите характеристики на паметници, които принадлежат към тази стилистична група трябва да се обясняват чрез общия източник на константинополското изкуство, тоест точно както предлага Богдан Филов. По отношение на преносимите икони, вероятно най-известните примери за този стил са Синайското Благовещение и Владимирската Богородица (и двете от XII век). Обърнете внимание на лекия наклон на главата, жеста на лявата ръка с издължени пръсти, мекото моделиране на лицето на Владимирската икона и ще забележите приликата с лицето на Десислава. Мозайката *Дейсис* (*Моление*) в църквата „Света София“ в Константинопол, която представлява същото стилистично отношение към фигурите, е изпълнена през 1261 г. и следователно е почти съвременник със стенописите в Бояна. Примерите от XIII век до голяма степен

<sup>65</sup> Цитирано в: Gombrich, E. In Search of Cultural History. Oxford, 1969, p.20.

<sup>66</sup> Kitch, M. *Jacob Burckhardt: Romanticism and Cultural History*. In: Lamnot, W. (ed.) *Historical Controversies and Historians*. London and New York, 1998, pp.135–149. Виж също: Burke, P. *What Is Cultural History?* Cambridge, 2004 rpt. 2007, p. 7.

<sup>67</sup> Gombrich, E. In Search of Cultural History. Oxford, 1969, p. 6.

се разглеждат като следващ етап на развитие, *началната точка*<sup>68</sup>, на които са изображенията в Дафни от около 1100 г., което често е свързано с възраждането на X век<sup>69</sup>. По отношение на възраждането на античните художествени средства и *класическите препратки и мотиви*<sup>70</sup>, мозайките в Дафни са сравнявани с *класически барелефи с добавени цветове*<sup>71</sup>.

Един от най-изучаваните случаи в Кипър е малка църква на Богородица в Асину (или *Panagia Forviotissa*), която е завършена през 1105–1106 г. В нефа над входа има фреска, изобразяваща дарител, който носи макет на църквата – типичен византийски иконографски погход, който срещаме и в Бояна. В кипърския случай, точно както и в манастира „Възнесение Господне“ в Милешево в Сърбия (1230 г.), дарителят, който гържи макета на сградата, се представя от Богородица на седналия на трон Христос. Класицистичните тенденции в Милешевския манастир, както се доказва от реалистичния портрет на дарителя Владислав I, а също така и на прочутия „Бял ангел“, правят творбите там *повратна точка в историята на европейската живопис*<sup>72</sup>. Църквата „Св. Пантелеймон“ в Нерези в Македония е привлякла много повече внимание в научната литература извън България, отколкото църквата в Бояна. Пряката византийска, константинополска връзка е добре документирана, тъй като църквата е поръчана от Алексий, внук на император Алексий I Комнин<sup>73</sup>. Сградата и украсата са завършени през 1164 г. Кицингер забелязва *нов интензитет на жестовете и изобразяването на лицата*<sup>74</sup> в Нерези. Стенописите според Грабар представят *живи фигури с индивидуализирани лица*<sup>75</sup>, докато по мнението на Рънсиман стилът е подобен на Владимирската Богородица<sup>76</sup>. Църквата в Сопочани, Сърбия, с галерията си от портрети е друг много впечатляващ пример, по-близо във времето до Боянската църква, тъй като декорацията е извършена през 1261 г. Робин Кормак сравнява представянето на лицето на Христос в Коимисис с фигурата на Христос в гејсис в „Света София“, спомената по-горе.<sup>77</sup> За Кицингер именно църквата в Сопочани представлява *върхната точка*<sup>78</sup> на стилистичната еволюция на XIII век, докато според Грабар тези паметници могат да служат като илюстрация на *предренсансовото изкуство от тринадесети век*<sup>79</sup>.

Това, изглежда, е най-плототворният контекст, в рамките на който би трябвало

<sup>68</sup> Kitzinger, E. *The Byzantine Contribution to Western Art in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. In: *Dumbarton Oaks Papers*, vol.20, 1996, p. 29.

<sup>69</sup> Лазарев, В. *История византийской живописи*. Москва, 1947, с. 119.

<sup>70</sup> Пак там.

<sup>71</sup> Grabar, A. *Byzantine Painting*. Geneva, 1953, rpt. 1979, p. 42.

<sup>72</sup> Пак там, с. 141.

<sup>73</sup> Пак там.

<sup>74</sup> Kitzinger, E. *The Byzantine Contribution to Western Art in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. In: *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 20, 1996, p. 30.

<sup>75</sup> Grabar, A. *Byzantine Painting*. Geneva, 1953, rpt. 1979, p.141.

<sup>76</sup> Runciman, S. *Byzantine and Civilization*. Harmondsworth, 1990, p. 154 (Първо издание 1975).

<sup>77</sup> Cormack, R. *Byzantine Art*. Oxford 2000, p. 202.

<sup>78</sup> Kitzinger, E. *The Byzantine Contribution to Western Art in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. In: *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 20, 1996, p. 31.

<sup>79</sup> Grabar, A. *Byzantine Painting*. Geneva, 1953, rpt. 1979, p. 151.

да се поставят и анализират боянските стенописи от 1259 г. Вместо изучаване на изображенията сами по себе си, както това е правено до голяма степен в българската критика досега, към тях би трябвало да се подходи откъм една сравнителна перспектива, обхващаща и други подобни произведения, особено от Балканите. Въпросът за етническият произход на така наречения „боянски майстор“ и неговата самоличност, които са получавали прекомерно внимание в българската наука, също трябва да се разглежда в рамките на „експресивния стил“ на Балканите, който представлява етап в развитието и има за свой източник Константинопол. В интерес на истината ние не сме абсолютно сигурни и за произхода на художниците на някои от другите паметници в региона. Грабар колебливо предполага, че майсторите в Нерези вероятно не са били гърци<sup>80</sup>, докато Рънсман вижда ръката на константинополски художник<sup>81</sup>. Художниците в Сопочани според Демус са гърци<sup>82</sup>. Може би никога няма да научим със сигурност етническият произход на художниците на тези паметници, но и в двата случая такова знание не би трябвало да променя непосредствената стилистична връзка между константинополското и източноевропейското изобразително изкуство от XII и XIII век. Не случайно Рънсман, който е съгласен със заключението на Грабар, твърди, че зографите в Бояна са *вероятно местни, без съмнение обучени от художници, принадлежащи към Константинополска школа*<sup>83</sup>. Самият Грабар упорито настоява за *зависимостта на православните славяни от византийското изкуство*<sup>84</sup>, сред които той включва българи, сърби, руснаци, както и румънци, и липсата на *истинска еманципация чак до падането на Византия*<sup>85</sup>.

Специалисти в областта на византийското и късното западно средновековно изкуство са склонни да се съгласят, че именно „експресивният стил“, който виждаме първоначално в Дафни, а впоследствие – на Балканите и другаде, се възприема в Италия през XIII век от художници като Дучо и Джото<sup>86</sup>. Това, което откриваме в италианското изкуство на XIII век, е *революция, тръгнала от тези силни вълни на византийското влияние*<sup>87</sup>. Тезата на Дейвид Талбот Райс и Робърт Байрон, че западната живопис от епохата на Ренесанса и по-късно „не би съществувала, ако не беше изкуството на Византия“<sup>88</sup> може да се стори на някого крайна, но изглежда разумно да се включат стилистичните развития във Византия и византийското изкуство от XII и XIII век като важен етап в еволюцията на Италианския ренесанс. Стенописите в Боянската църква могат да служат като много подходяща илюстрация на този етап, който попада в обхвата на термина „експресивен стил“, използван в това проучване.

<sup>80</sup> Пак там, с. 141.

<sup>81</sup> Runciman, S. *Byzantine and Civilization*. Harmondsworth 1990, p. 141. (Първо издание 1975).

<sup>82</sup> Demus, O. *Byzantine Art and the West*. London, 1970, p. 3.

<sup>83</sup> Runciman, S. *Byzantine and Civilization*. Harmondsworth, 1990, p. 161. (Първо издание 1975).

<sup>84</sup> Grabar, A. *Byzantine Painting*. Geneva, 1953, rpt. 1979, p.19.

<sup>85</sup> Пак там.

<sup>86</sup> Пак там, с. 45. Виж също: Cormack, R. *Byzantine Art*. Oxford, 2000, p. 176.

<sup>87</sup> Demus, O. *Byzantine Art and the West*. London, 1970, p. 208.

<sup>88</sup> Byron, R. and Rice, D. T. *The Birth of Western Painting*. London, 1930.

## Заклучение

Настоящото изследване е посветено на рецепцията на стенописите от 1259 г. в Боянската църква от страна на български изследователи, които поставят специален акцент върху портретите на дарителите. Очертаните три етапа на българската историография от XX век отразяват само основните тенденции и нямат претенции за изчерпателност. Боянската църква е популяризирана от проучването на Грабар, с предговор от Филов, през 1924 г. (първи етап). „Националистическият възглед“, застъпен главно в края на 1970 и 1980 (втори етап), макар и стартирал много по-рано, се е превърнал в обект на критичен дебат от 1990 г. насам (трети етап). Този дебат до голяма степен се занимава с „Ренесансовия аргумент“ и по тази причина би трябвало да бъде поставен в контекста на идеи, произтичащи от изследвания на Ренесанса.

Прекомерната значимост, която се придава в България на боянските стенописи, до голяма степен е възпрепятствала систематичния анализ, както и сравнителния анализ, отчитащ и групи паметници от Византия и Балканите от същия или от по-ранни периоди. Обемната литература на български език върху Боянската църква през целия XX век е още по-забележителна, като се има предвид относително малкият напредък след есето на Андре Грабар от 1924 г. Огромният напредък във византологията от 20-те години на миналия век насам до голяма степен не присъства в проучванията върху Боянската църква. Ситуацията обаче постепенно се променя. Необходимостта от преосмисляне на интерпретациите върху Боянската църква се усеща от българските учени и е отразена в две неотдавнашни конференции – първата през 1994 г. (по повод на седемдесетата годишнина от есето на Грабар), а втората през 2010 г.

Карл Теодор Ясперс (1883, Олденбург – 1969, Базел) се числи към най-знаменитите философи на XX в. Неговата екзистенциална философия (за която твърди, че не е негово изобретение, а следва от корена на философията изобщо, различавайки я при това строго от екзистенциализма на Сартр) се самохарактеризира не като философия на битието или биващото, а като философия на възможността за екзистенция, на отвореността и отговорността. Ясперс започва научната си кариера като психиатър и защитава през 1908 г. дисертация при Франц Нисл в Хайделберг. Подкрепян от Нисл и Макс Вебер, той се хабилитира през 1913 г. при Вилхелм Винделбанг с учебника си по обща психопатология. От 1921 г. е редовен професор в Хайделберг. Още преди това той се е заел с фундаменталното преосмисляне на систематиката и историята на философията, определило интелектуалния му път. Пенсиониран предсрочно през 1937 г. заради отказа си да се раздели със съпругата си, която е от еврейски произход, но оставайки в Германия, през 1938 г. над него пада забрана за публикуване, а през 1945 г. е било разпоредено изпращането му в концлагер, осуетено от влизането на американската армия в Хайделберг. Той е един от двигателите на възстановяването на университета в Хайделберг и на университетските реформи. Активно се ангажира със социални и политически теми. Разочарован от определени развития в Германия през 60-те години обаче, Ясперс приема поканата на университета в Базел, а през 1967 г. става швейцарски гражданин. Сред най-прочутите му книги са: *Духовната ситуация на времето* (1932), *Философия в три тома* (1932), *Разум и екзистенция* (1935), *Ницше* (1936), *Декарт и философията* (1937), *Екзистенциална философия. Три лекции* (1938), *За истината* (1947), *За произхода и целта на историята* (1949), *Шелинг* (1955), *Великите философи* (1957), *Философската вяра лице в лице с откровението* (1962), *Николай от Куза* (1964), *Надежда и грижа* (1965), *Съдба и воля* (1967), *Шифри на трансценденцията* (1970), *Що е философия?* (1976).

*За европейския дух* е доклад, четен пред Rencontres Internationale de Genève през септември 1946 г. и публикуван на езика на оригинала, тоест на немски, през 1947 г. като отделна брошура. Конгресът е реализиран от крупни западноевропейски интелектуалци, тревожни от следвоенната ситуацията на Европа: разрушена, травмирана, несигурна, отчаяна от самата себе си. Докладите и дискусии са публикувани през 1947 г. на френски. Томът *L'Esprit européen* (вж. [http://www.rencontres-int-geneve.ch/volumes\\_pdf/rig01.pdf](http://www.rencontres-int-geneve.ch/volumes_pdf/rig01.pdf)) направо „плаче“ за превод. Рефератите са четени от Жулиен Бенга, Жорж Бернанос, Карл Ясперс, Стивън Спендър, Жан Геено, Франческо Флора, Дени гьо Ружмон, Жан-Роголф гьо Салис, Дьорг Лукач, а в дебатите взимат участие личности, от давна имащи неоспорвано място в легандариума на европейската интелектуална традиция. Във всеки случай философската гуша заема спонтанно „за почест“, проследявайки например прекия спор между Карл Ясперс, Дьорг Лукач, Морис Мерло-Понти и Раймон Арон – спор за характера и бъдещето на Европа.

Личната ситуация на Ясперс през 1946 и непосредствено следващите години е повече от сложна. От една страна, той понася вината, колективно поета от немския народ за кошмарите на войната. От друга страна, самият той въобще не е вписан в схемите на националсоциализма. Напротив, той преживява годините на Хитлеровия режим под репресии, готов по-скоро да приеме смъртта, отколкото да се подчини на идеологическото насилие. От трета страна, той категорично отказва да бъде рекламиран като герой и едва ли не като символ на съпротивата срещу фашизма. Ясперс е разтърсен от войната и нейните последиствия, загрижен при това за следвоенната съдба на Германия. Той мобилизира интелектуалната си мощ и морална сила за конструирането на една преобразена Европа, която обаче не се отрича от своите корени и която отказва да се

превърне в музей за велики, но мъртви културни традиции.

Текстът на Ясперс е забележителен в няколко отношения, някои от които намекнати още в привидно тривиалното заглавие. В стандартната стилистика на тогавашното академично писане *Vom europäischen Geist* означава просто „За европейския дух”. Използвайки не по-популярното днес *über*, а *von* обаче, Ясперс се ползва от двусмислицата, даваща му възможност да внушава, че говори както „за”, така и „от” европейския дух. Впрочем самата немска дума *Geist* предполага контекстуално внимание: тя означава както „дух”, така и „ум”. На много места при Ясперс става по-скоро дума за ума и интелекта, а не толкова за собствено духа. Преводът на заглавието следва френскоезичния титул на тома от конгреса.

Размишлението на Ясперс контрастно се отличава от повечето тогавашни и днешни говорения за Европа като цялост. Той експлицитно отказва да схваща политиката и икономиката като фундаменти на собствено европейското, радикално се предпазва от ползването на идеологически метафори и категорично не се фиксира в немско-френските отношения като действително ядро на европейското битие (думите „Запад” и „западняци” описват при него различаването от азиатския Изток и нищо друго). Тъкмо напротив, Ясперс схваща Европа най-вече като култура, при това не придавайки ѝ някакъв есенциален характер, а гледайки я най-вече като серия от устойчиви динамики, като извежда на преген план осъществяването на историята, свободата и науката (експанзиращата познавателна рационалност). Ясперс не се притеснява не само да се противопостави на тогавашните про- и контраевропейски нагласи, но има куража ясно да заяви задънените улици и позитивните пътища пред една пълноценна Европа, да фиксира корените на същински европейското, да отличи сред тях библейската религия и християнството, както и да очертае продуктивните насоки на интелектуалното и философското, опирайки се при това на най-съществените оси и понятия на собственото си философстване.

Г. К.

**Карл Ясперс**

## ЗА ЕВРОПЕЙСКИЯ ДУХ

Преди Първата световна война общността на европейските нации, единството на Европа, изглеждаше разбиращо се от само себе си. Сега ни се привижда като райско времето, когато от Германия се пътуваше до Рим без паспорт и се гледеше като странност нуждата от паспорт при желание да се пътува за Санкт Петербург. Но в онова състояние трябваше да е било заложено нещо фундаментално превратно. Едва ли някой си е давал радикално сметка за това. Отделни мислителни казваха обаче как стоят нещата. Маркс бе видял неугържимостта в сферата на икономико-социалното. Относно субстанцията на човешкото пророците на епохата бяха Киркегор и Ницше, опитали се – безуспешно – да разбудят от съня на самозаблудите. Християнското е все още привидност, казваше Киркегор. Бог е мъртъв, нихилизмът напире, казваше Ницше. Европейското единство бе един слаб образователен феномен за висшия социален слой. Онова, което тогава минаваше за Европа, очевидно отпадна. Искаме ли да живеем на европейска почва, трябваше да допуснем действието на едно по-дълбоко начало. Разочарованието, причинено от две световни войни, ни принуждава да почукаме по всички европейски структури, за да видим доколко са станали кухи.

Вече нямаме доверие в *хуманизма*. Но го обичаме и искаме да направим всичко, за да го запазим.

Вече нямаме доверие в *модерната цивилизация*, в науката и техниката. Но разбираме световноисторическата им значимост и в никакъв случай не искаме да се откажем от тях, а с всички сили се стремим да ги развиваме и формираме смислено.

Вече нямаме доверие в обществото на *германско-романските нации* с неговото политическо равновесие. Но искаме да спасим идеята за единството на самостоятелните, свободните европейски нации.

Вече нямаме безусловно доверие в *християнските църкви*. Но се държим здраво за тях като за скъпоценни съдини на една незаменима традиция.

Хуманизъм, цивилизация, политическо равновесие, църкви, всичките тези велики неща, изглежда, са се превърнали в някаква авансцена. На тях не може да се разчита. Те са неотменни, но не са достатъчни.

Образованието на *хуманизма* изглежда днес като жизнена мощ, лишена от сила. Вече няма хора като Томас Мор или Пико делла Мирандола. – Идеята за прогреса, присъща на *цивилизацията*, бе разбулена като човешка гързост; днес прогресът се ограничава за нашето съзнание до рационалната наука и техниката, които стоят гвусмислено в служба както на доброто, така и на злото. – Идеята за

*равновесието на властите* прикриваше разрушителното противоречие, налично в изискването за абсолютния суверенитет на всяка гържавна нация, необходимо рушащо общността. – Някога гвижещата напред живота духовна власт на *Църквата* е изтласкана днес в особени области, в неделята на съществуването. Липсва ѝ вдъхновяващата пнеυμα, която прави безусловен живота от духа.

Ние трябва да се завърнем по-гълбоко към нашите исторически начала, там, откъдето всички тези обезсилени власти са взимали някога силата си. Ние трябва да бягаме от привичките и конвенционално предизвиканите чувства към онова, от което и с насоченост към което черпим жизнената си сериозност.

Съответно с поставената ни в Женева задача ще разгледам три въпроса: Какво е Европа? Как стои Европа сред променения свят? Какво можем да искаме от европейското самосъзнание?

## **Какво е Европа?**

Нима тя е малкият полуостров, който продължава азиатския континент до Атлантика? Или е по-скоро един ментален принцип, отстояван на тази територия, принципът на Запада? Така мислената Европа обхваща през Античността гръко-римската образователна общност, живееща около Средиземно море. През Средновековието тя стига дотам, докъдето стига християнството: християнското е Европа. През Новото време обаче Европа се мислеше географски като земята, стигаща до Урал, а ментално като формацията, присвояваща си колонизаторски земното кълбо, при което белият човек налагаше навсякъде валидността на една привилегия.

В Европа през всички времена е имало битки и войни. Но хората са се самоосъзнавали като съпринадлежно ментално единство, противостоящо на варварите, неверниците, езичниците, нецивилизованите. Европа никога не е била сама. Тя е стояла – очи в очи с персите, исляма, монголите, норманите, унгарците, турците – винаги на ръба на залеза.

Европа обаче е била голяма; земното кълбо все още не е било постоянно актуална действителност. Днес центровете на тежестта на западното човечество се изместват далеч от Европа в широките пространства на Америка и Азия. Те са все още всред християнския свят. Европа като Запад стига толкова далеч, колкото и библейската религия, включвайки Америка и Русия. Малкият европейски континент остава само почвата, върху която тази култура се е развивала някога, в продължение на хилядолетия, преди да се разпространи, населявайки и формирайки Северна Азия и Америка.

Към това обаче от ментална перспектива се добавя нещо съвсем различно. Откакто за западните хора *Китай* и *Индия* вече не са чужди територии, имащи общи интереси с Полинезия, Австралия и Африка, откакто автохтонните там разгръщания на човешкото битие със самобитните им интелектуални произведения бяха опознати и обикнати, европейското самосъзнание преживява една

промяна. Изчезва европейското високомерие, изчезва самоувереността, по силата на която историята на Запада беше наричана световна история, а чуждите култури бяха излагани в музеи по етнология и разглеждани като предмет на експлоатация и любопитство и когато дори Хегел можеше да каже: „Светът е обходен по море и е за европейците нещо затворено в кръг. Онова, което още не е завладяно от тях, или не си струва труда, или вече е определено за завладяване”. Днес Европа осъзнава онова, което ѝ е свойствено присъщо, чрез контрасти и така губи своята абсолютност. Техническо-военното превъзходство се превръща в епизод от световноисторическа гледна точка. Гледано от хоризонта на столетията, човешкото битие ни изглежда с еднакво висока ценност – от Китай до Запада.

Паралелността на три големи самостоятелни интелектуални развития – в Китай, в Индия, на Запад – е очевидна. За християнската вяра Христос е оста на световната история. Ходът на нещата се движи към Него и от Него чак до последния съг наг света. За емпиричното наблюдение – което не вижда нужда да се съобразява с религиозната вяра – оста на световната история се намира във вековете от 800 до 200 г. пр.Хр. Това е времето от Омир до Архимед, времето на големите старозаветни пророци и на Заратустра – времето на Упанишадите и на Буда – времето от песните на Шъ-гзин за Лаогъз и Конфуций чак до Джуангзъ.

През това време са постигнати всички основни идеи на по-късните култури. Към тях посредством ренесанси постоянно се завръщат в Китай, в Индия и на Запад. Общо за това време е, че в човешките гранични ситуации са възникнали най-съществените въпроси – че човекът познава себе си в своята крехкост и заедно с това произвежда образите и идеите, чрез които въпреки това успява да живее по-нататък – че се слага начало на религиите на спасението – че навлиза рационалността – че и в трите региона накрая настъпва едно сриване на възприеманата като критична епоха чрез формирането на деспотични велики империи. Паралелното умопостигане на това хилядолетие е едно от най-възбудящите световноисторически познания, които можем да постигнем. Колкото по-назад се връщаме в историята, толкова по-взаимно подобни ставаме. Когато трите свята са се срещнали, те са могли да се разбират, защото въпреки всички различия е ставало дума за едно и също – за фундаменталните въпроси на човешкото битие. През следващите хилядолетия от тези взаимно подобни мисловни начала са последвали съвсем различни развития.

Радикалната разлика на Европа от Китай и Индия се появява обаче едва през последните четири века: универсалната наука и техниката. Тя произвежда превъзходството на Европа, моментното ѝ световно господство, което в дългосрочна перспектива действително означава, че техниката и науката с всички техни последствия са се превърнали в световна участ.

Въпросите, които тук могат да бъдат зададени към световната история, са фундаменталните въпроси, доминиращи великото дело на Макс Вебер: Какво е общото между тези три големи култури? Кое е своеобразното за Запада? Защо е

настъпило това своеобразно развитие? Защо имаме капитализъм на Запад? Откъде идва рационалността и нейното съдържание? Откъде идва универсалната наука? Откъде идва етосът, който превръща изчислимостта и предвиждането в жизнен принцип на всеки труг в противоположност на традиционалисткото поведение? Тези въпроси не намират окончателен отговор. Като изследователски задачи те водят обаче към изясняване на обстоятелствата, към осъзнаване на величието и тайната на човешката история. Въпросът се насочва обратно към осевото време – ако може да наречем така времето около средата на последното хилядолетие преди Христа. Дали в своеобразието на Библията и западната Античност вече не се съдържат кълновете или поне възможностите за онова, което прояви себе си като модерна наука и техника едва през последните столетия?

Менталните светове на Китай и Индия са станали незаменими за нас, но не като контраст на самите нас. Които е усетил полъх от там, никога не може да ги забрави и не може да ги замени с нещо, което имаме на Запад. Но всяко завръщане от заниманието с азиатски творби към Библията и нашите класически текстове ни носи усещането за родното: не само с конкретните спомени за собствения ни произход, не само с несравнимото богатство, но и със свободата на ума в неговото напредващо познание и изпълнената му диалектика. При по-дълъг престой в Азия ние се уморяваме от многото повторения, от недостатъка на по-широко разгръщане на осъществяването на света, от липсата на необратимо преобразяващи интелектуални движения – освен ако не сме престанали да сме западнци. Там обаче ние усещаме голямото окончателно превъзможване, една непреходна истина и източника на едно спокойствие, по-дълбоко от всяко спокойствие, привично за западняка.

Нека оставим настрана всички сравнения. *Нека питаме за Европа!*

Ако искаме да посочваме с имена: Европа е Библията и Античността. Европа е Омир, Есхил, Софокъл, Еврипид, тя е Фигий, тя е Платон, Аристотел и Плотин, тя е Вергилий и Хораций, тя е Данте, Шекспир, Гьоте, тя е Сервантес и Расин и Молиер, тя е Леонардо, Рафаело, Микеланжело, Рембранд, Веласкес, тя е Бах, Моцарт, Бетовен, тя е Августин, Анселм, Тома, Николай от Куза, Спиноза, Паскал, Кант, Хегел, тя е Цицерон, Еразъм, Волтер. Европа е в катедралите и в дворците и в руините, тя е Йерусалим, Атина, Рим, Париж, Оскфорд, Женева, Ваймар. Европа е демокрацията на Атина, на републиканския Рим, на швейцарците и холандците, на англосаксонците. Няма да стигнем до предел, решим ли да изброяваме всичко, скъпо на сърцето ни – едно неизмерно богатство на ума, на нравствеността, на вярата. Такива имена говорят на онзи, който е живял в онова, което те именува: в исторически уникалното. Смисълт от подобно удостоверяване е да отведе към представите и към източниците, към градовете, пейзажите и творбите, към монументите и книгите, към документите на великите хора. Това е най-добрият, всъщност единственият път към знанието за онова, което е Европа. По него пламва любовта ни и ни свързва.

Един труг път, изхождащ от добития там опит, гури абстракциите. Ние иска-

ме да познаем принципа в неговата пълнота и да го опишем с мисли, искаме да знаем какво сме и какво можем да бъдем. Всеки опит от такъв вид е една игра.

Ние избираме три гуми, за да конструираме най-същинското на Европа: свобода, история, наука.

### ***Свобода***

Свободата гържи европейца в безпокойство и движение. Защото той желае свободата и същевременно знае, че не я има. Там, където е сигурен, че я притежава, той вече я е загубил. Свободата е принадлежна на човека като човек. Европейецът обаче е осъзнал това. Що е свобода?

Свободата е преодоляване на произвола. Защото свободата съвпада с необходимостта на истинното. Когато съм свободен, аз не пожелавам, защото така искам, а понеже съм бил убеден в правилността. Затова претенцията на свободата е да действа не по произвол, не от сляпа подчиненост и не поради външна принуда, а от собствена увереност, от разбиране. Оттам идва претенцията сам да узнаваш, актуално да осъществяваш, да искаш, изхождайки от собствено начало чрез дирене на котвата, спусната в началото на всички неща.

Но аз леко се заблуждавам. Чистото мнение още не е разбиране. Произволът бива отново издигнат под формата на претенцията да искаш да имаш свое собствено мнение, изхождайки от предпоставката, че всяко мнение има своето право, защото някой го поддържа. Постигането на разбиране, свободата изисква преодоляване на чистото мнение.

Това преодоляване се случва посредством обвързаността, която си възлагаме във връзката си с другите. Свободата осъществява себе си само в общност. Аз мога да бъда свободен само в мярата, в която са свободни другите.

В полза на обоснованото разбиране, чистото мнение се претопява в любовната борба между ближните. В сред общото общественно-политическо състояние то се преобразява в съзнание за обективната истина. Струва ни се, че европейското се състои от тези две неща: дълбочината на човешката комуникация между самобитийни отделни човеци и съзнателната работа по свободата на обществените състояния чрез формите на общностно формиране на волята. Но абсолютната истина, а с това и свободата, никога не е постигната, истината е на път. Ние не живеем във вечността на съвършеното съзвучие на душите, а във времето, което означава – в постоянно несъвършеното трябва-да-ставам-друг. Оттук съдържанието на свободата се открива чрез две фундаментални европейски явления:

*Животът в полярности.*

*Животът на предела.*

*Първо* – животът в полярности: Европа е развила контрапозициите към всяка

позиция. Навярно тя е себе си само чрез това, че във възможност е всичко. Затова е готова да приема всичко, което идва отвън, не само като противостоящо ѝ, но и въвеждайки го в самата себе си като елемент на своята собствена същност.

Европа познава мащабните, всеобхватни социални устройства и безпокойството на революциите. Тя е консервативна и пак тя осъществява радикални промени. Тя познава примирението в религиозна съкровеност и пропадането в nihilistично отрицание. Тя почита християнско-универсалната идея за авторитета и не по-малко идеята за просвещението. Тя гради във философията големите системи и позволява рушенето им от пророци, прогласяващи истината. Тя живее в съзнанието на обхватното социално цяло и заедно с това в интимността на личното и частното.

Европа открива обосноваването на това по фундамента си диалектично съществуване в началото на своята традиция. Още Библията, основата на европейския живот, приютява в себе си полярностите по един уникален начин. Тя е свещената книга, която отваря в хода на столетията пространство за всички възможности и ги осветява. – В корена на Европа стои освен това голямата антитеза между Античността и християнството, които противоборстват и се единяват и до днес. – Европейски са плодотворните противоречия между Църква и гържавя, нация и империя, романски и германски нации, католицизъм и протестантство, теология и философия, а днес навярно между Русия и Америка като ново възплъщение на плодотворната полярност, при която едната страна би претърпяла разпад без другата. Европа привързва едно с друго онова, което същевременно отправя в крайни противоположности: свят и трансценденция, наука и вяра, светска форма и религия.

Европа няма да е върна на свободата си там, където изгуби тези полярности и се укроти било в някакъв строй, забравящ границите си, било в крайности, отричащи реда, било в единия от полюсите, когато той се превърне в цялото. Обратно, Европа е отново налице там, където открито, свободно съхранява възможностите си в напрежението между противоположностите и изхождайки от своя принцип, става сред промяната на ситуацията наново неизчислимо креативна.

*Второ* – животът на предела: ако свободата съвпада с необходимостта на истинното, то нашата свобода е по всяко време накърнима, защото не сме цялостно и окончателно уверени в истинното. Нашата свобода остава зависима от нещо друго; тя не е *causa sui*. Ако би била такава, човекът би бил Бог. Тук европейецът застава на най-външната си граница.

В *субективността* той е единственият, който има опит от началото: че съм свободен не чрез самия себе си, а че тъкмо там, където се усещам същински свободен, аз същевременно се усещам дарен на самия себе си от трансцендентния фундамент. Аз мога да отпадна от самия себе си – това е загадъчната граница, на която съответства възможният опит от подареността на себе си.

Екзистенцията, която можем да бъдем, върви само ведно с трансценденцията, чрез която сме. Там, където екзистенцията се уверява в себе си, тя със същия замах добива увереност за трансценденцията.

В *обективността* на свободата обаче има валидност следното: свободата е обвързана със свободата на всички останали; затова политическата свобода не успява да се наложи като сигурно трайно състояние. – Свободата е обвързана със завършеността на истинното, но истината е многообразна и подвижна във всяка от своите фигури: научното познание опира до непреодолими антиномии и остава ограничено до крайното, проявяващото се. – Всяка завършеност в света скоро произвежда една неудовлетвореност. Онова, което се проявява в света, необходимо трябва да претърпи провал.

Самият този провал обаче е станал символ в една европейска полярност: в гръцкото *трагично съзнание*, което познава смисъла в провала и устрема към автентичния провал – в *християнския кръст*, чрез който трагичното съзнание е преодоляно или даже изобщо не влиза в ход и който припознава смисъла на страданието в едно трансцендентно помирение.

Свободата на европейца търси екстремите, дълбината на разкъсаността. Европейецът върви през отчаянието към новороденото доверие, през nihilизма към обоснованото битийно съзнание; той живее в страха като стимул на неговата сериозност.

В свободата имат корена си два други европейски феномена: съзнанието за история и волята за наука.

### ***История***

От свободата израства волята за история. Защото европейецът иска конкретна свобода, тоест свободата на хората в съзвучие едни с други и с изпълващия ги свят.

Единствено на Запад в съзнанието на отделния човек свободата е свързана със свободата на състоянията. Тъй като обаче свободата никога не е постижима от всички и поради това в западния смисъл – от никого, за добиването на свободата става необходима историята. Устремът към свободата произвежда историята.

Нашата история не е просто ставане-на-друго, не е просто западане и възстановяване на някаква извънвремева идея, не е осъществяването на някакво тотално състояние, мислено като постоянно налично, а е смислено произхождане-от-нещо-друго, осъзнаващо себе си като борба за свободата. Във всеки случай, в Европа има такава история, макар и масово случващото се в Европа да е като навсякъде по света: придвижване на злощастие от един негов образ в друг.

Болката става родилно място на човека, искащ история. Само човекът, който вътрешно се противопоставя на злощастие, може да узнае как стоят не-

щата и да развие импулс за промяната им. Това, че той не се капсулира, не се оставя сляпо да бъде унищожен или да чака, докато нещата се разнесат, за да живее след това, сякаш нищо не е било – това е условие за раждането на неговата конкретна свобода.

Тук евреите биха могли да служат като пример за европейското. Хегел обобщава уникалното злощастие на евреите в гревността и неговото въздействие върху тях със следните думи: „Нещастие то води тук не до апатично следване на някакъв сляп фатум, а задава безкрайна енергия на копнежа. Стоицизмът учеше само: негативното не съществува и болка няма. Еврейското възприятие обаче устоява в реалността и изисква помирение *в нея*”. Евреите са изпитали изгубването на човека и са го изразили в мита за грехопадението. Те са тръгнали по пътя към възстановяването но не в някаква отвърдност на света, а в света. В тази библейска идея има корена си една основна сила на западната история.

Само на Запад претенцията на свободата за история е довела до движение към политическа свобода. Защото човекът може да е свободен само тогава, когато са свободни и хората около него, затова той трябва да отхвърли изолациращата се, некомуникативна свобода. Навсякъде, а също така и в Европа, е налице откъсването на отделни хора като отшелници, философи, светци, които, независими вече от света, достигат една висша, достойна за възхищение лична суверенност. Конкретната свобода обаче израства само в съвместността като преобразяване на човека заедно с неговия свят.

Величието на нашата западна история се съставя от движенията към свобода чрез взаимен диалог: в Атина, в републиканския Рим, в ранната Исландия, в градовете на Късното средновековие, при конструирането на Швейцария и Нидерландия, в идеята на Френската революция въпреки нейното западане и преходването ѝ в диктатура, в класическата политическа история на англичаните и американците. Където свободата се превръща в цел чрез някаква абстракция, там тя става една фраза по пътя към някое ново насилие. Там, където в свобода е налице честна самопринуда на всички, които действат взаимно, се случват конкретни стъпки към осъществяване на свободата на състоянията.

Роля при определянето на по-нататъшния ход играе и историческото съзнание. Няма същинска история без знание за историята. Затова само в Европа съществува универсална историческа наука и философия на историята.

Защото обаче се вижда, че ходът на нещата протича така, както никой преди това, нито изследовател, нито философ на историята, е знаел или искал, тъй като зад съзнанието на човека се случва нещо решаващо, което той все пак задейства чрез съзнанието си, затова нашето схващане за историята остава отворено и питащо. Колкото по-ясно познаваме исторически, толкова повече изчезват прогнозиращите тотални схващания. Историята не е стигнала до своя край.

Присъщо на свободата е, че ние се потапяме в историята, без при това обаче

да се подчиняваме на някакво тотално тълкуване на историята. Но световно-историческите перспективи, непрестанното осъзнаване на действителното и възможното, повишаването на историческото съзнание са заедно със самата история основна характеристика на нашия европейски дух.

### **Наука**

Свободата изисква наука: наука, разбирана не само като необвързано спокойно занимание през свободното време, не само като практическа техника за целите на всекидневието, не само като игра на строго заключаващата мисъл, а като безусловно, универсално желание за познаване на познаваемото. Страстта към наука е толкова свойствена на Европа, колкото и огромните постижения на науките благодарение на модерните изследвания.

Европейската наука е неограничено насочена към всичко, което е, и към всичко, което е мислимо. Няма нищо, което да няма стойност за нея; изглежда, че тя се разпилява в безкрайното. Каквото и да познава обаче, тя го включва в някакъв контекст. Тя обединява универсалната широта с концентрирането на всичко познато в космоса на науките.

Тя не търпи никакво забулване; тя не позволява спокойствието на фиксираните мнения. Нейната безмилостна критика извежда на светло факти и възможности. Тя обръща обаче своята критична независимост по всяко време и срещу самата себе си. Тя осветява методите си, познава широтата на знанието си, смисъла и границите на познанието си.

Такава наука отива далеч от татък китайските, индийските, а също и древноелинските начала. Елинската наука е само една предпоставка и възпитателно средство. Откъде идва тази нова наука, кои са импулсите за нейната поява? Тя не би възникнала без библейската религия. Смисълът на това твърдение е: светът като творение Божие трябва да е благ по същността си. Затова всичко, което е, защото е творение, е достойно за познаване. Познатото обаче нерядко влиза в противоречие с редовете, възприемани дотогава като саморазбиращи се. Ако те са изглеждали като включени във всеобхватния логос (както е в елинската картина на света и елинското съзнание за битието), тогава науката, тъкмо като логос, осъществява пробив в логоса. Затвореността на познанието е пожертвана в името на безкрайното изследване; спокойствието на добре подреденото схващане – в името на непрестанната проблематичност. Логосът на науката се приближава до алогона и нахлува в него, подчинявайки себе си. Взаимодействието на мисловните проекти и постигнатите чрез тях познания е това, което насочва към постоянната борба за истината. В действие е обаче и още един импулс, по-дълбок от тази борба с явленията, целяща разкриване на битието. Това, че Бог е създал света, Го прави да изглежда отговорен за това как той е. Познанието се превръща в настъпление срещу Бога. Защото обаче този тип познание се основава от своя страна върху Божието изискване за безусловна истинност, затова в началата на науката се разгръща един импулс да бъде питан Бог за аргументи срещу Бога. Това е един импулс, който преми-

нава от Иов през цялото европейско мислене. Тази страст, съдържаща в себе си апелращо нагоре обвинение, съчетана с любовта към всичко, което е Божие творение, е произвела европейската наука: европейската наука, която после прогължава за известно време съществуването си и без тези импулси.

Знанието прави свободен. От гледна точка на мисленето, решаваща е не външната свобода, която дава господство на знанието над природните сили в ограничени зони. Решаваща е вътрешната свобода. Тя се съдържа още в това, че аз, накъдето и да насоча погледа си, вече не съм само зависим от някого друго. Но тя има завършеността си едва в изпълненото с любов единение с действителността. То е целта на знанието. По пътя натам обаче знанието не само изхожда от грозното, упадъчното, непоносимото, но и увеличава съзнанието за него. Не само любовта, а и омразата води към знание. Където се разгръща знанието, там в действие са нашите страсти; където то е успешно, там сме суспендирали страстите си. Където обаче свободата на знанието би могла да постигне завършеност, там битието би се откряло на изпълненото с любов познание чак до самата си основа.

Това, което Европа е като напор към *свобода*, като същинска *история*, като източник на универсална *наука*, тъкмо то задава нейната принципна незавършеност. Защото свободата, историята, науката никога не достигат целта си. Затова Европа не е в края си и затова трябва отново и отново да се показва какво можем да бъдем, изхождайки от нашия фундамент. Посочените същностни характеристики трябва тъкмо защото не могат да бъдат нечие притежание, постоянно да ни откриват нови шансове. Времето е в Европа сериозно нещо.

Менталният принцип на Запада може да осъществява себе си само в конкретно актуалния свят. Ние можем да намерим по-нататъшния си път само тогава, когато имаме знание за тази времева епоха, за мига и за положението в него.

### **Как стои Европа сред променения свят?**

Положението на Европа в света – както външно, така и вътрешно – се промени днес с чудовищна бързина.

Най-напред *външно*: човек трябва да живее с глобуса пред очи. Европа стана малка. Акцентирането на индустрията задава превъзходството на големите континенти Америка и Азия. Територията, суровините и човешките маси стават безвъпросна реалност на властта. Онова, което някога е било колония, сега става господар на Европа. Двете големи нови и последни формирования на Запада, Америка и Русия, стават господари на света. Ако днес би ги имало съединените държави на малка Европа, те навярно все още биха могли да са сила, еквивалентна на Америка и Русия. Но и независимо от съмнението в желателността на такава сила, развитието скоро би отнело тази позиция на Европа, защото естественото нарастване на мощта на континенталните световни сили ще прави малка Европа да изглежда все по малка.

Сега засега политическото развитие на света все още се определя от запад-няците, тоест от Америка и Русия. След унищожаването на Япония източно-азиатският свят остана без собствена технически фундирана сила. Това обаче скоро ще се промени. Още отсега се вижда, че Китай би могъл да бъде решаващ център на световното политическо развитие.

Как стоят сега Америка и Русия спрямо нашата ставаща все по-малка Европа? И двете са населени от европейски хора. Руснаците се изсипаха на изток и заеха цяла Северна Азия. Европейци от всички нации отпътуваха към Америка и се настаниха из целия континент. Тази аналогия бе видяна от Достоевски, който през 70-те години [на XIX в.] написа: „С насочването към Азия може да ни се случи същото, което се случи с Европа след откриването на Америка... С изтичането към Азия нашият дух отново ще се издигне и силите ни ще се възстановят”.

Разликата обаче се състои в следното: Русия съхрани единството на европейските и азиатските си територии, както и единството на своето население. Америка, въпреки че населението ѝ произхожда от европейските народи, бе отделена от Европа. Русия ни е пространствено близка и ментално далечна, притегляйки с нарастваща сила душата ни посредством чуждостта и дълбочината на руския дух. Америка ни е пространствено далечна, а ментално толкова близка, че ние почти разпознаваме самите себе си, сякаш тя ни е възвърнала нашите собствени възможности. Русия със сигурност е безкрайно повече, отколкото рисуват привичните ни представи за большевизъм и диктатура; Америка е безкрайно повече от капитализъм и масов конформизъм.

Европа бива гледана сега и от двете външно, бива посрещана с удивление и презрение, с любов и омраза.

Положението на ставащата малка Европа се превръща в междинно пространство посред велики сили, срещу които не може да удържа политически. Европа ще бъде за тях едно от пространствата на политическия им сблъсък, ако не успее да постигне чрез федериране на своите сили устояването на неутралитет в набеязващите се световни военнополитически конфликти. Както в Античността Палестина е лежала между Месопотамия и Египет, както Германия лежи между Изтока и Запада, така навярно Европа ще легне между великите сили. Съдбата на междинното пространство са напразни битки, водещи до все по-малко власт; тя е безсилие, страдание, унижение. Тази съдба или докарва до упадък, или принуждава същинския живот да изблигне от някакво начало, съвсем различно от това на властта.

Паралелно с външното преобразяване на света върви едно *вътрешно*. Хоризонтът, в който работи съзнанието ни, не само е станал по-широк, но е и променил своя смисъл чрез угасването на християнското завладяване на света и на преди това саморазбиращата се сигурност на християнството. Китай и Индия стоят насреща ни като самостоятелни духовни светове. Те имат същия проблем като нас: как – и те, и ние – да намерим своя нов ментален облик в техническия свят, изхождайки от собствените си традиции. Европейското самосъзнание вече не е

старото. Европа е вече само едно формиране сред много други.

Същевременно Европа, следвайки вътрешното си развитие, е стигнала до осъзнаване на менталното си претопяване и с това до едно опасно проблематизиране на своето самосъзнание.

Западането на християнството, липсата на вяра, поради която традиционното не е в състояние да оказва вече никаква съпротива срещу сериозните атаки, се разгърна до нихилизъм. Безпокойството на пророците на тази епоха, Киркегор и Ницше, не можа да бъде разбрано преди половин век. За тях самите бе необяснимо как хората, с които живеят, могат да бъдат толкова безгрижни и да не забелязват как европейците от XIX в. се сричат в пропастта с нарастваща скорост. Тези хора живеяха в самоувереност, в целеустремен рационален труд, в естетически удовлетворена представа за образованието, но без екзистенциален фундамент. Те не разбираха своите велики предупредители, те по-скоро отхвърляха безпокойството като разложение и допуснаха едно развитие, довело до световните войни и до ужасяващите прояви на погубено човешко битие. Други се наслаждаваха на тези пророци като на сензация, удивляваха се от езиковата им гениалност, отдаваха се на литературно производство на поезия и проза, хранещи се оттам. Появи се една нагласа на говоренето един през друг, също като при Вавилонското разбъркване на езиците, на безотговорното утвърждаване и отричане, на фатализма и безгрижното безразличие. Тази трансформация на интелектуалците ставаше все по-неефективна и незначителна в сравнение с големите масови явления, привързващи се от своя страна към бойни лозунги и догми, но поради техния елементарен, всъщност безсъзнателен характер, по-лесно достъпни за овладяване от деспоти.

С оглед на тези материални, политически, мисловни преобразувания гумите за „залеза на Запада“, произнесени през 1918 г. в Германия, прозвучаха убедително за мнозина. Днес Европа стои сред света не излъчвайки сила, а по-скоро уязвима във всеки смисъл и поставяйки самата себе си под въпрос.

Този е големият въпрос: дали това е действително залезът, или е кризата, чиито родилни мъки водят към ново формиране на прастарата европейска същност? Дали е потъване в загуба на съзнание след последния фойерверк на вече безсъдържателната интелектуалност, или все още е в действие пружината на европейския дух, способна да въздигне нагоре живота ни?

Нам не е позволен ентузиазмът при подхода към вече осезаеми осъществявания, не ни е позволено тържествуването от доловимия подем.

Нам е присъщо неспокойството. Онова, което ще ни се угаде, може да се постигне само чрез непреклонност, задавана от нашето начало, чрез непоколебимо търпение, чрез невъзмутимостта пред новите реалности, чрез лишено от илюзии самоограничаване, за да можем да добием каквото е възможно тук и сега и по този начин да постигнем субстанциалното основание на бъдещето.

## Какво можем да искаме от европейското самосъзнание?

Никой не може да знае какво ще се случи. В неопределения хоризонт на европейското бъдеще обаче всеки може да пита себе си къде стои и какво иска. Ние сме винаги само в него, а не отвън и не над него. Живеем ли със съзнанието колко малко в хода на нещата може или даже никак не може да бъде променяно от отделния човек, то и това тъкмо не се знае от никого. Никой няма нужда да знае за какво го използва като инструмент трансценденцията. Самото питане за това е гордост. Нашата човешка работа е да долавяме възможното във всеобхватното, което никога не бихме могли да обозрем.

За нас, европейците, тук може да бъде окуражаваща следната мисъл: това, което Европа е произвела, следва да бъде интелектуално преодоляно от самата Европа. От хилядолетната същност на Европа следва шансът за продължаване на движението към ново творчество в съвременната ситуация на света.

От Европа, каквато е през последните столетия, израства грамата на съвременния свят. Без Европа големите културни светове биха си съществували мирно един до друг, както преди хиляда години, не би имало единство на земното кълбо, не би имало световна история, световни войни, а и не би възникнал въпросът за заплахата на човечеството като цяло и неговите възможности. Духът, произвел науката и техниката, трябва да има в себе си онова, което ще приведе създаденото отново в присъщия му ред.

Защото днес цялото действие на нашата воля бива подчинявано на външната предпоставка, изискваща то да ни помести добре в техническия свят. Техниката определя начина на работа, икономиката, социалната структура, бюрокрацията. Преломът на световната история, който е в ход от сто години, е толкова дълбок, че не може да бъде сравняван с никой друг. Само откриването на огъня и на сечивата е някакъв съответстващ му паралел. Цялата досегашна история се затваря. Тя се превръща в спомен, а нейното познаване – в интелектуално средство за възпитание. Непроменени остават само константно валидните основни характеристики на човека. Всички условия за живот са преобразени така, че историята като цяло добива нов характер. Всеки народ трябва да се справи с техниката и нейните следствия или да измре. Няма измъкване.

Ето защо онова, към което трябва да насочваме волята си, е на първо място икономическо и политическо. В сферата на икономическото планът и редът трябва да създадат справедливостта в материалната основа на нашето технически обусловено съществуване; това е една безкрайна задача в борбата за постигане на правомерното. В сферата на политическото осигуряването на мирната форма в това преобразяване и на държавния порядък става условие за всичко, което бихме могли да си пожелаем. Напротив, насилието и терорът, придобили днес шокиращи реализации, ужасите на човечеството, в последна сметка не водят до нищо. Бидейки престъпления, чиито извършители трябва да бъдат обезвреждани, те същевременно могат да бъдат в двоен смисъл и детонатор на отчаянието, когато под собствено правни форми правото бива

налагано с насилие, насаждащо непоносимост и безнадежност. Онова, което тук бива вършено или невършено в постоянното движение на нещата, носи отговорност за бъдещето на Европа. Всичко това обаче е полето на политиката и не е наша тема.

Ние питаме за това, което в човешкото битие се числи към предпоставките и на политическото действие, за *духа*. Наистина, духът винаги има своите възможности от условията на съществуването, но той има собствено, независимо начало. Той има битие посредством свободата. Затова живее от самосъзнанието на отделния човек. Пътят към бъдещето преминава през отделния, през всеки един човек.

Валидност при това има онова, което е станало свършено ясно на европейците: всеки човек е по своята възможност себе си самият. Хората не са само материал и поради това не подлежат на преобразуване в машинни части или в питомни животни. Масите никога не са само маса, а всеки в тях е един отделен, един човек, той самият. Срещу това застава презрението към човечите с унищожителното убеждение, че човекът не може да бъде свободен.

Опитаем ли се сега да си изясним какво можем да искаме в ментален план от европейското самосъзнание в техническата епоха, то тогава виждаме първо, изхождайки от разширението на идеята за Европа до идея за човечеството, *пътища за постигане на световен ред*, на второ място, изхождайки от ограничаването до локално европейски задачи, откриваме *пътища към хуманизма* на един европейски музей, и на трето място търсим в историческото си начало възможностите на нашата екзистенция, следващи от *преобразяването на библейската религия*.

### ***Към световния ред***

Никъде идеята за човека не е била отстоявана с толкова енергия, колкото в Европа. Библията познава едно-единствено начало за всички хора. Всеки, който е човек, трябва да бъде припознат като човек.

Макар европейците да носят вина за най-позорните дела, все пак европейци са и тези, които са успели най-непрегвзето да разберат какво са другите. Премишният напор навън е преобразуван в едно желание за разбиране на другия и в комуникация с човека чрез универсална отвореност.

Освобождението на света се съдържа в тази идея. Ние като европейци можем да искаме само един свят, в който Европа има своето място, в който обаче нито Европа, нито някоя друга култура господства над всички останали, един свят, в който хората взаимно гарантират свободата си и са причастни едни други във взаимна ангажираност.

Ние живеем не от европейска, а от западна идея, защото тя включва Америка и Русия. Една идея, която иска да стане общочовешка.

Тук всички гържавници ни казват, че властово-политически за Европа не може да бъде намерен друг смисъл, освен единствено в световния ред, гарантиращ мир на всички и задаващ на Европа нейната задача и нейния шанс. Опасността от война, заплашваща днес да разруши западното човечество, усилва страстта по откриването на един световен ред, изключващ войната не само засега, но и за дълго време, ако не и завинаги.

Дали обаче усърдието за постигане на световен ред е нещо различно от по-ранните усилия за установяване на вечния мир в епохата на европейските велики сили и техните войни? Дали световният ред не е и днес само една невзимана насериозно фраза, ползвана като средство за отклоняване на вниманието?

Навярно трябва да живеем в готовност за най-лошото, но не бива да го мислим като неизбежно. Онова, което ще се случи, е дело, което ще бъде осъществено от човешката свобода. Които утвърждава неизбежността, казва повече, отколкото може да знае и подхранва страстта на нихилиста, който чака само мига на катастрофата, която за него е или желано индиректно самоубийство, или абсолютна власт чрез насилие.

Тук отново си нямаме работа с политическия въпрос: как да бъдат преодолени безусловните суверенитети в полза на един всеобхватен ред? Как да се преодолеят тъмните свойства на маймунотигъра (както са наричали човека китайците) в полза на осъществяването на човешкия разум? Нито с икономическия въпрос: как да се преодолее груповият егоизъм на интересите в полза на общата претенция за справедливост? Ние си имаме работа единствено с духовния въпрос: кои са възможностите, с които разполагаме, и къде в етоса на отделния човек е тяхното начало?

Схематично алтернативата звучи така: *световна империя* или *световен ред*.

Световна империя означава световният мир да се осигурява от една-единствена власт, която от едно място на земята налага принуда над всички. Световният ред би бил единство без единна власт освен онази, която произтича от договорената чрез общи решения. Срещу подчиняването на всички от едно място застава общият ред при отказ на всеки един от суверенитет.

Преишните империи – предхристиянските в Изтока и Египет, империите на Китай и Индия, Римската империя – наистина са установявали посвоему грандиозен порядък, но насилнически, диктаторски, несвободен. Само в ограничени области, за кратко в Атина и Рим, в късносредновековните градове, а после, трайно и до днес, в Швейцария, Холандия, Франция, Англия и Америка, са израснали свободни състояния – от собствена сила, произтекла от самовъзпитанието на тези народи и при щастливи обстоятелства, но със залог на живота: засега само на Запад, ала и тук не съвършено, а по-скоро с недостатъци и противоречия, стоейки при това под постоянна заплаха. Смисълът е: подчиняване на общи закони, които могат да бъдат променяни само по пътя, следващ от приетия ред; признаване на волята на мнозинството и съхраняване на правата на малцин-

ствата; солидарност на всички против насилието от страна на отделни хора. Където се съхранява суверенитет, който не е този на порядъка на човечеството като цяло, там се запазва и източникът на несвободата. Защото той трябва да се утвърди срещу насилие посредством насилие. Организираното насилие обаче, завладяването и основаването на империи посредством завладяване, води до диктатура даже тогава, когато изходната точка е била някоя свободна демокрация. Така се е случило при прехода на Римската република към цезаризма, така е станало и при прехода на Френската революция към Наполеоновата диктатура. Демокрацията, която завладява, предава самата себе си. Демокрацията, която удържа разбирателството, става основа за равноправното обединение на всички. Претенцията за пълен суверенитет израства от енергията на некомуникативното самоутвърждаване, чиито следствия са били безогледно изведени в епохата на абсолютизма, когато именно е било и дефинирано понятието за суверенитет.

Пътят към световния ред минава през самоотрицанието на властимащите, било защото следват своята човечност, било защото в мъдро предвиждане съзират, че властта им ще претърпи провал без обединение с всички останали. Европа може да напредва по пътя на този отказ, по пътя на самоограничаването чрез подчиняване пред разума на съвместния диалог при безусловна валидност на идеята за правото.

Онова обаче, което се случва в голямото, има *основата си в най-малкото*. Духът на цялото израства от онова, което върши всеки отделен човек. Възгледите на световноисторическото цяло се превръщат в измама относно възможностите на отделния, ако му внушават, че той не може да промени нищо в тях; че колкото малко значение има гласът му, когато гласуват милиони, толкова малко е и значението на живота му за цялото. Това осакатяване предпоставя човека на насилничеството на деспотични малцинства. Ако отделният човек няма съзнанието, че нещата зависят тъкмо от него и ако той не действа така, сякаш основните закони на неговото действие трябва да бъдат основните закони на един свят, който все още предстои да бъде изграден, тогава е изгубена свободата на всички. Затова задачата пред всеки отделен човек е да не се подвежда нито по догмата на някаква социологическа, психологическа, расистка необходимост, нито по бъркотията на живота. Аз ставам безотговорен и като чист зрител или послушен изпълнител, и като изцяло завихрен в суматохата. Тогава аз не влияя върху хода на нещата чрез това, което съм или върша.

Един пример (за връзката на най-малкото с най-голямото) е диалогът. Тъй както ние като отделни хора подхождаме един към друг, така се отнасят помежду си и организациите, партиите, държавите в съответния им едър мащаб. Защото всичко се основава върху това, че се понасяме взаимно и върху начина, по който го правим: от първоначално само външния компромис във всекидневните дела чак до вътрешното доверие. И тъй като световният ред е възможен само тогава, когато се възцари основното поведение, характерно за смисления, тоест водения посредством солидарност и любов диалог, който не се прекратява при никакви обстоятелства, затова всекидневното ни поведение в нашия собствен

дом действително е източникът на световния рег. Това, което се случва в цялото, става възможно чрез онова, което върши всеки поотделно. Отделният човек трябва да поставя изисквания пред себе си: да може да заеме гледната точка на всеки друг, да извежда на светло истината в хода на комуникацията, да не закоравява сърцето си, а да остава открит при вслушването, при готовността за активна помощ и за преосмисляне на собствените си възгледи. Възможностите за комуникация се превръщат в основен въпрос на отиващия към самия себе си човек.

По пътя към световния рег биха се случили две ментални преображения. Първо: *пречистването на политиката*.

Политиката се самоограничава до задачи, свързани с всекидневния живот. Тя позволява свободното разгръщане чрез съответните му мисловни сблъсъци на всичко, което не пречи на тези всекидневни редове, тоест на законния рег на материалните предпоставки на живота. Това, че човекът вижда в политическото както осигурени, така и ограничени условията на всекидневния си живот, не обаче и своя гух, има освобождаващ ефект. Пречистването на политиката чрез отделянето на нейните задачи от всички други отменя нейната тоталитарна претенция, а с това и фанатизма. То води до изчезването на светогледните партии, стоящи рамо до рамо в борбата за вяра, в полза на партии, които противоборстват едни с други, оставайки същевременно солидарни помежду си. С борци за вяра не може да се говори. Самото ограничаване на политиката до собствената ѝ същност произтича от една вяра, от единствената вяра, която не се превръща във верска борба, а именно от вярата в комуникацията между самобитийни същества, което означава, че до истината и с това до единоумислието между хората води действителният диалог. Затова тя се опитва с безкрайно търпение да води разговор и с бореца за вяра, макар това да изглежда невъзможно. Защото тя предпоставя, че никои човек не е само борец за вяра, но е и човек с човеците.

Величието на самоограничението само прави професията на политика нравствено по-висша. Той знае, че полага усилия за това, което е условие за всичко друго в човешкия живот. Но знае също, че не може да го предизвика непосредствено. Същността на политиката, така често виждана във властта, служеща си с всички средства, се преобразява в противоборство за всекидневния рег в рамките на обхващания всички хора правен рег. Това обаче може да се осъществи само тогава, когато нейната предишна същност, властовата прагматика, бъде призната за все още устойчиво налична, когато тя бива взимана предвид, но не и абсолютизирана.

Чистота и откритост владяят самоограничаващия се политик, който все пак задава и определя реалния ход на нещата. Би могло да се говори за субалтернизиране на политиката, доколкото съзнателно се ограничава до фундамента на човешките неща. Но това субалтернизиране на каузата означава лично въздигане на политическия геец, който като характер и разум трябва да е повече от това, което е бил когато и да било.

Второто преображение е *разомагьосването на историята на държавите*. Историческата картина, която задължава чрез величието на държавите, чувствените събития, пък били те и катастрофи, сензацията на нечуваните дела, митовите за пълководци и държавници, славата, носеща се през векове и хилядолетия, ще избледнее. Блясъкът ще пада върху възходите на човешкото битие.

### ***Към хуманизма на един европейски музей***

Ако европейската идея разшири себе си до идея за човечеството, тогава тя би станала действителност в световния ред. Когато обаче се концентрира върху себе си, тя иска да съхрани най-свойственото си. Тогава става дума за Европа в по-тесния смисъл, за тази локалност на едно хилядолетно развитие на западния дух, за тази малка област, която като такава е на път да придобие музееен характер. Европейският човек се основава върху своето минало. Но той не може да го съхрани като действителност, защото то е неповторимо.

Музей и музейно съществуване означава формиране чрез станалото, настояще чрез знание за отминалото и негово съзерцаване, означава грижа за произведенията и тяхно възпроизводство.

В това се състои магията на духа като такъв в неговата откъснатост от живота, навярно съчетана с потрес от реалността и неприемане на хода на нещата. Дали обаче такова самоизолиране от света е изобщо възможно? Не ни ли показват Америка и Русия реалния път към бъдещето? Неизбежният и поради това заслужаващ утвърждаване път? Не се ли движим в романтични илюзии, когато искаме нещо друго, когато консервираме в Европа някакъв природен резерват за стари познания, езици, произведения, жестове? Не е ли това действително нещо безжизнено музейно? Не ни ли се случва да чуваме презрителното: Европа е музей! То не предвижда за нас нищо друго, освен съществуване като музееен уредник и екскурзовод за света.

Да сме нещо такова, доколкото то е въобще възможно, е все още някакво призвание. Не бива да подценяваме това, което остава тук: един свят на спомена, ценен за всички хора. Животът на тълкувателя, който с обич се грижи за онова, което никога не бива да се изгубва от съзнанието на човечеството, не е лош.

Осъществяването на един хуманистичен живот не се задава обаче от сами себе си, а трябва да бъде пожелан от други. Но то ще бъде пожелано от целия западен свят на Изток и на Запад. Музеите в Америка и Русия са ясен знак за това. Европа е на път да заеме едно място, каквото има Гърция в orbis terrarum на Античността. Тя приютява светите места на Запада, тъй както има в Китай и Индия други места, свети за Азия. Дори при нарастваща немощ ние съхраняваме тези бижута, дори в руини опазваме корена на Запада.

Музейното се превръща в живот за една исторична душа. Както чрез мебелировката на една къща от времената на прадедите биваме заговорени от една душа, така и чрез менталната традиция. Подобна среда ни изпълва с любов.

Но това е само един живот на пиетета, а не означален живот със собствена величина. Имаме ли право да искаме нещо повече? Не се ли крие в гнева срещу музейния характер един импулс за по-дълбоки възможности? Музейният живот никога не може да е достатъчен.

Наистина, нашето европейско самосъзнание израства от образа на онова, което е било. Но то е решаващо определено чрез настоящето ни съществуване. Затова напираме нататък, където ние не само разглеждаме исторически, не само съзерцаваме естетически, не само си припомняме с любов, не само желаем и копнеем, а където действително сме, защото ставаме тъждествени със самите себе си. Там сме в сърцевината на онова, което и понастоящем задава нашия живот.

Ние нямаме право да оперираме чрез маските на миналото, като призрци на случилото се. Ние можем да схванем истината на миналото само тогава, когато я преобразуваме в явлението. Едва тогава дълбината на традицията се свързва с бъдещето. Докато сме устойчиво основани върху европейското начало, ние се нуждаем от необвързаност, за да осъществим големия прелом, който ни предстои. Осмеляваме ли се да погледнем към него?

### ***Към преобразяването на библейската религия***

Европейският хуманизъм се характеризира открай време чрез своята противоположност. Тя е недоволството от приютеността в един гедуциран свят, безпокойството да не се пропусне същественото във времето съществуване заради щастие в света. Антихуманистичният импулс е не само разрушителен, щом като хуманизмът става екзистенциално неистинен като образователен свят, потънал в доволство от менталното си богатство, но и сам е начало.

Най-силният контраудар е християнството. Макар то да си създава като християнски хуманизъм винаги нови, светски възможни форми, все пак в християнството е вложено онова, което преломно се обръща срещу всичко, което води към успокоената, ментално прикътваща човека нагласа към света.

Но днес Европа е не само в една фаза на антихуманистични изисквания, произтичащи от граничните ситуации на съвременните катастрофи. Християнството и библейската религия от своя страна също биват приемани от едни и активно отричани от други. Цялата полярност на хуманизма и християнството е под заплахата да изчезне.

Постави ли се обаче въпросът какво би могла да бъде Европа без Библията, стъпвайки върху своите пред-библейски и пред-елински начала, винаги става ясно едно и също: ние сме това, което сме, посредством библейската религия и посредством секуларизиранията, произлезли от тази религия – от основанията на хуманността до мотивите на модерната наука и силите, движещи големите ни модерни философи. Действително е така: без Библията затъваме в нищото. Ние не можем да се откажем от историческия си произход. Пътят на нихили-

зма като резултат от определени развития в християнството, сиреч сам той християнски обусловен, е голямата тема на Ницше. Но нихилизмът може да е само мигновен преход. Защото той не е нищо сам по себе си, а има битие от противопоставянето срещу нещо друго.

Както изглежда, Европа се намира в критичния момент на подготовката. Всред сриването на всичко, било устойчиво досега, европейецът е свободен за поемане по пътища, които предусещаме, без да ги познаваме. Това е голямата свобода пред все още пустото, която ни плаши.

Ние живеем така, сякаш, напирайки, стоим пред врати, които са все още заключени. Засега едва в сферата на съвсем интимното, което все още не създава свят, а се дарява единствено на отделния човек, се случва онова, което може би ще стане основа на един свят, ако успее да се утвърди изсред разрушението.

Никой не може да измисли онова, което ще бъде. Да се правят проекти за него означава то да бъде сътворявано. Само неопределено може да се каже: Библията и Античността, каквито са те за нас, не са достатъчни. И двете трябва да бъдат преобразени чрез едно ново тяхно усвояване. Метаморфозата на библейската религия е жизненоважният въпрос на идващото време.

От къде може да дойде преображението? Само от първоначалната вяра, от която е произлязла и самата Библия, от началото, което не се е появявало в някакво време, а винаги е, от вечно истинното: човек и Бог, екзистенция и трансценденция. Всичко друго изглежда като надградено в сравнение с онова, което за цугеите и християните, а също и за исляма, има фундамента си в библейската религия.

Наистина, библейската религия постоянно преобразява своята явеност и заедно с това своите одежди. Кое е онова, което остава фундаментално неизменно? То позволява да бъде изказвано само абстрактно: единият Бог. Трансценденцията на Бога Творец. Срещата на човека с Бог. Божията повеля: изборът между добро и зло е изцяло валиден за човека. Съзнанието за историчност. Смисълът и достоинството на страданието. Отвореността за неумишлено неща.

В Библията господстват полярности, стигащи до взаимно изключващи се противоположности: религия на култа и профетична религия, отхвърляща култа; религия на закона и религия на любовта; религия на избрания народ и общочовешка религия; религия на Христа и религия на Иисус, който казва: защо Ме наричаш благ; никой не е благ, освен един Бог. Истинската вяра се изплъзва от фиксиранието в един полюс. Преобразяването на нейната одежда се изисква от всяка нова епоха, за да бъде спасена истината на верската субстанция.

През Библията преминава една страст, която е уникална, защото е отнесена към Бога. Тя е депозитът на едно хилядолетие човешки гранични ситуации.

Онова, което става от библейската религия чрез ново усвояване в църквите и философията, то, в съответствие със смисъла на тази вяра, може да се случва

винаги единствено на границата на най-екстремното. Затова преобразяването не може да бъде успешно, ако ние без никакви задръжки не вкарваме в действие най-екстремното в нашата душа. Днес е налице една голяма грижа: през света преминава една страшна забрава. Големите страдания са преживяни. Които е жив, се радва на съществуването си. Той зачертава онова, което е било, прекарвайки го евентуално единствено през нервите си. Душата не е приела в себе си чудовищното. Мъртвите вече ги няма. Хороводът на живота напирва отново да бъде сключен и да бъде танцуван по-нататък.

Но ние се проваляме, ако изтърпяваме страданията само притъпено или страхливо. Премине ли страхът, гумата взема лъжливата самоувереност на това случайно настъпило съществуване. То забулва онова, което не искаме да знаем. От човека, който не се подлага вътрешно на страданията, не става нищо.

Не бива да забравяме мъртвите, милионите умъртвени и начина, по който те са претърпели или търсели смъртта. Ние трябва да гледаме всяко страдание, дори когато не ни е засегнало лично, като нещо, което е трябвало да ни се случи и от което сме спасени без собствена заслуга. Безразличието става още по-неистинно лице в лице с ужасяващото злощастие, което може да предстои на всички ни и за което се говори, но така, че то не става действителност в душите. Трябва ли Киркегор да е имал право, когато казва: Всички ужаси на войните няма да са достатъчни; едва когато вечните наказания на ада станат отново действителност, човекът ще бъде разтърсващо отправен към сериозността?

Дръзвам да вярвам: не, адските наказания не са единственият път; човекът може да стигне до своята сериозност човешки и истинно.

Успоредно с религиите в църковния им облик и в полярна противоположност спрямо тях, философията ще бъде, както в Античността, една форма, в която хората ще откриват кротко и без врява безусловната си сериозност. Днес в много европейски страни под името екзистенциална философия е в процес на ставане мисленето на една обща жизнена практика, представена наистина в много различни варианти, стигащи до взаимна отчужденост, водени навярно от сродни импулси.

Тук, тръгнало от късния Шелинг, решително вкарано в ход от Киркегор, предизвиквано от прагматични импулси, съхранено в бедите, израства едно мислене, припознавано с поглед назад и в гревното философстване, което винаги е било екзистенциална философия, но едва днес – чрез нахлуването на най-екстремното при прелома на всички предишни редове – разпознаващо себе си като съдбовно определено.

Философски сериозният европейец стои днес пред избор между противостоящи си философски възможности. Дали желае да е в ограничението на фиксираната истина, на която в последна сметка остава да си само послушен – или иска да е в безгранично отворената истина? Това значи: дали иска да се подчини на някой от ликовете на догматичното тотално знание, или иска да удържа в баланс

Всички възможности на мисленето и познанието като инструмент на своето съществуване? Желаете ли да уплътните самостоятелността си до твърдост, както е в стоическата философия, като един вид *refugium* при провала на света, доволен в покоя на апатията и в самотата на едно било то догматично, било то скептично рационално поведение – или искате да придобие тази самостоятелност сред опасностите на отвореността, както е в екзистенциалната философия, философията на комуникацията, в която отделният човек става самият себе си, при условие че другите стават самите себе си, в която има не самотен покой, а постоянно безпокойство, и в която човекът полага себе си вътрешно на страданието?

Пред нас стои не някакъв общовалиден образ на човека, както е в измамния идеал на стоиците, а пътят на човека. Ние гържим посоката, ако се придържаме към три изисквания: 1. Безгранична комуникация на човек с човек, произхождаща от дълбините на екзистенциална, изпълнената с любов борба, в която се генерира истина, действаща чак до почтеното взаимно понасяне чрез компромисите на съществуването; – 2. Да станем господари на мислите си, да не се прекланяме пред никой от ликовете на окончателното знание, да не се обвързваме с никоя гледна точка и с никакъв „изъм“. – 3. Да признаваме любовта за висш водач, да поставяме под условия неизбежната омраза и възможно най-бързо да я потушаваме.

Но не казват ли: екзистенциалната философия е мечта и блънуване? Ако е мечта, така гързвам да отговоря, тя навярно е сред онези мечти, от които от памтивека се е родило онова, което е било човешко и за което си струва да се живее.

Ако обаче ни се забива свят от липсата на почва под краката – а най-екстремното изглежда все още да ни предстои – и тогава е валидно: когато всичко потъва, остава Бог. Достатъчно е, че има трансценденция.

И Европа не е последното за нас. Ние ставаме европейци при условието, че ставаме всъщност хора – това значи да ставаме хора от дълбините на началото и целта, а те и двете са при Бога.

Превод от немски: Георги Каприв<sup>1</sup>

Преводът е осъществен по: Karl Jaspers, *Vom europäischen Geist*, Piper: München 1947.

---

<sup>1</sup> Този превод бе осъществен по време на работата ми като член на Международния колеж „Морфомата“ към Университета в Кьолн (април – юли 2012 г.). – Б.пр.

Габриел Марсел (1889–1973) е френски философ, писател и драматург. Един от най-значимите християнски мислители на XX в., той често бива определян като *християнски екзистенциалист* (дефиниция, която лично той не приема, предпочитайки да нарича идеите си *конкретна философия*). Роден в богато буржоазно и атеистично семейство, на четиринадесет години той се обръща към вярата, а през 1929 г. приема католицизма. Ученик на Бергсон, Габриел Марсел завършва философия, но академичното философстване не го задоволява; той започва да търси собствен път, който да задълбочи неговите интуиции. Смъртта на майка му, когато е едва на четири години, заостря вниманието му върху това, което той отрано определя като *екзистенциален опит*. Според Марсел *съществуването е уникален опит на всяко съзнание*. Човекът го открива, ангажирайки се в света, но в същото време бива ограничен от същия този свят. Ето защо следва да се освободим от *духа на абстракцията*, насочвайки се към *мистерията на битието* – нещо, което Габриел Марсел осъществява още в първата си прочута творба *Метафизически дневник* (1914-1923), която твърде рано предусеща интуициите на екзистенциализма, нашумял след Втората световна война. Сред другите му основни съчинения са: *Битие и обладание* (1935), *Ното Виатор* (1944), *Мистерията на битието* (1950), *Присъствие и безсмъртие* (1951), *За една трагическа мъдрост и отвъд нея* (1968).

Предложените тук текстове *Dieu est-il mort? (Бог мъртъв ли е?)* и *Le désir et l'espérance (Желанието и надеждата)* се публикуват за първи път в света, тъй като не са включвани досега в нито едно прижизнено или посмъртно издание на Габриел Марсел. Преводът е направен по сканирани машинописни оригинали, открити от *Teresa I. Reed* от *Gabriel Marcel Society* (<http://gms.lemoyne.edu/centers.htm>). От архивните фишове става ясно, че лекцията *Бог мъртъв ли е?* е изнесена пред студенти на 25 февруари 1969 г. в амфитеатъра „Льороа-Болийо“ на френския Институт за политически науки, а текстът *Желанието и надеждата* е четен по Радио Франс през месец ноември 1968 г.

**Габриел Марсел**

## БОГ МЪРТЪВ ЛИ Е?

Отговор на Жан-Пол Сартр

Нека започна с уточнението, че в случая ще говоря като философ, а не като католик.

В заглавието на моето изложение аз вложих два образа, две фрази, за които разпознавам най-вече Жан-Пол Сартр, който непосредствено след Освобождението сензационно заяви пред група журналисти, очакващи го на някакво швейцарско летище: „Господа, Бог е мъртъв”.

Искам също така да спомена един руски космонавт – струва ми се, че беше Гагарин – който информира слисаната тълпа, че е заварил небето празно.

Без коментар за момента.

Верен на собствения си метод, сиреч за „въпроса, поставен като въпрос“, аз начевам своя размисъл. Кои задава въпроса? Към кого е отправен този въпрос? Въз основа на какъв авторитет запитаната личност смята, че може да отговори на въпроса?

И преди всичко, кой се информира? Може ли да се твърди, че това е без значение? Не ми се вярва да е така. Голям брой човешки същества днес са безразлични към този въпрос, да кажем дори, че той не представлява за тях интерес, нито пък има някакво значение. Ала има много хора – може би не толкова многобройни, колкото първите, но в случая това е без значение – които вярват, че Бог съществува. Мнозина други обаче са убедени, че Бог не съществува, и следователно те не си задават този въпрос.

Така че този, който пита, е този, който се съмнява или повече или по-малко тревожно настоява да бъде информиран.

Ала тук незабавно изниква друг един въпрос: към кого се обръща Бог? Дали към тези, които искат да знаят повече за Него, тоест към учените, философите и теолозите, които смятат, че са страна по въпроса. Мисля, че едва ли би било възможно да изясним откъде тръгва претенцията на едно подобно знание, в името на което някой учен или философ смята, че е в състояние да даде желаня отговор. Без съмнение става дума за госта неясна идея, за съждение или демонстрация, основаващи се върху много по-обширен и загълбочен опит от този, с който иначе разполага този, който пита.

В случая имам предвид *уведомлението*, с което Жан-Пол Сартр ошастливи журналистите от Женева или Цюрих. Думата *уведомление* ми се струва най-точна. Защото от нея произтича следното твърдение: „Аз съм в състояние да ви съобщя тази важна новина: „Бог е мъртъв“.

Вече нееднократно съм изтъквал, че има фундаментална разлика между начина, по който Ницше е прошепнал това свое твърдение, пропито от тревога и гаже ужас, и тази журналистическа деградиация, която, може би без Сартр да си даде сметка, промени изцяло неговия обхват и същност.

Нека най-сетне разберем, че в случая на Ницше става дума за лично и трагично събитие, изникнало в живота на един човек, който някога е бил вярващ, но констатира, че Бог се е оттеглил от него; оттегляне, което е абсолютно и както изглежда, потапя целия свят в нощта. Тук, поне в началото, не се забелязва нищо, което да наподобява арогантната претенция, съдържаща се в Сартровото *уведомление*, или пък на информацията, дадена ни от космонавта, която се различава от първото твърдение само по по-голямата си степен на наивност.

Разликата между случая на Ницше и двата други е във фундаменталното различие между *екзистенциалното* и *обективното* – нека дори да уточним: обективното, претендиращо да е такова.

Защото ако някой спре един произволно срещнат човек и му зададе следния въпрос: *Бог мъртъв ли е?*, то неговата цел вероятно ще е да получи също толкова обективен отговор, колкото би могъл да бъде евентуалният отговор на въпроса: *Марс обитаван ли е?* Впрочем тъкмо в този план се вмества и отговорът на астронавта.

Тук обаче е необходимо да задълбочим своя размисъл: на въпроса: *Има ли живот на Марс?* – астрономите, лишени от фотографии и други елементи на обективна информация, каквато биха могли да им предоставят астронавтите, са принудени да дадат отрицателен отговор. Ала ситуацията е фундаментално различна, щом става въпрос за Бога. И веднага, за да предотвратим всяка деградация, трябва да отбележим, че Бог не може да бъде сведен до *обект*, а аз бих добавил – и до *угол*, до *eidolon*. Което означава, че колкото повече вярата бъде прецизирана, толкова повече идеята за положително или отрицателно засичане на местоположението, за „нещо-което-го-няма” ни се разкрива не само като нещо неадекватно, но и абсурдно. А същевременно трябва да бъде осъдена идеята за някакво *ние другите*, което играе ролята на трибунал, упълномощен да се произнася по този въпрос.

Философът, отговарящ на поставения въпрос, трябва да се опита да убеди човека, който го е задал, напълно да се откаже от представата, че съществува компетенция, в името на която някой е в състояние да му предложи търсения отговор.

Ала е много вероятно, след като формулирам този отговор, да се натъкна на следното възражение: „Вие не отчитате – ще възразят някои – съществения факт, че твърдението: „Бог е мъртъв” съдържа историческа референция. Нещо, което означава, че сме стигнали до определен момент в историята, когато Бог вече не може да живее”.

Нека се опитаме да преведем твърдението на по-внятен език. Онова, което се предполага, че вече не живее или не може повече да живее, е вярата.

Но какво в случая разбираме под вяра? Изглежда, че не иде реч за нещо, което да напомня психологическо предразположение. Защото и до днес милиони човешки същества разполагат с нещо, което те наричат вяра. Нашите авгури ще съзрат или ще предпочетат да го сметнат за някаква „незначителна отживелица”. И така ще си отредят правото да се произнасят по това какво е била, какво е все още или какво никога не е била една жива вяра.

Но въпросът се поставя с нова сила. И той ни препраща тъкмо към това да се опитаме да разберем безспорното влияние, което вярата упражнява, колкото и то да е неясно, а понякога и странно; това е проблем, непогдващ се на изясняване.

\*\*\*

В перспективата, очертана от направените дотук мои бележки, трябва да признаем, че ако някой наистина ме запита сериозно, сиреч тревожно, за смъртта на Бога, не бих могъл да му отговаря другояче, освен по следния начин, тоест сократически:

„Най-напред не си мислете, че аз или някой друг разполагаме със знание, в името на което можем да дадем обективен, тоест универсално валиден отговор на въпроса, който буди у вас тревога”. Настоявам особено върху думата *тревога*. В случая тревогата се противопоставя на любопитството, което, като такова, е банално, фриволно и следователно незначително. Тъкмо любопитството е в основата на всички търсения, на които се отдават не само периодичните издания, но и статистическите институти, които, независимо какво мислим за тях, не се издигат на особено високо равнище.

Което означава, че на вашата тревога може да бъде даден отговор единствено от вас самия. Но нека съсредоточим за миг вниманието си върху думите *вас самия*. Ще трябва да признаете, че *вие самият*, освен като жертва на най-порочната абстракция, не можете да бъдете сведен до някакво ядро, идентично със *самия вас*. Истината, напротив, гласи – и вашата тревога го показва най-добре – че в *самия себе си* вие търсите нещо по-голямо от *себе си* или нещо по-дълбоко *от себе си*, което не може да бъде определено, а може само да бъде засвидетелствано. Основният въпрос е този за *свидетелството*. Всъщност става дума за *една среща*. Но тутакси трябва да добавим, че научният и технически начин на мислене, който се налага навсякъде днес, е очевидно най-неподходящ за това да ни помогне да разберем какво означава *да срещнеш*, защото срещата не може да се сведе до случайност или съпоставка. Ако ви е дадено да срещнете някой свидетел на Бога, за да има този глагол наистина смисъл, то тогава, по силата на някаква тайнствена промяна, нещо *извън-вас* минава *във-вас* или *засвидетелстваното* става *съ-свидетелство*.

Разбира се, в един „счупен свят”, какъвто е нашият, вие можете да срещнете дори Ницше, тоест някого като този, когото бихме могли да определим като един от редките и автентични свидетели на смъртта на Бога; тогава между вас и него не би могло да се случи друго, освен *обяснение*, като в случая ще си позволя да си послужи с немската дума, която е най-удачна: *Auseinandersetzung*<sup>1</sup>.

Едно обяснение от този род може да бъде единствено *екзистенциално* и *трагично*. Ала в никакъв случай не следва да се оставите да ви мътят мозъка разни знаещи, които в името на марксизма или на друг *изъм* ще се осмелят да ви убеждават, че днес Бог е мъртъв. Защото, изведено до съждение с обективна претенция, твърдението се свежда до измама.

<sup>1</sup> Обяснение, изложение (нем.). – Б.пр.

## Желанието и надеждата

По своя замисъл този текст е само *пробив* – който на някои може да се стори даже гързък, но е все пак съществен – защото това, за което тук става въпрос е най-основното в целия човешки живот: търсенето как да устоим на изкушението на отчаянието, което може да ни обземе във всеки един момент.

Вече писах в една от моите книги (*Битие и обладание*, с.108) за *метафизиката като екзорцизъм на отчаяниято*.

Но основната причина, поради която гържа да разработя тази тема, се корени във факта, че по този начин мога да атакувам едно от клишетата, което винаги са ми лепвали с охота, така че то се ползва с известна популярност: според това клише аз съм „философ на надеждата”, за разлика от Сартр, който очевидно би трябвало да бъде тъкмо обратното. Очевидно в случая философията на надеждата се слива с оптимизма. Ще се опитам да разсея тъкмо това негоразумение. По никакъв начин не би трябвало да бъда възприеман като оптимист: в някакъв смисъл Сартр е може би дори по-оптимист от мен.

Ала защо избрах най-напред да говоря за желанието? Защото тук отново опираме до често объркване, което според мен е доловимо дори в *Етика* на Спиноза. Ще се позовава на II схолия, 12-13 теорема от книга III на *Етика*:

*Spes namque nihil aliud est, quam inconstans Laetitia, orta ex imagine rei futurae vel preteritatae, de cuius eventu dubitamus.*

*Metus contra inconstans Tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta.*

*Нажда е непостоянна Радост, която произлиза от идеята за един бъдещ или минал предмет, в чиято участ донякъде се съмняваме.*

*Страх е непостоянна Скръб, която произлиза от идеята за един бъдещ или минал предмет, в чиято участ донякъде се съмняваме.<sup>2</sup>*

Ясно е, че дефиницията на Спиноза се отнася най-вече до желанието. Ето защо бих искал да изясня колкото се може по-добре къде е разликата между желанието и надеждата.

Нека отначало се опитаме възможно най-ясно да определим какво означава *да желаеш*: в случая възприемам желанието в неговата най-елементарна форма като възжеление. Да вземем най-простия пример: този на детето, залепило лице за витрината на сладкарницата, което желае да вкуси от някакъв сладкиш, който обаче си остава недостъпен за него. Ясно е, че детето е като всмукано от обекта на своето желание. Този пример обаче ни дава възможността да предположим, че това състояние няма да се задържи дълго, защото детето, след кратка въздишка, ще продължи по пътя си. Но нека вземем друг пример – да

<sup>2</sup> Бенедикт де Спиноза. *Етика*. Превод д-р Марко Марков. София: Наука и изкуство, 1981, с. 217–218. – Б.пр.

предположим, че става дума за велосипеда на някое от неговите приятелчета, който то жадува много силно. Тук желанието би могло да има обсебивен характер. Много вероятно е възможната обсебция да се явява винаги като хоризонт на желанието. Поне при хората, защото при животните тя си остава на нивото на стръвното желание.

Във всеки случай тук показателно е едно състояние на напрежение, което можем да определим като непоносимо – става дума за ситуация, която е нещо като фрустрация на въображаемото удовлетворение.

Най-вече искам да подчертая, че всяко желание е насочено към обладание, към някакво притежание. Смятам, че е наистина така, ако обаче признаем, че това притежание може да се дематериализира, както е случаят с някои форми на амбицията. Амбицията не е необходимо да е насочена към придобиването на материални блага. Стремежът към почести може на първо място да означава стремеж към признание. И тук може да се каже, че сме на границата, където се извършва преход от *обладание* към *битие* (нещо, което може би не успя да разкрия в максимална степен.)

Може ли тогава да се твърди, и то с пълна убеденост, че желанието е пасивност? Смятам, че това е, общо взето, вярно, щом желанието стане обсебващо и по-този начин поробващо ни. Ето защо в някакъв смисъл Спиноза е бил прав да говори за *човешкото робство*. И все пак можем да се запитаме не е ли потребно да използваме някои нюанси, поне що се отнася до амбицията. Желанието би могло да е източник на неизчерпаеми инвенции и даже можем да се запитаме дали в крайна сметка то не е в основата на развитието на техниката.

Светът на техниката не съвпада ли със света на желанието?

Не смятам, че можем да се погнимем под подобна формула, ако не внесем една много важна корекция. Изобретателността като такава, дори и предизвикана от желанието, не съвпада с него, има различна същност, не се разполага в същото измерение, доколкото тя е нещо творческо.

И обратното, опитаем ли се да проникнем в дейността, чрез която се създават и усъвършенстват техниките, за да разгледаме същите тези техники вече като обекти и апарати, трябва да признаем, че техният свят е изцяло подвластен на желанието; този свят предполага рекламата, доколкото тя е изтъкана от желанието, което си поставя за цел да пробуди.

В тази перспектива се сещаме за мъдростта, повече или по-малко вдъхновена от Изтока, която не само че обезценява техниката, но и атакува самото желание, отхвърляйки го радикално.

Така стигаме и до критиката на подобен начин на живот, формулирана от Шопенхауер в *Светът като воля и представа* – критика, напълно валидна и днес, макар и при употребата на един друг език. Ако възприемем сериозно критиката на консумативното общество, такава, каквато се извършва почти навсякъде в

последно време, ще трябва да признаем, че тя, в крайна сметка, достига до едно шопенхауеровско заключение.

Не смятам да навлизам в дълбочина в тази концепция, ала поне що се отнася до мен, искам само да отбележа, че тя ми се струва оправдана единствено в перспективата на *светостта* и най-ясно проличава в абсолютната любов.

Ще си позволя за момента да остава настрана термина *любов*, който винаги рискува да предизвика противоречия, доколкото в моя речник заема също толкова централно място, колкото и терминът *предразположеност*.

Искам само да отбележа трудностите, с които се сблъскваме, когато търсим да преведем тази дума например на немски. На един от моите преводачи му хрумна идеята да се послужи с думата *Verfügbarkeit*<sup>3</sup>. Нещо, което е едно сериозно противоречие. Защото тази дума обозначава възможността да разполагаш, тоест да си служиш с нещо или някого, уподобен на вещь (*zur Verfügung stehen*<sup>4</sup>). Би било по-добре да се използва немската дума *Bereitschaft* или английската *Readiness*. Тези думи насочват ума в посоката, която имам предвид, и се проясняват най-вече, когато се опитаме да ги дефинираме отрицателно – тоест да се замислим над *не-предразположеността*. Ето какво съм написал в книгата си *Битие и обладание* на 11 март 1931 г.:

*Да задълбочим понятието непредразположеност. Струва ми се, че то съответства на това, което най-радикално определя твартата като такава. Питам се, от тази гледна точка, дали не можем да дефинираме изцяло духовния живот като съвкупност от дейности, чрез които ние се стремим да ограничим в себе си полето на непредразположеността. Връзката между факта да-не-си-на-разположение и това да се чувстваш или да се смяташ за незаменим. Да се покаже, че да-не-си-на-разположение е неотделимо от един особен начин на връзка със себе си, че то е дори нещо по-първично и по радикално, отколкото любовта към себе си.*

Този текст се нуждае от някои пояснения, за да стане ясно какво означава едно същество *да бъде на разположение*. Ако искате да го разберете, прочетете малко от сцената между Осмонд и неговия баща от II действие на пиесата ми *Един Божи човек*.

Всяка заетост по някакъв начин ни подтиква *да не сме на разположение*, което не означава, че незаетиият човек е по необходимост разположен.

Това, което се опитвам да изясня в рамките на този текст, е, че присъщо за желанието е да ни подтиква *да не бъдем на разположение*.

Дали защото желанието ни центрира в самите нас? Това е едновременно и вярно, и невярно, защото в най-общ смисъл може да се каже, че желанието е само

<sup>3</sup> Наличност, разполагаемост (нем.) – Б.пр.

<sup>4</sup> Стоя на разположение (нем.) – Б.пр.

по себе си твърде егоистично, но в един по-дълбок смисъл според мен е вярно, че в желанието има наченки на отчуждение, доколкото азът се проектира и губи в желанния обект (*Битие и обладание*, с. 86–87)

Ето защо, съхранявайки характеристики на напрежението и отчуждението в това *да не си на разположение*, ние се оказваме подготвени за прехода към обратното, който ще ни позволи да открием абсолютната оригиналност на надеждата.

## Приложение

*Текст на Шарл Пеги, който пояснява някои тези от „Желанието и надеждата“*

Ако нещо ме учудва, казва Бог, това е Надеждата.

Няма как да не го забележа.

Тази малка надежда, на вид тъй незначителна, тази малка рожба, безсмъртна надежда.

Любовта е злочестието да напуснеш себе си... за да възлюбиш своя ближен, няма какво друго да сториш, няма къде другаде да се озовеш освен в безизходица...

Ала надеждата не идва сама по себе си. Надеждата не е съвсем сама; за да се надяваш, детето ми, трябва да си блажен: да си получил, приел голямата благодат.

Малката надежда напредва, съпроводена от двете си сестри, тъй че нямаме грижа само за нея.

По пътя на спасението, по плътския път, по трънливия път на спасението, по безкрайния път, по пътя, в който е съпроводена от двете си сестри, малката надежда напредва.

Вярата вижда това, което е във времето и във вечността.

Надеждата вижда това, което ще бъде, във времето и за Вечността.

(Шарл Пеги, *Портик на тайнството на Втората добродетел (Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, Paris, 1912).

Превод от френски: Тони Николов

Проф. Божко Божевич завършва философия и история в Белград и Париж. В Сорбоната защитава докторат в областта на балканската средновековна история. Преподавал е в различни университети и институти по балканска история, понастоящем е директор на Института за социални науки в Париж. Автор на десет монографии в областта на византийската и средновековна балканска история, както и на множество статии. Сред най-известните му книги са *L'ideologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen-Age serbe* (Париз, 1995), *Chilandar (Mont-Athos) et les pays roumains (XVe-XVIIe siecle)* (Париж, 2010) и др.

## НАЦИОНАЛ-РЕЛИГИОЗНИЯТ ПОПУЛИЗЪМ Е ДЕМАГОГСКА КОМПЕНСАЦИЯ ЗА ЕДНО ХРОНИЧНО ЗАБОЛЯВАНЕ НА ПРАВОСЛАВНИТЕ ЦЪРКВИ

*Времето се изпълни и вече е 12 час, в които нашите църковни представители трябва да престанат да бъдат изключително слуги на национализма, за да станат свещеници и първосвещеници – епископи на едната Свята съборна и апостолска църква.*

Преп. Юстин Попович

**Вие поддържате тезата за взаимна връзка между явленията на църковния национализъм и клерикализма. В какво се изразява тази зависимост в сръбски и общоправославен контекст и има ли тя алтернатива?**

Клерикализмът е един феномен, който характеризира цялата религиозна институция. Можем да го дефинираме като отчуждение на висшата йерархия от църковното събрание, в това число и от низшия клир. Колкото повече една религиозна институция е засегната от това отчуждение, толкова по-малко тя е в състояние да се социализира, да се приобщи към своята общност. Религиозната бюрокрация е в повечето случаи в тясна взаимовръзка с доминиращата идеология и по-точно с етно-религиозния популизъм. Национализмът или национал-романтизмът, изцяло произлизащ от европейския XIX век, е онова, което балканските

страна наследяват от Европа предимно в момента на тяхното европеизиране, без да са имали възможността да асимилират достатъчно всички онези предхождащи процеси след хуманизма, Ренесанса и епохата на Просвещението. Обратното на Римокатолическата църква, която през вековете подсилва монархическата и държавна структура, Православните църкви се оказват зависими от техните съответни държави, което намира особено силен израз през XIX век на Балканите. Достатъчно е да прочетем страниците, които Константин Леонтиев посвещава на националните претенции на Българската екзархия, за да получим една ясна илюстрация. Религиозният популизъм или национал-религиозният популизъм е един вид демагогска компенсация на това хроническо заболяване, от което страдат в различни степени църквите и другите религиозни институции. Висшата йерархия изгубва своите връзки с евхаристийната общност и става един вид обществена служба в услуга на официалната идеология. Именно по този начин понастоящем в страните в преход се лансира една своего рода клерикализация на обществото успоредно с процеса на секуларизация на поместните църкви. Особеностите на сръбския случай в тази картина изхождат без съмнение от епископо(деспото)-центричния характер на местната Православна църква, която по различни исторически причини е най-фокусирана върху епископата и върху централизирания авторитет. По този начин животът в лоното на тази Православна църква се организира изцяло около ексклузивния кръг на събранието на епископите и Св. синод. Никакво участие не се наблюдава нито на низшия клир, а още по-малко на миряните, което обаче ни най-малко не изключва намесата на политически и обществени сили, както и на някои елити в църковния живот. Тези елити са специализирани в етноконфесионалните дела, но в същото време са изцяло чужди на религиозната практика на литургическата общност. Самите участници в евхаристийния живот се оказват неми зрители, изцяло маргинализирани от медиите, които винаги обръщат внимание на един официален елит, който трябва да симулира церемониална демокрация.

### **Какво решение виждате на проблема с православната диаспора, която е разкъсвана от междуетнически разделения?**

Православната диаспора парадоксално носи най-дълбоките рани и в същото време предоставя възможността за съживяване, обновление на практиката и духовността на Православните църкви. Решението на проблема е най-вече в организирането на църковния живот на териториален принцип, а не на етно-центричен, както е в момента. Практиката на литургическата общност е ценното духовно наследство, което православните християни могат да предадат на секуларизирания свят и на разпадащото се общество в нашата епоха. Не бива да забравяме, че християнството произхожда от градската цивилизация и на най-високо равнище се конкурира с всички останали религии и изповедания на епохата.

**В съвременното православие сръбската богословска школа има висок авторитет – като преживяла възраждане през XX век. Въпреки че познава евхаристийното богословие обаче, Сръбската църква не устоява на изкушението на национализма и в момента се счита за една от най-националистичните православни църкви. На какво се дължи това разминаване?**

Историята на Сръбската църква и народ в една зона на контакт между двете големи прояви на европейското християнство, тоест руското и гръцкото православие, е много богата на опит, но исторически този опит представлява меч с две остриета. От една страна е духовното богатство на традицията, а от другата страна е рискът за нейното повторение, тавтология. Духовността и практиката в Сръбската православна църква винаги са намирали своя израз в различни харизматични личности, носещи високи символически и етически ценности, започвайки с емблематичната фигура на св. Сава Сръбски през Средновековието чак до св. Петър Петрович Негош, Николай Велимирович и Юстин Попович в съвременната епоха. Национализмът произлиза от специфичния балкански контекст, но също така и от един много по-широк спектър между геополитическото и етноконфесионално наследство, противопоставящо се на западноевропейските реалности след Студената война.

### **Какъв е генезисът за съвременното сръбско богословие? Какви направления бихте разграничили в него?**

Последните двама богослови – Николай Велимирович и Юстин Попович, са изразители на две специфични прояви на духовността в сръбската Църква и култура. Николай Велимирович произхожда от патриаршалната среда на селото и изразната форма на неговото огромно творчество носи печата на епичността. По своето национално и носталгично звучене то съответства на духа на зараждащата се през XIX век цивилизация на Балканите. Юстин Попович, произхождащ от градска среда и свещенически род, е по-модерен в своя израз и посланията на неговото творчество са повече богословски, отколкото литературни, повече универсални, отколкото национални. Една от най-големите му заслуги е, че осъществява синтеза между руското богословие на XIX век и неопатристичното възраждане, превеждайки на съвременен сръбски език повечето от литургическите текстове. В качеството си на реформатор на литургическата практика той свързва традицията и съвременността. Неговата критика към Европа е вдъхновена от Достоевски, който е неговият велик „учител и мъчител“, така както той обичаше да се изразява, но преди всичко тя се намира в контекста на първата половина и средата на XX век. Това е времето на най-дълбоките пропасти и бездни в европейската история, още повече че мнозина на Запад са били не по-малко критични към нея. Неговата критика към папоцезаризма и икуменизма е изцяло поставена в контекста на критиката му срещу православния епископат и най-вече сръбския, когото той счита за главния отговорник за изпитанието на своя народ по причина на политическите ангажменти на епископите в противоречие с тяхното църковно призвание. Юстин Попович беше една пророческа личност, поне така го определя Александър Солженицин, не в някакъв абстрактен смисъл, а защото успява да бичува слабостите и грешките на своя народ, своята Църква и своята йерархия и това му дава моралното основание да изпрати някои по-универсални послания. Молитвата, която го съпровожда през целия му дълъг живот на свещеник и съзерцател, беше: „Помилуй, Господи, многогрешния и многострадален сръбски народ“. Първата част на тази молитва е във взаимодействие с втората част, което резюмира цялата проблематика на еклезиологията и в частност сръбската в посткомунистическата епоха.

А. В. Карташов (1875–1960 г.) е един от големите църковни историци от руската емиграция в Париж. Започва своята църковна и обществена дейност още преди революцията. Бил е последният обер-прокурор на Св. синод на РПЦ, а след февруарската революция от 1917 г. в качеството си на министър на изповеданията във Временното правителство, открива и взема активно участие в Поместния събор на РПЦ, който възстановява патриаршеството в Русия. Един от основните дейци на Петербургското религиозно-философско общество. През 1919 г. след краткотрайно пребиваване в болшевишки затвор емигрира в Естония, а оттам в Париж. Един от основателите на института „Св. Сергий“, където преподава дълги години църковна и руска история. Сред по-главните му съчинения са: *Кратък исторически очерк по систематическата обработка на руската църковна история* (СПт. 1903 г.), *Очерк по история на руската църква* (т. 1 и 2, Париж, 1959 г.), Настоящата публикация представлява превод на първата част от първата глава на най-фундаменталния му труд – *Вселенските събори*, публикуван след смъртта му Париж (1963 г.).

**Антон В. Карташов**

## АРИАНСТВОТО И ПОБЕДАТА НАД НЕГО НА ПЪРВИЯ ВСЕЛЕНСКИ СЪБОР

Решително всички триагологични научно-философски опити от гоникейското време са страдали органически от една дълбинна дефективност: от „субординационизма“, т.е. от мисълта за „подчинеността“ и следователно в някаква мяра второстепенността на Второто и Третото Лице на Св. Троица по отношение на Първото. За собствено елинската философия идеята за абсолютната единственост и несравнимост с нищо друго на Божественото начало била най-висше и достойно за похвала достижение, изтръгващо от корен политеизма. Но именно тук, в този именно пункт се съдържала и елинистичната отрова, препястваща изграждането на ирационалната църковна догма за Св. Троица. Евангелието приковава вниманието ни не към нумерическото единство на Бог-Отец, а към откровението Му в Сина и Неговия Заместител – Духа Свети, т.е. към триличността на Божеството. Това е тотално взривяване на философско-математическото мислене. Елинската философия, заемайки върховната позиция на монотеизма, се оказала поставена пред антиномична загадка: откъде и как наред с абсолютното единство се е явило относителното множество, разнообразието, цялата пъстрота на космоса? Как, чрез какво, с какъв мост е била

съединена цялата тази неизбродна логическа пропаст? Това е кръст за ума на елинската философия. И тя го разрешила за себе си по грубите и недогялани пътища на пластическото мислене, или по-точно, на фантазмагоричните илюзии. Това е илюзията на пантеизма. „Всичко е от водата”, „Всичко е от огъня”, „всичко е от вечния спор на стихииите” и т.н., т.е. целият свят се тъче от материята на същото това абсолютно битие. По този начин принципът на абсолютността безполезно се разрушава и въпреки това целта не бива достигната: източникът на крайното, на множественото битие остава загадка. В това е вечната немощ на пантеизма, която обаче не престава да съблазнява, изглежда, немалко умове дори сред нашите съвременници. Без ирационалната идея за свободното Божие творение на света „от нищо” зеещата бездна между Бога и света, все едно, си остава непреодолима с рационално-философски средства... И ако не е пантеистически „материализъм”, то на сцената се явяват образите на „посредниците”, полубоговете, еоните на гностицизма. Тези отрови на елинизма тровели съзнанието дори на титана на Александрийската богословска школа, великия Ориген (II–III в.).

Ориген и изразилата се чрез него Александрийска богословска школа са неповинни за прякото зараждане на арианството също толкова, колкото и Лукиан и Антиохийската школа. И Ориген обаче не е можел все още да преодолее в своите велики триадологически построения отровата на елинизма под формата на субординационизъм.

Богословската традиция до Ориген му е оставила две препятствия за преодоляване на първобитния субординационизъм, отчетливо звучащи в проповедта на апологетите. Логосът на евангелиста, естествено, бил разбран и тълкуван от апологетите в смисъла на елинската философия. Второто препятствие се състояло в приковаността на Иоановия Логос, като оръдие на творението (Всичко чрез Него стана, Иоан. 1:3), към несъвършеното ветхозаветно олицетворение на Премъдростта (Господ ме имаше за начало на Своя път,<sup>1</sup> Притч. 8:22). Тези две препятствия са тежели над ранната християнска гръцка мисъл. Мисълта на апологетите е клоняла към умаляването на богоравенството на Второто Лице. Иустин Го нарича πρῶτον γέννημα,<sup>2</sup> προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων<sup>3</sup>.

За пояснение на начина на произхождане на Второто Лице се използват, по примера на Филон, стоически термини, „λόγος ἐνδιάθετος” и „λόγος προφορικός”. Оттук и Иустиновият израз: Логосът – θεὸς ἕτερός ἐστὶ οὐ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῶ λέγω ἀλλὰ οὐ γνῶμη.<sup>4</sup>

Единствено по нравственото единство (а не по същност) се съединява с Отец този „**по число втори Бог**”.

<sup>1</sup> Преводът, който авторът тук дава, буквално е: „Господ ме създаде”, вероятно следвайки църковнославянския – *Господь созда мя*. По превода на Седемдесетте: *ἐκτίσεν* устройвам, придобивам, изкупувам, от *κτίω* – създавам, населявам, строя.

<sup>2</sup> Justinus Martyr Apol., *Apologia*, с. 21, sec. 1, l. 1.

<sup>3</sup> Justinus Martyr Apol., *Dialogus cum Tryphone*, с. 62, sec. 4, l. 2.

<sup>4</sup> Ibid, с. 56, sec. 11, l. 4.

Ориген е надскочил значително апологетите. В едно място (*In Hebr. hom. V.*, 299-300) той дори извежда Логоса ex ipsa Substantia Dei. Или, по-слабо казано (*De Princ., Hom. 21 u82*: εκ του θελήματος του Πατρός γεννηθείς (?)): ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγενήθη<sup>5</sup> (ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς<sup>6</sup>)

И тъй като за Ориген единственият ἀγέννητος е Отец, то с това той обяснява също и названието на Сина – Премъдрост (в книга Притчи 8:22) – κτίσμα. И все пак Ориген подчертава висотата и превъзходството на Логоса над всичко „произлязло“: μεταξύ ὄντος τῆς τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως (*Cont. Cels.*, 3.34). Но както и да въздига Сина над тварите, Ориген не може да не Го принизи субординистки пред Отца: Отецът е Ἀγέννητος, а Синът – γέννημα и даже (веднъж) – κτίσμα. Отец е Αὐτόθεος, ἀληθινὸς θεὸς<sup>7</sup>, а Синът – δεύτερος, θεός. Отец е ὁ θεός, Синът – просто θεός. Отец е ἀπαράλλaktως ἀγαθός а Синът – просто εἰκὼν ἀγαθότητος θεοῦ ..., ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθόν.<sup>8</sup>

Ако такъв исполн на богословието като Ориген е могъл тъй дълбоко да затъне в дебрите на философията, въобще не е чудно, че Ариу, бидейки човек разсъбъчен и сух диалектик, лесно губи религиозно-догматическия си усет из логическите и силогистически пътища на тази диалектика и ражда ерес. На Ариу му се е струвала напълно оправдана обкръжаващата го атмосфера на почти всеобщ субординационизъм. Със своята безжалостна диалектика Той разголвал философската недоразвитост на католичната доктрина за Св. Троица. И с това предизвикал дълбинна реакция в църковното самосъзнание, както и забележителна творческа дейност у най-силните и философски просветени умове на католичната Църква, каквито били например великите Кападокиѝци, снабдили църковния догмат за Св. Троица с нова защитна философска терминология, която не допускала претълкуване.

Ариу изхождал от трансцендентното Аристотелово понятие за Бога като Единен, Нероден, Самозатворен Абсолют, който поради тази своя абсолютна същност е несъобщим за нищо друго и неабсолютно. Всичко, което е извън Бога, е чужеродно и чуждо за Него, защото е **произлязло**. Всичко **произлязло** (като материята, пространството и времето) следователно не е от Бога, а от нищото, от пълното небитие, и е дарено с битие отвън единствено по творческата воля на Бога. Този тайнствен и загадъчен за разума акт на привиждането на всички тварни неща и същества от небитие в битие, предвид непреодолимото безсилие и на иудейската, и на елинската философстваща мисъл, неволно породил и простата и наред с това гностически претенциозна мисъл (хипотеза), а именно – за посредниците между Твореца и тварите. Минимално, в тази роля на посредник на първо и изключително високо място се схваща Логосът, като оръдие на творението. „Чрез словото на Господа са сътворени небесата, и чрез духа на устата Му цялото им войнство” (Псалм. 32:6).

<sup>5</sup> Origenes Theol., *Fragmenta de principiis*, Frag. 32, l. 3.

<sup>6</sup> Flavius Justinianus Imperator Theol., *Edictum contra Origenem* p. 108, l. 12.

<sup>7</sup> 1 Иоан. 5:20 и др.: истински Бог.

<sup>8</sup> Вж. Origenes Theol., *Op. cit.*, Frag. 6, l. 4, 7.

Кой всъщност е Самият Този Логос, чрез Когото е създаден целият висш небесен свят и всички негови обитатели, да не говорим за космоса? Ако Той е оръдие на творението, то тогава става самоочевидно, че Той е преди самото космическо време, преди всички векове, но не е вечен. „Имало е такава „време“ в което Него не Го е имало” „и Той не е съществувал преди да произлезе”, „но и Той е имал начало на Своего сътворение.”

Ето така – откровено!! – „Той е **произлязъл от несъществуването**”. Макар Той да е „роген”, това е в смисъла на „произлязлото” въобще. „Синът е „Син по благодат”, **а не по същност**. В сравнение с Отец като Абсолютен, „със същността и свойствата на Отца”, Синът, разбира се, е „решително и по всички пунктове **чужд и неподобен** на Него”.

Синът е **творение** Божие, макар и най-съвършеното. Като творение, Той е изменчив. Наистина, Синът е безгрешен, но е такъв по Своята воля и по Своята нравствена сила. Отец е предвидял тази безгрешност и затова е възложил Нему подвига на въчовечаването. Всичко това е го кощунство логично. Но бедата била там, че гоникейското гръцко догматическо съзнание било така неразработено, че и самата идея за Логоса, и без това популярна из цялата интелегентска философия, станала благоприятна почва за широкото разпространение на отровата на арианската логология из целия елински Изток.

На какво в църковното предание е можело да се стъпи, за да се възрази на тази рационално-съблазнителна система? Какво да ѝ се противопостави? Първо, разбира се, простите, безхитростни, но тежачи слова от Новия завет: „**И наистина, велика е тайната на благочестието: Бог се яви в плът**” (1 Тим. 3:16). „**В Него телесно обитава всичката пълнота на Божеството**” (Кол. 2:9). Той „не счете за похищение да бъде **равен Богу**” (Фил. 2:6). Но за намиращите се по пътя на Аристотеловата схоластика като Арий тези слова на Писанието подлежали, по тяхно мнение, на висше философско тълкувание. За щастие в източното богословие не е пресъхнал онзи извор, който струи от ап. Павел през апостолските мъже и който не подчинява на Аристотеловите категории „безумството на апостолската проповед за Христа различия”, Който „за иудеи е съблазн, а за елини безумство” (1 Кор. 1:23). На „мъдростта на света” той противопоставял безумството на проповедта” (1 Кор. 1:21) за „словото за кръста” (1 Кор. 1:18), спасяващо чрез вяра (1 Кор. 1:21)<sup>9</sup>. С една дума, силата на християнството не е във философията, а **в сотериологията**.

Тази именно не елинско-философска, нито иудейско-законническа, а автентично християнски-„безумна” **сотериологична** линия, линията на тайната на Христовия Кръст, била провеждана от така наречената условно Малоазийска богословска школа.

Св. Изнатий, еп. Антиохийски („апостолски мъж”), определя същината на християнската доктрина (явно всячески противопоставяйки я на фантазмите на

<sup>9</sup> 1 Кор. 1:21: Понеже светът със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта.

гностиците) като οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον<sup>10</sup>, като „домостроителство”, т.е. планомерно съзидание на „новия човек” на мястото на „ветхия”, който с греха си е обрекъл себе си и света на тление. Този нов, съвършен човек начева от момента на зачатие и Рождеството на Исус Христос, с което се слага началото на реалното „унищожение на смъртта”.<sup>11</sup> А това унищожение ще завърши едва „след възкресението в плът”. Затова Христос е не просто гностически учител, а „истинният наш живот”, защото „Той е Бог в човека”. Съобщаваният от Христос истинен γνώσις не е просто „учение за нетление”, а **самият факт на нетлението**. Чрез смъртта Той доведе Своята плът до нетление и за вярващите в това спасително значение на Неговата смърт и възкресение преподаде евхаристията като „лекарство за безсмъртие”. Евхаристията – това е „лечебно средство, против умирање”! Ето как се разбира реалистично изкуплението и спасението – това е **ново** светотворене!!!

Продължителят на богословието на св. Игнатий, един груг малоазиец – св. Иринеи Лионски – също противопоставящ апостолското предание на „лъжеименния гносис”, още по-образно подчертава в делото на Христа реалното, „плътното”, така да се каже, **физическо** възстановяване на разрушените от греха човек и свят. Бившият венец, „глава” на творението – човекът Адам, падна, вместо живот от тази „глава” потече към човешкия род и към света отровата на тление, на разложението и смъртта. Христос застана на това **главно място**. Той постави със Себе Си началото на „новия човек, втория Адам”. Неговото дело се състои в новото „възглавяване” на човечеството. С това Той изпълни – вместо изменилия на „образа и подобие Божие” Адам – „домостроителството” (плана) Божие за спасението на човека. „Възглавявайки със Самия Себе си плътта, взета от земята, Христос спаси Своето собствено създание.”

Със Своето въплъщение Христос „съедини човека с Бога”. Защо е нужно това? За да може **именно сам човекът**, а не някой груг, да победи противника на човешкия род: в противен случай „врагът нямаше да бъде автентично победен от човека”.

„И отново, **ако не Бог** бе дарил спасението, то ние навярно нямаше да го имаме.”

„Ако човекът не бе **съединен с Бога**, то той нямаше да може **да стане причастен на нетлението**.”

И така, Христос, в чудесния факт на Своята Богочовешка Личност, вече представлява в умален вид цялото наше спасение: „in compendio nobis salutem praestat”.

Цялата диалектика на св. Игнатий и св. Иринеи подминава безплодния гностицизъм в догматиката. Целта на догмата за тях не е разсъдъчна, а практическа – да се усети в какво е тайната на спасението, да се разбере християнската **сотериология**.

<sup>10</sup> Ignatius Scr. Eccl., *Epistulae vii genuinae* (recensio media), Ep. 1, c. 20, sec. 1, l. 4.

<sup>11</sup> Вж. напр. 1 Кор. 15:26 и др.

Такава е била незасегнатата от отровите на иудаизма и елинизма малоазийска богословска традиция. Това е оригиналната традиция, „за иудеи съблазн, а за елини безумство“<sup>12</sup>. А ето че точно за нея по това време били забравили „университетските“ богослови на Антиохийската и Александрийската школа. Александър Александрийски, който първи въстанал против широко стелещото се разсъдъчно догматстване, бил обаче по-скоро необразован в сравнение с обкръжаващата го университетска интелегентска среда. И се налага мисълта, че от най-първите дни на спора между Арий и Александър зад последния стоял и го подкрепял не някой друг, а самият Атанасий, наистина Велики. Той бил роген богословски гений, самоук, а не университетски възпитаник, талантлив диалектик, дълбоко вживян в автентичната църковна традиция, по същество тъждествена с Малоазийската школа. Именно тази малоазийска концепция продължил и развил, и с нея победоносно защитил разклатеното православие на Изток още младият по това време дякон Атанасий. Точно в качеството си на дякон, т.е. съправител при епископа, Атанасий се явил на Никейския събор – като alter ego на епископ Александър, като негов богословски мозък. Както на събора, така и в кулоарната борба на мненията, а също и през целия си дълъг живот след това, в своите писания Атанасий се проявява като богослов, незакален в никаква школност. Неговата терминология е неиздържана и непоследователна. Логиката му води до изводи, които не са рационални, а свръхрационални. Но интенцията на неговата диалектика не се поддава на претълкуване. Тя е ясна. Тя се ръководи не от разсъдъчен, а от религиозен интерес, и именно – от **сотериологически**.

Логосът-Синът-Христос според Атанасий „се е **въчовечил**, за да се **обожим** ние“. Последната цел на всичко е възвръщането на света към нетление. Той се облича в тяло, за да може това тяло, приобщавайки се към Логоса, Който е над всички, да стане вместо всички гостатъчно (удовлетворяващо) за Смъртта и заради вселилия се (в тялото) Логос да пребъде в нетление и чрез благодатта на възкресението след това да се прекрати (поразилото) всичко (всички и всичко) тление.

Това, което се е случило при боговъплъщението на Логоса, не произтича нито като естествено следствие от съществуващия ред на нещата, нито от нашата логика – то не подлежи на арианска рационализация. Това е чудо, разкъсващо тъканта на тварния и тленен свят. Това е **единственото** и обективно **ново** под слънцето – ново второ творение след първото светотворение.

Подчертавайки сотериологичността, ирационалността на въпроса за Сина Божий, изтръгвайки го от хватката на рационализма, Атанасий все пак не е можел да създаде нова и съвършена терминология. Неговият едва ли не основен дефект се състои в неразличаването на понятията οὐσία и ὑπόστασις и във взаимозаменимата им употреба. Разбира се, при него отсъства терминът ὁμοούσιος. Но посредством всякакви други описателни и отрицателни изрази св. Атанасий не позволява на арианството да принизи несравнимото с нищо божествено достойнство на Логоса. Вместо „единосъщие“ при него стои терминът „состве-

<sup>12</sup> 1 Кор. 1:23: а ние проповядваме Христа разпнатия, Който за иудеи е съблазн, а за елини безумство.

ност” – ιδιότης: „ἡ ἰδίᾳ Σοφία, ἴδιος Λόγος” на Отца. „Тоῦ е различен от всичко произлязло и собствен на Отца”. „**Бог** не е Монада, а **Винаги Триада**.” Бог никога не е бил и не може да бъде нито ἄλογος, нито ἄσοφος. Няма го арианското ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, защото рождението на Логоса е предвечно. „Понеже Светлината на Божеството е предвечна, то и Отблясъкът му е също предвечен.”

**Като Творец**, Бог произвежда всички неща от Своята свободна воля, а **като Отец** – „не от волята Си, а от Своята **природа** – φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως<sup>13</sup>”. С термина „φύσει” Атанасий явно изразява идеята за „същността”. А на други места дори буквално достига до тази решаваща формула. Синът е „**собствено порождение на същността на Отца**”. Другаде пак: има по отношение на Своя собствен Отец **единство на божеството** – ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἐνότητα τῆς θεότητος<sup>14</sup>.

Синът и Отецът имат природно (или „физическо”) **единство** – φυσική ἐνότης, тъждество **по природа**, **тъждество по божество** – ταυτότης θεότητος, Синът е **единоприроден**, един по битие, т.е. единосъщен. Тоῦ не е някаква промеждутъчна природа – μεσιτεύουσα φύσις, защото „ако беше Бог само по причастие към Отца, бидейки Сам обожен чрез това, то Тоῦ нямаше да може да обожу и нас – εἰ ἦν ἐκ μετουσίᾳς καὶ αὐτὸς<sup>15</sup>, οὐκ ἂν ἐθεοποίησε θεοποιούμενος καὶ αὐτὸς<sup>16</sup>”. Сотериологичната ценност на догмата преобладава над всичко. С нея Атанасий спасява живата същност на християнството, вървейки по стъпките на антигностическата Малоазиатска школа.

## Външният ход на събитията

Няма нищо удивително в това, че арианският спор се разrazil в Александрия. Тя както и преди била център на голяма богословска школа. Традицията е изисквала от кандидата на нейната катедра две достойнства: изповедническо – героизъм на вярата, и учено-богословски авторитет, за да пасе достойно стадото на Църквата, състоящо се от два слоя – престоноароген и изострено-интелигентски. Макар александрийската катедра да е известна със своята централистична (митрополитска) власт над всички епархии на Египет, Ливия и Пентаполис, все пак в самия град Александрия епископатът бил обкръжен с колегии от презвитери със завишен богословски ценз, съобразно с умствените нужди на стичащите се от различни страни, за да се учат в Александрийското училище християнски интелегенти. Тези презвитери, както и в Рим, издигащи от своята среда кандидати и заместници на александрийските епископи (а не „селските” епископи от страната), имали съзнание за себе си и действително бивали „личности”. Александрийските „енории”, начело на които стояли презвитерите, били много самостоятелни на нивото на самостоятелните, в духа на самоуправлението, квартали (арондисмани) на града, наричащи се „лаври” („лавра” – λαύρα – означава „булевард”, широка улица, която отделя един край

<sup>13</sup> Athanasius Theol., *Orationes tres contra Arianos*, vol. 26, p. 456, l. 5-6.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 233, l. 7-8.

<sup>15</sup> Athanasius Theol., *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, c. 51, sec. 2, l. 1.

<sup>16</sup> *Ibid*, l. 2.

на града от груе). „Лаврите“ имали и свои названия. Изглежда и християнските църкви, бидейки центрове на всеки квартал, понякога се наричали на името на тези квартали. Презвитерите на тези „лаври“ по тежест и положение били като техни епископи, с права да отлъчват миряните от Църквата без епископа и да участват в хиротонията на своите епископи наред с епископата. Този обичай за съучастване на александрийските презвитери в хиротонията на техните епископи е добре засвидетелстван и дълго се пазел в церемонията по хиротонията на александрийските патриарси, оставяйки у презвитерите и у страничните наблюдатели погрешната идея за получаване на благодатта на епископството от презвитерите. С една дума, александрийските презвитери били влиятелни особи и около тях се събирали значителни групи привърженици. И Александрийският епископ имал немалко тревоги за обединяването на всички тези презвитерски църкви около своя център.

Такъв важен александрийски презвитер бил в началото на IV век и Арий в църквата, носеща названието βαύκαλις (бокал, кана за пиене на вода с издължено тясно гърло), изглежда, поради името на квартала. Родом от Ливия, той бил от школата на Лукиан Антиохийски. Созомен го нарича σπουδαῖος... περὶ τὸ δόγμα (Sozom. 1.15), т.е. страстен ревнител за вярата и християнското учение (не само в интелектуален, но и в практическо-църковен смисъл). Затова още като образован мирянин той се присъединил към разкола на Мелетий, който радеел за „святостта на Църквата“ и осъждал епископ Петър за снизходителността му към „падналите“ по време на гоненията. Но като интелигентен човек, той скоро напуснал партията на Мелетий (вероятно усещайки техния черносотническо-невеж коптски дух) и се върнал в паството на епископ Петър, който го направил дякон. Когато обаче Петър отлъчил мелетианите от Църквата и отхвърлил тяхното кръщение, Арий отново не приел това за правилно, пак застанал на страната на мелетианите и сам бил отлъчен от Църквата от епископа Петър. Повече от пет години продължило това пребиваване на Арий в мелетианството. Една мъченическата смърт на епископ Петър (310 г.) отново примирила Арий с Църквата и той дошъл с покаяние при епископ Ахил и получил от него презвитерство. Сред презвитерите Арий заемал най-високо място. Учен диалектик (по Созомен, διαλεκτικώτατος), красноречив проповедник, висок слабоват старец (γέρων) в просто аскетично облекло, с чинно и строго поведение (дори враговете му не са съчинили за него нищо лошо), той бил кумир за много от своите енорияши, особено за жените и по-точно, за дяконисите и девстващите, представляващи многобройна организация. След смъртта на епископ Ахил неговата кандидатура за катедрата на Александрийския епископ била една от първите. И изглежда, избирателните гласове се били разделили почти по равно между него и Александър. Арианският историк Филосторгий казва, че Арий великодушно се отказал от честта в полза на Александър. Но едва ли може да се пренебрегне мнението на православните историци (Теодорит и Епифаний), които настояват, че именно пострадалото му поради неуспялата конкуренция с Александър честолюбие е било източникът на особеното неразположение на Арий спрямо Александър, а също и на еретическото му упорство.

Развивайки свободно своите възгледи от катедрата, Арий цитирал словата на

Книга Притчи (8:22): „Господ ме създаде начало на пътищата Си”<sup>17</sup> в смисъл на творението на Сина Божий. Постепенно тръгнал слух, че той учи еретически. Намерили се доносници. Но Александър отначало обръщал малко внимание на Арий. Той гледал на това като на обичаен богословски спор, дори заставал в центъра на дискусиите, които неведнъж се водели в неговата презвитерия. Но сред презвитерите се намерили и противници на Арий. Според Созомен Александър отначало „някак се колебаел, хвалейки веднъж едните, друг път другите”. Но когато Арий направил изказването, че Троицата е всъщност Единица, Александър се присъединил към противниците на Арий и му забранил публично да изказва своето учение. Гордият александрийски презвитер не бил привикнал да търпи подобна цензура. Той повел откритата агитация. Към него се присъединили 700 девиси, 12 дякони, 7 презвитери и 2 епископи, Теон Мармарикски и Секунг Птолемаидски, т.е. почти 1/3 от целия клир на града Александрия. Тази силна партия с голяма увереност започнала агитация и заг пределите на Александрийската църква. Сам Арий редактирал вероизложение под формата на негово писмо до епископите на Мала Азия. По този начин писмото изнасяло спора отвъд пределите на Египетския архиепископ. Под „Мала Азия” прозрачно се разбира епископатът, гравитиращ около фактическата столица – Никомидия, където бил Евсевий – вождът на цялата партия на „лукианистите” ариани. Писмото призовавало епископите да подкрепят Арий и да напишат от своя страна на Александър, тъй че той да снесе своята цензура.

Уседналият в столицата Евсевий Никомидийски поради конкуренцията на новата императорска резиденция на Босфора с Александрия веднага хвърлил своя авторитет на везните на това историческо прение. От този момент започва хилядолетната борба за преимуществото на честта на града на Константин с Александрия. За да ободри Арий, Евсевий написал: „Тъй както ти прекрасно мъдърствуващ, искай и другите така да мъдърствуват, защото на всеки е ясно, че сътвореното не е било, преди да бъде приведено в битие. А приведеното в битие има начало”. Към Александър Александрийски се засипали писма в защита на Арий. Александър видял, че се започва голяма междуцърковна интрига. Той призовал събор на всички свои епископи. Съборът решително го подкрепил. Със своето мнозинство той отлъчил всички застанали зад Арий клирици, започвайки от епископите. Тъй като Александрийският епископ формално държал 1/5 от гражданската власт в Александрия, то отлъчените също така били подложени на действително изселване от египетската столица. Били низложени двама епископи: Секунг Птолемаидски и Теон Мармарикски; шестима презвитери: Арий, Ахил, Аифал, Карпон, друг Арий и Сармат; шестима дякони: Евзоий, Лукий, Юлий, Мина, Еладий, Гау. А когато се оказало, че в Мареотуда има нови привърженици на Арий, епископ Александър и тях низложил, основавайки се на решението на проведенния събор. Това били двама презвитери – Харис и Пист, и четирима дякони – Серапион, Парамон, Зосим и Иринеи. В своята история Теодорит привежда жалбите на отхвърлените от Александър за това, че с тях са се разправили като с безбожници и христорборци. По-ранните съвременни историци, до края на XIX в., датират тези събития неточно: 318 г. Ег. Шварц, Зеек и Батибол

<sup>17</sup> Синод. прев.: „Господ ме имаше за начало на Своя път”. Вж. бел. 2.

пък са доказвали, че тези факти трябва да се отнасят към 323 г. – момента, когато Константин се е готвел за решаваща битка с Ликиний. Всъщност, ако Константин е бездействал между 318 и 323 г., това негово забавяне изглежда необяснимо. Точно обратно, Константин е реагирал на повдигнатия се спор крайно чувствително и бързо.

Евсевий Никомидийски, като вожд на обширната школа на Лукиан, е действал уверено. Арий в писмото си до Евсевий Никомидийски нарича свои единомишленици Евсевий Кесарийски, епископите на Луга, Тир, Вирит (Бейрут), Лаодикия, Аназарб и дори обобщава: всички „източни“, имайки предвид диоцеза „Изток“ (със столица в Антиохия).

В писмото си до Евсевий Никомидийски Арий излага своята доктрина с груба и наивна увереност така: „Тъй като ние казваме, че Синът не е нито Нероген, нито част от Нерогения (в никакъв случай), нито е взет от Лицето на предсъществувалия, но че Той е **започнал да бъде преди времената и вековете** по волята и намерението на Отца, като Съвършен Бог, като Единствен, Непреходен; че Той **не е съществувал** по-рано от преди да бъде роден, **или сътворен, или основан**, защото Той не е бил Нероген – ето за това ни преследват.“ Така Арий разбирал християнската догма по толкова основен въпрос и така усещал обкръжаващата го богословска среда. А това означава, че до такава степен общото богословско съзнание е било смътно и недостатъчно. Без ясения отговор на този внезапно объркал се в съзнанието въпрос Изтокът по-нататък вече не е можел и не е имал право да съществува. А на Запада му се струвало, че Изтокът се занимава с празни спорове... Александър Александрийски от своя страна пише против вмешателството на Евсевий Никомидийски, „който си е въобразил, че му е връчено попечение **за цялата църква**“, и упреква Евсевий в произволно изоставяне на своя катедрален Вирит и въдворяването си на катедрата на Никомидия и че учението на Арий е по-пагубно от всички ереси от миналото и също, че Арий е вече предтеча на антихриста.

В най-близката до столицата, от другата страна на проливите, провинция Витиния Евсевий събрал единомишленици и покорни нему епископи. На събора било постановено, че Арий е отлъчен погрешно, и затова съборът в своето обръщение към целия епископат и към самия Александър Александрийски се обръща с молба отново да приеме в църковно общение всички неправилно отлъчени. Под такова съборно постановление се събирали подписи по възможност на всички представители на църквите на Изтока. И трябва да се признае, че много епископи го подписали. Налагало се Александър Александрийски да предприеме същата проверка на съборното мнение на епископата. Той също изпратил за подпис текста на своя обвинителен томос сред широките кръгове на епископата. Александър уведомял и римския папа Силвестър. В Рим разбрали, че покровителството на Арий от страна на придворния Евсевий Никомидийски е равнозначно с покровителство на самия Константин. След като постигнал победа над Ликиний (323 г.), Константин не прогонил Евсевий, а го оставил при себе си в Никомидия. В дадения случай Константин сам искрено не одобрявал надигнатата се учено-богословска полемика. Той бил достатъчно измъчен от донатистките спорове.

Искало му се да повярва на всеки оптимист, утвърждаващ, че в дадения случай работата е незначителна. Именно този свой възглед Константин изказал незабавно в писмо до епископ Александър, което било написано не без влиянието на Евсевий. Арианите дали широка публичност на писмото. По даден отгоре знак местните власти отказали да продължават ограничените полицейски мерки против изселените и сега вече свободно завръщащи се ариани. Започнало гонение срещу епископ Александър. В стила на нравите на големия град се погкупвали за гребни пари продажни жени, които да крещят на кръстопътищата, че епископ Александър е имал връзка с тях. На този фон едва утихналите разколници мелетиани добили смелост. Техният презвитер Колуф започнал демонстративно да прави презвитери. Нямамо я вече предишната помощ от страна на властите. Александър, усещайки се изоставен, написал ново писмо на Солунския архиепископ Александър. В по-старите истории това писмо се е приемало като адресирано към Константинополския епископ Александър. В. В. Болотов в своите *Theodoretiana* доказва, че адресатът на писмото е Александър Солунски. До VIII век Солун е бил най-източната част от Римския папски патриархат и дори покъсно, когато бил откъснат от Рим, оставайки под властта на Константинопол на императорите иконоборци, продължавал да пази названието си „екзархат“. Писмото на Александър Александрийски до него е симптом за това, че надеждата за източноправославно мнозинство била слаба и било време за противопоставянето на Арий да се търси опора в Запада. Тонът на писмото на Александър Александрийски е тон на оплакване и жалби. Той усеща натиск от страна на императорския двор и очаква репресии: „Ние сме готови и **да умрем**, без да обръщаме внимание на онези, които ни **принуждават** да се откажем от вярата, гори и принуждението да е съпроводено от **мъчения**.“ Приятелите на двора се въодушевили и преминали в настъпление. След като се събрали в приятелски кръг, те решили да смажат Александър пред лицето на съборното мнение на Църквата именно със съборна демонстрация, разчитайки на изключителния любимец на Константин, великия Евсевий Кесарийско-Палестински. Те се събрали там съборно с участието на Павлин Тирски и Патрофил Скитополски и решили с авторитета на този т.нар. „събор“ да разгромят упорстващата Александрия. Защитаваните от тях ариани те уговорили да се покорят лъжесмирено на Александър, като на техен кириарх. Почтително молели всички те да бъдат върнати от него по техните места, като случилият се раздор бъде приет за уж явно недоразумение. Те смекчено излагали своето догматстване като самоочевидно и традиционно общоприето православно.

Натискът над изоставения Александър продължавал. Павлин Тирски съставил по-подробна апология на арианската гледна точка и я изпратил на Александър. Евсевий Кесарийски в ред писма атакувал Александър, като съвсем искрено арианствал и се удивявал, че може да се мисли по някакъв друг начин. Ето пример на „опростеното“ мислене на този знаменит историк, който впоследствие (заради императора и „делото“) подписва никейските определения. Евсевий писал на Александър следното: „След такава борба и такива усилия отново се появиха твоите послания. Ти обвиняваш в това, че те уж казват, че Синът е от несъществуващото. Но нали те бяха ти пратили писмо, в което излагат своята вяра. Нима не изповядват Бога на законите и на пророците и на Новия завет,

Който е родил Единородния Син преди вечни времена, чрез Когото е сътворил всички и всичко последващо и Който е направил Себе Си, **по Своята воля**, непреходно и неизменно, съвършено **Божие творение, но не като едно измежду творенията**... А твоето писмо ги обвинява, че уж казват, че Синът се е родил като едно от творенията. Не даваш ли ти отново повод да бъдеш обвиняван и опровергаван от тях? Странно е също така и това, че според твоето обвинение те утвърждават, че Съществуващият е родил (след Себе Си) Съществуващия. Аз ти се удивявам – няма може да се каже нещо друго? Ако съществува само Един Съществуващ, то ясно става, че всичко, което е произлязло от Него се е появило **след Него**, иначе би имало двама Съществуващи”.

Ако Александър след своя първи събор в Александрия е можел да осъществи (не без помощта на властите) изгнанието на Арий и арианите, то очевидно сега, че след въздействието, оказано от Евсевий Никомидийски върху императора, вече не е можел да има тази протекция от страна на властите. Арий и арианите се върнали в Александрия и започнали да действат така, сякаш се намират на законното си място. Положението на изоставения от властите Александър било тежко. А на разкола, напротив, била дадена свобода. Легализираните от властите настроения се разраствали. От Мала Азия дошъл да агитира някой си Астерий, традитор<sup>18</sup> от времето на последните гонения. Той изнасял публични лекции и в тях доказвал, че „Синът е един от всичките”, че „Той е творение на Отца, че е произлязъл по Негова воля и е сътворен”. Св. Атанасий казва: „... тези неща ги пишел само той, но около Евсевий Никомидийски всички мислели по този начин”. Арий имал и такива вулгарни приятели, които в стила на пристанищния град пуснали в обръщение цял песенник, озаглавен: „Талия”. Матроси, хамали и всякаква сган повтаряли тези песнички.

След подобна вулгарна пропаганда и възбудените от нея спорове и езичниците узнали за тези свади сред християните и злорадо издевателствали над тях дори на театралната сцена (Евсевий, *Животът на Константин*, II, 61). Сравнително наскоро откритите откъси от Филосторгий ни съобщават, че епископ Александър, за да парира събора при Евсевий в Кесария, пристигнал с директен курс по море в царската резиденция, където заварил „Осий Кордубски и епископите, които били с него”. Изглежда именно там те били подготвили посредством въздействието на Осий върху Константин отхвърлянето на арианските кроежи и терминологическото оръжие за тяхното поражение чрез термина „Единосъщност” – „омоусиос”. Понеже бил заинтересован от това възникналите спорове да бъдат отсечени в самия им корен, Константин именно там се бил поддал на внушението на Александър чрез Осий и предвидил целия план и цялата тактика на Първия вселенски събор. Трудно е да се приеме буквално цялата тази версия на арианския историк. В нея се отразява разочарованието на арианите. Обезкуражени от свръхмъдрото поведение на Константин на самия събор, арианите очевидно се утешавали с мита за някакво задулисно обработване на съзнанието

<sup>18</sup> *Traditor* (лат. Този, който е предал), с този термин били обозначавани онези от християните, които по време на езическите гонения се съгласявали да предадат свещените книги за изгаряне или пък правели други компромиси, за да избегнат по-тежки загуби. Особено широко разпространение получило това название сред донатистките среди.

то на Константин чрез авторитетния за него Осий. Осий от своя страна безспорно изиграл своята спасителна роля. Но и самият той и посредническата му мисия с писмото на императора, което той донесъл в Александрия, говорят за първоначалната му пълна неосведоменост относно съществуването на надигналия се спор. Ярکو свидетелство за това е първото и искрено умоляващо писмо на Константин, което той поверил на Осий лично да донесе в Александрия и да го връчи и на двете спорещи страни. Осий, който пристигнал в Александрия в началото на 324 г., едва тук се „самоопределил“ по целия този въпрос. Александър, а след него, вероятно, и гениалният Атанасий го просветили. Едва след това вече Осий е можел да приеме плана за победното знаме „омоусиос“ и да го внуши на Константин.

Ето документа, който точно и типично за Константин отразява първоначалното му отношение към александрийския спор. „О, благо и божествено провидение! Как жестоко порази моя слух или по-точно, самото ми сърце, вестта, че вие, чрез които аз се надявах да дам изцеление на другите, сами имате нужда от много по-голямо лечение!“. „Та това са празни гуми, спорове по нищожен въпрос. За умствената гимнастика на специалистите може би са неизбежни подобни спорове, но не бива с тях да се смуцава слухът на простия народ. И двамата са виновни: и Александър, и Арий. Единият е задал невнимателен въпрос, а другият е дал необмислен отговор.“ Императорът съветва да се взема пример за благоразумие – за това как трябва да се спори – от езическите философи, които макар и понякога да са в разногласие, но все пак не разрушават общението помежду си. „А ако е така, то не е ли далеч по-добре за вас, които сте поставени за служение на Великия Бог, да преминавате това поприще с единодушие?“

Накрая Константин от цялото си сърце просто умолява епископите да му дадат покой: „Върнете ми мирните дни и спокойните нощи. В противен случай не ми остава нищо друго, освен да стена и да се обливам в сълзи и да живея без всякакво спокойствие. Докато Божиите хора – говоря за моите съслужители – взаимно се разделят от така неоправдана и гибелна разпра, мога ли аз да бъда спокоен в душата си?“.

Осий – Hosius (а не Осия!) – Кордубски от Испания заемал катедрата на Кордова до своята смърт през 359 г. През Диоклетиановото гонение той бил изповедник. Скоро след провъзгласяването на Константин за император, който открито започнал да заявява себе си за християнин, той поканил Осий в двора и го обкръжил с любов и уважение. В 313 г. Осий занесъл парично пожертвование от императора на Картагенската църква. По време на съда над гонатистите Осий бил главен съветник на Константин. Сега Константин го праща като миротворец със своето писмо в Александрия. Осий по обичайния за него начин отива там да помирява Арий и Александър. Но на място му се отворили очите. Той изцяло застанал на страната на Александър. Решил да убеди императора, че тук не става дума за празни неща, а за самата същност на християнската вяра. След като в Александрия той решил заедно с Александър местния въпрос за назначените от Колуф презвитери като нямащи сан, Осий тръгнал обратно.

Къде? В Никомидия? И по кой път? Ето тук се сблъскваме с новооткрития факт за Антиохийския събор 324–325 г.

### **Антиохийският събор 324–325 г.**

Едуард Шварц, учен ориенталист, издател на *Историята* на Евсевий в Пруската серия на гръцките отци, през 1905 г. издава по сирийски ръкопис (Парижки кодекс 62)<sup>19</sup> неизвестно дотогава послание на петдесетте и шест епископи от Антиохийския събор до „Александър, епископ на Новия Рим“.

Независимо от ярките възражения на А. Харнак и на непризнаването на автентичността на новия документ и от Дюшен, и от Батибол, руската наука отначало в лицето на професор А. Спаски<sup>20</sup>, а особено блестящо в лицето на о. Дм. Лебедев<sup>21</sup> и А. И. Брилянтов<sup>22</sup> безспорно утвърди гостоверността на този новооткрит факт, с което и възстанови изгубеното звено в историята на арианския спор („Хр. Чтение“ 1911–1913 г.). Този Антиохийски събор в лицето на 56 епископи е осъдил и отлъчил за неправославно учение Арий, Теодот Лаодикийски, Наркис Нерониадски и Евсевий Кесарийски. Именно от името на този събор се пише и посланието: „До светия и единогоушен възлюбен брат и съслужител **Александър**“. Както вече бяхме споменали по-горе, Болотов отдавна е доказал, че пог това тук се разбира най-близкият представител на епископата на Западната църква, архиепископът на Солун. Но кои са погписалите? Издателят на текста Е. Шварц, предавайки с гръцки букви, разбира се, в обратния ред на семитското писмо, предава по гръцки първото и явно председателско име като „Евсевуос“; след това – Евстатиос, Амфион и т.н. Шварц транскрибира така, защото се доверява на точното предаване на изписването на гръцките имена с арамейското писмо. Но ето какво недоразумение на кописта забелязва професор А. Брилянтов. В невокализирания сирийски текст „Евсевуос“ може да се прочете и като „Освиос“. А ако буквата „бет“ тук е вмъкната поради неразбиране на преписвача и в оригинала без нея е било направо „Осиос“, то и всички недоразумения се разсеиват като дим. Тук не е мястото за името „Евсевий“. Евсевий е погсудим, а не съдия. Съдията е Осиу.

По този начин на председателското място се погписва не неуместният тук Евсевий, а Осиу. Но защо преминаващият тук само временно гост, а не домакинят на катедрата – Филогоний? Явно защото Филогоний е бил наскоро починал и

<sup>19</sup> Cod. Par. Syr. 62; E. Schwartz, „Zur Geschichte des Athanasius.“ *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* (Göttingen: Luder Horstmann, Jahre 1905) pp. 271-79. Впоследствие са открити още два сирийски ръкописа, съдържащи писмото: Vatican Cod. Syr. 148 и Mingana Syr. 8. Мнозинството от съвременните изследователи приемат писмото за автентично. Вж. R.P.C. Hanson. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Grand Rapids: Baker, 1988, pp. 146-51; Ayres, Lewis. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. New York: Oxford University Press, 2004, pp. 18, 50-51.

<sup>20</sup> *История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос* (Сергиев Посад, 1914), стр. 148, бел. 3.

<sup>21</sup> Сщмч Димитрий А. Лебедев, „Антиохийский Собор 324 г. и его послание к Александру, еп. Фессалоникскому“ в: ХЧ, 1911, № 7/8. с. 831-858; № 9. с. 1008-1123

<sup>22</sup> „К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора“, в: ХЧ, 1913, № 7/8, 9/10 (отд. изд.: СПб., 1913).

след смъртта му катедрата е била заета от арианстващия Павлин Тирски, също вече починал, а на негово място от Верия току-що е дошъл тук знаменитият Евстафий. Той не е поставен на първо място (според Шварц), защото целият този събор е имал за повод избирането на заместник на починалия Павлин, а преждеизбраният Евстатий още не е бил интронизиран. Също така е естествено и поверяването на председателството на Осия, като на висок императорски посланик в цялото това дело.

Отците на този събор агресират своето постановление до изтъкнатите епископи на Запада, Александър Солунски и Силвестър Римски, като ги известяват за източния раздор. След като разглеждат донесените от Александрия „деяния“ на Александрийския събор, отците анатемосват учението на Арий. Намирайки, че трима от техните среди – Теодот Лаодикийски, Наркис Нерониадски и Евсевий Кесарийски – мислят еднакво с Арий, те отлъчват и тях от своята среда. Но не ги лишават от сан, като им дават време за разкаяние **предвид предстоящия „велик св. събор в Анкира“**. „Нека ти бъде известно – обръщат се към Александър Солунски отците на събора – че поради велико братолюбие ние им дадохме място за покаяние и признаване на истината. Това е великият и свещен събор в Анкира.” Както ще видим, тук се има предвид точно съборът, който скоро ще се превърне в Никеийския вселенски събор.

Отците от Антиохийския събор от 324 г. излагат положителното учение за Сина Божий с характерното все още за Изтока и за доникейския момент споменаване нито на омоусиос, нито на „ек тис усиас“. Те наричат Сина „наистина порождение“, „порождение по преимущество“, „образ на Отца във всичко“ и „по природа непреходен (т.е. нравствено неизменен), както и Отец“. Отците молят Александър „да съобщи за това на всички единодушни“ (на Запад).

По този начин, за разлика от арианските събори във Витиния и Палестина, православните успели преди Никея да се съорганизират, да привлекат към себе си западните и отлъчените от Евсевий Никомидийски и да смекчат ефекта от неговия събор. 48 от 56 православни епископи на този Антиохийски събор по-късно пристигат в Никея. Заедно с 21 епископи от Египет и 18 епископи от Запада, тази група в Никея веднага съставила ядро от 80 човека против арианите. А при необразоваността на мнозинството от Никеийските отци, подобна съорганизираност достатъчно ясно обяснява победата на православието, защото толкова многочислена група епископи с школна образованост не могли да се намерят в арианския лагер в гадения момент.

А когато западните научили за борбите, те, чрез Осий или сами чрез Александър Солунски, са могли вече да изразят пред император Константин желанието си да участват на източния събор. Може би именно това е подтикнало Константин да пренесе по-близо до Запада, в Никея, събора от Анкира. Кога и как се е случила тази промяна в плана за събора с пренасянето му от Анкира в Никея става малко по-ясно след откритието на Шварц. Но документът във вид на писмо от императора, приканващо епископите на събор в Никея вместо в Анкира, е отдавна вече изгадан – още в 1857 г., от английския учен Соммер. Преди са се опитвали

да отъждествят този неосъществил се Анкирски събор гаже с поместния събор в Анкира от 314 г.

Константин пише в своето окръжно така: „За мен няма нищо по-важно от богопочитанието. Това, мисля, е известно на всички. Тъй като по-рано беше сговорено (συνεφωνήθη)<sup>23</sup> съборът на епископите да бъде в Анкира Галатийска, то на нас сега по много причини ни се струва по-добре съборът да се сбере в Никея Витинска. Предвид това, че ще пристигнат епископи от Италия и други местности на Европа, предвид добрия климат на Никея и за да мога да присъствам и аз като очевидец и участник в това, което ще се случи. Затова ви известявам, възлюбени братя, та всички вие да се съберете в бърз порядък в уречения град, т.е. в Никея. И тъй, нека всеки от вас, имайки предвид това, което е полезно, както по-рано казах, да побърза да пристигне по-скоро, без всякакво забавяне, за да може, като присъства лично, да бъде очевидец на това, което ще се случи. Нека Бог ви пази, възлюбени братя”.

С кого обаче е било „сговорено” за събора в Анкира? Ако, както се вижда от гумите на Константин, това устройване на събора в Анкира не е било чрез едностранен акт на неговата императорска воля, то, значи, е възникнало по инициатива на йерархическата среда, в дадения случай – антиарианската среда, защото в Анкира катедрата е заемал яростният враг на арианството Маркел. Значи и средата на отците от Антиохийския събор 324 г. е участвала в подготовката на този събор. Антиохийските отци в 324 г. са парирали със своите деяния актовете на Палестинския събор на Евсевий Кесарийски от 323 г. С Анкирския събор те може да са смятали да надмогнат протеклия недалеч оттук Витински събор на другия Евсевий – Никомидийски (323 г.).

Върналият се от Египет през Антиохия Осий е задълбочил възгледите на императора относно сериозността на въпроса и вината на Арий. Но той навярно го е и озорчил с отлъчването на многоучения Евсевий Кесарийски. Търсейки пътища към по-голямо безпристрастие и надявайки се на безпристрастието на западните, императорът би могъл да е решил, че е полезно да приближи събора до Запада, а тъй и да отслаби влиянието на събора на твърде възискателните (както му се е струвало) антиохийски антиевсеввиани. И тъй като първият указ за призоваването на отците в Анкира навярно още не е бил формално изгаден, то това приканващо в Никея писмо и не отменя никакъв предишен указ, а просто видоизменя онова, което е било само в проект.

Но с това случайно видоизменение е свързан един многозначителен **поврат** в развитието на идеята за съборите! Анкира е била все още символ на епохата на **поместните** събори – Никея е сложила началото на епохата на **вселенските** (οἰκουμηνικοί) събори.

<sup>23</sup> E. Schwartz, „Zur Geschichte des Athanasius,” in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* (Göttingen: Luder Horstmann, 1905) p. 289.

## Процедурата на събора

Общият ход на съборната дейност бил следният. Според Сократ за начало трябва да се приема 20 май. А тържеството на закриването на събора било насрочено от императора за 25 август – деня на празнуването на 20-годишното му царстване. Между тези дати някои източници отделят 14 юни като начало на събора. Дейнията на Халкидонския събор (451) датират приемането на Никеиското постановление на 19 юни. Тези дати могат да се съгласуват така. На 20 май било тържеството по случай откриването на събора. Тържество на Църквата, интегрирано в рамките на придворното тържество, небивал до това време „показ на силите” на Църквата. Пленумът на събора се определил и формалните гласувания започнали едва от 14 юни. А на 19 юни било прогласувано главното вероопределение. На 25 август се състояло вече тържеството по закриването на събора. Тук Евсевий Кесарийски произнесъл своята похвална реч към императора, поместена от него в неговото *Житие на Константин*. Празненството завършило с пищен обяг.

От посочените източници извличаме следните подробности за съборната процедура. Откриването на събора в двореца било вместено в рамката на големия императорски парад. Императорът влязъл в блестящи от злато одежди. Приветствал го председателстващият епископ, който заемал мястото отгясно на императора. Теодорит като историк смята, че това е бил Евстатий Антиохийски, защото рангът на Антиохия като резиденция на наместника, разбира се, бил по-горе и от Византия, и от Никея. Константин високо ценял и почитал многоучения Евсевий Кесарио-Палестински. Но едва ли в дадения случай той би допуснал подобна предизвикателна нетактичност. Подръка му бил превъзхождащият всички по възраст Осий Коругубски. Като инициатор на събора, най-вероятно именно той бил председател на парада по откриването на събора.

Константин, практически достатъчно владеещ гръцкия език, изнесъл своята тържествена реч на официалния за империята език – латинския. „Не се бавете – казал императорът, – о, приятели, служители Божи и раби на общия наш Господар Спасителя! Не се бавете да разгледате причината за вашето разногласие в самия му корен и да разрешите всички спорни въпроси с мирни постановления. Чрез това вие ще извършите угодното за Бога, а на мен, вашия съслужител, ще доставите превелика радост.” Тази реч веднага била преведена на гръцки език. След това почнали пренията, в които императорът взел дейно участие. Евсевий Кесарийски пише: „Кротко беседвайки с всеки на гръцки език, василевсът беше някак усладителен и приятен. Убеждавайки едни, съветвайки други, а пък хвалейки трети, които са говорили добре, и скланяйки към единомислие всеки, василевсът накрая съгласува разбирането и мненията на всички за спорните предмети”. По време на пренията Арий и неговите единомишленици говорили много смело, бидейки уверени във веротърпимостта на василевса и може би подмамени от надеждата, че ще го убедят. Православните изслушвали арианите с възмущение. Пренията били разгорещени. В подходящия момент сам Евсевий Кесарийски излязъл с дипломатическо предложение. Без да се назовава по име, той се изразява така в *Живота на Константин*: „... човек, умеещ да накара да

замълчат онези, които говореха най-добре”. В какво се е състояло това дипломатическо предложение? Внасянето на това предложение очевидно е струвало на Евсевий значително самообуздаване по отношение на арианските му вкусове, за да не се лиши от благоволенieto на императора, под чиито лъчи той щастливо пишел учените си трудове. Разбира се, това изказване било и преди заседанието съгласувано с благосклонното му приемане от императора. Ловкият похват на Евсевий се състоял в това, че той предложил да се възползват от текста на кръщелния символ на вярата, който бил привичен за мнозинството: „Вярваме в Един Бог Отец, Всегържител, Творец на всичко (ἀπὸντῶν) видимо и невидимо. И в Един Господ Исус Христос, Сина Божий, **Слово Божие, Бог от Бога, Светлина от Светлина, Живот от Живот, Син Единороден, Първороден от всички твари** (Кол. 1:15)<sup>24</sup>, Роден от Отца преди всички векове, чрез Когото и всичко е станало... Въплътил се... Вярваме в Един Дух Свети”.

Император Константин, след като го изслушал, заявил своето пълно удовлетворение от дадения текст, но... именно тук императорът надхитрил хитрия Евсевий. Одобрявайки текста, той някак между другото предложил този текст да се обогати само с едно малко допълнение, с „едничката гумичка” **омоусиос**. Ни повече ни по-малко, **само** омоусиос!!! Една гумичка, в която като в диамант се разбили главите на стотици източни богослови! Против която въставал 70 години почти целият Изток. Така нецърковна им се струвала тя поради своята новост. Разбира се, тя не е можела да се рогди от хладния езически разум на Константин. Константин мъдро приел върху себе си ролята на гържащ рупора за императивното провъзгласяване (под формата на скромно лично мнение на мирянин по спорния въпрос) на един така тънък богословски термин, който бил признат от избраното малцинство на епископата за надежден щит срещу арианството. Под това имаме предвид придворния Осий, който се бил сговорил с Александър Александрийски, както и с Атанасий. Освен това този сговор навярно бил подгържан и от Маркел Анкирски и Евстатий Антиохийски.

Когато под ръководството на водещото малцинство съборът и формалното аритметично мнозинство приели малката по гължина и звучене добавка „омоусиос”, то ред по-сетнешни, също неголеми, но вече не така съществени изменения преминали без спорове. И предишният традиционен текст на кръщелния символ получил знаменитата никейска тънкость и острота. Какви били тези изменения?

В приведеня текст са подчертани гумите, които, като неточни и поддаващи се на арианско претълкуване, са изпаднали и заменени с нови, пълноценни гуми. Изпуска се и терминът „Логос”, но е прибавено „Роден” с отрицателното антиарианско: „Несътворен”. Към термина „Единороден” (μονογενῆ) е добавено мощното разяснение: „т.е. от същността на Отца”. Към термина „Роден” е добавено решаващото: „Омоусион” (ὁμοούσιον).

В резултат се е получило следното знаменито вероопределение – орос – на Първия Вселенски събор:

<sup>24</sup> Кол. 1:15: ... Който е образ на невидимия Бог, роден преди всяка твар.

„Вярваме в Един Бог, Отец, Всегържител, Творец на всичко видимо и невидимо. И в Един Господ Иисус Христос, **Сина Божий**, роден от Отца, Единороден, т.е. **от същността на Отца**, Бог от Бога, Светлина от Светлината, Бог истинен от Бог истинен, роден, **несътворен, единосъщен на Отца**, чрез Козото всичко е станало както на небето, тъй и на земята. Които заради нас човеците и заради нашето спасение слезе и се въплъти, стана човек, страда и възкръсна в третия ден, възлезе на небесата и ще дойде да съди живи и мъртви. И в Светия Дух.”<sup>25</sup>  
И по-нататък, анатемата:

„А казващите, че е имало време, когато Сина не Го е имало, или че Той не е бил преди рождението и е произлязъл от небитие, или онези които утвърждават, че Синът Божий е от груга ипостас или същност, или че е създаден, или че е изменяем – такива анатематства католичната църква.”<sup>26</sup>

Това не е „символ” (често го бъркат с Никео-Цариградския символ от Втория вселенски събор), а именно орос, защото в символа няма място за анатема.

Василий Велики в своето 81-во писмо съобщава, че това знаменито постановление редактирал един от секретарите на събора, Хермоген, впоследствие епископ на Кесария Кападокийска. Св. Василий Велики ни съобщава за това не без тиха гордост, защото Кападокия била център на интелегентната аристокрация.

20-те постановления с канонически характер, приписвани на този събор, не стоят на тази изключителна мистическа висота, както гореприведеното догматическо достижение. Това са ред безспорни общоприети указания по канонико-практически въпроси. Указания за приемането в Църквата на многото каещи се, „паднали” по време на гоненията на Ликиний, за отношението към новацианите, за отношение към павликианите, т.е. съблазнените от учението на Павел Самосатски, и гр. Тези канонически постановления след това са безспорно приети навсякъде и на Запад. Догматическото постановление е обявено на църквите с два указа: и от името на събора, и от името на императора. Така е поставено началото на формалното утвърждаване на ролята на императора християнин в християнската империя. Това е станало прецедент и за всички последващи вселенски събори.

Оформило се всеимперско, вселенско задължително за всички решение на Църквата, а освен това и държавно-общовалидно постановление на върховната императорска власт. Такава формална пълноценност на решението на богословския

<sup>25</sup> Athanasius Theol., *Didascalia cccxviii patrum Nicaenorum* [Sp.] Vol. 28, p. 1637, 5-18 Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν ποιητὴν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, **τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ**, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ· τοῦτ' ἔστιν **ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς**. Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· **γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ**, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῆ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα, παθόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς· καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον...

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 1637, 18-22 Τοὺς δὲ λέγοντας· Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἢ ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως φάσκοντας εἶναι τὸν ἀτρέπτον καὶ ἀναλλοίωτον Υἱὸν τοῦ Θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καὶ καθολικὴ Ἐκκλησία...

Въпрос и вероопределение до този момент все още не е била налице в действителността на църковния живот и практика. Омоусиос станало конкретен закон, все още далеч не разбираем, постижим и ясен за масата. Пожарът бил потушен с водата на властта. Но усвояването на това имперско вселенско догматическо предписание, на тази „заповед“, не можело да не изиска един процес на време и усилия за неговото постигане – не само формално, а психологически реално усвояване. Същността и характерът на източната съборност били психологически и духовно различни от тези на римския Запад. Именно тогава ярко се разкрило различието между душата на Изтока и тази на Запада – различие, което и до сега ни най-малко не е отслабнало. Със своята власт Константин неочаквано обърнал тази църковна психология като че ли нагоре с краката: първо богословската заповед, а после нейното усвояване. В историята на последващите вселенски събори този сякаш противоестествен за веросъзнанието на Изтока рег бил стихийно видоизменен. Отначало продължително се разгаряли богословски сблъсъци, които в края на краищата били с огромно усилие едва усмирявани от окончателното вселенско постановление. Ето защо след описаната и уж безусловно ефективна роля и победа на Константин на Никеийския събор се наложило не само източната, но по неволя и западната половина на Църквата да се отплаща със 70-годишен процес на неговото усвояване.

Превод от руски: Слава Янакиева

Георги Петков (Казанлък, 1979) е доктор по философия, хоноруван преподавател към специалност „Философия“ и специалност „Културология“ на СУ „Св. Климент Охридски“ и МВБУ „Ботевград“. Специалист по реторика, спийчмейкинг, и презентационни умения. Член на Института за средновековна философия и култура – София. Основните му изследователски полета са Аристотеловата реторическа и диалектическа традиция; история на реториката; средновековна философия (схоластика); съвременни теории за разговорите, теории за аргументацията.

**Георги Петков**

# БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ СРЕДНОВЕКОВНАТА ПРЕДСТАВА ЗА ТЪГАТА

Представянето на тъгата в настоящата статия съдържа известна романтична нагласа. Тя се определя от намерението темата да бъде разказвана, без да се прибегва до категориите на съвременна психология и без стремеж направените заключения да служат за интерпретации на светогледа на съвременния човек.

Водещо тук е изследователското любопитство въпросът да бъде разгледан в една точка, стояща извън затворената система на съвременните ни нагласи – а именно в едно общество, чието световъзприятие е вече достатъчно отдалечено, за да не могат да бъдат усетени неговите емоции, макар да могат да бъдат разбирани неговите мисли. Що се отнася до човека, който изпитва тъга – патологията на която се крие именно в отхвърлянето на настоящето – то смятам, че запознаването с няколко средновековни представи за природата на тъгата ще му бъде приятно.

## 1. Образите на тъгата

В средновековното изкуство и литература могат да бъдат срещнати поне няколко различни типа представи за тъгата, между които съществува, от една страна, преливане, а от друга страна, всеки от тях крие особена амбивалентност. Те ще бъдат представени поотделно, като за удобство и яснота в началото на изложението ще бъдат обобщено показани. Такъв е например образът на

„майката, която скърби за смъртта на своите деца”. Тази фигура е изобразена, от една страна, чрез „плачещата Дева Мария” (божествената тъга), а от друга, чрез „скръбта на Хекуба” (мирската скръб). Този образ противопоставя, като характеристики на тъгата, състраданието и милосърдието (като добродетели) спрямо отчаянието и лудостта (като пороци). Подобен паралел може да се открие в образите на търсеция опрощение поклонник (тъгата за собствените грехове и любовта към Бога) спрямо скитащия рицар от куртоазните романи (воден най-често от любовната тъга или тъгата от разрухата на дома, т.е. от любовта към света).

Като противоположност на блаженството – т.е. на последното щастие, тъгата бива описвана и като най-голямата човешка трагедия. Тя е персонализирана веднъж чрез Фортуна като носителка на разрушение и физическа смърт – финалната участ на телесните блага; и втори път чрез самия Аг – духовната смърт за безсмъртните души, която смърт се състои именно в най-голямото мъчение – тъгата, че те са завинаги разделени от Бога. Представата за тъгата като за окончателен нещастен край има израз и в литературната теория на Средновековието. Така например, както свидетелства Осбърн от Глочестър (ок. 1160 г.), трагедията е история, „която започва с щастие и завършва с тъга. Нейна противоположност е комедията, която започва с тъга и завършва с щастие”<sup>1</sup>. Независимо от емоционалното съдържание на творбата нейният край определя това дали тя е комедия или трагедия и в този смисъл *Божествена комедия* е именно комедия не толкова заради съдържанието си, а понеже започва от Ада и завършва в Рая.

Освен като трагичен край тъгата бива описвана като смъртен грях, но и като демонско изкушение. Тъжният демон, изобразяван в гротеските например, символизира изкривяването и обръкването, обременяването на душата, което тъгата причинява на нормалния всекидневен живот. Тази тъга може да бъде предизвикана както от загубата на някой любим или на нещо обичано, така и от прекомерния труд или от разочарованието от труда – т.нар. „умора от света”. Това изкушение на свой ред води до склонност към грехове, които биват предизвиквани от съпътстващите тъгата чувства на гняв, завист, ирационалност и нетърпение. От друга страна, като смъртен грях, тъгата (*tristitia*) бива свързана с леността (*acedia*) и става част от нея, разширявайки природата на леността чрез прибавянето на отчаянието.

Не на последно място тъгата бива тълкувана и като болест, като са предлагани множество пътища за нейното лечение – от кръвопускане, лечение с пиявици и билкови рецепти до горещи бани, хранителни удоволствия и гаже музика.

## 2. Тъгата по Бога и тъгата по света

И така, главният авторитет, определящ средновековното разбиране за тъгата,

<sup>1</sup> Kelly, Henry Ansgar. *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. Cambridge University Press, 1993, 104.

който задава също така амбивалентната природа на всеки от нейните видове, е Св. писание и по-точно Второто послание до Коринтяни (7:10) където св. ап. Павел казва: *Защото скръбта по Бога произвежда неизменно покаяние за спасение, а световната скръб докарва смърт*<sup>2</sup>. Това място дава основание на средновековните тълкуватели да заговорят за два основни, но различни вида тъга. Едната е скръбта по Бога, спасителната или полезната тъга (*tristitia secundum Deum, tristitia salutifera, tristitia utilis*), а другата е тъгата, носеща смърт, дяволската тъга или тъгата по света (*tristitia mortifera, tristitia diabolica, tristitia saecula*).

Св. Йоан Касиан, който заедно със св. Йоан Лествичник и папа Григорий Велики е един от основните тълкуватели на тъгата в преданието, посочва, следвайки именно 2 Кор. 7:10, че тъгата е два вида: едната е полезна и е свързана със смирение, послушание и търпение и тя се основава на *спасителното покаяние*. Другата се поражда най-често от някаква предходна страст: от гняв или от пожелание или от любовна страст и внася в душата нестабилност и нетърпение. Тя именно, ако душата не се опита да я преодолее, може да се превърне в *носещото смърт отчаяние*. „Скръбта – казва той – е полезна само в случай, че я приемаме, подтикнати или от разкаяние за греховете си, или от горещо желание за съвършенство, или от съзерцание на бъдещото блаженство. Такава скръб, въпреки че включва съкрушение на духа и даже телесно самоизмъчване, е покорна на доброто, приветлива, смирена, кротка, приятна и търпелива. Тъй като тя изхожда от любовта към Бога.”<sup>3</sup> При Немезий от Емеса и Тома от Аквино добротворността на тъгата е показана чрез определянето на милосърдието като вид тъга – тъга заради случващите се на другите хора злини в контраст със завистта, която е тъга заради спохождащите другите хора блага.<sup>4</sup> Именно милосърдието е символизирано и чрез образа на „плачещата Дева Мария”, която е застъпница на разкаялия се грешник.

Въпреки че е възможна позитивна интерпретация на тъгата, все пак по-широко е застъпено нейното негативно тълкуване. Самият ап. Павел казва (2 Кор. 7:9): „Сега се радвам не за това, че се наскърбихте, но че се наскърбихте за покаяние”. Тъгата най-често се тълкува негативно, и то като грях или изкушение.

Св. Йоан Касиан е един от първите интерпретатори на тъгата в християнската култура и при него, както и при повечето автори на античната патристична традиция, основните грехове не са седем, а осем, като в тях тъгата е включена самостоятелно. Осем смъртни греха са именно: лакомия, похотливост, алчност, гняв, тъга, леност, тщеславие, гордост (*gastrimargia, fornicatio, philargyria/avaritia, ira, tristitia, acedia, senodoxia, superbia*). В западната традиция папа Григорий обединява тъгата с леността, като тази връзка е налична и в православие.<sup>5</sup> Без

<sup>2</sup> Библия, Второ послание на св. ап. Павла до Коринтяни, С. синод, С., 1995, 1427. В латинската версия: „*quae enim secundum Deum tristitia est poenitentiam in salutem stabilem operatur saeculi autem tristitia mortem operatur.*”

<sup>3</sup> Св. Йоан Касиан Римлянин. *Обозрение на духовната битка*, Кн. 9, [http://www.pravoslaviето.com/books/obozrenie\\_duhovnata\\_bitka/5e.htm](http://www.pravoslaviето.com/books/obozrenie_duhovnata_bitka/5e.htm)

<sup>4</sup> Тома от Аквино. *Сума на теологията*, II-I, 35, 8., прев. Ц. Бояджиев, Изток-Запад, С., 2005, 534.

<sup>5</sup> Agamben, Giorgio. *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, University of Minnesota Press, 7-8.

да са обединени, тъгата и леността са свързани и при св. Йоан Касиан. Той определя леността като „един груг вид скръб – най-много развъртаваща” поради отказа от покаяние, който тя причинява. Тази връзка срещаме и при св. Йоан Лествичник: „Има отчаяние, което произлиза от много грехове, отежняване на съвестта и непоносима скръб, когато душата се потапя в това множество рани и от тяхната тежест потъва в бездната на безнадежността”<sup>6</sup>.

Важно разграничение прави и Исидор от Севиля, който разделя тъгата на два вида: едната е умерена и рационална, а другата тревожно-объркана и ирационална (*perturbata et irrationalis*)<sup>7</sup>. Първата е, в която интелектът въпреки осъзнатата загуба владее волята, докато във втория случай тъгата започва да граничи с лудостта. Ирационалната тъга, лутането на душата – както го нарича Тома от Аквино – преминава в отчаяние и лудост и в средновековната литература многократно е използван образът на полудялата от скръб Хекуба, която вие като куче в полетата на Троя.

Между мирската скръб и леността (включваща в себе си отчаянието и тъгата) е възможно да се направи разграничение само по степен на интензитет. В единия случай тъгата е следствие на някакво преходно състояние или преходна страст: гняв, гордост, претърпяване на загуба, душевно разстройство, и е възможно самата тя да бъде преходна. В другия случай, ако бъде допусната да завладее напълно и за дълго човека, тя се превръща в леност и смъртно отчаяние. Естественият преход между двете е гостатъчен, за да бъдат те обединени както в категорията на един от смъртните грехове, така и в идеята за „смъртоносната тъга” (*tristitia mortifera*).

Същевременно обаче се отбелязва, че не всяка мирска скръб е равностойна на смъртния грях, а само тази, която е разгърната до своя екстремум така, че човек да не пожелае покаянието и спасението.

### 3. Демоните на тъгата

Без съмнение за средновековния човек тъгата е грях, понеже скръбта отклонява от пътя на спасителното покаяние, но и заради това, защото тя пречи на човека да изпълнява всекидневните си задължения, което води до разпадане на действието в личния живот и в живота на общността. И св. Йоан Касиан, и св. Йоан Лествичник посочват вредата, която тъгата оказва спрямо молитвите и духовния живот, както и на работата на монасите: „...гибелно отчаяние; когато обхване, разстройва го и го отвлича от всякакво занятие и от спасително скърбене за себе си и не само пресича молитвеното действие, но и опустошава всички споменати по-горе духовни плодове”<sup>8</sup>. В куртоазната литература често

<sup>6</sup> Св. Йоан Лествичник, Лествица, 26:89, <http://www.pravoslaviето.com/books/lestvica/index.htm>; срв. Владета Йеротич, *За гордостта и гнева, за скръбта и отчаянието*, в: <http://www.pravoslavie.bg/>

<sup>7</sup> Kinsman, Robert S. *The Darker Vision of the Renaissance: Beyond the Fields of Reason*, University of California Press, 1974, 13.

<sup>8</sup> Св. Иоан Касиан Римлянин. *Обозрение на духовната битка*. Кн. 9, [http://www.pravoslaviето.com/books/obozrenie\\_duhovnata\\_bitka/5e.htm](http://www.pravoslaviето.com/books/obozrenie_duhovnata_bitka/5e.htm)

се среща фабулата за рицаря, който, измъчван от любовната тъга, напуска своя замък в търсенето на утеха. В *Тристан* на Томас от Британия (XII век) странстващият рицар споделя: „Самият аз отправям се Тристан да търся и гано да го намеря. Не бих намерил никаква утеха, освен чрез него, че никога преди не съм бил толкова ограбен. О, Боже! Защо не се споминах в оня миг, когато осъзнах, че съм изгубил жената, що единствено желая”<sup>9</sup>. Анализирайки последиците от тъгата и страданието, Тома от Аквино посочва, че тъгата възпрепятства способността за учене, затруднява действията на душата и измежду всички душевни страсти вреди най-много на тялото, понеже вреди на самото движение на човешкия живот.<sup>10</sup>

През Средновековието представата за скръбта като за смъртен грях прелива в представата за тъгата като за обективно зло, което намира израз в образите на разрушаващата Фортуна и на Ага. Преди да бъдат представени тези фигури, бих искал да спра вниманието на образа на тъгата като изкушение, т.е. като демонска атака, който образ е много по-малко експлоатиран, но същевременно важен за разбирането на тъгата като грях.

В средновековното изкуство непосредствени визуални репрезентации на тъгата са „тъжните демони”, изобразявани в гротеските от илюстрираните манускрипти и по капителите на готическите катедрали, от които най-известни са гаргойлите от катедралата „Нотр Дам“ в Париж. Тези гротескни образи изразяват различни емоции: смях, страх, тъга, агресия, похот и т.н. и са представени като демонични същества, които обаче не репрезентират изцяло принципа на някой от седемте основни греха. В средновековната демонология на седемте смъртни греха съответстват седемте главни демона на Ага. Спрямо тях изобразяваните в гротеските образи могат да бъдат определени по-скоро като бесове – едни измежду неизброимото множество демони, служители на сатаната. За разбирането на природата на тъгата е важно това разграничаване между седемте главни демона и многобройните бесове, от една страна, и между седемте смъртни греха и многобройните изкушения, от друга, понеже тъгата получава определения и в двете посоки – и като смъртен грях, но и по-умерено, като едно измежду многото изкушения, които вредят *ad hoc* във всекидневието. Наистина тъгата, свързана с леността, бива описвана като смъртен грях и символизирана чрез един от основните демони на Ага – Белфегор. Но от друга страна, като моментно завладяващо чувство, а не като безнадеждност и отчаяние, тъгата е именно изкушение, бесовски атаки, които подобно на изкривените форми на гротеските обръкват нормалния всекидневен живот и обременяват душата. В средновековния фолклор тълкуването на кошмарите и безсънието, които често съпровождат тъгата, е свързано тъкмо с представата, че на гърдите на страдащия е сигнал демон или инкуб.

<sup>9</sup> *Early French Tristan Poems*, ed. Norris J. Lacy, Vol. 2, D.S. Brewer, 2000, 108. (прев. Р. Вуцова).

<sup>10</sup> Тома от Аквино. *Сума на теологията*. II-I, 37, 3-4. Прев. Ц. Бояджиев. С.: Изток-Запад, 2005, 552-555.

## 4. Трагедията на света

Една от основните средновековни интуиции за тъгата е, че тя е не само грях, но най-вече афект на душата, объркване и лутане, причинено от обективното зло. Собствената причина за тъгата е наличното зло, а не изгубеното благо, пише Тома от Аквино.<sup>11</sup> Наистина тъгата е причинена както от загубата на личното благо и извършването на лични грехове, така също и от наличното в света обективно зло, което се дължи на първородния грях. „Човекът страда след своето грехопадение, а заедно с него и заради него – цялото творение. Затова историографът не пише просто универсална политическа история, а чрез човешките деяния описва и ставанията в природата, пише историята на творението.”<sup>12</sup> Така например в *За града Божий* Августин разказва известната доктрина за двата града, като използва фигурата за града на Каин (града на хората, светската история) и града на Авел (Божия град, свещената история или стремежът на християнина към спасение и блаженство). Светската история е описана като постепенно разпадане (идеята за четирите царства от пророчеството на Даниил), като един exitus (изход), чието начало е първородният грях, а краят е Апокалипсисът. По самата си природа светската история е трагедия. Тя започва с райската градина или с блясъка на гревните царства (златно, сребърно, бронзово, глинено) и завършва с пълното си разрушение в Апокалипсиса. Основните мъжки персонажи, които репрезентират тъгата, са същите, които символизируют светската история, а именно Каин и Юда.<sup>13</sup> Светската история е история на тъгата. Обратно на светската история, свещената история има характера на възходжане. Тя започва още след грехопадението – с Авраам и търсенето на обетованата земя, т.е. с опита за приближаване до Бога (тъкмо Авраам е посочван за първия пилигрим). Същинският reditus (възвръщане) на грехопадналата природа обаче е възможен само чрез и с въплъщението на Христа. Свещената история е история на християнското веселие и жизнерадостност от добрата вест, че Бог е пожелал да поведе човека по пътя на спасението и да го избави от смъртта. Тази метафизична нагласа дава основание да се разбере и разграничението между „тъгата по Бога”, която е свързана с милосърдието и смирението и представлява спасително покаяние и търсене на Бога, и „световната тъга”, която е тъга по светските блага и която по природата си е трагедия, финализираща в отчаяние и смърт.

Един специфичен образ управлява световната тъга и това е Фортуна. Християнската представа за Фортуна не може да не включва представата за нея като за божествен инструмент за морална корекция<sup>14</sup> и въпреки това изглежда, че на нея ѝ е дадено пълното право да се разпорежда с човешките съдби и че тя, в своята жестокост, няма нищо общо с Божественото провидение. „Върти Фортуна своето колело, доброто си отива, идва зло” разказва Рицарят в Кентърбъ-

<sup>11</sup> Тома от Аквино. *Сума на теологията*. II-I, 35, 3. Прев. Ц. Бояджиев. С.: Изток-Запад, 2005, с. 538.

<sup>12</sup> Каприев, Георги. *Механика срещу символика*. С.: УИ „Св. Климент Охридски”, 1993, с. 9.

<sup>13</sup> Срв. Св. Иоан Касиан Римлянин. *Обозрение на духовната битка*, Кн. 9, [http://www.pravoslaviето.com/books/obozrenie\\_duhovnata\\_bitka/5e.htm](http://www.pravoslaviето.com/books/obozrenie_duhovnata_bitka/5e.htm)

<sup>14</sup> Jerold C. Frakes, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages: The Boethian Tradition*, BRILL, 1988, 31

рийските разкази на Чосър<sup>15</sup>. „О, фортуна, като лунен сърп ти вечно се променяш ... поигра си и сега съм гол и безутешен” – пее се в известния стих от *Кармина Бурана*.<sup>16</sup> Макар да е символ на променливостта, Фортуна винаги е представена като носител на нещастие и отчаяние за този, който говори за нея. Колелото на Фортуна – разказва стихът „Плачете за раните от Фортуна” (*Fortune plango vulnere*) от *Кармина Бурана* – се върти по такъв начин, че стопява славата и щастието на успелия човек и ги превръща в нещастие и покруса, а този, който бива издигнат на негово място, го очаква неизменно същата трагична съдба. На оста на това колело, завършва стихът, е гравирано името *Хекуба*. Това означава, че падналият от колелото на Фортуна никога повече не може да се издигне: „поглед свеждам, без надежда – всичко е далече. Радостта ми, горестта ми са напразни вече. За играта на съдбата в този час свирете. Всички – силни и безсилни с мене заплачете”<sup>17</sup> – така завършва финалният слог на „О, Fortuna!”.

Фортуна управлява светската история. Тя не е неин съдник и промислител (това е Божественото провидение, на което тя се подчинява), а е отражение на самата ѝ вътрешна динамика. Фортуна е самата трагична и променлива природа на светската история, която неизменно завършва с отчаяние и смърт. Такава е участта на човешкото битие, посочва Алан от Лил и затова човекът трябва „да насочва и упътва в пътя прав гушата”<sup>18</sup>.

Образът на Фортуна е без съмнение ключов за разбирането на средновековната представа за тъгата. Два очевидно антагонистични образа в *Кентърбърийски разкази*, каквито са Монахът и Рицарят, говорейки за Фортуна, заемат различни позиции по отношение на тъгата. Рицарят гемонстрира чрез разказа си мировата скръб, в която той е потопен. „Неражданите само, граги сине, смъртта – му рекъл – може да отmine, но на родените, макар след време, тя винаги живота ще отнеме. Ниѝ всички тук сме пътници. Светът е нашият нещастен път. Смъртта е краят на световната тъга.” Обратно монахът, чиито разказ изцяло е посветен на Фортуна и на разрушенията и нещастията, които тя причинява, съответно на разрушенията на земните царства и смъртта и нещастията на героите (и рицарите), не изпитва никаква тъга, но говори за нея. Той описва трагичните последици от любовта по мирската слава, която, в края на краищата, Фортуна потопява в отчаяние. Разказът му бива прекъснат от рицаря.

И така характерно за средновековния светоглед е, че личната история е фигурално идентична на универсалната история, а универсалната история е основана на метафизични принципи. Ето защо дадено лице, например Каин, Юга или Хекуба, е способно да репрезентира и личната тъга, и колективната тъга, и тъгата като метафизичен принцип. Съответно читателят на средновековната трагедия наистина разпознава отчаянието и желанието за самоубийство в

<sup>15</sup> Чосър, Джефри. *Кентърбърийски разкази*. С.: Народна култура, 1980, [http://chitanka.info/text/22948/2#ref\\_3-2](http://chitanka.info/text/22948/2#ref_3-2)

<sup>16</sup> Бояджиев, Цочо. *Ренесансът на XII век. Природата и човекът. Философия, естетика и етика*. С.: УИ „Св. Климент Охридски“, 1991, с. 200.

<sup>17</sup> Пак там, с. 201.

<sup>18</sup> Пак там, с. 198.

разказите за Юга или пък покрусата и лугостта от разрушението на гома и смъртта на децата, слушайки за Хекуба. Хекуба не е безразлична, тя е самата мирска скръб.

## 5. Лицата на тъгата. Дева Мария и Хекуба, Пилигримите и Странстващият рицар

Когато в популярната сцена на едноименната творба Хамлет обвинява актьорите, че те симулират тъга „зарад Хекуба“, която им е никаква, това е вече представа, различна от средновековното разбиране за тъгата. Литературните образи в средновековните текстове (дори в моралиите, агиографската литература и чудесата) не представляват фикции, а символични фигури, които трябва да представят не красива измислица, а тъкмо обратно, да разкрият самата истина. Такава фигура е образът на „плачещата майка“. Двете най-важни фигури тук са Дева Мария и на Хекуба. Скърбящата Дева Мария е най-известният символ на божествената тъга и на състраданието и милосърдието към скърбящите хора. На нея е посветен и най-популярният средновековен химн за тъгата – *Stabat Mater*. Тъй като тя е най-близо до Бога, тя е и най-големият застъпник за хората, като същевременно притежава силата да се противопоставя на действията на Сатаната. Така например в легендата за Теофил, който се отрекъл от Бога и сключил договор с дявола, трогната от неговото разкаяние, Светата Дева отнела от дявола свитъка с договора и така спасила душата на грешника.<sup>19</sup> Тъгата на Светата Дева е символ на надеждата и на щастливия край на тъгата.

Другият важен образ на „плачещата майка“ е този на Хекуба и в перспективата на направеното различаване между мирската скръб и божествената тъга може да се твърди, че тези два образа също са антагонични. В съчинението си *За известните жени* (*De mulieribus claris*, 1365 г.) Бокачо посочва, че Хекуба, най-известната царица на троянците, е пример за краткотрайната слава и за нещастния човешки край. Тя става известна не защото е била щастлива кралица – пише Бокачо, – а тъкмо ударите на лошата фортуна са я направили известна на целия свят. С огромна тъга тя плаче за смъртта на своите двама сина – Хектор и Троил, убити от ръката на Ахил.<sup>20</sup> Някои авторитети – посочва Бокачо – свидетелстват, че именно тази тъга, толкова безконечна и брутална, накарала Хекуба да полудее и да вие като куче в полетата на Троя. Същия пример откриваме в *Божествена комедия* на Данте, където тя плаче за отвлечената си дъщеря Поликсена и убития си син Полидор (*Ag*, песен XXX). За разлика от Дева Мария Хекуба е символ на отчаянието и безнадеждността.

Друг популярен образ на тъгата е „анонимният скитник“ и отново като контрапункт тук могат да бъдат посочени пилигримите спрямо странстващите рицари.

<sup>19</sup> Бояджиев, Цочо. *Нощта през Средновековието*. С.: Софи-Р, 2000, с. 287.

<sup>20</sup> Vossaccio, Giovanni. *Famous Women*. XXXIV. Translated by Virginia Brown, 2003, Harvard University Press, 66.

Разбира се, не всеки поклонник е мотивиран от тъгата си за посещението на светите места, но няколко характеристики на пилигримите насочват към това те да бъдат възприемани не като „средновековни туристи“, а тъкмо като тъжни хора, търсещи покаяние. Най-напред трябва да се отбележи особеното облекло на поклонника, с което се цели да се премахне неговият социален сан и същевременно забраните, които той трябва да спазва по време на поклонението (да не носи нищо ценно извън нужното му за прехрана, да се задоволява с минималното и да не се отдава на никакви удоволствия).<sup>21</sup> Напускайки своя дом, поклонникът сякаш напуска своето естествено обиталище, което Бог му е отредил, като същевременно, излизайки на пътя, той се сблъсква с опасностите, които го дебнат: болестите, бандитите, горските животни и природните стихии. Още по-страховито е поклонението, когато пътуването е по море, заради архетипния страх, който средновековният човек има към това нечовешко пространство.<sup>22</sup> За средновековния „турист“ е нужна много специална причина, за да излезе на пътя, и тази причина е най-вече търсене на опрощение за греховете или въздействието на религиозния жар по времето на големи религиозни движения, както това на флагелантите през XIII век. Пилигримството има своята илюстрация и в Библията. Така например Жак го Витри посочва, че първият пилигрим е бил Авраам, а всички останали са негови пограждатели. Авраам напуска дома си, за да търси заедно със семейството си и приятелите си Обетованата земя.<sup>23</sup> По същия начин и пилигримите напускат дома си, за да посетят някое свещено място, да бъдат по-близо до Бога и да получат опрощение и изкупление на греховете си. Тази мотивация на поклонниците дава основание те да бъдат причислени към чувстващите тъгата по Бога. Не такива са странстващите рицари.

Тъгата има своето специфично проявление в куртоазната литература на високото Средновековие именно в темата за „любовната тъга“. Курциус отбелязва, че страстта и любовната тъга са емоционално откритие на френските трубадури и техните последователи<sup>24</sup>, като именно това е една от основните теми в романите за странстващите рицари. Ланселот и Тристан са може би най-популярните образи на странстващия рицар, напуснал от тъга по невъзможната любов своя замък. Любовната тъга в куртоазната литература е особена тема, която поставя представата за тъгата в нова светлина, а именно като смесва тъгата и щастието, правейки ги едновременно спътници на любовното чувство. Темата за тъгата, която е причинена от любовта, е анализирана детайлно от Тома от Аквино. Той обаче разграничава щастието от тъгата тъкмо по отношение на възможността да се изпълни любовният копнеж на волята. Когато волята е затруднена и не може да се наслаждава на обекта на своя стремеж, тя не изпитва щастие, а именно тъга. Напротив, Гогфрид от Страсбург (ок. 1215–1220) в *Тристан* описва идеала на любовниците, показвайки как тяхната любов смесва радостта и тъгата: „Който никога не е изпитвал

<sup>21</sup> Vauchez, Andre. *Encyclopedia of the Middle Ages*, Routledge, 2001, pp. 1141-1142

<sup>22</sup> Срв. Делюмо, Жан. *Страхът в западния свят*. Прев. Нина Венова. Рива, 2002, с. 45-61.

<sup>23</sup> Andre Vauchez, *Encyclopedia of the Middle Ages*, Routledge, 2001, pp. 1141-1142.

<sup>24</sup> Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press, 581.

любовната тъга, той никога не е изпитвал и любовната радост. В любовта радостта и тъгата вървят ръка за ръка” и също „в един груг свят, който ще събере в едно сърце тяхната горчива-сладост, тяхната мила тъга, радостта на сърцата им, болката на любовта им, техния мил живот, тяхната тъжна смърт, техния тъжен живот”.<sup>25</sup> Сходно описание за любовта като смес на любов и тъга срещаме и в *Тристан* на Томас от Британия (XII век): „Човекът, нивга непознал какво любов е, не би могъл да знае и тъга какво е. И ти, приятелю, от любовта лишен, си неспособен да усетиш горестта ми. Да би могъл тъгата да почувстваш, би мигом пожелал да гоидеш с мен”<sup>26</sup>.

Спрямо направеното основно разграничение между мирската скръб и тъгата по Бога, тук отново може да бъдат противоположени търсещите изкупление поклонници и отгадените на мирските блага рицари. Въпреки опита на поетите да разграничат идеала на куртоазната любов, респективно на любовната тъга, от традиционния възглед, все пак на любовната тъга се гледа с подозрение. Точно това посочва и Волфрам фон Ешенбах в стиха *Тайна любов*: Но който желание има / да легне с прекрасна любима / без страх от безброй съгледвачи / и заран спокойно да крачи / вън от вратата / той може геня да гочака / а не да спасява в сумрака / с горест душата / Такава любов ще намери при нежна / законна съпруга в кревата.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Hasty, Will. *German Literature Of The High Middle Ages*, Camden House, 2006, 59.

<sup>26</sup> *Early French Tristan Poems*, ed. Norris J. Lacy, Vol. 2, D.S.Brewer, 2000, 108. (прев. Р. Вуцова)

<sup>27</sup> Ешенбах, Волфрам, фон. Тайна любов. Прев. В. Константинов, <http://chitanka.info/text/18903-potajna-ljubov>

Доц. д-р *Калин Михайлов* (рог. в 1966 г. в София) преподава история на западноевропейската литература в СУ „Св. Климент Охридски“. Литературовед, есеист и поет, той е автор на книгите *Стихотворения* (УИ „Св. Климент Охридски“, 1991), *Тихи трипове* (изд. „Галик“, 1998), *Мориак и Бернанос – два романни свята между насилието и любовта* (УИ „Св. Климент Охридски“, 2006), *Пролята за теб. Стихотворения и фрагменти* (изд. „София-С.А.“, 2007), *Християнство и идентичност. Пътуване към себе си в света на литературата и културата* (изд. „Нов човек“, 2007), *Mauriac et Bernanos. Deux mondes romanesques entre la violence et l'amour* (Lettres modernes Minard, 2011). Специализирал е по темата „Вяра и литература“ във Фрибур, Швейцария (1993–1994), с подкрепата на Фондация „Кацаров“, и в Пасау, Германия (2002–2003). Член-съосновател на „Академичния кръг по сравнително литературознание“ (CALIC-ACCL).

**Калин Михайлов**

## „МАЛКИЯТ“ КОМПРОМИС И „ГОЛЯМАТА“ ПРИДОБИВКА

Живеем във времена, в които на нравствеността се гледа като на нещо относително, а етиката „се регламентира все повече от чиновници вместо от хора с безспорен морален авторитет в обществото. Да не говорим за това до каква степен се загърбват изпитани през вековете принципи по отношение на изграждането на личността, политиката и гържавността.<sup>1</sup> Ето защо ми се иска да се върна към три *класически художествени текста*, които ни напомнят, по различен начин, но в забележителен синхрон помежду си, че последиците от едно или друго неправилно решение могат да се окажат трагични – за отделния човек, за ближните му и в крайна сметка – за обществото като цяло.

Първият от тези текстове е романът на сър Уолтър Скот *Кенилуърт* (*Kenilworth*, 1821)<sup>2</sup>. За разлика от други негови произведения, чиито край дава основание за оптимизъм у читателя, тук не е така – именно защото една задълбочаваща се с времето грешка води след себе си необратими гибелни последици за главните

<sup>1</sup> Един от най-пресните примери, на които мога да се позова, е философията на проектозакона за детето.

<sup>2</sup> Цитатите от *Кенилуърт* са по следното издание: Скот, Уолтър. *Кенилуърт*. Прев. от англ. Красимира Тодорова. С.: Народна култура, 1972. В скоби след цитата посочвам съответната страница.

герои. Ще припомня важни елементи от интригата, които са необходими, за да се разбере логиката на моите размишления:

Еми Робсарт е омъжена тайно за лорд Лейстър (граф Робърт Дъдли), фаворит на кралицата, с чието име свързваме и до днес т.нар. Елизабетинска епоха (1558–1603). Елизабет управлява според известния принцип „разделяй и владей“, което означава, че придворните са разделени на „партии“ от поддръжници на фаворитите ѝ – графовете Лейстър и Съсекс<sup>3</sup>. Първоначално Лейстър гържи в тайна своя брак, защото се надява да гоиде подходящ момент, в който да го оповести пред господарката си и пред двора, без опасност да загуби част от благоволенieto ѝ. Но под влияние на Ричард Варни, шеф на свитата му, „роген да бъде злият гений на своя господар“ (с. 463)<sup>4</sup>, героят на романа все повече отлага това оповестяване, докато постепенно се стига до ситуация, в която той трябва да заложу всичко наистина ценно на рулетката на своята непомерна и главозамайваща го амбиция, като си послужи не само с премълчаване, но и с лъжа.

Скорошният „подходящ момент“, за който графът говори на жена си съвсем убедително в началото, се отлага за неопределеното бъдеще, защото Лейстър все повече печели благоволенieto на кралицата, а Варни все повече разпалва честолюбивите му амбиции, които явно и без друго са били налице у неговия господар. Пред възможността Робърт Дъдли да стане английски крал, стойността на толкова цененото някога съпружеско взаимоотношение с Еми, на нейната любов и на самата ѝ личност, започва да избледнява. Скрита в провинциално имение, далеч от блясъка на двора, младата и красива графиня започва да се превръща в „пречка“ в грандиозния план, който се разгръща пред очите на нейния съпруг, толкова близък и „осезаем“, сякаш осъществяването му е въпрос само на дни и дори на часове.

„Малкият“ компромис, който великата цел да станеш крал „оправдава“, е в готовността да жертваш истината (в случая истината за статута на Еми), което подготвя и самата гибел на героинята на финала на творбата. Ето как можем да представим неумолимата последователност в слизането на Лейстър по стълбицата на нравственото падение:

**истината** за брака му с Еми →

гържана в **тайна**<sup>5</sup> →

се превръща в **лъжа**, в **измама** (= „тя не му е съпруга, а психично болна жена,

<sup>3</sup> В случая това не означава непременно „любовници“, а по-скоро протезирани ухажори, използващи галантния език на двора, за да възхваляват достоинства на кралицата девственица и да се домогват до благоволенieto ѝ.

<sup>4</sup> В ориг. текст „born [...] to be his master's evil genius“ (Scott, Walter, Sir. Kenilworth. A Penn State Electronic Classics Series Publication. The Pennsylvania State University, 2002, p. 384. – <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/w-scott/kenilworth.pdf>.)

<sup>5</sup> За важната роля на тайната в структурирането на английския роман от XIX век разсъждава още В. Шкловски: виж Шкловски, Виктор. *Художествената проза. Размисли и разбори*. С.: Наука и изкуство, 1988, с. 344 и сл.

омъжена за Варни”) →

което го води до морално (съ)участничество в **убийството** ѝ.

За читателя става все по-ясно, че „малкият” компромис, който трябва да направи придворният герой, се състои в „оправдано” премълчаване, криене, измама, жертване на другия, докато на противоположната, „апетитната” страна на „везната” натежават благоволенieto на кралицата, възхищението на двора, задоволяването на честолобуието, „миражът” на кралската корона... Но как да формулираме морално-психологическия казус пред Лейстър *от негова гледна точка*, т.е. като се опитаме да се поставим на мястото му? Формулировката му би варираше с развитието на сюжета, но мисля, че все пак е възможно да я изведем косвено, на базата на кулминационните моменти в творбата<sup>6</sup>, когато натискът да се каже истината е най-силен и когато Лейстър, подпомогнат от Варни, прекосява точката, отвъд която връщането назад вече е много трудно, да не кажа невъзможно. Ще формулираме този казус приблизително така: „моята жена, която съм удостоил с честта да издигна до себе си, може да почака още малко официалното обявяване на брака ми с нея (макар това да ѝ коства известни неудобства и лишения), като се има предвид колко повече губя в противен случай”. Очевидно в самата сърцевина на големия Лейстър блян се крие непочтеност, защото графът *вече* е женен и не би трябвало да разглежда *каквато и да е* друга възможност за оженване – криенето на брака му го поставя в погвеждащата и другите, и него позиция на свободния от семейни обвързаности човек, а той винаги е твърдял, че иска да остане верен на обета си и на човека, на когото се е врекъл.

Кое то само идва да подскаже, че в споменатите кулминационни моменти от романното действие в съзнанието на героя със сигурност действа психологическият механизъм на самозаблудата, твърдяща, че „винаги мога да направя крачка назад, все още не е фатално късно”. Но онова, за което Робърт Дъдли става все по-сяп, е, че гържането на истината в неправда (ср. Римл. 1:18) няма как да не даде своя отровен плод; че играта на банките, в която се е впуснал, започва да става наистина опасна; че обичната му жена вече не просто е скрита от обществото, но е пренебрегната и подложена на страдание, а това вещае скорошното ѝ и незабележимо превръщане в „необходимата” жертва. Ако съпругът на Еми не беше толкова заслепен (за което впрочем се труди усърдно и подставеният от Варни „маг” – астрологът Аласко<sup>7</sup>), той несъмнено би видял тази опасност и би я избегнал.

За да бъде напълно справедлив към Лейстър обаче, би трябвало да отбележа, че има мигове, в които главният герой на романа е близо до онази стъпка, която би

<sup>6</sup> Напр. когато влюбеният в Еми Тресилиън търси кралското правосъдие заради подозренията му, че с обикнатата от него жена се вършат злоупотреби (глава XVI) или по време на грандиозните тържества в замъка на Лейстър „Кенилурът”, когато той се чувства най-близо до осъществяването на своя амбициозен блян да стане крал (глава XXXIV).

<sup>7</sup> Още един типичен Шекспиров мотив в творбата на У. Скот, наред с мотива за демоничния тип злодей – неговата роля е аналогична на тази на вещиците в трагедията на Шекспир *Макбет*. В *Кенилурт* злодеите са двама, но Варни е по-внушителният, а Аласко – по-живописният.

го върнала на пътя на истината, доблестта и гушевия мир на човека с чиста съвест. Например когато двамата с Варни посещават Еми в импровизираната „килия“, в бляскавия замък на съпруга ѝ, дал името си и на самия роман. Тогава граф Робърт Дъдли чува патетичните, но пронизателни и пълни със загриженост и достойнство думи на жената, която продължава да го обича и която е възплъщение на истински благородното поведение в романа – поставящо на първо място доброто на този, когото обичаш<sup>8</sup>: „Причината за всички тези нещастия, милорд [му казва Еми – бел.м., К. М.] са тайнствеността и лицемерието, с които сте били подтикнати да се заобиколите. Изтръгнете се от тиранията на тези срамни окови, милорд! Бъдете истински английски благородник, рицар и граф, който счита истината за основа на честта и скъпи честта повече от живота си. Хванете за ръка вашата нещастна жена, заведете я при трона на Елизабет и кажете: „В минута на заслепление, развълнуван от въображаемата красота, от която сега не е останала дори следа, аз се ожених за Еми Робсарт“. С това вие ще ми отгадете дължимото, милорд, и ще спасите честта си. Нека сетне законът или властта поискат да се разделите с мен, аз няма да възразявам, защото тогава ще мога с чест да скрия отново разбитото си сърце в сянката, от която ме измъкна вашата любов. [...]” (с. 476).

Прави впечатление, че нежната и крехка по натура Еми тук намира сили да противостои на поведението на своя властен съпруг, разрушително за отношенията им и за него самия. Забележителна е и градацията на ценности в чистосърдечните думи на графинята, които успяват само за кратко да отворят очите на Лейстър: истината е в основата на честта (на благородника), а запазването на честта трябва да е по-ценно от самия му живот. Колко далеч се намира в този момент животът на Робърт Дъдли от ценностната йерархия, на която би трябвало да е подчинен!

Нека преди да преминем на следващата творба, да изведем няколко акцента. Първоначално тайната само скрива истината за брака на Лейстър, появяването на тази истина на бял свят е отложено за малко, или поне така изглежда. Постепенно обаче истината започва да става все по-неудобна, а тайната на брака се натоварва все повече с негативни конотации в съзнанието на героя, докато самият брак се превърне от проблематичен в „злополучен“ (с. 470). Оттук нататък пътят не само към лъжата, но и към насилието е открит: закъснялото разкаяние на главния виновник за случващото се и още по-закъснялото му признание пред кралицата поправят някои щети, но за спасяването на живота на Еми и на семейството им е твърде късно. „Малкият“ компромис е родил „голяма“ лъжа, а тя на свой ред е родила смърт. Разсеял се е безследно и бляхът за „(най)-голямата“ придобивка: Лейстър никога няма да бъде английски крал.

\*\*\*

Компромисът, който предлага Вотрен, „ковчежникът“ на каторжниците с ис-

<sup>8</sup> Показателно в това отношение е поведението на Еми пред кралицата, когато тя забравя „собствените си интереси“, за да защити великодушно и самопожертвователно своя съпруг от пламналия гняв на кралицата (с. 462).

тинско име Жак Колен, в романа на Оноре дьо Балзак *Дядо Горио* (*Le Père Goriot*, 1835), в много отношения е сходен с вече разгледания, макар да откриваме и различия. Едно е да водиш уморителна галантна „престрелка“ със своенравна владетелка всекидневно и пред целия двор, друго е да подхвърляш от време на време някой и друг комплимент на младо, неопитно момиче, чиято глава и без туй вече е порядъчно замаяна от твоего присъствие. Това се опитва да обясни на амбициозния младеж Йожен дьо Растиняк злодеят с прякор „Мами смъртта“, когато му предлага своеобразна сделка: бленуваното бързо забогатяване срещу „почти нищо“ от негова страна.<sup>9</sup> Освен споменатите любезности към бедната обитателка на пансиона „Воке“ Викторин ангажиментът на Растиняк в сделката би включвал и осигуряване на „комисионата“ за „благодетеля“ му след време: когато Йожен получи Викторин заедно с милионите, наследени от баща ѝ, младият съпруг ще трябва да изиграе, използвайки артистичните си умения, комедията на човека, задлъжнял неволно преди сватбата със солидната сума от почти четвърт милион франка. Вотрен не се съмнява, че влюбената го уши „женичка“ на Растиняк ще му опрости някогашното неразумно младежко прегрешение, а въпросната кръгла „сумичка“ (за да остана в стила на неговото изразяване) ще гарантира на уредилия сделката Вотрен бъдеще на заможен плантатор в „новия свят“. В този ключов разговор между двамата герои злодеят философ не пести усилия, за да минимизира цената, която ще плати Растиняк, ако приеме предложението му: цената на един човешки живот. Припомням на читателите, позабравили сюжета на творбата, че тайният план на Жак Колен включва „отстраняването“ на брата на Викторин, младия господин дьо Тайфер, към когото са насочени всички симпатии на техния баща и заради когото тя е практически напълно обезнаследена. Сметката на Вотрен (която впрочем се оказва вярна) предвижда, че ако братът на Викторин „изчезне“, колелото на Фортуна ще се завърти и отхвърляната безсърочно готовява девойка ще получи онава, което ѝ е било отказвано.

Ако се опитаме, както направихме и за Лейстър, да формулираме в съгъстен вид моралната дилема пред Растиняк – такава, каквато му я представя неговият страшен, но и по своему обаятелен събеседник, тя би изглеждала горе-долу така: „защо от този свят да не си отиде някой горделив и безчувствен нехранимайко като брата на Викторин, за да може едно несправедливо отхвърлено от баща си (полу)сираче, едно момиче, което е добродетелно, кротко и благочестиво, да получи щастие, което заслужава“? Още повече че това щастие ще се разпростире върху още няколко бедни души (в сметката влиза и разоряващото се семейство на Растиняк)? Разгледано безпристрастно, „уравнението“ на Вотрен показва, че за него животът на жертвата е без стойност, тъй като не изглежда да има

<sup>9</sup> Балзак, Оноре дьо. *Дядо Горио*. Прев. от фр. Ерма Гечева. С.: Отечество, 1978, с. 127. Думите на Вотрен в ориг. текст са: « Presque rien. » – Balzac, Honoré de. *Le Père Goriot*. Paris: Alexandre Houssiaux Éditeur, 1855, p. 203.

смисъл за някого и съответно може да бъде отнет.<sup>10</sup> По този начин героят на Балзак всъщност „изземва“ функциите на Провидението, като си позволява да определя кой има право да живее и кой – не, и като представя развитието на режисирания от него обстоятелства за квазиестествен ход на нещата: амбициозният младеж просто трябва да се остави на тяхното течение. Ето как „почти нищото“, за което стана дума, придобива друг смисъл, други измерения, когато бъде изведено от сферата на замъгляващите разума необуздани желания за луксозен живот и светкавично забогатяване и бъде осветено от истината за цената, която събдяването им би струвало. „Малкият“ компромис, който трябва да направи Растиняк, всъщност е да не се противопостави на изкушението, да не му устои, да се огъне пред него. Да позволи извършването на престъпление, маскирано с благовидни мотиви.

Стремежът към *бързо забогатяване* като основен подтик за взимане на решения, макар и маскиран с благородни оправдания (щастие на Викторин; грижата за сестрите на Растиняк, които се нуждаят от зестра), не изглежда твърде *благороден мотив*, особено ако се сравни със стремежа на Лейстър да запази и увеличи благоволенieto на Елизабет (независимо от слабостите ѝ, У. Скот я представя като достойна владетелка), макар че и при двамата герои в крайна сметка става дума за егоизъм, за прекомерно честолюбие. И двете творби са съсредоточени върху *психологията* на персонажите, върху разкриването на скритите им мотиви и на еволюцията им, върху загубата на моралните им „очертания“ в името на социалното преуспяване. В своите разсъждения за пиесата *Cid* на Пиер Корней френският критик Фердинан Брюнетер е изковал едно сполучливо определение за „моралните личности“, което си струва да бъде приведено тук вместо коментар: те са личности, които „при всички случаи действат с цялата пълнота на чувството за своята отговорност“<sup>11</sup>.

Ако се опитаме да представим схематично смислораждащия механизъм в романа, свързан тясно с взаимодействието между истината, тайната, лъжата и престъплението, както направихме за Лейстър и *Кенилуърт*, би се получила следната картина:

**престъпният** план на Вотрен →

държан в **тайна** и приет с мълчаливо съгласие от Растиняк →

го води към **лъжа**, към **измама** в поведението му (към Викторин) →

и го превръща в морален (съ)участник в **убийство** (убийството на брат ѝ).

<sup>10</sup> Не е случайно, че по-нататък, когато се колебае да приеме ли „офертата“ на Вотрен или не, Растиняк стига до философизирания, зает от Русо вариант на дилемата, пред която го е поставил каторжникът: известният казус с китайския мандарин се появява в разговора на Йожен със студента по медицина Бианшон и е изграден върху хипотезата, че би било възможно животът на някой такъв „стар [и разбирай „непотребен“ – бел.м., К.М.] мандарин“ да бъде отнет отдалеч, „само със силата на волята“ (с. 156), за да се обогати млад и обещаващ човек като Растиняк – казус, който е поразявал силно въображението на Ф. М. Достоевски и има отношение към замисъла на романа му *Престъпление и наказание* (виж <http://www.md.spb.ru/texts/crime/>).

<sup>11</sup> Цит. по: Griffe, Georges. *Étude du « Cid »*. – In: Corneille, Pierre. *Le Cid*. Paris: Bordas, 1962, p. 123.

\*\*\*

Последният класически художествен текст, на който ще се спра, е романът *Клетниците* (*Les Misérables*, 1862) на Виктор Юго. Писал съм нееднократно за тази творба<sup>12</sup>, затова ще се огранича само до най-същественото, което засяга избрания тук ракурс.

В главата *Тревожна съвест* от първата част на творбата<sup>13</sup> разказвачът ни прави съпричастни на терзанията на Жан Валжан, свързани с делото „Шанматийо“, което поставя пред главния ѝ герой следния морален казус: да се предаде ли на правосъдието или да продължи да държи в тайна своята истинска самоличност, за да продължи и благополучното му съществуване под „маската“ на уважавания от всички господин Маглен, кмет на Монтрюай сюр Мер и благодетел на цялата област? Когато разбира, че друг човек е хванат и „нарочен“ за Жан Валжан, първият порив на истинския Жан Валжан е *да не се намесва*, да остави просто нещата да се случат – нали не той е желал те да се подредят така? Не разрешава ли *тъкмо това тяхно подреждане* всичките му проблеми, и то по най-добрия възможен начин? Например проблемът с мнителната (и всъщност съвсем основателна) подозрителност на полицейската „хрътка“ Жавер, вечно по петите му, или проблемът за голямата вероятност във всеки момент нещо от миналото му да излезе на бял свят и да го компрометира или, накрая, проблемът му със самото това минало – омразно и никога не успяващо да потъне напълно в забвението, да се превърне в не-било, в небитие...

Едно от важните измерения на страшния и немилостив дъбой, който героят води със собствената си съвест, е именно в усилието да убеди себе си, че не е редно, че е недопустимо да остави нещата просто да се случат, когато те се случват *в негова полза и за сметка на друг човек*. Трябва да се признае, че жертвата, която съвестта му изисква от него, е повече от изискваната от Растиняк: не би било достатъчно просто да се откаже да чуе гласа на изкушението (този „глас“ в случая звучи от дълбините на собственото му сърце), нужно е да прояви активност, която ще го zlepостави и ще разруши старателно изградения му образ на почтен човек, какъвто наистина е станал, образа, който е започнал и сам да харесва: и все пак трябва да „попречи на съдбата и на хората да извършат това смешение“ (с. 276). В противен случай, ако избегне отиването го Арас и ужаса на саморазголването си като бивш каторжник, тайната на мнимата му самоличност ще се превърне в измама и ще стане убийствена за някой друг, независимо че другият е жалкият, будещ повече съжаление, отколкото съчувствие или състрадание Шанматийо. Т.е. главното изкушение пред Жан Валжан е да си внуши, че всичко става по Божия воля, че самото Провидение нарежда обстоятелствата по толкова неочакван и изгоден за него начин (приликата с *Дядо Горио* и нареждането на обстоятелствата от страна на Вътреш се набива на очи!), като го награждава най-после, и то съвсем заслужено, за

<sup>12</sup> Виж напр. Михайлов, Калин. *Жан Валжан и силата на приемащата любов*. – В.: Християнство и култура, бр. 4 (16) // 2005, с. 128–131.

<sup>13</sup> Всички позовавания на романа са по изданието: Юго, Виктор. *Клетниците*. Том I. Част първа – трета. Прев. от фр. Лилия Сталева. София: Народна култура, 1965.

дългогодишните му усилия и за реалното му духовно-нравствено преображение. Силен аргумент против необходимостта да се предаде е и разсъждението колко съществени и съвсем реални биха били придобивките и за мнозина други, не само за него лично, ако продължи да прави добро като Маглен и стане „насърчителен пример за останалите“, пример, който ще показва, че вървенето по пътя на добродетелта носи „поне малко щастие“ (с. 275).

Заклучението, до което стига героят в мъчителната дискусия със своята съвест и което влиза в опозиция с внушението на Вонтрен към Растиняк<sup>14</sup> (че не трябва да прави „почти нищо“), гласи: „ако не стори нищо, ще извърши всъщност всичко!“ (с. 276)<sup>15</sup>. А ето с каква безкомпромисност заклеиява той по-нататък възможността да се „въздържи“ от действие: „... това би било последната степен на лицемерното безчестие! Долно, гнусно и подмолно деяние, грозно и отвратително престъпление“. Ако не отиде в Арас, ако не разкрие истинската си самоличност, последиците ще са поне няколко: 1) ще замени истинската цел на живота си (спасението на своята душа и твърдото решение да бъде „честен и добродетелен човек“, да се превърне в праведник, подобен на епископ Мириел) с една „нищожна придобивка“ (укриването си от полицията); 2) вместо да затвори завинаги „вратата“ към миналото си, ще я отвори наново, ставайки „крадец“, който този път ограбва *съществуването* на друг човек и го превръща в „жив мъртвец“; 3) ще заличи всички направени досегашни добрини (с. 277).

Онагледено по познатия вече модел, отношението между истина, лъжа, тайна и престъпление в ситуацията на Ж. Валжан придобива следния вид:

**истината** за самоличността на г-н Маглен →

ако продължава да бъде гържана в **тайна** →

ще отведе Жан Валжан към **лъжа**, към **измама** (по отношение на Шанматию и на себе си) →

и ще го превърне в морален (съ)участник в **убийство** (на каквото би било равнозначно осъждането на Шанматию).

\*\*\*

Трите класически художествени текста, които разгледах, говорят за едно: за *краха на ситуационната етика*. Те ни „казват“ чрез историите на своите основни персонажи, че човешкото поведение не бива да се диктува и оправдава от ситуацията, в която сме се озовали, защото най-често тя е такава, каквато е, благодарение на нашите усилия. Насочили сме ги към задоволяване на честолюбиви, властолюбиви или друг вид амбиции и берем, като Лейстър, плодовете на собственото си неразумие и заслепеност. Но дори да не е така – дори да

<sup>14</sup> И до голяма степен – на Варни към Лейстър!

<sup>15</sup> В ориг. текст: « [...] ne rien faire enfin, c'était faire tout ! » (Hugo, Victor. *Les Misérables*, Ière partie: Fantine, p. 203 – [http://groupugo.div.jussieu.fr/Miserables/Lecture/Final/Cadres\\_lecture\\_Final.htm](http://groupugo.div.jussieu.fr/Miserables/Lecture/Final/Cadres_lecture_Final.htm)).

нямаме общо и с пасивното съучастие в злото, характерно за Растиняк, а обстоятелствата да са се развили изцяло във и пряко волята ни, както е при Жан Валжан, етиката ни пак не бива да остава на нивото на ситуацията и да се превръща в нейна функция, защото тогава провалът ни, в дългосрочен план, е осигурен: може ли нещо, което е скрепено с лъжа и почива върху насилие, върху чуждо нещастие, да устои дълго, да ни даде трайно удовлетворение, да ни направи щастливи? Перспективата за щастие се гради върху готовността да живеем с определени липси или ограничения, да „обрязваме“ желанията си и да не допускаме те да се превърнат в пожелания, т.е. в похоти<sup>16</sup>. Понеже тъкмо те, похотите ни, раждат „малките“ компромиси в името на „големите“ придобивки, но придобивките в един момент се оказват измамни и това е моментът, в който вече сме изневерили на себе си, на духовно-нравствения си кодекс, на принципите си. И сме жертвали ценното, за да придобием вятър.

---

<sup>16</sup> Повече по въпроса за приемането на „липсата“ (le manque) като условие за пълноценно разгръщане на всяка човешка личност в съответствие с Божиите намерения за нея виж у: Wénin, André. *La Bible ou la violence surmontée*. Paris, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 96–104.

# МЕДИЕН ОБЗОР: 2012, ЮЛИ – СЕПТЕМВРИ

Религиозната безпросветност, мормоните и предстоящата кандидатпрезидентска кампания в САЩ, разделението на Църква и държава в Русия и последното послание на кардинал Карло Мария Мартини – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

\*\*\*

## За религиозните аналфabetи

„Содом и Гомор не са брачна двойка, Йов не е само заглавие на роман от Йозеф Рот, на Великден не празнуваме сватбата на Иисус, а Петдесетница и Възкресение са две различни неща.“<sup>1</sup> С тези уговорки започва материалът на Катерине Бринк за новия „религиозен аналфabetизъм“ на западните общества, където познаването на християнството вече не се смята за приоритет. Само в Германия например 39% от децата между 6 и 12 години не са в състояние да отговорят на въпроса какво се празнува на Коледа; от възрастните германци пък 23% нямат никаква идея какво е Петдесетница, докато според 15% на този ден всъщност се чества Възкресение. И ако религиозните празници са проблем за мнозина, то още повече са тези, които не познават Стария и Новия завет. А би било добре, отбелязва Бринк, да сме наясно поне отчасти с основите на собствената си история и култура.

За съжаление обаче все повече се увеличава броят на хората, които не виждат проблем в непознаването на Библията – според тях религията е само излишен баласт на буржоазния живот. Те едва ли си дават сметка, че тук са положени основите на културата и езика на Запада: немският превод на Лутер извършва езиковото обединение на всички германци; преводът на крал Джеймс – това на всички англичани. Ако в Европа говорим за „наша култура“, то тя стъпва на основите на Библията, на нейните истории, алегории и образи. Почти всичките ни морални дилеми са разгърнати там – вечната борба на доброто и злото, на изкушението и спасението, на опита и невинността. Цялата западна литература (само в творчеството на Шекспир библейските референции са над 1300!) е неразбираема за този, който не е запознат с християнството. Следователно всеки, който смята, че четенето на Библията е обвързано единствено с практикуването на вярата, се заблуждава.

Но какво може да се направи за решаването на този проблем? Вероучението в училище върши все по-малко работа – най-вече заради атеистите и представители на нехристиянски вероизповедания, които не желаят да бъдат дискриминирани. Авторката се обръща към примера на Съединените щати, където от

<sup>1</sup> *Wo wohnt Gott?*, <http://www.zeit.de> (02.09.2012).

няколко години действа проект за библейска грамотност – една възможност за „изучаване на Библията просто като литература” и без мисионерски цели; със същата цел много американски университети от години предлагат „курсове по християнство”, които се избират и посещават с интерес. Университетите във Великобритания пък отдавна са реагирали на „библейската неграмотност” със задължителен курс по Библия и класическа литература, който студентите трябва да посещават още през първата година на следването. Нещо подобно, смята Бринк, би било удачно решение и за Германия: като за начало, библейски курс от два часа седмично за всички хуманитарни специалности в университетите. Защото „както децата имат нужда от приказки”, така и всички хора в рамките на една културна общност се нуждаят от „митовете, легендите и религията, които са в основата на тази културна общност”.

\*\*\*

### Мормоните в центъра на вниманието

С кандидатирането на практикуващия мормон Мит Ромни за президент на САЩ процесът на трансформация на мормонизма от преследвана и екзотична секта във вероизповедание със световно значение изглежда приключен, отбелязват в пространни материали британските *Гардиън* и *Телеграф*.<sup>2</sup> Номинацията на Ромни логично предизвиква широк медиен интерес към учението на мормоните и към техния духовен дом – пустинните планини и голините на американския щат Юта. Авторите на *Телеграф* припомнят, че членовете на „Църквата на Исус Христос и светците на последния ген” вярват, че основателят Джоузеф Смит е бил посетен от Христос през 1820-те години в горите на Ню Йорк, където е съставил и *Книгата на Мормон*; според тях Христос е посетил Америка след Възкресението, а Второто пришествие ще започне от Мисури, САЩ. Мормоните, за които семейната обвързаност е върховна ценност, вярват в боговъдъхновеността на американската конституция и в това, че именно Америка е новата обетована земя. Макар първоначално да са били обект на преследване, днес мормоните са една от най-бързо разрастващите се религиозни общности с 14,4 млн. практикуващи вярващи и над 55 хил. професионални мисионери по цял свят.

Отношението към кандидатурата на Мит Ромни обаче е двузначно. Докато някои виждат в нея „шанс за разпространение на вярата”, други са притеснени от прекалената публичност. Според Крег Джейнис, млад член на общността в Солт Лейк Сити, много мормони по-скоро биха заели „отбранителна позиция, тъй като имат комплекс за преследване”. От друга страна, мормоните не са политически хомогенни и част от тях не подкрепят програмата на Ромни, тъй като я намират за „прекалено дясна”: в самата история на мормонството – заселването и превръщането на Юта в процъфтяващ щат, изграждането на общостен дух и потискането на егоизма – те виждат „триумф на демократическите идеи”. Други пък атакуват Ромни отгясно – например Конър Бояк, според когото ес-

<sup>2</sup> *Mormons in the spotlight as a faith goes mainstrea*, <http://www.guardian.co.uk> (18.08.2012); *Mitt Romney: the man behind the Mormonism*, <http://www.telegraph.co.uk> (18.08.2012).

мественият дом на мормонизма е „консервативното либертарианство“: „Обама движи тази страна към пропаст със 100 мили в час, а Ромни най-вероятно ще я забави до 95. Сигурен съм, че като човек той е добър съпруг, баща и бизнесмен, но публичните му политики са просто ужасни“.

Въпреки това кандидатурата на Мит Ромни дава добра възможност за изчистване на образа на едно вероизповедание, което в миналото действително е било обект на кръвави преследвания. В този дух още през 2010 г. стартира кампанията „Аз съм мормон“, чиято цел е да покаже „обикновеното американско лице“ на редовите мормони; мормонски уебсайтове от години се занимават с опровергаване на неприятни митове около мормонизма – особено на този за полигамията, която мормоните не практикуват от 1890-те; напоследък поместни мормонски общности все по-често организират срещи с други религиозни групи, понякога отвъд пределите на Юта. Разбира се, погрешно е да се очаква, че мормонската общност ще наруши политическия неутралитет, за да подкрепи официално „своя“ кандидат. За каузата на чисто имиджовия ефект обаче „една кандидат-президентска кампания със сигурност си струва“ – независимо дали Мит Ромни ще спечели или ще загуби, отбелязват от *Гардиън*.

\*\*\*

## Православният свещеник и Кремъл

От *Тайм* предлагат интересен портрет на едно от главните действащи лица в нашумелия процес срещу пънк групата „Пуси Райът“ – „иконата на руските консервативни ценности“ и ръководител на Синодалния отдел за отношенията между Църквата и обществото протоiereй Всеволод Чаплин.<sup>3</sup> Кореспондентът на изданието в Москва Саймън Шъстър припомня няколко любопитни факта за личността на Чаплин: още през 2010 г. той повежда кампания за въвеждане на „национални правила за обличане“ и обвинява жените, които носят оскъдно облекло, в „подбуждане към изнасилване“; по-късно лобира за забрана на Набоковата *Лолита* и дори предлага „всички руски интелектуалци да бъдат осъдени за русофобия“. Според Шъстър подобни твърдения винаги са вдигали доста шум в руската преса, но нищо повече от това. Процесът от лятото на тази година вече показва в каква голяма степен руското правителство се движи в посоката, зададена от хора като Чаплин.

Според Чаплин неприятният инцидент в храма „Христос Спасител“ е „сатанински изблик в буквалния смисъл на думата“, вдъхновен от „поддръжниците на опозиционните сили в Русия“, и всички вярващи трябва да се „борят с тази ерес, включително и със сила, така че никога вече да не се изкушава да отъждествява християнството с пацифизма“. В крайна сметка обаче излиза, че вярващите няма защо да се борят, тъй като държавната машина вече е била убедена да свърши тази работа вместо тях. По думите на самия протоiereй: „Религиозната неутралност на държавата е фикция, която няма нищо общо с действи-

<sup>3</sup> *The priest who beat Pussy Riot: The Orthodox point man with the Kremlin*, <http://www.time.com> (20.08.2012).

телността. Смятам, че Западът е направил сериозна грешка с разделянето на Църквата от държавата, защото те са неотделими – едни и същи хора работят в сферата на политиката и в сферата на религията”. Може би затова едно от ежедневните задължения на Чаплин е да „лобира” пред кабинета на Путин от името на редови членове на Църквата, като лично разписва техните писма, след което ги препраща до секретариата на президента. „Кремъл обикновено гледа благосклонно на нашите молби”, твърди Чаплин, а Шъстър отбелязва, че писмата нямат много общо с проблемите на религията: в едно от тях например става въпрос за клиника, която е разположена твърде близо до жилищен блок, а в друго – за балкон, който закрива гледката от друг балкон.

Чаплин, изглежда, игнорира обстоятелството, че по конституция Русия е светска държава, но по-притеснителното е, че напоследък и някои руски политици правят същото. Шъстър припомня безпрецедентното твърдение на Владимир Путин от 8 февруари 2012 г., според когото „разделението между Църква и държава е примитивно разбиране, което и двете институции трябва да изоставят за сметка на партньорството, взаимната помощ и подкрепата”. Същевременно социологическите данни показват, че към момента 75% от руските граждани се противопоставят на църковна намеса в държавната политика. Изглежда обаче, че висшите духовници и техните „политически съюзници” в Русия отдават все по-малко значение на този факт, заключават от *Тайм*.

\*\*\*

## Последно послание на кардинал Мартини

В посмъртно интервю бившият архиепископ на Милано и кандидат за приемник на папа Йоан-Павел II кардинал Карло Мария Мартини призовава Бенедикт XVI „да признае за извършени грешки и да поеме път към трансформация”.<sup>4</sup> Според Мартини „нашата култура е остаряла, църквите ни са големи и празни, а църковната бюрокрация става все по-голяма, ритуалите и одеждите ни са помпозни”. Затова Църквата трябва да извърши радикални промени, като започне от папата и епископите. Кардинал Мартини, който е известен либералните си позиции по много въпроси на вярата, заявява също, че Църквата трябва да се отвори към „нов тип семейства” или да рискува да изгуби паството си. „Една жена е изоставена от мъжа си и намира друг, който да се грижи за нея и за децата ѝ. Ражда се нова любов. Ако това семейство бъде дискриминирано, то не само майката, но и децата ще бъдат загубени.” Така последното послание на Мартини е за незабавно обновление: „Църквата изостава с 200 години. Защо не се пробуждаме – страхуваме ли се от нещо?”.

<sup>4</sup> *Cardinal Carlo Maria Martini, his final interview, and a damning critique that has rocked the Catholic Church*, <http://www.independent.co.uk> (03.09.2012).