communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

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

Главен редактор
дфн Момчил Методиев

редакционен екип:
Димитър Спасов
Венета Домусчиева
Тони Николов

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2012 г. списание „Християнство и култура” излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.
Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов, и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусионни 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 дискусионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура”, 2012
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Стефка Борисова от опелото в храм „Александър Невски” и погребението в Троянския манастир на Негово Светейшество Българския патриарх Максим.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА
година XI/2012/брой 9 (76)

съдържание

Разговор в редакцията 5

Патриаршескиям избор: възможност или предизвикателство – с Калин Янакиев и Момчил Методиев разговаря Тони Николов

Миряните в Църквата 22

Монархия-демокрация: сгрешената дихотомия за модела на управление в Църквата Мартин Иванов

Интервю 34

Скоро ще имаме съвременен български превод на Библията – с богослова Ивайло Найденов разговаря Димитър Спасов

Християнство и история 39

Положението на Православната църква в Османската империя и богословският диалог Светослав Риболов

Свидетели на вярата 50

Преп. Димитра Киевска (Българска) – пътят на едно жертвено служение от Силистра до Киев Венцислав Каравълчев

In memoriam 60

Църквата изостава с 200 години Кард. Карло Мартини

Християнство и философия 63

Разумът в търсене на Бога Людмила Димова

За добрите нрави и бремето на универсалната отговорност Роберт Шпеман

Хоризонти 74

За евангелистите, мормоните и американската политика Франк Шефер

Християнство и общество 81

Бракът, религиозната свобода и „голямата сделка” Робърт Джордж

Морал, разум и естествено право Робърт Джордж

Християнска етика 90

За ролята на религиозната етика и морал Тодор Велчев

Християнство и литература 99

„И на живота новостта”. За християнството на Пастернак Олга Седакова

Химн на радостта (из книгата *Брат Франциск*) Жюлиен Грийн

Абонамент за списание *Християнство и Култура*

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

През 2013 г. списание
Християнство и култура
ще излезе в 10 броя.

Цени за абонамент в България:
За 12 месеца – 25 лева
За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:
Онлайн на адрес
www.roncalli-books.org

„Български пощи" ЕАД – кат. № 1866 – http://www.bgpost.bg/
„Разпространение на печата" АД – http://razprostranenie.com/
„Доби прес" ЕООД – www.dobipress.bg

За повече информация:
Стефан Банков; Тел. 0884009250; e-mail: sbankov@communitas-bg.org

ПАТРИАРШЕСКИЯТ ИЗБОР: ВЪЗМОЖНОСТ ИЛИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО

Тони Николов разговоря с философа Калин Янакиев и историка Момчил Методиев за наследството на патриарх Максим, богопоставеността на епископите и църковното монофизитство, както и за предизвикателствата пред висшата църковна йерархия с оглед предстоящия Патриаршески избирателен събор.

Тони Николов: Тъй като водим този разговор само няколко дни след кончината на патриарх Максим, нека в началото да се насочим към неговото наследство. Какво е днешното състояние на Българската православна църква? Какви са уроците от 41-годишното служение на патриарх Максим, както и от разкола през 90-те години, които имат отношение към предстоящия Патриаршески избирателен събор?

Калин Янакиев: В първите дни след кончината на патриарх Максим многократно повторих в медиите, че неговата основна заслуга е, че запази единна Църквата, още по-точно – йерархията на Българската православна църква, в много трудни периоди. Трябва да кажа със съжаление, че последните събития около избора на наместник-председател на Синода, около интригите във връзка с евентуалното кандидатиране на пловдивския митрополит Николай, сякаш поразклатиха това мое убеждение. За голямо съжаление ще кажа, че процесите на феодализация на епархиите и на центробежност между митрополитите очевидно са били толкова силни, че не са излезли на повърхността единствено поради авторитетността (най-вероятно дължаща се на дългогодишното служение) на патриарх Максим. Явно това единство е било много крехко. Известно е, че тези центробежни сили са започнали да действат още преди 1989 г., известно е, че те кулминират в разкола, но твърденията, че тези процеси са били потушени с усилията на покойния патриарх, изглежда ще се окажат малко благожелателно пресилени.

Напоследък започна да се лансира и тезата, че патриарх Максим е бил „патриархът на компромиса", което се отнася най-вече за първата част от неговото служение, преминала в периода на един тоталитарен режим. Това обаче не ми се струва дума, която означава упрек за епохата на комунизма – просто компромисът продължи и след 1989 г. и снижи авторитета на Църквата до една критична точка в период, когато беше нужен вече не компромис, а духовно лидерство.

Това се случи в годините, в които силите на патриарха отпаднаха и той не можа да попречи на руинирането на авторитета на българската йерархия, което рефлектира и в руинирането на авторитета на Православната ни църква изобщо.

В тези дни непосредствено след смъртта на патриарха като наследство започва да се очертава едно следователно много, много крехко равновесие, което той е успял да закрепи и което, изглежда, сега е поставено под силен въпрос.

Но нито едно от тези съмнения, които започват да се промъкват, все пак не може да хвърли сянка върху трагичната ситуация на неговото служение. Посочвали сме го в предишен разговор, трябва да го подчертаем и сега – властта и служението на Българския патриарх нямат нищо общо с монархичността. Това е едно служение съгласно Устава на БПЦ, което изисква непрекъснат консенсус с останалите митрополити и консенсус, който при условията на тези центробежни сили, за които говорим, е бил постиган изключително мъчително. Колкото повече време минава, толкова повече съм склонен да оценя фигурата и служението на покойния патриарх като трагически. Трагическо е служението му, трагическа е неговата фигура, в която незаслужено, но неизбежно се събираха фокусите на всички критики срещу Църквата. Изглежда ще трябва да мине дълго време, за да могат тези критики да намерят по-точния си адресат и да се просветли този трагизъм на неговото служение.

Момчил Методиев: Съгласен съм с тази оценка, както и с трагичността на фигурата на покойния патриарх. Трябва да призная, че работейки в архивите от комунистическата епоха на Комитета по църковни въпроси, както и на Държавна сигурност, развих известна симпатия към личността на патриарх Максим. Тази симпатия се дължеше основно на факта, че голяма част от упреците, отправяни към неговото служение в епохата на комунизма, които особено се изостриха в годините на разкола, се оказаха неоснователни или поне силно преувеличени. Немалка част от тези упреци всъщност трябваше да бъдат адресирани именно към някои от движещите фигури на разкола. Затова съм съгласен, че основната му заслуга се състои в съхраняването на единството на църковната йерархия в един много тежък период. За съжаление цената за съхраняването на това крехко единство беше засилването на процесите на феодализация, за които вие споменахте.

По тази причина съм привърженик на една балансирана оценка за наследството на патриарх Максим. От една страна, имаме запазването на единството, разбира се, личния му монашески пример, върху който се градеше и голяма част от личния му авторитет, благодарение на който той успяваше да потуши тези потенциални конфликти. Според мен основният урок от дългогодишното служение на патриарх Максим, а и на разкола от 90-те години е, че в дългосрочна перспектива успех имат тези архиереи, които търсят компромиса и съгласието в добрия смисъл на думата, а не конфронтацията. В крайна сметка това означава и съобразяване със съборното начало в Църквата, което е по-богословския термин да се изрази нещо, което може да бъде описано и на светски език.

Същевременно не можем да не признаем и наличието на редица проблеми, които дълго време бяха скривани зад неговата личност и авторитет. Имам предвид липсата на публичност на Българската църква във всяко едно отношение, но в контекста на днешната ситуация особена важност придобива липсата на публичност на представителите на висшата йерархия. Искам да кажа, че прикрити зад неговия авторитет, много често митрополитите се връщаха към уютното си състояние от епохата на комунизма, когато нито са имали възможност за публичност, нито са я търсили, в резултат на което, с много малко изключения, те не умеят да управляват своето публично присъствие. А това качество днес се оказва от ключова важност, тъй като сега всеки един от тях е под фокуса на камерите и всеки един от тях се справя по различен начин с това предизвикателство. Веднага се сещам за примера с линкълна на митрополит Кирил, който беше предизвикан не толкова от самата кола, колкото от начина, по който той оповести нейното притежание. Такива примери могат да бъдат дадени още много. А днес всяка изпусната фраза се подема от медиите, тиражира се многократно и това може да доведе до драматично влошаване на отношенията между митрополитите. Накратко, едно от основните предизвикателства, пред които е изправена висшата йерархия днес, е не само да направи прозрачна и убедителна процедура по избор на нов патриарх, но и това да стане без драстично влошаване на отношенията между митрополитите и без да се стига до лични нападки.

Калин Янакиев: Нека и аз добавя нещо, провокиран от вашето мнение, което уплътнява това определение за трагичното служение на покойния патриарх. Вярно е, че в един период на тоталитаризъм всички други архиереи на Българската православна църква бяха извън публичността. Това направи възможно към патриарх Максим да бъдат отправени съвършено несправедливи упреци. Например безспорно несправедлив е упрекът, че той е „червен патриарх". Видяхме, че той се оказа чист и откъм зависимост от Държавна сигурност, докато немалка част от неговите по-сетнешни митрополити се оказаха зависими. Но тъй като в други условия те стояха далеч от публичността, единствено върху патриарха се струпваха всички възможни сенчести страни и неудачи. Името му би трябвало да бъде изчистено от тях със задна дата съвършено безспорно.

Тони Николов: Нека сега насочим разговора към предстоящия Патриаршески избирателен събор. Но преди да навлезем в тази конкретна материя, ще ви помоля да изясните един въпрос, с който според мен често се спекулира в момента. Какво означава, че архиереите са богопоставени? До каква степен този избор е Божие и до каква степен човешко дело? Дали и до каква степен миряните имат право да дебатират процедурите и конкретни кандидатури?

Калин Янакиев: С тази богопоставеност напоследък богослови, близки до Св. синод, започнаха да злоупотребяват. Всички чинове в Църквата в собствения смисъл на думата са богопоставени, тъй като в последна сметка не правото, а Божият Дух, Светият Дух е онзи, който определя местата в Тялото на Църквата. Но това не става по един автоматичен начин, без каквото и да било участие на човешкия фактор. Църквата е Бого-човешки, а не само Божествен

организъм. По същия начин, по който един баща не бива „назначаван" от своите деца, а те го получават по силата на Провидението, така и един отец предстоятел на Църквата, на църковната общност е някой, когото чадата получават по силата на Божественото му призоваване и на Божественото поставяне. Но понеже Църквата може да бъде съпоставяна с едно семейство, но не е напълно идентична с него, пастирът на една църква, на едно църковно събрание, е все пак онзи, който открои качествата си на такъв пред своите чада и затова е пожелан от тях да им стане отец. Неговото ръкоположение, неговото посвещение, разбира се, е дело на Божествения промисъл чрез ръцете на неговите събратя, по-рано ръкоположени за епископи. От историята на Църквата ни е известно, че често подобни ръкоположения в чина на епископството са били извършвани, след като овдовелият църковен народ е пожелавал тези фигури, припознавайки у тях отеческото начало. Ще припомня, да кажем, примера на св. Авросий Медиолански, който е пожелан от паството на църквата в Медиолан, днешния Милано. Ще припомня, разбира се, и фигурата на св. Григорий Велики или Двоеслов, който, произхождайки от сенаторска фамилия, е доказал себе си като *defensor,* или защитник, на римския народ и по тази именно причина е пожелан за епископ на християните в Рим. Примерите тук могат да се умножават, но това не е необходимо.

Когато в днешно време говорим за богопоставеност на епископите (защото това е по-правилно – тъй като и митрополитът, и патриархът са административни длъжности, заемани от **един епископ**), не можем да не си дадем сметка, че отдавна практиката се разминава с това, което е предписано, тъй като епископите се издигат почти по същия начин, по който се издигат и служителите в своята кариера. След като приемат монашество, те биват посветени в архимандрити, след това най-често за епископи и митрополити, доколкото в България митрополитите са единствените епископи, които имат реално паство, реално църковно събрание, което предстоятелстват. Така че трябва да се съгласим, че митрополитите днес биват поставяни след консенсус на по-старите митрополити и по този въпрос не се прави никаква консултация с църковния народ. Затова и нека не прекаляваме с тази „богопоставеност", макар че доколкото православието, въпреки изкривяванията на църковната практика, винаги се е придържало поне формално към канона, трябва да забележим, че никой епископ никога не е ръкополаган като епископ *in abstracto,* като епископ изобщо. Той винаги се ръкополага като епископ **на определена епархия, на определено църковно събрание** и поради тази причина винаги получава някаква титулатура, той е **нечий епископ**. От друга страна, въпреки опорочената в чисто практически план процедура, при която той буквално бива назначаван след номиниране от събратята си, запазен е правилен канонически фундамент, защото при ръкоположението на епископ участие взима и народът и ние никога не бива да забравяме това. При неговото ръкоположение народът има уникалната привилегия да се произнесе за неговото достойнство, респективно за неговото недостойнство, и макар възгласът на народа в днешно време често пъти да е сведен до възглас на професионалния хор в храма, този народ дава, разбира се, и пак по Божие вдъхновение, пак по вдъхновение от Светия Дух, дава своето, ще се изразя дръзко, благословение този човек да стане отец, да стане епископ на съответната общност. Да, епископите са богопоставени, но нека да не си мислим тази бо-

гопоставеност като извършвана мимо Църквата, мимо църковното събрание. По вдъхновение от Св. Дух би трябвало да действат и архиереите, които ръкополагат епископа, по вдъхновение действат и би трябвало да действат и църковните събрания, които се произнасят за неговото достойнство и недостойнство.

Ако пропуснем да забележим това участие на целокупната Църква в посвещаването на определен епископ, рискуваме да изпаднем в нещо, което още Владимир Лоски е определил като църковно монофизитство. В смисъл – да, наистина, Бог върши всичко в Църквата, но Той го върши посредством вдъхновението, откровението към Божия народ. Върши го чрез Божия народ. Което означава, че в днешно време, когато се решават позициите на епископа, на митрополита, на патриарха, да се спекулира с тая богопоставеност при нарушеност на съборния живот на Църквата, при практическо игнориране на участието на църковния народ и на неговите стареи, означава да лицемерим.

Тези дни станахме свидетели на едно неумерено боравене с тези думи. Пред очите ни са разгарящи се страсти за патриаршеското було и всички онези, които участват в разгарянето на тези страсти, заявяват публично, че ще проявят „послушание" към майката Църква и към Божия избор. Не всяко безобразие обаче може да бъде скрито като послушание. Ако тръгнем по тази логика, ще трябва да кажем, че и онези византийски императори, които са идвали на престола в резултат на кървави преврати, в края на краищата са дошли по Божия воля, убивайки съгласно нея предходника си. Освен прякото богопоставление ние имаме и Божие допущение. А допущението често пъти е допущение за наш урок, така да се каже, за да се разкрие безобразието и нелицеприятието, което е извършено. Тоест Бог допуска някой да заеме определена позиция, за да можем ние да видим по-нататък с много голяма сила и с много голяма отчетливост неговото недостойнство. Тоест всеки, който се позовава на Божественото посвещение, трябва да има в себе си тоя страх, че да, Бог го е поставил там, но да се запита и за какво го е поставил? Дали го е поставил за Своя и негова прослава, или за да покаже дълбочината на неговото недостойнство, за да разкрие онези страсти, които са се криели в него и които иначе е нямало да могат да се проявят? Тоест не бива да се прекалява с тази богопоставеност, не бива да изпадаме в църковно монофизитство. Разбира се, не бива да отиваме и в другата крайност на църковното несторианство, където всичко се приписва на инициативата на хората и на правни процедури. Ако това беше така, тогава Църквата щеше да бъде човешки организъм, който Бог обгрижва отвън. Което също е отклонение в точно противоположната посока.

Момчил Методиев: Ще добавя няколко размишления по този въпрос и може би ще ви провокирам, тъй като не съм сигурен, че съм прав, но ми е интересно вашето мнение. От една страна, разбира се, има множество исторически примери, особено от историята на Византия или от историята на Православната църква под османска власт, за архиереи, изпаднали в ерес. Съществуват много примери и за събори, които също са изпадали в ерес. Тоест Църквата има своите възможности, благодарение именно на описаните от вас механизми, да коригира своите решения. Но ми се струва, че когато се акцентира прекомерно върху

аргумента за богопоставеността на архиереите, се привнася един силно католически образ за ролята на архиерея. Както е известно, в Западната църква още от средата на V век, от времето на папа Лъв Велики, започва да се утвърждава догмата за непогрешимостта на папата, макар и той да е кодифициран значително по-късно. Наистина този догмат се отнася само за изказаното от него *ex cathedra*, т.е. по догматични въпроси, но този догмат изгражда цялостната представа за Католическата църква като за строго монархическа структура. И на мен ми се струва, че това е сред централните разлики между строежа на Католическата и Православната църква. Разликата е в доста по-съборния – дори можем да употребим светския термин – демократичен характер на Православната църква. Лично за мен това е едно от големите предимства на православието, дори мога да отида още по-далеч, като кажа, че се радвам, че съм член на БПЦ, където тези дебати са възможни, позволени, дори стимулирани, разбира се, при спазване на добрия тон, при достатъчна задълбоченост на мненията, за разлика например от Руската православна църква, където ми се струва, че се отива точно към един монархичен възглед за строежа на Църквата. Моля ви да ме коригирате, ако някъде греша.

Калин Янакиев: Единственото, което бих коригирал, е, че Руската православна църква едва ли може да бъде диагностицирана в днешно време като монархична. И там патриархът няма власт, подобна на католическия първойерарх. Става дума обаче за един тежък дисциплинарен клерикализъм, който строи църковната пирамида много юридически, и това действително започва да ни напомня по някакъв начин на католицизъм.

Да, вие сте съвършено прав. Има в историята на Църквата решения, които са взети с всички **формални** характеристики на съборността и въпреки всичко не са приети от Църквата и не са станали елемент от нейното свещено Предание. Най-силните примери в това отношение са т.нар. Разбойнически събор от 449 г., който има всички формални характеристики за Вселенски събор. На него присъстват представители на всички тогава поместни патриаршии. Той взима определени решения, но тези решения не са приети от съборното цяло на Църквата, от съборния живот на Църквата, от църковния народ. И в историята този събор остава с прозвището Разбойнически събор. Другият най-силен пример е последният опит за възсъединяване на Източната и Западната, на Православната и Католическата църква на събора във Ферара–Флоренция, който също има всички формални характеристики на Вселенски събор, на него присъстват и предстоятели или представители на всички Източни патриаршии и самият Римски епископ с неговата делегация. И въпреки всичко подписаната тогава уния не е приета от православния свят, не е приета и следователно, ако трябва да разсъждаваме от православна гледна точка, извършеното там дело не е благословено от Светия Дух. Значи тук няма аритметика, право, няма юридичност. Светият Дух действа винаги, но пак казвам, Той може да действа, за да разкрие определени дълбинни слабости с цел те да бъдат поправени. За да изведе на повърхността дълбоко лежащи заболявания; за да може да разобличи тези дълбоко лежащи заболявания. Трябва със страх и трепет да се произнася фразата, че всичко в Църквата става със съдействието на Светия Дух. Защото

всеки, който застава пред Бога и в светлината на Светия Дух, първо и преди всичко застава, за да бъде осветено неговото дълбоко недостойнство. Всички ние сме недостойни пред Бога и сме недостойни в светлината на Светия Дух. Първото, което се вижда, е нашето недостойнство, нашата слабост. Вярно е, че Светият Дух лекува нашето недостойнство, лекува нашата немощ, както се казва в молитвата при клирическо ръкоположение. Бог лекува нашите слабости, но първо и преди всичко ги проявява. Мисля, че това, което започва да се случва след кончината на патриарх Максим, потвърждава казаното дотук. Първо и преди всичко излизат на повърхността страстите, излизат на повърхността дълбоко лежащите болести. И те ни провокират да участваме в тяхното лечение. Защото всички ние представляваме изпълнението на Църквата. Ние не сме безгласни свидетели на нещата, които се случват. Те се случват, за да могат да ни провокират да вземем участие в тях, за да могат да ни поучат какво участие трябва да вземем, накъде трябва да насочим своите усилия. Първото и основното, което върши Божествената светлина, е да ни постави под светлината на прожектора, който осветява нашето недостойнство, за да ни осъвести, а не да ни дари с някаква власт или привилегии.

Тони Николов: И все пак нека обърнем поглед към предстоящия патриаршески избор. През последните дни темата се пренесе като че ли изцяло на светска територия затова нека коментираме въпроса от различни гледни точки. На първо място – има ли висшата църковна йерархия административния капацитет да проведе убедителни патриаршески избори, като се има предвид фактът, че такива избори не са провеждани през последните 41 години и че никой от настоящите митрополити, може би с едно или две изключения, не е бил активен йерарх в този период? Какво е новото, различното, дори уникалното в предстоящия изборен събор?

Калин Янакиев: Аз даже бих започнал тъкмо от последния въпрос. Да, наистина този патриаршески избор се отличава от предишните два от най-близката ни история. Каквито и неблагообразия да се случат в процеса на подготовката му, за първи път от повече от половин век ще бъдем свидетели на нещо, което ще се извършва пред публиката, под прожектора на публичността и това е уникално различно. Не може да съществуват съмнения за централизирано дирижиране на тези избори. Всичко, което ще се случи на този събор, всички подозрения, които могат да излязат в процеса на неговата подготовка, ще се случат пред лицето на публичността. Няма вече централна власт, която да каже кои трима митрополити да се състезават. Няма такава централна власт, която да може да посочи своя фаворит, така че над него да тегне и това подозрение. Тази публичност, от една страна, е знак за безспорно по-здравословната атмосферата, в която ще се случи този избор.

Същевременно тя поставя пред невероятно изпитание административния капацитет на БПЦ да проведе този избор. Защото, изглежда, митрополитите не си дават достатъчно ясна сметка, че цялото обществено внимание в момента е концентрирано върху тях. Дори бих казал, че ако до този момент журналисти и общественици не познаваха дори по лице достатъчно добре митрополитите, за

тези няколко месеца, които ни делят от патриаршеските избори, те ще ги научат много добре. Много добре ще станат известни и техните манталитетни особености и даже, ако щете, техният стил и начин на говорене и на общуване с хората. И тъкмо защото повечето от настоящите митрополити до този момент са живели в дълбоката сянка на патриарх Максим, те в днешно време са изправени пред невероятното изпитание да проявят качествата си и уви, недостатъците си, пред цялата публика и всички да ги видят. А доколкото това ще се случи, те би трябвало отсега да внимават кого ще изберат за патриарх, защото той може междувременно да е натрупал един невероятен обществен негатив. Особено така, както вървят в момента словесните престрелки между владиците и размяната на особени лицемерия и лицемерни фрази. Така че изборът е уникален и той ще се проведе пред очите на обществото.

Което не означава, че не съществуват още отсега дълбоки съмнения в това доколко този избор ще бъде суверенно църковно дело; доколко в него няма да се намесят външни фактори. Всички говорят и няма как да не говорят, че около митрополитите, които ще участват в патриаршеския избор, има определени икономически лобита. Митрополитите направиха всичко възможно, за да съществуват тези подозрения и те да имат много голяма сила. Направиха го особено онези измежду тях, които прибягнаха към квазицърковния инструмент на „архонтството". Те са под подозрение *par excellence*. Под подозрение обаче са и онези, които, като настоящия наместник-председател на Св. синод митрополит Кирил, се противопоставиха на тази квазицърковна титла, но в недалечното минало успяха да си спечелят лоша слава пред широката общественост с връзки с подобни бизнесмени, чрез търговията с църковни имоти и имущество. Така че съмненията за участието на външни на Църквата фактори ще съществуват и ще съпровождат подготовката на бъдещия избирателен патриаршески събор до самия ѝ край. Възможно е те да продължат да тегнат като тежки подозрения и след избора на новия предстоятел на БПЦ.

Другият проблем е, че БПЦ след дългия мандат на патриарх Максим си остава Църква, доста дълбоко провинциализирана в семейството на сестрите православни църкви. Отношенията с повечето от сестрите православни църкви са чисто номинални, протоколни, изключително редки дори на равнище митрополит. Единствените интензивни връзки, които поддържат нашите йерарси, са с Руската православна църква, огромна част от тях са възпитаници на руските духовни академии, немалка част са носели служение на територията на Руската православна църква. Знае се и е публична тайна това колко често те са борили за благоволението на тази църква сестра. Поради тази причина ще съществува и тежкото подозрение, че се търси благоволението на тази единствена предпочетена църква сестра. За много голямо съжаление ще трябва да кажа, че определени представители на Руската православна църква съвсем невнимателно дават повод тези подозрения да бъдат засилени. Аз имам предвид, разбира се, непремереното и от някои изтълкувано като шеговито изказване на протодякона Андрей Кураев, който, макар и да има само дяконски чин, има много силни позиции в Руската православна църква, и което той изказа само ден-два след кончината на патриарх Максим. Той каза, че новият предстоятел

на Българската православна църква „трябва да бъде добър приятел на Руската". Ако това изречение бъде прочетено просто буквално, в него няма нищо, което да заслужава упрек, защото, да, разбира се, че трябва да бъде добър приятел на една от църквите сестри. Но изречението в такъв случай би било логично да продължи – и на Сръбската, и на Гръцката, и на Румънската, и на всички църкви сестри. Доколкото това не беше направено (а даже беше обградено с още едно допълнение, за което сега не ми се иска да говоря), то се показа в определена степен като нещо, което може да се изтълкува като вмешателство. Затова в бъдещите месеци както журналистите, така и обществениците ще трябва да следят освен какво си говорят владиците помежду си, също и какви посещения правят. Дали не отиват в определени посолства, дали не се срещат с определени дипломати – нещо, което също не би трябвало да се случва, но хората имат съвършено оправданото опасение, че то може да се случи.

Накрая нека да добавя и още нещо. Вие самият сте говорили за неформалния, но много властен институт на „сивите кардинали". Феномен, който сякаш би трябвало да принадлежи на миналото. Защото „сивите кардинали" са онези специалисти от ДС, свързани с църковните среди, които до голяма степен са движили нещата в Църквата през тоталитарния период. Там е работата обаче, че този институт не е напълно изчезнал. Той продължава да съществува и макар да не е дирижиран от едно място, а вече да представлява „институт", създаван от противоборстващите помежду си митрополити, е също един фактор, който ще трябва да държим във фокуса на нашето внимание. Не ми се ще да споменавам имена, но имената са известни на относително малобройната ни активна църковна общественост и хората знаят на кои фигури трябва да обърнат внимание през предстоящите месеци, да се види какви движения ще извършат, какви изказвания ще направят, какви съвети ще дадат, с какви публикации ще се изразят в официалния сайт на Патриаршията или в *Църковен вестник*. Кои измежду служителите на тези институции около Св. синод ще бъдат сменени и с кого ще бъдат заменени? Това също ще бъдат определени сигнали за това как върви борбата вътре. От всичко, което казах, излиза, че чисто административният капацитет на БПЦ да произведе този избор също се намира под много голям въпрос.

Момчил Методиев: Аз също съм убеден, че никога до този момент патриаршески избори не са се провеждали в толкова благоприятна обстановка. Причините са няколко – вие споменахте липсата на централизиран контрол. Дори ще се осмеля да кажа, че възможността за пряка политическа намеса в патриаршеските избори е крайно ограничена, да не кажа направо невероятна. На първо място, защото мандатът на патриарх Максим беше достатъчно дълъг, за да знаят всички архиереи колко променлива е политическата власт и да не се съобразяват с този фактор по никакъв начин. Говоря за конкретната политическа власт. На второ място, по същия начин, по който Църквата има дефицит на административен капацитет, за да произведе тези избори, така и държавата има дефицит на административен капацитет, за да се намеси в тези избори, тъй като и тя няма институционален спомен как би могла да направи тази намеса невидима за публиката. Положителен факт, разбира се, е и медийното внимание към процеса, което ограничава до минимум възможността за въпросната държавна намеса.

Ето защо промяната на правилата в хода на самата процедура би било събитие, което може да хвърли сянка на съмнение върху избрания патриарх десетилетия след това. И в този смисъл чутите предложения от различни страни за промяна на правилата чрез промяна на Устава на Църквата в крайна сметка могат да изиграят само лоша шега и да задълбочат проблема. Последният положителен фактор, който според мен е най-важният, е, че настоящите Патриаршески избори са и една огромна възможност за цялата църковна йерархия, за цялата Църква, за привличане на миряни, медии, нови хора към Църквата. Докато преди дебатите за Църквата се водеха в ограничени кръгове, в момента те вече се пренасят на по-широка основа и от тази гледна точка аз мога само да се надявам, че дори и само този дебат може да привлече нови хора към Църквата.

Няколко думи конкретно за административния капацитет. Един от проблемите според мен се състои в недоверието на митрополитите към миряните, които могат да подпомагат изграждането на този административен капацитет. Като илюстрация ми хрумват няколко исторически примера, някои от които знаменателни. Да речем, случаят с оставката на екзарх Стефан през 1948 г., която целият Синод единодушно и не под диктовката на държавата приема, че тази оставка е подадена не само от поста екзарх, но и от катедрата на Софийски митрополит. В следващите месеци и дори години бившият екзарх Стефан оспорва именно освобождаването си от Софийската катедра. Ключово значение в този момент както за решението на Синода, така и за неговата юридическа обосновка, изиграва протопрезвитер Стефан Цанков, професор от Богословския факултет. Искам да кажа, че сега съществува дефицит на мирянско участие при решаването на важните въпроси. Грубо казано, когато вървят спорове по уставни въпроси, всеки митрополит тълкува Устава според собствените си интереси. А би било нормално според мен да има някаква група от хора или комисия – миряни, свещеници или богослови – които да могат да оповестят убедително пред публиката, а и пред самите митрополити какви са правилата. След това те да защитят тези правила и дори ако се наложи, да са хората, които да носят отговорност. В политиката такива хора са наречени бушони, но според мен такава структура е нормално да съществува и именно липсата на такива посреднически структури между висшата църковна йерархия, миряните и обществото е един от съществените знаци за липсата на такъв административен капацитет.

Калин Янакиев: Това е много съществено, действително. Аз съм напълно съгласен, че в момента ние сме свидетели на едно тълкуване на Устава единствено и само от онези, които са пряко заинтересовани от него. Само по себе си това е болезнен факт. И той разкрива нещо, за което сме говорили и друг път, но което не е тема на настоящия разговор. Това е „висенето" на митрополитите в едно своеобразно безвъздушно пространство. Ако по-рано то се проявяваше, когато те се изказват по био-етически, да кажем, въпроси, сега то се проявява при тълкуването на уставни процедури. Става ясно защо е необходимо висшият клир да общува с различен род специалисти, които са същевременно и членове на Църквата, и да не се отнася с високомерие към тях, защото, видите ли, били в чина на миряните. В края на краищата, никой не може да бъде специалист по всичко.

И в България съществуват специалисти по каноническо право, които биха могли да бъдат полезни в случая. Не може да се остави на заинтересованите страни да тълкуват Устава, от една страна, а от друга страна, върху техните спорове да се произнасят пък съвършено неподготвени журналисти. Наскоро бяхме свидетели на подобна крайно некомпетентна проява на български журналист, който се позова на това, че уставната възраст за достоизбираемост на патриарха би могла, видите ли, да бъде свалена, защото и Иисус Христос, нашият Господ, бил на 33 години, когато създал Църквата. Да бъркаш Главата на Църквата, нейния основател, Който не е човек, а е Богочовек, Който е самият Син Божий, с един митрополит, за когото беше написана цялата статия, е просто смехотворно.

Момчил Методиев: Няколко думи и от мен по този наистина важен въпрос. Всички тези уставни положения за високата възраст на достоизбираемите за патриарх и за петгодишното митрополитско служение са свързани с постановката за пожизненото служение на митрополитите. Съгласен съм, че митрополит, съответно патриарх, са административни длъжности и от канонична гледна точка не е задължително те да бъдат пожизнени. Но историческата традиция в Българската православна църква, особено от гледна точка на комунистическото минало, е наложила тази идея за пожизнено служение по простата причина, че това се явява една съществена бариера срещу пряката политическа намеса в делата на Църквата. Затова аз не съм противник на пожизненото служение, но ако приемем, че политическата намеса е неподходяща, съответно, че пожизненото служение е необходимо, тогава според мен не би трябвало да си правим игри, грубо казано, с уставната възраст на кандидатите за патриарх и дори и кандидатите за митрополит.

Калин Янакиев: Да, това е безспорно и нека да добавя и нещо друго. Съществува една – тя е светска модерна идеология, която се привнася и в Църквата по изкуствен начин и която се изразява в общите места – „да се даде път на младите", „младите са нашата надежда", „в младите е бъдещето" и други подобни. Когато това се приложи в една сфера, в която става дума за избор на патриарх, а аз ще припомня, че „патриарх" буквално, етимологически, означава „отценачалник", онзи, който стои начело на отците, една възраст от поне 50 години се явява напълно обоснована според мен, тъй като ние няма да избираме спринтьор, ние ще избираме този, който ще стои начело на отците. А начело на отците трябва да стои човек с жизнен опит, ако щете, с натрупани разочарования и уроци, получени през неговия живот, за да може да бъде уравновесен и мъдър. В този смисъл възрастта от 50 години е напълно, напълно обоснована и идеологията за „младите" и фаворизирането на младежта тук не могат да имат каквото и да било място.

Момчил Методиев: И още нещо важно, записано в Устава, което според мен има отношение към личността на бъдещия патриарх. Става дума за това как се определят тримата кандидати за Патриаршеската катедра. В Устава е записано, че Св. синод излъчва тримата кандидати с мнозинство от 2/3. Казано по-просто, така се въвежда едно сериозно препятствие пред лансирането на твърде противоречиви или конфликтни личности. Това препятствие ми дава из-

вестна надежда, че кандидатите, които ще бъдат номинирани, могат да бъдат неочаквани и най-вероятно биха били точно такива, но няма да бъдат хора с изключително накърнена репутация. Не трябва да пропускаме и това, с което започнахте в началото, че патриархът в българската традиция не може да има изключително силни правомощия и точно това се потвърждава като бариера в тази разпоредба на Устава. Тоест тримата номинирани биха били хора, които същевременно са компромисни за самите митрополити. Мога само да се надявам, че кандидатите, които ще бъдат приемливи за по-голямата част от тях, ще бъдат приемливи и за обществото. Негативната страна на този факт е, че една такава диалогична, компромисна, приемлива фигура едва ли ще има възможността да ограничи впоследствие процесите на феодализация, за които споменахте.

Тони Николов: Каква е вашата прогноза за позитивните и негативните сценарии при избора на следващия български патриарх?

Калин Янакиев: Отвъд тези мисли, които споделихме за уставността, процедурността, административния капацитет и т.н., ще трябва да се обърнем сега към нещо, което е изключително тежко. Става дума за безпрецедентната ситуация, възникнала след неотдавнашното публикуване на досиетата на митрополитите. Известно е, че цели 11 от тях са принадлежали към агентурния апарат на ДС и са били вербувани през различни периоди в него. Да, принадлежността към ДС е нещо, което може да нанесе удар върху чисто моралния образ на онези, които ще се кандидатират за патриаршеската длъжност и най-вече на този, който ще бъде избран, но заедно с това ние сме изправени и пред един много тежък канонически проблем, който не можем да премълчаваме. От тези 11, които принадлежат към агентурата на ДС, доколкото мога да преценя, цели 9 са под силното подозрение, че не просто са сътрудничили на ДС, а тъй като са започнали да сътрудничат далеч преди да станат епископи, е възможно да са получили епископския си сан със съдействието на ДС. Те буквално са били вербувани, за да бъдат издигани в църковната йерархия, и са били въздигнати в сан на епископи със съдействието на ДС. Пак казвам, тези подозрения тежат априори над поне 9 от достоизбираемите. Тези подозрения обаче, ако бъдат потвърдени (а те могат да бъдат потвърдени, защото досиетата са публично достояние и са проверими от всеки общественик или историк), могат да изправят бъдещия патриарх (ако той е един измежду тях) пред страшен канонически проблем. И друг път съм цитирал 30-ото апостолско правило, което гласи, че който придобие епископския си сан със съдействието на светската власт, трябва да бъде низвергнат и даже отлъчен и следователно въобще не е каноничен епископ. Дори не може да принадлежи към Църквата Христова. Много тежко е, че 9 от епископите от тези 11, които принадлежат към агентурата, са под това подозрение.

Ние нищо не можем да направим по този въпрос, защото на друго място очертах и наличието на омагьосан кръг. Обвинения срещу епископи, които са под подозрения за определено канонично нарушение, могат да повдигат само епископи и само Епископски събор може да съди тези епископи. При условията на автокефалия онези, които са подозирани и биха могли да бъдат обвинени и съдени, трябва

да бъдат обвинени и съдени от себе си, защото те съставляват и мнозинството от Събора на българските епископи. Поради тази причина подобни подозрения винаги ще останат да тежат и никога нещата няма да бъдат доведени докрай – подозренията ще останат. Така цялата каноничност на българската йерархия е поставена под много голям въпрос и тя е под много голям въпрос, независимо какво ще стане на Патриаршеския събор и дори никой от тези деветима да не бъде избран за патриарх. Което накрая означава, че йерархията на Българската православна църква е канонична по пределна икономия, защото не може да се провери нейната каноничност. Ще трябва да казваме, че да, тя е канонична, защото останалите сестрински православни църкви общуват с нашата йерархия, т.е. по подразбиране приемат нейната каноничност.

Какво може да се направи, когато сме изправени пред безпрецедентна ситуация. Едни богослови твърдят, че доколкото ситуацията е безпрецедентна, трябва да се действа и по безпрецедентен начин, и настояват Патриаршеският избирателен събор непременно да бъде отложен или да бъде предшестван от Общ църковен събор, който да разтвори широко границите на достоизбираемостта, тъй щото да могат в тях да бъдат включени и викарни епископи, дори архимандрити, т.е. да бъде увеличен кръгът на достоизбираемите тъй, че да има възможност да не се стигне до избор на някой измежду епископите, които са под подозрение, че са получили сана си със съдействието на ДС. Тази хипотеза не може да бъде отхвърлена априори, но тя е нереалистична в настоящата ситуация. Ето защо единственото, което може да спаси този много тежък каноничен конфуз, е да бъдат призовани с цялата сила на обществения и на църковния натиск онези измежду митрополитите, които не просто са сътрудничили на ДС, а са започнали да го правят далеч преди да станат епископи и за които, значи, съществуват подозрения, че са получили сана си с нейно съдействие, да не участват в избора за Патриарх. В смисъл да не поставят своите кандидатури. Да се оттеглят, защото в противен случай рискуваме да се сдобием с патриарх, който е бил сътрудник на ДС и който – вероятно никога няма да можем напълно да проверим това – е получил и епископския си сан със съдействието на същата тази комунистическа тайна полиция. Ако това се случи, е възможно йерархията на Българската православна църква от приемлива по крайна икономия, да застане буквално на границата на неканоничността. Представете си бъдещ патриарх, за който съществуват подобни подозрения, при положение че досиетата са обективна даденост и могат да бъдат прочетени. Това е страшно. Ако тези митрополити, за които сега говоря, нямат добрината да извършат този акт на оттегляне, да не поставят кандидатурите си, ако те не го извършат, метафорично казано, те буквално може да изнасилят Църквата и да я оставят изнасилена. Което означава опозорена, в ужасно състояние.

Да не говорим, че в обществото ни действително се засилва нетърпимостта към това, съпричастни към агентурата на ДС хора да заемат ключови обществени позиции. Не е възможно определени структури на държавата да започнат да се чистят от такива хора, да не ги допускат до ключови обществени длъжности, а тъкмо Църквата Христова да се окаже последният бастион. Това е може би крайно негативният сценарий. Ако тези хора не се оттеглят, ако някой

от тях бъде избран, това ще бъде крайно лошият сценарий. Ще кажа в скоби, макар да не бих искал да споменавам имена (но не мога да не спомена), че настоящият наместник-председател на Св. синод – Варненско-Преславският митрополит Кирил, е един от хората, който е под най-силно подозрение, че е получил този свой сан със съдействието на ДС, както предвид роднинските му връзки с полковник Христо Маринчев, така и предвид принадлежността му към ДС още в качеството му на йеромонах, когато е изпратен в Гърция с мисия, инициирана от ДС. Аз направо ще апелирам от тук нататък във всичките си публични изяви както журналистите, така и историците да бъдат много внимателни читатели на досиетата в идващите няколко месеца, за да могат да направят невъзможно подобен грозен сценарий да се случи.

Момчил Методиев: В момента стана ясно защо беше толкова необходимо покаянието, за което вие призовавахте така активно след разсекретяването на досиетата. Когато досиетата излязоха, това сякаш беше възможно най-меката форма на разрешаване на проблема, без сега да се поставя под съмнение каноничността на бъдещия избор. Ако това се беше случило, когато досиетата бяха оповестени, тази страница до голяма степен можеше да бъде затворена, макар че тя едва ли може напълно да бъде затворена, но все пак това покаяние би разредило малко напрежението, което тегне в момента.

Искам да направя и едно допълнение за досиетата, което според мен е важно, тъй като сред оповестените от Комисията по досиетата сътрудници има няколко души, чиито досиета са унищожени. Това също не може да предоставя оправдание, от което някои от тях се възползват в прав текст, като казват: „Ами то няма нищо написано". Това е доста погрешен подход. Имам предвид, че архивите на ДС, които бяха отворени сравнително наскоро, тепърва ще бъдат четени. Има изследователи, и аз съм между тях, които едва сега получаваме достъп не само до личните дела на оповестените, а и до т.нар. литерни дела – т.е. обзорните дела за конкретни институции. След като тези хора веднъж са оповестени, псевдонимите им са известни, от тук нататък е много вероятно в тези литерни дела да бъдат видени неща, писани от съответния човек, въпреки че личното му досие е унищожено. Дори чувам, че един колега е много близо до подобно разкритие по отношение на конкретен член на Синода. Просто намира много повече донесения в друго дело. Тоест тези разкрития не са свършили. Дали ни е приятно или не е, това е друг въпрос. Тези разкрития тепърва ще излизат на бял свят. И в това отношение аз се надявам на здравия разум на членовете на Синода, тъй като съм убеден, че помежду си те са много добре информирани кой е стоял най-далеч от ДС, дори и формално да е склонил на такова сътрудничество. И много се надявам вследствие на общественото възмущение този здрав разум да надделее и бъдещият патриарх да е човек, който е стоял максимално далече от ДС. Да не говорим, че избирането на такъв човек ще отвори пътя към осмисляне на комунистическото минало на Църквата. Имам предвид, разбира се, острата необходимост да бъдат посочени и почетени жертвите, защото на мен ми е изключително неприятно да се говори за Църквата като за сътрудник на комунистическия режим, след като съм дълбоко убеден, че Църквата и нейното духовенство са сред основните жертви и потърпевши от

комунистическия режим. Преминаването по този път не е въпрос само на пречистване, то е и средство за възстановяване на публичната мисия на Църквата.

Калин Янакиев: Да, и в този смисъл бихме могли да кажем, тъй като то се налага от само себе си, кой е позитивният сценарий. Разбира се, много добре си давам сметка, че никак не е подходящо и не е подобаващо хора като нас да казват кого предпочитат и да назовават имена. Но тук става дума за крайно ограничен кръг достоизбираеми, които не се вписват в негативния сценарий и чиито имена, и да не ги произнесем, са буквално на езика на хората. Във всеки случай има двама митрополити, които имат агентурна свързаност с ДС, но са вербувани, след като са станали епископи, следователно поне епископският им сан е вън от съмнение, че е получен със съдействието на тайната полиция. Второ, за същите тези двама, даже трима митрополити е известно, че практически не са извършвали доносническа дейност. Един от тях дори в един момент експлицитно е направил опит да се откаже от сътрудничество, за което е бил, доколкото ми е известно, даже преследван. Отгоре на всичко, тъкмо този митрополит направи и един опит за обяснение с българския народ по повод на своя случай. Накрай, има един митрополит, който отговаря на всички уставни условия да бъде достоизбираем за патриарх и няма никаква свързаност с ДС. Пак казвам, без да назоваваме тези имена, те са ясни, защото става дума за трима-четирима души, не повече. Позитивно би било, ако видим поне трима от тези четирима сред номинираните, измежду които ще трябва да бъде избран патриарх. Това ще даде възможност за всички онези процеси, за които вие вече говорихте. Пак ще повторя обаче, това няма да може да се случи без някакъв, хайде да не употребим думата натиск, но без някакъв по-активен, активно кипящ в предстоящите месеци процес, в който трябва да вземе участие освен специалистите – общественици, историци и т.н., и църковният народ. Църковният народ трябва да може да каже своето мнение, трябва да може да изрече своите непоносимости, трябва да изрече дълбоките тревоги на църковната съвест. И всякакво високомерие по отношение на тези изяви на църковния народ е абсолютно контрапродуктивно. Днес чух едно изказване, в което български митрополит, при това един достоен в други отношения митрополит, казва – няма да вземаме под внимание онова, което се говори в обществото, защото спомнете си, че и Иисус Христос при влизането си в Йерусалим е бил приветстван от обществото, а след няколко дни от същото това общество е бил хулен и осъждан на смърт. Да се позоваваме на подобни евангелски прецеденти обаче е изключително подвеждащо и лукаво. Защото към същия този църковен народ принадлежат и онези, които твърдят, че няма да се съобразяват с обществото. Те също са част от обществото, също са част от църковното общество, също са част от църковния народ.

Момчил Методиев: Може би е необходимо да посочим и някои ограничения и в тази връзка ми е интересно вашето мнение за групите във фейсбук, които през последните дни започнаха да възникват в подкрепа или срещу конкретен митрополит. Какво мислите за тях? Без никакво съмнение, аз нямам нищо против публичния дебат по този въпрос, но си мисля, че може би е добре ние, миряните, да бъдем и малко сдържани, в смисъл да оставим свободата на митрополитите да посочат своите номинации, като същевременно се опитваме и да посочим

разграничителни линии, които не е добре да бъдат престъпвани. В този смисъл, от една страна, аз изцяло подкрепям публичния дебат и обсъждането, но от друга страна, имам и известна съпротива, когато на избора на патриарх започва да се гледа като на футболен мач, за който могат да се правят залози или да се организира черно тото. На нещо такова ми наподобяват фейсбук групите – наистина те са белег за някаква гражданска активност, но пък и са твърде непредставителни, не се знае кой и как ги инициира и в този смисъл са до известна степен анонимни.

Калин Янакиев: По повод на тези групи във фейсбук нека още веднъж, след като през последните месеци направихме много опити в тази посока, да дефинираме какво означава мирянин. За широката общественост продължава да съществува презумпцията, че мирянин е всеки човек, който не носи расо, независимо дали принадлежи към Църквата, или не. Доколкото е част от обществото, доколкото процесите в Църквата вече са публични, мирянин, смята се, е всеки, който може да изкаже, а всеки може да изкаже, някакво мнение по създалата се църковна ситуация. Не, миряни не са тези хора, които следят процесите, както се следи състезание или тото. Миряните са хора, които участват активно в църковния живот, които принадлежат на евхаристийни събрания, които живеят църковен живот, които принадлежат към църковни общности, доколкото ги има, и имат някакво съзнание, грамотност за това каква тъкмо вяра изповядват. Съвсем не са миряни хора, които просто твърдят *in abstracto*, че вярват в Бог, които имат някаква обща представа за църковната ситуация.

Момчил Методиев: В заключение може би да се опитаме да обобщим нашия разговор. Според мен това, което може да се обобщи, е, че настоящият патриаршески избор, е един огромен шанс. Днес Българската църква и особено нейната йерархия е изправена пред големи предизвикателства, но ако тя успее с достойнство да се справи с тях, можем да говорим за позитивна перспектива за възстановяването на публичното място на Църквата. Мога само да споделя, че когато говоря за публичното място на Църквата и на нейните архиереи, често си мисля за периода преди 1944 г., когато българските митрополити са били не само изключително добре образовани, не само с много широки международни контакти, но тъкмо благодарение на това те са били и изключително важни публични фигури, с които е трябвало да се съобразяват всички, включително и политическите власти. Настоящият избор дава възможност на Църквата да излезе от политическите зависимости, наслоени с времето, за да поеме пътя към превръщането си във фактор, който да има полагащото му се място в обществения живот.

Калин Янакиев: Този шанс съществува при едно-единствено условие – че съборът има мъдростта да избере за патриарх някого измежду онези, които нямат зависимост от ДС и чието епископско достойнство не може да бъде поставено под канонично съмнение. Това не са много хора, но изглежда са единствените, защото, както казахме, ситуацията е безпрецедентна. Наред с това и още повече с оглед на този шанс, ще трябва да запазим в себе си и голямо внимание и дори уплах от възможността разгорелите се страсти, за които подозирам, че

могат да продължат да се разгарят, да доведат до взривяване на онова крехко единство в йерархията, за което споменахме, че е главна заслуга на патриарх Максим. Аз лично имам определени страхове, че митрополити, заели крайни позиции, които продължават да ги отстояват, може да продължат непремерено да се нападат един друг и да породят тенденции, близки до възможността за разкол. Още повече че с това много се спекулира и предишни разколнически групи се опитват в момента да потърсят някаква своя реабилитация. Честно казано, от тях аз нямам кой знае какъв страх, те действително представляват маргинални и дълбоко маргинализирани с времето си групи. Повече страх имам от непримиримата позиция на определени митрополити, които в самото начало много силно се сблъскаха един с друг. Ако започнат сега и да си отмъщават, да се заплашват с наказания и т.н., биха могли да доведат до разколна ситуация, което би било вече най-лошият възможен измежду всички възможни лоши сценарии. Това налага и сдържаността, за която говорихте. Това налага църковният народ, наред с призивите изборите да се проведат така, че да не се поставя под въпрос каноничното достойнство на БПЦ, да отправи може би и един такъв призив – спрете се, проведете тези избори в атмосфера на благоприличие, още повече че една не малка част от този период, който ни дели от Патриаршеския избирателен събор, се пада в Рождественския пост. Казах го вече веднъж, ще го повторя, да внимават архиереите къде ще дадат да се роди Христос тази година. Защото Той би трябвало да се роди, след като християнството е победило на нашата територия, именно в сърцето на Църквата, в Синодалната палата. Но ако в Синодалната палата през това време царят страстите на Иродовия дворец, Христос отново ще бъде принуден да се роди в странноприемницата и даже извън странноприемницата, в обора на странноприемницата. Той така или иначе ще се роди. Но тежко и горко на онези, които няма да Му позволят да се роди. То зависи само от тях. Призивът е – нека да правят това, което правят, без изблици на неприлични страсти.

Мартин Й. Иванов е роден през 1974 г. в Русе. Завършва политология в университета *Йохан Волфганг фон Гьоте* във Франкфурт на Майн. От 2007 г. работи в Международно дружество *Елиас Канети* в областта на неформалното (гражданско, екологично и здравно) образование и понастоящем е негов изпълнителен директор. Църковен настоятел е при храм „Свети Николай Чудотворец" в Русе и бивш служител на Русенска митрополия. Председател е на Федерация на социалните сдружения в България, учредена в София през 2011. В момента завършва докторската си дисертация към *Института за изследване на обществата и знанието в БАН.*

Мартин Иванов

МОНАРХИЯ-ДЕМОКРАЦИЯ – СГРЕШЕНАТА ДИХОТОМИЯ ЗА МОДЕЛА НА УПРАВЛЕНИЕ В ЦЪРКВАТА

Темата за начина на вземане на решения в Църквата отново доби актуалност покрай поредния скандал в Българската православна църква, породен от въвеждането на отличието „архонт" от Светия синод. Това действие отново извади на преден план въпроса за участието на миряните в църковния живот и постави един по-основен въпрос: за управленския модел в Църквата. В църковните среди от известно време се говори за дихотомията монархия-демокрация, като за управленски идеал в Църквата се счита монархията (единовластието), а демокрацията (народовластието) се отхвърля заедно с възможността за някакво реално участие на Божия народ при вземането на решения. Формално такова участие според Устава на БПЦ има, но е показателен фактът, че при последните му промени броят на миряните, участващи в Църковния събор, е намален наполовина със съмнителната формулировка, че на миряните им липсвала богословска компетентност.

При все че в светското управление съществуват различни форми на управление, включително и демокрацията, Църквата според тази гледна точка признава за боговдъхновена само монархията – както за собствен модел на управление, така

и като благословен модел за държавата. Доколкото в първата форма цялата власт и отговорност е съсредоточена в едно лице, а във втората има разделение на властите и отговорностите, се правят опити догматически да се защити едната форма на управление (монархията) и съответно дискредитира другата (демокрацията). С други думи, прави се опит този въпрос да се обяви за догмат (свързан с правилното изповядване на вярата) или поне закон (например чрез прокарването на монархическата визия за управление на Църквата в нейния устав, както и други църковни разпоредби), като всяко негово оспорване се счита за богословско или най-малкото уставно отклонение.

В тази статия изхождам от тезата, че този въпрос, поставен в сгрешената плоскост на противопоставянето на два (светски) управленски модела, не е от първично богословско и догматическо естество. От друга страна, трябва да разглеждаме доста условно двата модела (демокрация и монархия), тъй като те рядко имат своите чисти проявления в действителността, т.е. и демокрацията, и монархията са по-скоро идеологеми, отколкото реални практики. Следователно едностранното прокарване на монархическата (единовластната, деспотична) визия за управление на Църквата следва да се окачестви като светска идеология, продиктувана от партикуларни интереси, с което на практика се стига до разделение на Тялото Христово.

В изложението си първо ще сравня предимствата и недостатъците на двата теоретични управленски модела през перспективата на политическата наука и след това ще разгледам богословската страна на въпроса, доколкото темата е обсъждана в Свещеното писание и от светите Отци на Църквата, и накрая ще се спра на произлизащите от анализа препоръки за настоящата ситуация в Българската православна църква.

Демокрация и монархия – сравнителен анализ на управленските им форми

Преди да подходя към анализа на двата управленски модела, искам да подчертая, че става въпрос за идеални модели и как те се разглеждат от теоретична гледна точка. Когато дискутираме по темата, неминуемо ще трябва да обърнем поглед към Древна Гърция и съчиненията на нейните мислители. Платон различава четири (несъвършени) форми на управление: тимархия, олигархия, демокрация и тирания, които обвързва с четири типа хора. Погрешно се смята, че той е привърженик на някоя от тези форми. Напротив, в противовес на тези форми Платон конструира съвършената идея (теория) за управлението на полиса. В тази форма върховенството е предадено на съсловието на философите като притежатели на съвършеното знание.

На това място ще отбележа, че според Платон демокрацията е тържество на единичната индивидуалност, при което пълната свобода на отделния гражданин е свързана с пълна безотговорност, като по този начин обществото се превръща в хаос. По-лоша форма на управление от демокрацията е тиранията (деспотизмът), защото там има пълно незачитане на свободата на отделния човек. От

гледна точка на Платон тиранията е израз на тотална несвобода на обществото като цяло и на всеки негов член поотделно, в това число на тиранина. Самата личност на тиранина е еманация на характеристиките на обществото, такива като: несправедливост, недружелюбност, нечестивост, такава, която подхранва всякаква порочност. „Поради всичко това – продължава Платон – той (тиранинът) е най-нещастен първом за себе си, а след това прави такива и своите близки."

При Аристотел нещата стоят по-различно. За него практическата стойност на идеалния модел е от изключителна важност. При Платон отговорът е предрешен – практиката е нищожна пред лицето на теорията, а Аристотел се застъпва за умереност и критикува Платоновата представа за идеалното общество, вземайки предвид модалностите на изследвания полис (обществото). Древногръцкият философ смята, че трябва да се разграничава според това, което изобщо е възможно, това, което е реално възможно при дадени условия, и това, което е най-доброто с оглед на реално съществуващите общества. Според Аристотел в съвършеното общество най-добрите властват, а останалите се подчиняват, като и властта, и подчинението са израз на добродетелност и справедливост. В това общество съществува пропорционалност и умереност във всичко, което от своя страна създава условия за многообразие и единство. Неведнъж Аристотел критикува слабостите на демокрацията, но в неговата философия противопоставянето на малцинството на мнозинството не е задължително добро, както и подчиняването на мнозинството от едно или друго малцинство не е непременно вредно. За Аристотел от първостепенно значение е съотнасянето според добродетелност. Властта според него трябва да бъде съсредоточена в ръцете на най-добрите. И тук възниква въпросът за ценностите и критериите, според които се дава оценка, а също и кой дава самата оценка. Друг риск е, че самият теоретичен модел започва да доминира спрямо практиката, а с това и да противоречи на онова, което Аристотел нарича природа на нещата.

Основният извод, който можем да направим от тази кратка ретроспекция на древногръцката философска мисъл, е, че съществува напрежение между теоретично мислените, идеални модели и реалните форми на взаимодействие в дадено общество, както и че въпросът за това кой модел за управление е добър или лош, не може да се решава априори, а единствено на база на конкретни емпирични изследвания. В този смисъл, от една страна, поставянето на даден теоретичен модел като образец за следване носи своите рискове, а от друга, която и да е управленска практика следва да се оценява конкретно според критерии, които да имат за крайна цел умереността, за която Аристотел говори.

Редно е следователно да си зададем въпроса кои са основните критерии за оценка на дадено управление?

Когато разглеждаме различните управленски практики, въпросът за свободата и свободния избор на отделната личност е централен. Той естествено е свързан с отговорността и нейното разпределение. Всяко управление следва да бъде

разглеждано през тази призма, въпреки че тя не трябва да остава единствено възможната.

Друг критерий, който съществува, е полезността, или доколко управлението удовлетворява индивидуалните нужди и нуждите на управленската единица като цяло.

Сигурността е друг критерий, който набира популярност: доколко системата дава сигурност на отделните свои членове.

Равнопоставеността е критерий, който също не би трябвало да се пренебрегва.

Критерий за дадено управление също така е участието, възможността да участваш във вземането на решение и съответно носенето на отговорност.

Други критерии, които често се свързват с т.нар. концепция за добро управление са: ефикасност, прозрачност, отговорност, справедливост, конкуренция, правна нормативност.

Всички тези критерии под една или друга форма са въведени, за да оценяват управленските практики както на ниво държавност, така и на ниво институции или отделни управленски единици, било то патриаршии, епархии, енории, но и общини, региони, държави и пр. Тук обаче възниква въпросът не е ли това отново една плоскост, която сама по себе си обслужва дадена идеология (неолиберализма), или поне е партикуларна като гледна точка? Богословски погледнато, не въвеждаме ли прекалено светски критерии за една харизматична институция, каквато е Църквата?

Очевидно що се отнася до управленската практика и въпроса за властта в Църквата, не е достатъчно да прилагаме само теоретичните подходи, които са разработени в социалните науки, а е необходимо да вземем предвид също и богословската страна на нещата.

Преди да продължа по темата, ми се струва полезно да напомня за разликата между авторитарно управление и едно управление, в което водещ е авторитетът, тъй като Църквата често е обвинявана в първото, но и погрешно разбирана, що се отнася до второто.

Първо, нека да се запитаме какво е значението на думата авторитет. Коренът на думата е сроден с думите „творец", „производител", „основател", „баща". Това обаче е твърде различно от общоприетите определения, които са се наложили, а именно:

– властта да се определя или произнася по даден въпрос или спор, правото на контрол или команда;
– делегираната власт или право, дадено разрешение;
– лице или орган, на които е възложена власт (като правителствена агенция

например);

– официални власти, които имат право да създават и прилагат законите;

– всепризнат източник на информация, съвет, мнение.

В синонимния речник освен това намираме сравнения като престиж, влияние, респект, тежест, важност, значение, обаяние, уважение, достойнство; както и власт, мощ, сила, господство; и накрая владичество, надмощие, управление, ръководство, контрол, въздействие.

Всичко това подсказва, че авторитетът по-скоро е схващан като наложен отвън със сила, изразяващ власт и агресия, отколкото първоначалното значение на думата, която по-скоро навежда на онтологична връзка, отношение, което се гради на база разбиране, общ произход, споделени ценности, съпричастност и т.н. Може би това е една от причините за недоразуменията, когато Църквата заговаря за авторитет, светът да разбира авторитарност. И обратно, когато представителите на самата Църква се опитват да си създадат авторитет, основан на позиция и длъжност, а не на знания, опит и умения, т.е. неизхождащ от духовните дарби и творчеството.

Има и един трети вид авторитет, който можем да наречем авторитет на неформалните контакти, т.е. изхождащ от множеството взаимодействия, взаимни разбирания, та дори и уговорки и споразумения, един, бих го нарекъл, мрежов авторитет, основан на взаимната обвързаност, но и взаимната ангажираност. Забелязваме как например духовните старци се ползват не само с авторитета на опита и дарбите, но и с този неформален авторитет, изхождащ от множеството контакти и общуването с хората. Техните килии се оказват средоточие и врата, през която преминават стотици и хиляди хора, чиито съдби, а и на техните близки и приятели се променят. Този авторитет е присъщ за семейството, но очевидно и за Църквата, като голямо семейство на вярващите. Не случайно семейството е наричано домашната църква, но и обратното важи, че Църквата е общото семейство на всички вярващи. Но нека се обърнем към Свещеното писание и там потърсим отговор на въпроса, който ни вълнува.

Свещеното писание като източник за управленските форми в Църквата

В боговдъхновеното Свещено писание има редица примери, които могат да бъдат интерпретирани в една или друга посока, но никъде няма да срещнем стройно развита система, която еднозначно да показва коя управленска форма е най-подходяща за Църквата. Очевидно е, че това не е въпрос, който е бил от съществено значение за живота в Църквата, иначе би могло да се предположи, че ще му се обърне внимание или впоследствие ще стане предмет, с който да се занимават светите Отци или пък Съборите на Църквата.

Ще започна изложението по въпроса със Стария завет, доколкото еврейският народ, народът, който Бог избра, е предобраз на Църквата.

Целта на всяка една общност, включително и еврейската, не може да бъде положена в нея самата, а следва да се отправя и има основания в това, което е отвъд. Определящо за най-дълбоките основания на еврейската общност е общението между евреите и Бога. Особеностите на това общение най-ясно се откриват чрез харизматичните личности, които по благодатен път ръководят народа. Ако направим сравнение с Аристотел, виждаме, че това, което беше непостижимо за човека – как да оценим кой управленец е добродетелен, за да му дадем отговорността за цялото – е постижимо за Бога. В Стария завет евреите се (само)управляват чрез т.нар. съдии, праведни мъже, които са били избирани свише. Забелязваме, че еврейското общество, макар и да не се различава твърде много по външни белези от това, което виждаме и при другите общества, т.е. разделение на труда и обособяването на различни слоеве и професии, има една характерна особеност, управлението на общността не рядко се санкционира от хора извън съсловието, което държи властта. В Библията четем:

> *Тогава Господ (им) издигаше съдии, които ги спасяваха от ръцете на техните грабители,*[1]

а малко по-долу:

> *Когато Господ им издигаше съдии, Сам Господ беше със съдията и ги спасяваше от враговете им през всички дни на съдията, защото Господ ги съжаляваше, като слушаше стенанията им от ония, които ги угнетяваха и потискаха.*[2]

По нататък в историята на Израил се появяват Царствата и може би това е причината все още да битуват мнения, че това е боговдъхновеният социален ред, който е и модел за Църквата. Но нека прочетем внимателно Царства. Старейшините идват да молят Самуил „постави ни цар, който да ни съди, както е у другите народи"[3]. Какъв е отговорът, който получават:

> *И Господ рече на Самуила: чуй народния глас във всичко, що ти говорят; защото те не отхвърлиха тебе, а отхвърлиха Мене, за да не царувам над тях.*[4]

и по нататък:

> *и рече: ето какви ще бъдат правата на царя, който ще царува над вас: той ще взима синовете ви и ще ги прави свои колесничари и свои конници, и те ще препускат пред колесниците му;*
>
> *и ще ги постави да му бъдат хилядници и петдесетници, да му обработват нивите, да жънат житото му и да му правят войнишко оръжие и всичко потребно за колесниците му;*
>
> *ще взима дъщерите ви да правят благовон-*

[1] Съд. 2:16.

[2] Съд. 2:18.

[3] 1 Царств. 8:5.

[4] 1 Царств. 8:7.

ни мазила, да готвят ястие и пекат хляб;

ще взима най-добрите ви ниви, лозя и маслинени градини и ще ги дава на слугите си;

ще взима десетъка от сеитбите ви и от лозята ви и ще го дава на скопците си и на слугите си;

ще взима робите ви и робините ви, най-добрите ви момци и ослите ви и ще ги употребява за своя работа;

ще взима десетък от дребния ви добитък, и вие сами ще му бъдете роби;

тогава ще заохкате от царя си, когото сте си избрали, и Господ няма да ви отговаря тогава.[5]

В глава 12 отново се поставя въпросът за начина на управление, като в крайна сметка се налага изводът, че не формата е толкова важна, царство (еднолично) или чрез съдии (колективно), както е било преди това, въпреки че царството ясно и категорично е определено като по-лошата форма от двете, а дали се следва Божията воля или не:

И тъй, ето царя, когото избрахте, когото искахте; ето, Господ ви постави цар.

Ако се боите от Господа и Му служите, ако слушате гласа Му и не се противите на заповедите Господни, вие и царят ви, който царува над вас, и вървите след Господа, вашия Бог (то ръката Господня няма да бъде против вас);

ако пък не слушате гласа Господен и почнете да се противите на заповедите Господни, ръката на Господа ще бъде против вас, както беше против бащите ви.[6]

Изводът, който се налага след изследването на Стария завет, е, че въпросът за управлението на Израил не е от вероучителен характер, тъй като Господ допуска различни форми на управление, а е средство за постигане на голямата цел – обръщането на израилтяните към Бога.

Нека сега обърнем поглед към Новия завет. В какъв исторически план се появява Синът Божий? Евреите за пореден път са под робство, т.е. отхвърлена е възможността им да се (само)управляват. Рим е държава начело с император, който управлява огромните си територии чрез наместници. Такъв наместник е Пилат, управител на Израил. Евреите имат относителна автономност от Рим единствено що се касае до въпросите на тяхната религия. Поради тази причина свещениците (разделени на две фракции: садукеи и фарисеи) придобиват сравнително по-голямо влияние и власт. Евреите предприемат редица опити за освобождаване на Израил от окупаторите и не случайно по времето на Иисус Христос сред тях е толкова голямо очакването за появата на техния Цар, който ще ги освободи от робството, схващано като освобождение от Рим и възста-

[5] 1 Царств. 8:11-18.

[6] 1 Царств. 12:13-18.

новяване на независимо еврейско Царство. Тук отново виждаме как Господ преобръща нашите представи и набляга на по-същественото, на освобождението от робството на греха, а не на формата на управление. Затова и Господ Иисус Христос казва: „отдайте кесаревото кесарю, а Божието Богу"[7]. Свети Йоан Златоуст тълкува този евангелски пасаж така: „Но, когато ти чуваш: отдавай кесаревото кесарю, разбирай под него само това, което с нищо не вреди на благочестието; всичко това, което е противно на благочестието, е вече не данък на кесаря, а данък и оброк на дявола"[8].

Превратно се тълкуват и думите на свети апостол Петър „царя почитайте"[9] като доказателство, че християнството приема само монархията като единствено възможна форма на управление. В дадения исторически контекст Римската империя е дори република, а управителят на държавата е наричан „принцепс", т.е. първи гражданин на Републиката. Следователно думите на свети апостол Петър се отнасят до върховната власт, а монархията просто е единствено познатата форма на управление за евреите по това време.

Очевидно както апостолите, така и светите Отци на Църквата в своите послания акцентират повече върху въпроса не за формата на управление, а за отношението към властта. Изхождайки от презумпцията, че всяка власт и началство е от Бога, т.е. по Божи промисъл и допущение, те искат да предпазят християните от безредие и братоубийствени войни.[10]

Разглеждайки Свещеното писание, стигаме до извода, че в никакъв случай монархията не е единствената одобрена от Бога форма на управление, напротив, на места дори сме свидетели на антимонархически тенденции.

Все пак знаейки, че „цял свят лежи в злото" и припомняйки си думите на Спасителя, че „Моето Царство не е от този свят", се питаме как Църквата Божия, основана и изградена от Бога чрез Иисус Христос, макар да не е обикновена човешка общност, а „Божествено Общество"; „не е от този свят", дори не от „този век", а от „бъдещия век", все пак живее в света и се (само)управлява?

Да се обърнем отново към Свещеното писание за отговор:

> *А Иисус, като ги повика, рече: знаете, че князете на народите господарват над тях, и велможите властвуват върху им,*
>
> *между вас обаче няма да бъде тъй; но който иска между вас да бъде големец, нека ви бъде слуга;*
>
> *и който иска между вас да бъде пръв, нека ви бъде раб,*
>
> *Защото и Син Човеческий не дойде, за да Му служат, но да послужи и даде душата Си откуп за мнозина[11].*

---

[7] Марк. 12:17.

[8] Св. Йоан Златоуст. *Тълкувание на Евангелието от Матея*. София, 1936, с. 2.

[9] 1 Петър 2:17.

[10] Срв. Свети Йоан Златоуст. *Тълкование на Посланието на св. ап. Павла до римляните*. София, 1938, с. 178-181.

[11] Марк. 10:42-45.

В Църквата, това ново общество, Господ Иисус Христос преобръща йерархичната структура на света и постановява нова йерархия, йерархията на служението. Учениците Му спазват Неговия завет, защото в Деяния апостолски четем:

> *А всички вярващи бяха заедно, и всичко им беше общо;*
>
> *продаваха имоти и стока и разделяха ги между всички, всекиму според нуждата.*
>
> *И всеки ден единодушно престояваха в храма и, преломявайки по къщите хляб, хранеха се с весело и чисто сърце,*
>
> *като хвалеха Бога и като бяха обични на целия народ. А Господ всекидневно прибавяше към църквата такива, които се спасяваха.*[12]

По-нататък разбираме, че както е и във всяка друга човешка общност, не винаги всичко е перфектно:

> *В тия дни, когато учениците се умножаваха, произлезе между елинистите*[13] *ропот против евреите, задето вдовиците им не били пригледвани при разпределяне всекидневните дажби.*
>
> *Тогава дванайсетте апостола, като свикаха цялото множество ученици, казаха: не е добре ние да оставим словото Божие и да се грижим за трапезите.*
>
> *Затова, братя, погрижете се да изберете измежду вас седем души с добро име, изпълнени с Дух Светий и с мъдрост, които ще поставим на тая служба.*

Така възниква дяконският чин в Църквата, чрез който се извършват прагматичните дейности, т.е. не конкретно свързаните с богослужението, а които са част от живота на общността в света. Следователно, когато говорим за формата на управление, е редно да разграничаваме темите, т.е. тези, които се отнасят до проповядването на Словото Божие, и тези, които засягят ежедневието в общността. Върховенството по богословските въпроси е на апостолите и техните приемници епископите и презвитерите, като водещ е принципът на съборността при решаването на спорни казуси. В живота на Църквата се утвърждава и принципът на авторитетността, защото не малко събори са произвеждали ереси, но тяхното мнение е било оборвано от безспорни авторитети в Църквата, които впоследствие получават правото да се наричат свети Отци. Очевидно е, че тук не става въпрос за властова или административна позиция, която налага своята позиция със сила (авторитарно), а за израз на общение в любов и послушание (авторитетно), така както по-късно в живота на Църквата се илюстрира в православното старчество, където никакъв канон не може да наложи любовта към стареца, която имат към него послушниците му. И тогава в този взаимен акт на общение самият старец извършва послушание към всички други, смирявайки се от височината на своя духовен ранг, за да послужи на всички. При това водещ остава принципът за духовната полза, това, което служи за

[12] Деян. 2:44-47.

[13] Имат се предвид евреите от езическите страни.

спасението на душата, а не конкретните практически нужди. Следователно тук отново имаме преобръщане на критериите, тъй като в света се съди за успеха или неуспеха на дадено начинание или дадена организация по неговата практична (измерима най-вече в парично изражение) полза.

Кои са основните изводи, които можем да направим след направеното дотук изложение. Първият извод, който се налага, е, че управлението в Църквата, доколкото въобще може да се говори за управление, е правопропорционално на служението и даровете в Църквата и се гради върху авторитета и харизмата на личностите, които са отдали „сами себе си, един другиго и целия си живот на Христа Бога"[14]. Вторият извод, който се налага, е, че авторитетът на тези личности не изхожда от длъжности, позиция и власт, а от неформалната им обвързаност, на модерен език казано, мрежовата им компетентност, и общението им с множеството, както и от техния духовен опит. С други думи, управлението в Църквата в идеалния случай като структура е по-скоро хоризонтално, отколкото йерархично, дори контрайерархично. Това най-вече се проявява в тежки за Църквата времена, когато е подложена на гонения и репресии. А що се касае до принципа на първенството, грешно назоваван единоначалие, защото в Църквата няма началници, а първенци, които предстоят поради дара на служението си първи в Евхаристията, то той е свързан не с някаква форма на власт, а е начин за избягване на разделение в Тялото. Принципът на първенството помага за запазване на църковното единство.

Третият извод, който се налага, е, че като управленска логика Църквата повече прилича на семейството, отколкото на институция или държавна структура. Както проф. Калин Янакиев посочва в едно свое интервю, че духовният отец е „този, който има авторитет, а власт над неговото сърце имат по-скоро децата и всеки, който е баща, знае това. Ако някой мисли, че отецът е началник, просто не е от църквата"[15].

За настоящата ситуация в БПЦ

След като анализирахме поставения проблем през призмата на съвременните социални науки (за живота на хората в обществено конструирани системи), а също така обсъждайки богословската му страна, можем да направим основното заключение, че Българската православна църква се е отдалечила от идеала, който задават Свещеното писание и преданието на Църквата, макар и не като стройна система. БПЦ по структура и управленска логика твърде много наподобява по-скоро на светска бюрократична институция, отколкото на Църква, богочовешки организъм – събрание на верните в Христа. И ако историческата практика е наложила в една или друга степен поради нашите слабости Църквата да изгражда институционална рамка, то не бива да се забравя или изпуска от очи кое е същественото в живота ѝ и кои са отклоненията, които тези компромиси носят със себе си.

[14] Свети Йоан Златоуст. *Божествена света Литургия, Велика ектения*.

[15] Проф. Калин Янакиев. *Питам какъв е този върховен архонтски събор*. Интервю за в. *Дневник*, 19.06.2012, достъпно на: http://www.dnevnik.bg/biznes/intervju/2012/06/19/1849190_prof_kalin_ianakiev_pitam_kakuv_e_tozi_vurhoven/

Нека първо разгледаме изводите, които направихме дотук – отговорността за вземането на решения е според харизмите, служенията и авторитета на личностите, а не според длъжностите, позициите и властта. С два примера ще илюстрирам защо сегашната практика на БПЦ се е отдалечила от светоотческия идеал.

Първият пример е свързан с епископското служение, а вторият – с дяконското. Какво се случва с епископите на БПЦ в момента? Първо, ръкополагат се с титли на несъществуващи вече епархии по решение на Светия синод, т.е. не са реално предстоятели на литургичното събрание в дадена област, а един вид митрополити в запас. Второ, тяхното служение понякога е с чисто фигуративен характер и те се превръщат в своеобразни заместници на митрополита, които го представляват при неговото отсъствие. Трето, при тяхното ръкоположение само формално се получава одобрението на Божия народ.

Какво се случва с дяконите? Тяхното служение, което, както се посочва в Писанието, е доста прагматично, а при нас е сведено само до богослужението. Дяконите в БПЦ нямат абсолютно никакви правомощия, а би следвало да ги притежават по силата на своята харизма и служение в областта на административните дейности, в работата на енориите, в социалната и образователна дейност. Тяхното място е заето от административния персонал в митрополиите, което на практика копира модела на светските институции. Следователно дяконията в БПЦ, а и женската дякония, би следвало да се премисли през призмата на опита на Църквата и светоотческото наследство.

Казахме, че като структура Църквата има по-скоро хоризонтална логика, отколкото йерархична. Като пример от другите поместни църкви може да се даде православното старчество, което е един вид коректив и авторитет, който се базира на опита и неформалната обвързаност. В БПЦ тези примери са редки. Не само старчеството, но и енорията е мястото, в което благодатно действа това, което оприличаваме по-скоро с духа на семейството, отколкото с бюрократични и анонимни структури, в които се управлява чрез постановления и декрети.

Има редица други примери, които показват, че поради нашите немощи и слабости, а и липсата на доверие един към друг, постепенно се въвеждат деперсонализирани и професионализирани отношения, тип работодател-работник, като понякога дори прерастват в тип феодал-крепостни селяни.

Поради историческата приемственост и натрупаните не винаги положителни традиции трудно ще се възстановят онези взаимоотношения, които като идеал са съществували в Църквата. Все пак този анализ би бил недостатъчен, ако не даде някои основни препоръки или поне не даде повод за дебат по теми, които могат да подобрят живота в Църквата и да способстват тя да изпълнява основното си призвание да благовестява и спасява.

Вместо заключение

Първата препоръка е да се обърне внимание на дяконското служение, като се потърси начин то да се разшири в посока богословски факултети, енории, митрополии, но и болници, затвори, старчески домове и пр. При положение че му се даде прагматична насоченост, дяконското служение би станало атрактивно и за млади и активни хора, не само мъже, но и жени.

Втората препоръка е за възстановяване на епископското служение според каноните на Православната църква. Всички големи градове е редно да са епископски средища, не е възможно град, примерно, като Бургас да няма собствен епископ. Митрополиите е редно да се окрупнят и намалят.

Третата препоръка е в посока увеличаване на правомощията на църковните настоятелства и енориите за развиване на образователна и социална дейност, както и по-голяма отговорност за финансовата издръжка на епархиите.

Четвърта препоръка е да се възстанови монашеското служение според каноните на Православната църква. Честа практика в БПЦ е монасите да служат в енорийски църкви, не рядко обслужвайки по-отдалечени села, които не са така атрактивни за бялото свещенство. Това може би се е наложило по прагматични причини, но води до запустяване на манастирите или превръщането им по-скоро в туристически дестинации.

Петата препоръка е по отношение на участието на Божия народ в живота на Църквата, най-вече като участие в богослужебния кръг и нейните тайнства, от които да произхождат други дейности (милосърдна, образователна и пр.) и организационното им обезпечаване чрез регистрация на братства, сдружения и др.

Последната препоръка е да се засили връзката между епархиите и богословските факултети. В миналото митрополити и епископи са били сред водещите преподаватели не само в Богословските факултети, но и по други хуманитарни специалности. Всеки митрополит е издържал по няколко студенти не само в страната, но и в чужбина. Богословските факултети са били духовно и образователно средище, което подготвя не само клирците, но и Божия народ. Би следвало тяхната роля за просветната мисия на Църквата да е много по-значима, отколкото е в настоящия момент.

Тенденциите, които с болка наблюдаваме в живота на Българската православна църква: разединението между клир и миряни, професионализацията, а на места и неофеодалните прояви спрямо свещеници и миряни, както и за жалост в огромна степен навлизащата комерсиализация са проблеми, които трябва в диалог и дебат заедно с клира да обсъждаме и решаваме. Много често точно тези нездрави прояви са причина за избуяването на суеверията, ритуализма и потребителския манталитет. Сега, когато Църквата ни овдовя и рано или късно ще има своя нов предстоятел, да се помолим на Бог да ни даде своята подкрепа не само при неговия избор, но и при решаването на проблемите, които рушат мира и единството ни.

Ивайло Иванов Найденов е роден през 1969 г. в град Калофер. Възпитаник е на СУ „Св. Климент Охридски" (1990–1995 г.) в специалностите теология и немска филология. От 1996 г. е хоноруван, а от 2001 до 2011 година редовен асистент в Богословския факултет. Специализира в университетите в Берн (Швейцария) и Йена (Германия). През 2007 г. успешно защитава докторат. През пролетта на 2012 г. след успешна процедура е избран за доцент по библеистика (Стар завет) в Богословския факултет. Заема и длъжността директор на Библейската библиотека при Богословския факултет. Член е на Съюза на учените в България, на Обединението на библеистите „Библейски колегиум", на Комисията за най-новия превод на Библията на български език и на Института „Библия – култура – диалог". Преподава старозаветна библеистика и библейски еврейски език в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски". Автор е на монографиите *Библейският Йона* от поредицата „Библейска библиотека" 3 (ББ 3) и *Лозата и виното в Стария завет (културно-историческо и екзегетическо изследване)*, както и на множество публикации. Съставител е на сборниците *Библията и морето* (ББ 5) и *Из историята на старозаветния библейски канон* (ББ 6).

СКОРО ЩЕ ИМАМЕ СЪВРЕМЕНЕН БЪЛГАРСКИ ПРЕВОД НА БИБЛИЯТА

С богослова Ивайло Найденов разговаря Димитър Спасов

Библеистиката е сред богословските дисциплини в България със солидни традиции. В същото време изучаването и дори четенето на Библията, особено на Стария завет, все повече се превръща в тясноспециализирано занимание на малцина „посветени". Това създава ли някакъв дискомфорт в работата ви и възможна ли е промяна в сякаш леко неглижираното отношение на православните към Стария завет?

Родната библеистика има утвърдено място и традиция в нашето богословско образование и наука. Макар и не дълга като период, тази история е белязана с

имена на учени от европейска величина и техните трудове: старозаветниците – проф. Ив. Марковски, проф. Боян Пиперов, протопрезв. проф. Н. Шиваров, проф. Сл. Вълчанов, и изследователите на Новия завет – проф. Н. Глубоковски, проф. Хр. Гяуров, проф. Г. Царев и проф. Иван Желев. Обект на изследване на библеистичната наука са книгите на Свещеното писание – Библията.

А Библията е била винаги различната книга. Тя е ценната семейна реликва, подарена за празник или трудно намерена във времето, когато не се разпространяваше свободно. Тя е неразделна част от семейната библиотека. Някои я четат с благоговение и трепет, а за други тя е сборник от интересно разказани митове и героични разкази. А трети просто не я четат с аргумента, че не я разбират. И ако Новият завет е по-познатата част, която слушаме в храма чрез апостолските и евангелски четива, изяснени в проповедите на свещениците, то Старият завет наистина затруднява с непознатото, с многообразието на теми – от чудеса, Божии и човешки, през ежедневието на един народ, до грозни и страшни прояви, наказание и омраза, убийства, войни, насилие. Днес предизвикателството пред библеистите е да се опитат да сдобрят читателя със Свещената книга и да съдействат за правилното ѝ разбиране като Божествено откровение и исторически документ. Старият завет за нас, християните, не е екзотично четиво или просто историята на един народ, а подготовка за приемането на Спасителя и на Неговото учение, т.е. Новия завет. Затова и трябва да бъде четен сериозно и добронамерено. За всички онези места, които са трудни за разбиране, наличието на непознати думи (хебраизми, гърцизми), както и други въпроси, е добре да се използва справочна литература (речници, конкорданси, библейски атласи, именници, коментари). Именно тази справочна литература дължи библеистиката на читателите на Стария завет, респективно – на Библията.

Най-голямата трудност, с която се сблъсква съвременният православен изследовател при работа с текстовете на Стария завет? До каква степен конфесионалната принадлежност на един или друг изследовател се отразява на научните му изследвания и предпочитана методология?

Особено ми е трудно да се съобразявам с така наречените традиционни схващания. Не говоря за научната вярност към една теза в рамките на школата, а още по-малко за свещеното Предание (Традицията), завещано и пазено от Църквата, а за онова сляпо подражание или повторение на неверни схващания, които гордо наричаме традиция и се държим необяснимо и ненужно здраво за тях, защото ни харесва думата „традиционни", въпреки че съвременното знание ги е отрекло категорично. Смущава ме абсолютизирането на научните методи в библеистиката (историко-критически, литературната и текстовата критика, критика на жанра, типологията), характерно за западната библеистика, защото тогава се пренебрегва свръхестественото, Божественото в Писанието, а се набляга само на човешкото. Същевременно обаче не съм съгласен и с често използваната формула: така е според св. Отци. Това обобщение не е коректно, защото не отчита: кои св. Отци? От коя епоха и от коя школа? По кой конкретно въпрос? Има ли различия в мненията им?

От моите професори съм научил, че православният изследовател подчинява своята методология на тази, която се използва в съответната школа, остава верен на светоотческото предание, но и отчита най-новите постижения на науката. Това е добронамереният и коректен метод на работа.

В помощ на изследователите и на всички интересуващи се от библеистика, в Богословския факултет от 15 г. функционира и се обогатява Библейска библиотека (Bibliotheca biblica). Тя е създадена от Съюза на новозаветните учени и неин директор до тази година беше проф. Иван Желев. От тази година е моя милост. Намира се в БФ, в две самостоятелни помещения и има около 8500 книжни тела и богата периодика… Целият каталог е качен на сайт, който е част от страницата на СУ[1]. Библейската библиотека е единствената институция в Югоизточна Европа, тясно специализирана в областта на библейското богословие – Стар завет, Нов завет и юдейска литература. Следващите месеци се очакват две големи дарения на професори покойници от Англия.

Коя от старозаветните личности ви е особено интересна и защо?

Иска ми се да кажа, пък и може би това се очаква от мен, че е пророк Йона, но… Преди няколко години защитих дисертационния си труд върху книгата на този „малък" пророк, чудак, който не иска да изпълни мисията, определена му от Бога, и се опитва да бяга. Глътнат е от голямо морско чудовище и впоследствие изхвърлен на морския бряг, за да продължи мисията си… Много се потрудих над този образ, но в крайна сметка заключих, че основното в тази история не е „колко е непослушен и интересен Йона или колко е голям китът, който го е глътнал?", а – „Колко е Велик Бог". Пророк Йона продължава да е предизвикателство за мен, но не бих го определил като любим старозаветен образ.

Такъв е св. пророк Илия, може би защото съм роден на Илинден (ст. стил). Пророк Илия е обикновеният човек, който преживява своята вяра истински и спонтанно. Той се страхува, бунтува, съмнява се, остава верен на традицията и се надява на Бог. Силен и последователен, с днешната терминология бихме го нарекли коректив на обществото. Има си и своите страхове и битки и тъкмо затова го чувствам близък. Симпатията ми към този старозаветен праведник се подсилва и от великолепно изградения му образ от Паулу Коелю в книгата му *Петата планина*.

Е, имам си и други старозаветни образи, на които симпатизирам и съчувствам, тъй като са се превърнали в зле разбрани метафори – Ной, Лот, Онан, Вирсавия.

Доколко адекватен и прецизен е съществуващият превод на Библията? Има ли особено фрапиращи разминавания?

Въпросът за достоверността на превода определено интересува вярващите хора. Затова се спекулира с него. Ненапразно в библеистиката се говори за текстови интегритет, т.е. какъв е текстът, достигнал до нас, и има ли разноче-

[1] http://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/fakulteti/bogoslovski_fakultet2/bibliotheca_biblica

тения (различни варианти), грешки и несъответствия. Textus receptus (основен текст) за БПЦ е Синодалният превод от 1925 г. Има и друг превод на български език, известен като Цариградската или Славейковата библия (1871), който се използва до днес от протестантските общности. Тези преводи са правени, както е видно, преди много години и като се има предвид динамиката в развитието на езика, е ясно, че в това отношение те отдавна са остарели и са трудни за четене и разбиране. Спокойно може да се каже, че фрапиращи разминавания няма нито в единия, нито в другия. Има обаче разлики, които са обусловени от голямото различие между начина на изразяване в библейския еврейски език и индоевропейските езици. Наред с това идва и проблемът от кой текст са извършени тези преводи – от еврейския оригинал, от гръцкия му превод или от друг, по-късен превод. Този избор предопределя друг тип разлики в библейските сборници, които се отнасят до броя, подредбата, разделянето и авторитета на библейските книги.

Необходимостта от един нов превод от оригиналните езици (за Стария завет – от библейски еврейски, а за Новия завет – от гръцки език) е осъзната и от 1993 г. към Българското библейско дружество работи преводаческа комисия от преподаватели в Богословския факултет на Софийския университет, която подготвя най-нов български превод на Библията. Преводът е завършен и следва издаването му (вероятно следващата година). Като член на този екип искам да уверя бъдещите читатели на новия превод, че той е подготвен много отговорно и прецизно, на един разбираем език, със съответните справки и бележки, където те са необходими.

Последните години все по-активно и шумно се обсъжда темата за религиозното образование на българските деца. За съжаление липсва промяна на статуквото. Какво според вас би следвало да е поведението на Църквата и в каква посока трябва да се насочат усилията на миряни и клир?

Религиозното образование на българските деца е необходимо и важно. То е функция на Църквата и конкретно на енорията. Клирът и отговорните в Църквата трябва да се откажат от модела, в който държавата чрез МОНМ организира религиозното образование, т.е. да се изостави формулата „Дайте ни...!". Църквата не иска, тя дава. Ние, които сме в Църквата, трябва да се потрудим и да изградим една работеща енорийска система, която да подготвя деца и родители за религиозен живот. И когато всичко е готово (подготвени учители от богословските школи, написани учебници от богослови и педагози) и функционира, да се предложи на държавата един вече действащ модул „Религиозно образование", който да стане част от цялостната образователна система.

Много енории, църковни центрове и манастирски братства вече го правят и резултатите са налице. Остава Св. синод да разпознае тях и богословските школи като съработници в това дело.

Вашият баща е бил дългогодишен свещеник в Калофер по време на комунистическия режим. Какви усилия е струвало на един свещенослужител и на се-

мейството му да останат верни на християнското служение? Най-силният ви спомен от този период?

Израснах в свещеническо семейство в малка градска енория, с всичко хубаво и лошо, произтичащо от това. Баща ми, свещеноиконом Иван Найденов, беше наследил енорията от своя баща, т.е. моя дядо, свещеноиконом Георги Найденов, който бе приел служението на ефимерий в семинарския храм на гара Черепиш и учител в Софийската духовна семинария. Татко беше обичан свещеник от хората и доста ненавиждан от властта в лицето на дребните партийни функционери. От тях страдахме най-вече. Майка ми като учител бе често ненужно поставена пред измислената партийна дилема: „Или ти учителка, или той поп!". Аз и сестра ми бяхме белязани в училище като „попските деца" и нямахме право да участваме пълноценно в училищния живот. Сега това ми се струва смешно, но тогава го преживявахме.

Баща ми си отиде от този свят, без да пожелае да знае какво има из прашасалите папки на ДС за него. Не искаше да се разочарова от приятели и събратя. Събитията обаче се развиха така, че на мен ми се наложи да надникна вътре, за да мога да участвам в дискусията, освободен от възможността да нося тежко наследство – татко да е един от тях. Каквото и да му е струвало (а то вероятно е много!), му благодаря, че за сетен път ми даде правото и възможността да се чувствам необременен и свободен.

Свидетелство за връзката на баща ми с неговите енориаши е фактът, че днес, седем години след смъртта му, на гроба винаги има запалени свещички, а неделното училище, което открихме с монахиня Валентина и водиха десетилетие заедно, функционира и днес. От възпитаниците на това неделно училище има няколко дипломирани богослови, семинаристи, които се готвят за свещеническо служение.

А иначе за разказване от онова време – много. Тодор Живков бе на посещение в Калофер по повод годишнина от раждането на Христо Ботев (6 януари, Рождество Христово по стария календар, а по нов – Богоявление). Беше забранено да се хвърля кръстът в реката, стара традиция в Калофер, за да не предпочетат местните вселенското освещаване на водите пред посещението на вожда на народа. Въпреки забраната баща ми хвърли кръста. Дойдоха и последиците от това – разкарване седмици наред по милиции, заповед за евакуация в гр. Елхово, заплахи за уволнението на майка ми. Забраниха напълно хвърлянето на кръста и го замениха със зимен празник, като в студената вода се хвърляше петолъчка или купа, но вързана с корда, за да я изтеглят, ако никой не се хвърли, за да я извади.

Когато настъпи „новото време", баща ми с голямо вълнение и възторг възстанови Богоявленската традиция в Калофер, на която сега се радват отново хората.

Светослав Риболов е преподавател по патрология в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски". Между 1993 и 2004 г. учи класическа филология и богословие в Софийския университет и в Солунския Аристотелев университет. Между 2005 и 2010 г. докторира в Православния богословски факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий" на тема: *Сотириологически предпоставки на христологическите възгледи на Теодор Мопсуестийски*. През 2005 г. и 2011 г. специализира в Ostkirchliches Institut Regensburg, а през 2010 г. в Trinity College Dublin. Член е на съюза на елинистите в България и на международната асоциация на православните догматисти от 2009 г. От 2010 г. е член на издателския борд на *International Journal of Orthodox Theology* (IOT), Bamberg. Настоящият текст е част от по-широк проект: *The Conception of God's Grace and the Dialog between the Protestant Theologians and the Ecumenical Patriarchate during the Ottoman Epoch*, реализиран в American School of Classical Studies at Athens (1 юли-30 септември, 2012) с любезната помощ на American Research Center in Sofia и финансовата подкрепа на Gipson Fellowship.

Светослав Риболов

ПОЛОЖЕНИЕТО НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ И БОГОСЛОВСКИЯТ ДИАЛОГ

Османската империя е естествен продължител на Източната Римска империя в Югоизточна Европа и Близкия изток. Последното поколение турски и гръцки изследователи постепенно се опитват да напуснат тясната рамка на националистическата идеология от края на XIX и XX век в разглеждането на Османската империя като едно общо минало за народите от Близкия изток и Югоизточна Европа. Дори турският изследовател Ибел Ортайлъ смело я нарече „последната Римска империя в историята"[1]. След падането на Константинопол (1453) промяната в най-голяма степен засяга управляващата класа и императорската династия, която от християнска става мюсюлманска – на мястото на Палеоло-

[1] Ортайлъ, Ибер. *Преоткриване на Османската империя.* Превод Х. Мефсин, Пловдив: Жанет 45, 2007, с. 187. Срв. B.R. Özoran, "Turks and the Greek Orthodox Churches". *Cultura Turcica 2* (1965), pp. 28-41, който работи в същата посока още през 60-те години на XX век, но като че ли представя нещата малко по-розови, отколкото са в действителност.

зите се настанява Мехмед II[2]. С усвояването от османците на византийските територии, особено по времето на султан Мехмед II, много неща от предишния режим се запазват. На места дори административният апарат не се променя съществено. Единствената разлика е, че в повечето случаи, особено в по-ранния етап от съществуването на империята, се стимулира прозелитизмът в посока към исляма, въпреки че формално финансите на държавата нямат интерес от такъв процес заради специалното данъчно облагане на немюсюлманите. Доста често отделните ислямски управници в Мала Азия до обединението и подчинението им от османлиите препятстват дори заемането на местните епископски катедри от избраните от Светия синод на патриаршията в Константинопол епископи[3]. Тук православните християни и всъщност всички немюсюлмани, които изповядват монотеистична религия, стават втора категория граждани (езичниците политеисти са изцяло извън закона), а Църквата е сериозно ограничавана. Нейната дейност е много силно засегната особено в Мала Азия и Близкия изток, където броят на християните драстично е намалял още през XIII–XIV век, а тяхното положение е усложнено допълнително през XV век[4]. Така патриаршиите в Александрия, Антиохия и Йерусалим биват сериозно ограничени както заради драстично намалелия брой християни в Близкия изток, т.е. заради масовото им преминаване към исляма, така и заради агресивната политика на Римската църква да привлича към себе си православните християни от региона чрез униатските си мисии след XVI век, станали особено активни през първата половина на XVII век[5]. За разлика от Близкия изток и Мала Азия, през целия период на съществуване на империята християните на Балканите (Югоизточна Европа) са мнозинство и Църквата има много повече и по-видими дейности. От писма на немския реформатор елинист Мартин Крузиус (ок. 1574) научаваме, че той и неговите сподвижници – витембергските богослови – са били изненадани, вероятно като много други западни хора, че в османските владения изобщо съществува организирана Църква и че тя дори е многолюдна и преобладаваща като население в Тракия, Азия и Елада.[6] Твърде вероятно все пак оскъдна информация за състоянието на православните в Османската империя да е пристигала до тях през постоянното посолство на Германия в Константинопол[7]. Разбира се, за Крузиус Тракия е днешната територия на България до Ниш, Скопие и Охрид,

[2] Тази теза е популярна сред новото поколение гръцки изследователи на късна Византия и Османската империя. Виж Katsikis, Dimitris. *L'Empire ottoman,* Paris: Presses Universitaires de France, 1985, също забележителната работа, засягаща в частност ранния период на османското владичество: Ἐλισάβετ Ζαχαριάδου, Δέκα Τούρκικα ἐγγραφα γιά τήν Μεγάλη Ἐκκλησία (1483-1567), Ἀθήνα 1996.

[3] Runciman, Steven. «Ρούμ μιλέτι»: Οἱ Ὀρθόδοξες Κοινότητες ὑπὸ τοὺς Ὀθωμανοὺς Σουλτάνους». In: John J. Yiannias (ed.), *Ἡ Βυζαντινὴ Παράδοση μετὰ τὴν Ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης* (Ἀθῆναι: MIET, 2008), p. 18.

[4] Виж най-подробното и обективно изследване по този въпрос: Sp. Vryonis, *The Decline of the Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the 11th Through the 15th Century* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971).

[5] Dalègre, Joëlle. *Grecs et Ottomans 1453-1923 de la chute de Constantinople à la disparition de l'empire ottoman* (Collection Etudes grecques, Paris: L'Harmattan, 2002), pp. 95 ff.

[6] Crusius, Martinus. *Turcograecia*, Basileae, per Leonardum Ostenium, Sebastiani Henricperti impensa, 1584, pp. 410, 557 – става дума за две кратки писма на Крузиус до патриарх Йеремия II и едно писмо на личния секретар на патриарха Теодорос Зигомалас до Мартин Крузиус, написано на говорим гръцки език, *ibid.,* p. 93.

[7] Виж G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession.* Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1982, pp. 12-13.

а Елада обхваща, освен днешните територии на Гърция, също по-голямата част от Македония и поне половината Албания. Азия е Мала Азия, Анатолия.

Също така още веднага след завземането на Константинопол от Мехмед II Православната църква получава специален статут в Османската империя, а нейният предстоятел – специално място сред пашите. Тя е натоварена със събирането на данъци, малко по-късно и със съдебните дела на християните в империята, тъй като мнозинството от тях не са доволни от очевидните законови предимства, ползвани от мюсюлманите при съдебни процеси, извършвани от Османската държавна администрация. Сред християните възникват брожения, тъй като османските съдилища в тази епоха признават за основен закон шериата, т.е. закона на Корана, което поставя останалите, немюсюлманите, винаги в неизгодна позиция, тъй като не признава свидетелските им показания.[8] Този факт позволява на много мюсюлмани в първите години след падането на Константинопол да заграбят имотите на местни богати жители, оставяйки ги на улицата, само благодарение на лъжесвидетелството на други мюсюлмани. Така се налага църковните съдилища от занимаващи се изключително с верова и каноническа проблематика да започнат да решават съвсем злободневни казуси като имотни спорове, бракове и разводи, настойничество на подрастващи, завещания и наследства и др. Това пък ще окаже особено влияние върху мисленето на християните за институцията на Църквата, която от чисто мистичен богочовешки организъм постепенно ще започне да се мисли повече като институция, и дори спасението под влияние и на западната схоластика, но и на тази нововъведена съдебна практика ще започне да се осмисля в понятията на провинението и въздаването на справедливост – модел, чужд на византийското традиционно патристично разбиране за греха като за „болест" и за спасението като за „лечение-обожение" на човешката природа.[9]

Събирането на данъците от християните, извършвано от клира на Църквата, както и от друга страна – освобождаването от данъци на самия клир, създава предпоставки за напрежение вътре в християнската общност. Също така важна е промяната на положението на патриарха в Константинопол. В Източната Римска империя той е бил просто предстоятел на събора на епископите на поместната църква и се е избирал от тях, но е могло и да бъде свален от тях. Разбира се, избирането му се е утвърждавало от императора, доколкото патриархът е изпълнявал координираща роля между държавния апарат и структурите на Църквата. Така той е съобразявал и адаптирал решения и дейности на Църквата с държавната управа.[10] В новата османска система обаче, след завземането на Константинопол, патриархът вече става висш османски държавен администратор (паша с три конски опашки) и неговата власт е в много по-голяма степен

[8] Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence* (London: Cambridge Univeristy Press, 1968), pp. 170-172. Виж също: Κ. Ἄμαντος, «Οἱ προνομιακοὶ ὁρισμοὶ τοῦ Μουσουλμανισμοῦ ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν». *Ἑλληνικά* 9 (1936), pp. 103-166.

[9] Виж по този въпрос: *π. Β. Καλλιακμάνης, Θεολογικὰ Ῥεύματα στὴν Τουρκοκρατία,* Θεσσαλονίκη: Πουρναρᾶ, 2009, pp. 47-106.

[10] Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity*, pp. 167-169.

зависима от султана. Също така въведеният данък *peškes*, плащан от всеки патриарх, за да бъде избран, става стимул за развитието на системa, която граничи с корупцията и фактически прави висшата църковна йерархия заложник на недуховни интереси. От еднократен данък за кандидатстване за поста той постепенно се превръща в годишен данък, който непрекъснато се увеличава с времето, така че в края на XVIII век институцията вече дължи огромна и практически неизплатима сума на държавата.[11]

От друга страна обаче, за шест века Османската империя успява да подсигури стабилност и икономически просперитет на огромна територия от три континента – от Иран до Алжир и от Йемен до Централна Европа. В рамките на тази огромна територия живеят различни групи от население. За да запази реда и баланса, елитът на тази държава намира един от най-интересните механизми за религиозна толерантност, наблюдавани в човешката история. Това е т.нар. „милиетна система". Думата *milliet* е арабска и означава „народ" и „религиозна група" едновременно. В Османската империя *milliet par excellence* е „народът на верните" (т.е. мюсюлманите). Другите големи групи – *милиети* – са православните, нехалкидонските църкви и евреите. Тези общности са признати като милиети заради особеното им значение за държавата. Те по особен начин спечелват респекта и уважението на завоевателите и получават особен статут в държавата. Техните лидери са натоварени с много административни и икономически задължения и обладават неоспоримо права. Например задължение на милиетния елит е събирането на данъци от милиета. Тази практика позволява всеки милиет да чувства известна независимост от централните власти.[12] За православните християни от т.нар. *Rummilliet (народът на ромеите)* най-важната фигура е тази на Вселенския патриарх в Константинопол (*Константиние*, както османците го наричат). Според османския закон той е наречен *Milliet bashi (Баща на народа, ἐθνάρχης*[13]*)*.

Немюсюлманското население плаща специални допълнителни данъци, което му позволява да изповядва свободно своята религия. Това данъчно облагане практически представлява себеоткупуване на християните от военна служба, тъй като самият ислямски закон им забранява да носят оръжие. След като през 1571 г. султан Селим II завзема Египет и бива обявен за халиф, той прилага „шериата" като основен закон на империята. По тази причина християните трябва стриктно да спазват свещеното право на мюсюлманите техните религиозни чувства да не бъдат накърнявани с явното присъствие на други религии. Така се налага практиката християнските храмове (с определени изключения – райони, където почти няма мюсюлмани) да бъдат ниски и почти незабележими отдалеч –

[11] Виж Th. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination* (Brussells, 1952), p. 132.

[12] Виж В. Каравълчев, *Справедлива ли е системата милиет в Османската империя?* – В: *Богословска мисъл*, 1-4 (2006), pp. 65 ff.

[13] Отец-баща на народа на ромеите, т.е. на православните християни, а не само на гръкоговорещите от тях, както започват да го схващат лидерите на оформящите се национални елити в Османската империя през XIX век. По особен начин той замества ромейския император за тях и има панправославно значение, а не е лидер на „национална църква", каквито възникват едва през XIX век – практика, нееднократно и рязко осъждана от институцията на Вселенската патриаршия въз основа на догматите и каноните на Църквата.

без куполи и камбанарии. Налагат се и почти абсурдни забрани за строежа и поддържането на немюсюлманските храмове.[14] В определени периоди патриаршията в Константинопол разполага с не повече от четири църковни здания, а дори когато се строят по-големи такива, както през XIX век, те също остават някак скрити в пейзажа на квартала, в който се намират.[15] Освен това всяка инициатива за развитие на някаква религиозна дейност от страна на Църквата се облага с допълнителни пари. Като цяло огромна част от бюджета на Османската империя се подсигурява именно от християните, и то най-вече от живеещите на Балканския полуостров, гъсто населен с православни християни. Мюсюлманското население е практически в големия си процент ангажирано с армията, паравоенна дейност, държавна и местна администрация. Задължение на мюсюлманите, така както това се разбира още от времето на арабските халифати и по-късно в Персийската империя, е да охраняват мира в държавата и в целия свят – в Османската империя това се запазва като идеологическа база на обществото.[16] Именно с този факт може да се обясни осезателното изоставане в социално и икономическо отношение на мюсюлманското население на империята от втората половина на XVIII век насетне. Това явно ще се окаже и основният социален фактор за нарастващото напрежение между различните социални групи в тази държава, което ще доведе неминуемо до нейното разпадане през XX век. Разбира се, тук могат да се посочат и други, външнополитически фактори, които обаче, изглежда, имат второстепенен характер.

От XVI век насетне в Османската империя християните практически нямат право да взимат участие във войската и да бъдат ангажирани с административна дейност. Крачка назад ще се направи едва през XIX век под натиска на западните сили и Русия. От друга страна, налице са относителна религиозна свобода и огромни възможности пред икономическата инициатива, възможности, които регионът не познава нито преди възникването на Османската империя, нито след нейното разпадане.

Що се отнася до религиозните права на жителите на империята, те са ограничени само до границите на тяхната верова общност (*milliet*).[17] Обикновено градовете и по-големите села са разделени на религиозни групи, на милиети, и членовете им се срещат единствено на пазара. Именно по тази причина често споровете между общностите се съсредоточават именно върху въпроса кой да е пазарният ден. Например за евреите съботата е неподходящ ден, докато за християните неделята е неудобна. За мюсюлманите петък е ден за молитва. От друга страна, мнозинството от малките села имат еднорелигиозен и едноплеменен характер, но пък, от друга страна, в провинциите на Османската империя се наблюдават представители от по няколко племенни и религиозни групи от население. Така основната цел на тази система е да запази икономическия и административен баланс; цел, постигната за повече от пет века.

[14] Виж V. Laurent, "Les chrétiens sous les sultans (1553-1592). Un recueil de documents turcs." *Echos d'orient 28* (1929), pp. 308-406.

[15] Виж Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity,* pp. 186-191.

[16] Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity,* pp. 167-168.

[17] В. Каравълчев, *Op. cit.,* p. 67.

Практически в цялата империя няма етнически и религиозно чисти региони. В големите градове и по-малките градчета отношенията между отделните милиети са детерминирани от социалната рамка. Те имат личен характер и никога официален. Местните водачи на отделните милиети са отговорни пред официалните местни власти и оттук – пред централното правителство в Константиние. Те прилагат законите на местно равнище.

Тази определено оригинална система е заимствана от арабските халифати, но е значително усъвършенствана от османците. За разлика от арабите османците от самото начало на организиране на своята империя включват Православната църква в своята юридическа система и далеч не я игнорират. Всъщност тя е една от най-важните институции в държавата. Ако мислим за тази държава като за продължител на Източната Римска империя, османският елит по специфичен начин запазва византийското социално и религиозно наследство. Църковните водачи на християните са практически част от османския елит. Този оригинален османски подход може да се определи като прагматизъм и добронамереност.[18] Всъщност в една империя с преобладаващо християнско население да поддържаш мюсюлманско-християнски елит е въпрос на прагматизъм и мъдра политика, гледаща уверено и с перспективи в бъдещето. Практически в историята на своето дълготрайно съществуване тази държава не организира държавни преследвания на друговерци. Напротив, всички милиети биват стимулирани от законовата система да запазят своята религиозна идентичност. Това е и причината смесените бракове между разноверци да са сведени до минимум.

В балканския фолклор османският период остава с горчиви спомени най-вече заради издевателствата на мюсюлмани предимно на местно равнище, и то преди всичко на социална основа без санкцията на правителството. Особено през XIX век причината за тези издевателства най-често е вече осезателното разминаване между все по-обедняващото мюсюлманско население и все по-благоденстващото християнско поради факта, че вече войни не се водят, докато Османската империя предоставя огромни възможности за бизнес на територията на три континента с изключително облекчено данъчно облагане на печалбата. Още повече че през този век законовата рамка на милиетната система започва постепенно да се разпада, подрита от Руско-османските войни и все по-засилващата се руска намеса във вътрешните работи на Османската империя с непрекъснатото внедряване на широка, добре платена агентура, разпространяваща агресивно идеите на панславизма практически сред всички балкански народи, дори и сред гръкоезичните общности. В тази среда нараства нивото на корумпираност на държавната администрация и започва все повече да се чувства недостиг на законност. Въпреки това не бива да пропускаме факта, че милиетната система като решение на проблема за съжителството на различни религиозни групи се оказва по-отворена и компромисна от онова, което виждаме в Западна Европа между XV и XVIII век. Не случайно европейските евреи доста често предпочитат за свое прибежище от гоненията в Европа места като Константинопол, Солун, Филипополис (Пловдив), София и Смирна. Този модел на толерантност е базиран

[18] *Ibid.*

на затваряне на идентичностите и запазване на ясни граници на религиозните групи. Избягването на проблематизирането и коментирането на различията е гаранция за мира и икономическия просперитет на държавата.

Тази специфична политическа система се подчинява на характерния дух на османската имперска идеология, която вижда в социалната динамика и промените несъмнени белези за упадък и корупция. Доколкото никакво движение в никаква посока не е възможно (поне на теория е така), отделните обособени групи в това общество се съхраняват в своя първоначален вид. Въпреки това, както казахме, доста често се срещат масирани, понякога съпроводени с жестокости вълни на прозелитизъм. Такива са вълните през XIII и XIV век в Анатолия, в средата на XV век на Балканите след падането на Константинопол – и последната през втората половина на XVII век. В края на XVIII век също има отделни случаи на местен натиск върху християните да сменят вярата си, но на това не се гледа с добро око от централните власти. Разбира се, местните власти въпреки бюрократичните процедури не отказват да приемат нови мюсюлмани от редиците на онези, които по социални или икономически причини желаят сами да приемат исляма – а те не са малко през цялата история на тази държава.[19] Иначе според османския закон не е възможно да преминеш границите на твоята религиозна група. Да станеш мюсюлманин също не винаги е лесна работа. Това е специална привилегия, която освобождава от цяла група налози, което определено не е в интерес на централните власти. Въпреки това, както отбелязахме, на местно ниво това често е стимулирана практика.[20] За съжаление и в регионите, които остават поне за още около два века под венецианско, генуезко или франкско владичество, отношението към православните не е много по-различно, дори често е много по-лошо. Става дума най-вече за островите в Егейско море, Крит, Кипър, части от Пелопонес, части от Западна Гърция и много по-дълго време – островите в Йонийско море. Тук латинските клирици доста често упражняват груб натиск, насилие върху православните да преминат към римокатолицизма, закриват се епископски катедри, завземат се храмове, населението е тормозено по различни начини.[21] Не случайно през 1571 г. султан Селим II е посрещнат в Кипър като освободител от венецианското робство.

Както знаем, във византийското общество науките поддържат традиционно високо ниво, и то най-вече благодарение на съхраняването на ясните контури на древната класическа образователна традиция, макар и модифицирала се през вековете и придобила християнска окраска. В това число църковното образование е доста „светско", то се занимава както с изучаване на Писанието и каноните, с проблемите, свързани с тяхното тълкуване, така и с риторика и философия по антични класически образци. Образованият клирик познава добре както творчеството на древните философи, най-вече това на Аристотел, така и класически образци на античната литература. В Османската империя обаче още от самото начало на нейното съществуване, и по-точно – от пълноценното вграж-

[19] Dalègre, Joëlle. *Op. cit.,* pp. 47 ff.

[20] Виж *Ibid.*

[21] Виж Manussacas, M. "Structure sociale de l'hellénisme post-byzantin." *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 31, 2* (1981), pp. 793-808.

дане на Православната църква в нея, не се гледа с добро око на християнското образование. Въпреки че патриаршеската академия в Константинопол, подновена още от патр. Генадий Схоларий – първия след падането на Константинопол, не е проблем за властите, в провинциите много трудно си пробиват път каквито и да е образователни инициативи. Такива все пак има. Съществуват прицърковни училища, поддържани от манастири, както и от местната църковна йерархия. През XVII и XVIII век такива са школите в Солун, Арта, Навплио, Йоанина, на някои острови, Света гора – Атон. Въпреки това по-образованите християни в империята получават образованието си и на Запад – Италия, Франция, Швейцария, Англия и по-късно в Австро-Унгария и дори далеч на север в Русия.[22]

Доброто образование, получено на Запад, дава добри шансове за реализация в самата Османска империя – особено тачени сред богатите и влиятелни османци са християните лекари. Тази професия дава шансове на не един и двама християни да се превърнат в приказно богати жители на столицата. Също така, благодарение на доброто образование, възниква новата класа на богатите търговци – протагонисти са старите византийски семейства.[23] Специализираното богословско образование обаче все повече се затваря в изучаването на готови модели от западната схоластика и механично поддържане на литургичната традиция и все по-малко се занимава със спекулативна философска проблематика, което осезателно го лишава от свежия дух на богословието във византийската епоха.[24]

В тази ситуация Църквата не упражнява мисия, а богословският диалог е невъзможен. „Милиетната система" го лишава от социална и идеологическа рамка, в която да бъде упражняван. Поне в смисъла, който влагаме днес, плод на западноевропейската религиозна култура след епохата на Просвещението. Мисията на Църквата се превръща просто в свидетелство за вярата на онези, които са членове на нейното тяло, пред онези, които за извън нея. Обикновено виждаме свидетелство от този вид в делата на новомъчениците, но не като част от богословска дискусия. Тяхното свидетелство е по-скоро резултат от поведението на местните мюсюлмански религиозни власти.[25] Богословският диалог в юдео-християнската традиция е динамичен процес на търсене на точния израз и интерпретация на събития и идеи от Откровението, което някак не се вписва в идеологическите рамки на милиетната система. В Османската империя, когато корупцията започва да разгражда държавната система и самата милиетна система, мнозина искрени християни стават свидетели за вярата си в Христос, но винаги като част от неспособността на централното правителство да обуздае местните администратори.

[22] Виж Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity,* pp. 208-225.

[23] *Ibid*., pp. 363-376.

[24] Виж Каприев, Г. *Съществува ли византийска философия? Предварителни размишления*. In ejusdem, *Byzantica minora*, (София: Лик, 2000, pp. 9-38).

[25] Виж Vaporis, Nomikos. *Witnesses for Christ: Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period, 1437-1860* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Press, 2000); също Nichoritis, Konstantinos. *Holy Mountain – Athos and the Bulgarian Neo-Martyrs* (Sofia 2001, in Bulgarian); и Russel, N., *Neomartyrs of the Grek Calendar. Sobornost 5* (1981), pp. 36-62.

Днес, имайки този дълготраен опит от епохата на Османското владичество, Православната църква схваща мисията си предимно като свидетелство на отделния християнин или на местния свещеник или пастир, на равнището на местната енория. Липсата в гореспоменатата система на социално пространство за активна мисия прави всъщност междурелигиозния и богословския диалог безполезен. В Късната античност и Средновековието Църквата в Източното Средиземноморие и Югоизточна Европа има активна мисия и поддържа непрекъснато богословски диалози с други християни и дори с нехристияни. В действителност самото богословие на Църквата е тясно свързано, дори детерминирано като изразност от диалогизирането по богословски въпроси. Цялата история на православното богословие е свързана с различни богословски дискусии и дори спорове. Техните резултати са решенията на Вселенските събори (*Concilia oecumenica, Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι*), които признават резултатите от тези дискусии като основни принципи на вярата, наричани догмати. В Османската империя практически мисията и междурелигиозният диалог са невъзможни и не виждаме такива на официално ниво.

Затова като че ли тази система влиза в колизия с византийската християнска култура, която наследява от античността гръкоримската култура на диалога и обогатява с иудейската склонност да се диалогизира по религиозни въпроси. По прозрението на един български изследовател: според християнското разбиране „в междурелигиозния диалог се проверява способността на опонента да формулира непротиворечиво доктрините на своята религия. Подобен критерий за верификация е рестриктивен, понеже изключва от дискусионното поле измеренията на личния опит, които собствено конституират очевидностите на религиозната вяра. Богословските спорове нямат за цел конвертиране на опонента, а демонстриране на това, че неговите верови доктрини не издържат проверката на разума"[26]. Нещо подобно виждаме и в ранния период в диалогизирането и търсенето на единение с източните християни, неприемащи Халкидонския събор (451), в диалога с римокатолиците след 1054 г., отворил широки и интересни перспективи пред византийската богословска и философска мисъл, както и в диалога с исляма, приемащ доста често формата на остра, но смекчаваща се с времето полемика.[27] Този подход обаче няма как да сработи в средата на османската милиетна система при доминиращата роля на исляма, и то най-вече след въвеждането на шериата като основен закон.

От историята познаваме няколко случая на неофициален диалог между ислямски богослови и представители на Православната църква още в първите десетилетия след превземането от османците на Константинопол, повечето от които обаче имат неофициален характер. Все пак те изглеждат като отклонения от правилото. През управлението на Мехмет II, който изпитва искрен респект към християните и византийската култура, се написват поне три текста, насочени

[26] Марков, Смилен. *Срещата на Византия с исляма – конфликтни позиции и нива на взаимно разбиране. – В: Християнство и култура 68* (2012), p. 97.

[27] Забележителната работа на Ангелики Зиака по въпросите на диалога между православното християнство и ислямската теология: Ἀ. Ζιάκα, *Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, Το Ισλάμ στη βυζαντινή, μεταβυζαντινή και νεότερη ελληνική γραμματεία,* Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά, 2010.

към сериозен, задълбочен диалог с исляма. През месец Юли 1453 г., веднага след падането на Константинопол, Георгиос еп. Трапезундски изпраща на Мехмет II писмо, в което е поместен богословски трактат, търсещ не само общите положения в двете религии, но направо призоваващ към тяхното обединение в една Църква.[28] Малко по-късно философът Георгиос Амирутзис също написва подобен текст, който също призовава към единение, или поне към взаимопризнаване на двете, според него, „братски учения"[29]; от същата епоха са и вероизповедните текстове, насочени към мюсюлманите, на новоизбрания патриарх Генадий Схоларий – близък с Мехмет II[30]. След Мехмет II обикновено този тип дискусии приключват в два варианта: а) християнинът си променя вярата; б) той остава твърд в убежденията си, но губи живота си.

В т.нар. „милиетна система" междурелигиозният диалог практически става невъзможен, тъй като не е полезен за стабилността на обществото и според идеологическите авторитети на османската държава би застрашил положението на постоянна статичност в обществените отношения, както и евентуално водещата роля на исляма, който в самата основа на религиозната си етика възприема себе си като универсално решение както в духовен, така и в политически смисъл на конфликтите в световен мащаб. Като универсалистична религия той възприема всички останали монотеистични религии като подстъпи към себе си или като етапи на развитие, които неминуемо водят до него. Така в културата на народите в Източното Средиземноморие се развива рефлексът за некоментиране на дълбоките религиозни изживявания на другия, на различния, за да не се предизвиква нова конфликтна ситуация.[31] Така възможните направления за диалог остават насочени извън самата Османска империя. Римокатолиците, които разполагат с редица бивши византийски територии между XIII и XVII век, а някъде и до самия край на османската империя през XX век и дори до днес, са един чест, макар и труден партньор в диалога, тъй като те винаги продължават да държат на подписаната уния във Ферара – Флоренция (1438–1445) и това е повод непризналите я (практически цялата византийска църковна йерархия с малки изключения) да бъдат репресирани като схизматици. Въпреки това, на приливи и отливи, връзките със Западната патриаршия в Рим остават постоянни, кога хладни до замръзване, кога позатоплени.

Също така се осъществява диалог още през XVI век с изгряващото тогава про-

[28] Виж критично издание на текста: Γ. Θ. Ζώρας, *Γεώργιος ὁ Τραπεζούντος καὶ αἱ πρὸς ἑλληνοτουρκικὴν συνενόησιν προσπάθειαι αὐτοῦ (Ἡ «περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως» ἀνέκδοτος πραγματεία),* Ἀθῆναι, 1954. Също: A.Th. Khoury, *Georges de Trébizonde et l'union islamo-chrérienne*, Jerusalem, 1971; G. Podskalsky, "Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube unter dem Halbmond?" *Philotheos* 1 (2001), pp. 255-260.

[29] Виж издание на текста с коментар и превод: A. Argyriou-G. Lagarrigue, "George Amiroutzes et son "Dialogue sur la Foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs". *Byzantinische Forschungen 11 (1987), pp. 29-221.* Също: *N.B. Τωμαδάκης, «Ἐτούρκευσεν ὁ Γεώργιος Ἀμιρούτζης;» Ἐπετερὶς τῆς Ἑταιρείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν 18 (1948), pp. 99-143.*

[30] Издание на текстовете: L. Petit, X. Sideridès, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios,* t. III, Paris 1930, pp. 434-476.

[31] Разбира се, едно такова поведение не може да се определи винаги като негативен социален опит, напротив, явно в местната култура на Източното Средиземноморие това е изграденият с вековете начин да се съжителства мирно; виж Каприев Г., *Диалогът между религиите и стойността на мълчанието. –В*: *Християнство и култура 68* (2012), pp. 105-113.

тестантство. За разлика от отношенията с римокатолиците, над които тегне тежката история на Кръстоносните походи, окупации, експлоатация и систематично насилие над православните в Източното Средиземноморие, разговорът с протестантите може да се проведе начисто и изцяло в рамките на добрите намерения и взаимния респект. Тук нямаме исторически натрупвания, самите протестанти гледат с надежда на Изток за придобиване на по-ясна идентичност при отделянето си от Римския престол, и може би най-важното, знаят добре гръцки език, разглеждайки го като носител на древната християнска традиция, към която, както те смятат, трябва християнството да се завърне – към Новозаветната църква.

Така за Православната църква богословският диалог в Османската империя е почти изцяло изнесен в своя интерес към Западна Европа (арменците и несторианите са също милиет в османската система, а ислямът остава недиалогичен за дълго). В процеса на пасивно наблюдаване или активно включване в непрекъснатото съревнование до XIX век между римокатолици и протестанти на Запад Православната църква ще създаде множество догматически документи[32], които обаче, за съжаление, не са били активно изследвани през последния век и които имат пред вид именно богословските развития на Запад. Много от аспектите на този диалог са непознати на съвременното богословие и история. Задълбоченото им изследване може да отвори нови перспективи за разбирането на редица процеси в Православната църква през XIX и XX век, както и да помогне за преосмислянето на хода на партикуларизиране и обособяване на т.нар. „национални църкви" през XIX и XX век. Също така то би просветлило и процесите на развитие в съвременното православно богословие, тъй като то неминуемо е функция на църковната действителност и носи своето наследство от предходните времена.

[32] Виж част от тази официална документация у Ἰ. Καρμίρη, *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τ. Β΄, Graz, 1968.

Венцислав Каравълчев е богослов и историк. Завършил е Духовната академия "Св. Климент Охридски". Специализирал богословие в Атинския университет "Каподистрия" и ислямо-християнски отношения в Бирмингамския университет. Преподавал църковна история и богословие в Батуми и Киев.

Венцислав Каравълчев

ПРЕП. ДИМИТРА КИЕВСКА (БЪЛГАРСКА): ПЪТЯТ НА ЕДНО ЖЕРТВЕНО СЛУЖЕНИЕ ОТ СИЛИСТРА ДО КИЕВ

На 18 април 2008 г. с решение на Св. синод на Украинската православна църква (Московска патриаршия) преподобна Димитра (1810–1878) бе причислена към лика на светците. До нейната канонизация у нас не се знаеше абсолютно нищо за жертвения подвиг на тази българка, посветила живота си на нуждите на бедните и страдащите. Почитта към нея в Киев бе местна, а в България нямаше дори исторически бележки за нейния живот. След канонизацията на преп. Димитра православните медии у нас хвърлиха малко повече светлина върху личността ѝ. Така християнската общност у нас разбра, че още една светица с български произход ще бъде почитана в календара на Украинската църква.

За съжаление чествания отминаха, а с тях и първоначалната еуфория за „българската светица в Киев". Дори Доростолската епархия, която би трябвало да полага грижа за популяризиране на спомена за просиялите в нея светци, не положи усилия да проучи и изготви житие на светицата, което би могло дори да обогати наличните в Украйна сведения за нея.

Тъй като споменът за праведниците не бива да тъне в забрава, в настоящата статия ще се опитаме да запълним отчасти тази празнина, като за целта ще приведем сведения от малко известни и непубликувани досега документи от

Централния държавен архив на Украйна, свързани с живота и делото на преп. Димитра. В този архив – ЦДАНУ, в два фонда под номера 127 и 128 се съхраняват документи на Духовния събор на Киево-Печорската лавра, пряко свързани с подготовката за създаването, устройството и финансирането на Введенската община на преп. Димитра. Целият архив (дело), свързан с Введенската обител, съдържа 132 листа, започнат е на 10 ноември 1876 г., закрит е на 10 януари 1892 г. и е предаден в архива на 6 Юли 1895 г. В него има и няколко писма, писани собственоръчно от св. Димитра, под които се намира нейният подпис.

През 1810 г. в гр. Силистра в семейството на православните християни Александър и Мария се ражда момиченце, което те кръщават Матрона. Родителите възпитават своята дъщеря в духа на православната вяра и благочестие. Едва няколкогодишна, малката Матрона и родителите ѝ са принудени да напуснат пределите на България поради издевателствата на османските управници, които стават нетърпими поради непрестанните руско-турски войни. Семейството на преп. Димитра се преселило в Бесарабия. Тук Матрона среща своята голяма любов – офицера от руската армия Иван Егоров. Двамата се венчават в една от църквите в гр. Кишинев (днес столица на Република Молдова). В лицето на Иван Егоров Матрона Александрова Егорова намира верен спътник, надеждна опора и грижовен съпруг. Като истинска съпруга на военен офицер и в изпълнение на евангелските повели Матрона Егорова неотклонно следва своя съпруг и

дели с него несгодите на войната. По време на Кримската война (1853–1856 г.) Матрона взима участие заедно със своя съпруг в отбраната на Севастопол (1854–1856 г.). В качеството си на милосърдна сестра към общината на „Въздвижение на честния Кръст", тя помага и се грижи за ранените на бойното поле, като често излага на опасност своя живот. По време на един от редовните артилерийски обстрели на Севастопол осколки от снаряд я раняват в рамото и главата. Въпреки раните майка Матрона отказва да напусне бойното поле, сама се превързва и продължава да оказва помощ на ранените и нуждаещите се.

Тук Матрона се запознава и става близка със св. Инокентий (Борисов) Архиепископ Херсонски и Таврически, наричан от съвременниците си „новия руски Златоуст". Св. Инокентий бил изключителен йерарх и проповедник, който независимо от опасностите бил винаги на бойното поле и със своята проповед и наставления въодушевявал защитниците на Севастопол. Сам той непрекъснато извършвал богослужения в създадените за целта походни храмове. На тези, които се учудвали от храбростта и безстрашието му той отговарял: „Ние сме монаси, нямаме какво да губим". За него се носели легенди, а хората с възхита отбелязвали: „Ако командването на армията беше поверено на св. Инокентий, Русия никога нямаше да загуби Кримската война". Матрона заедно с владика Инокентий взима активно участие в подготовката и паметното честване на Христовото Възкресение на 16 април 1854 г. в обсадения Севастопол. Когато на Велики четвъртък участниците в защитата на града се събрали в малкото оцелели църкви, по времето на четенето на 12-те Евангелия започнал артилерийски обстрел, който продължил няколко часа. Същото се повторило и на Разпети петък. На самия празник на Светлото Христово Възкресение канонадата била прекратена, но още на следващия ден започнала нова непрекъсната артилерийска стрелба, която продължила почти цялата Светла седмица. Тази бомбардировка над Севастопол християните нарекли „празнична". По време на една от тези кървави битки за града загинал съпругът на св. Димитра, достигналия до чин капитан Иван Егоров. На 27 август 1856 г. Севастопол бил превзет, с което се сложил край на Кримската война. За своето участие в защитата на града преп. Димитра получила няколко награди. Двадесет години по-късно тя ще получи и медал от руското правителство за това, че отново се грижи за болните и ранените, този път в Руско-турската (1877–1878 г.) освободителна за България война. По времето на тази война св. Димитра организира лазарет в собствения си дом в Киев.

Кримският период изиграва огромна роля в живота на преподобната, като оставя незаличими следи в него. Страданията, болката и смъртта били неразривна част от този период и докато мнозина не могли да понесат тежестта му, майка Димитра, напротив, излязла още по-силна от него.

През септември 1856 г. Матрона Егорова напуска лежащия в руини Севастопол и се премества в Киев. Тук идват и много от нейните добри познати и приятели, с които заедно се е трудила по барикадите на Севастопол. Между тях са и големите руски учени и лекари хирурзи Н. И. Пирогов и Х. Я. Гюбенет. Преп. Димитра се настанява в собствен дом в квартал Печорск, на улица „Рибарска". Скоро

след това Матрона става енориарша в храма „Св. княгиня Олга", разположен на ул. „Кловска" 12 (днес ул. „Гусовска"). Този храм е бил разрушен през 1930 г. Едно от любимите за посещения места на светицата била Киево-Печорската лавра с прилежащите към нея пещери с десетките нетленни тела на божиите угодници от обителта. В Киев преп. Димитра води съвсем скромен живот без излишества и удоволствия. Благодарение на своя общителен характер, преп. Димитра скоро създава в Киев нови познанства и приятелства. Тук се запознава с киевския митрополит Исидор (Николски, 1858–1860), който става неин духовен отец и наставник. Митрополит Исидор е човекът, който насочва Матрона към подвижническия път, по който може да се направи много за благото на Църквата. Владика Исидор ѝ предлага да вземе върху себе си отговорностите по устройството на женска религиозна община за вдовиците и сираците на загиналите във войните, както и за бедни бездомни жени. Св. Димитра вижда в думите на владика Исидор голямо знамение на милостта Божия и с огромно усърдие се заема с това дело. След героичната смърт на своя съпруг тя иска в негова памет да направи нещо полезно и богоугодно. Като благословение и залог за бъдещия разцвет на обителта, митрополит Исидор подарява на преп. Димитра специално поръчано и изработено за случая копие на древната Боголюбска икона на Божията майка. Той пожелал иконата да бъде свещен покров и прибежище за живеещите и служещи в обителта. Този дар на владика Исидор бил началото на едно благодеяние, което не се прекратило до самата му блажена кончина. За майка Димитра пък това било началото на път, който след много години я отвел до осъзнато приемане на монашеството. През 1860 г. митрополит Исидор трябвало да напусне Киев и своята катедра там, тъй като бил назначен за митрополит Новгородски, Петербургски и Финландски.

Преп. Димитра също трябвало често да пътува до Петербург, тъй като подготовката на всички документи за строителството и благоустройството на общината трябвало да се съгласуват с владиката и съответно с властите там. По време на своите чести пребивавания в Петербург св. Димитра винаги отсяда на един и същи адрес – Невски проспект, дом 171. Там, на втория етаж в сградата, тя наема малка квартира, в която живее по време на престоя си в града. Квартирата се намира в непосредствена близост до Лаврата на св. Александър Невски, където св. Димитра прекарва голяма част от времето си, посещава службите, наблюдава живота в обителта, разговаря с вярващите. Тук неин духовник става йеромонах Инокентий, брат от Лаврата, с когото св. Димитра често общува. Тя също така често общува и с иконома на владиката Исидор – архимандрит Исая, който донякъде замества общението с митрополита, понеже последният често е много зает и няма време за никакви срещи. По време на престоите на св. Димитра в Петербург владика Исидор я запознава с Олга Фьодоровна Тимофеева, нейната впоследствие най-близка приятелка, която била посветена във всички дела на преподобната. Олга Фьодоровна също е вдовица на офицер от армията, нейният съпруг бил полковник. Тя е дъщеря на владика Христофор (Емауски), който известно време е бил викарий на владика Исидор в Санкт Петербург, а впоследствие назначен за епископ Вятски и Слободски. Олга Тимофеева взима деен участие в организирането и учредяването на общината на преп. Димитра.

Първите стъпки по организирането на Киевската община са направени още по времето на владика Исидор. С негово благословение през месец януари 1860 г. преп. Димитра купува един двуетажен дървен дом на ул. „Рибарска" 37. Този дом се явява първият от многото други, които преп. Димитра ще купи и в които ще бъдат настанени вдовиците и бездомните. В продължение на няколко години св. Димитра води преговори със собствениците на съседните домове за възможностите и условията за тяхната продажба. Мнозина благочестиви хора се отнесли с разбиране към желанието и идеите ѝ. През септември 1869 г. тя могла да добави към своя дом една овощна градина и един парцел на ул. „Рибарска". В периода август 1871 г. до март 1872 г. тя купува още един участък земя и част от един чифлик. През ноември 1872 г. успява да купи голям участък земя заедно с градина и дом на ул. „Московска" 40 б.

Идеята за организирането на общината постепенно добива съвсем конкретни измерения. Съставена била необходимата документация, изработен бил устав за управление на общината, специалисти подготвили проект за устройството и оформлението на църквата, като под внимание били взети желанията и предложенията на св. Димитра. Постепенно тя става собственичка на няколко сгради и участъци земя, които съставлявали почти цял квартал от ул. „Рибарска" до ул. „Резницка". През януари 1876 г. тя купува дом, разположен на ъгъла на улиците „Рибарска" и „Московска", който се превръща в централен за общината. В този просторен дом, с големи кръгли зали на първия етаж, е устроена църквата на общината. Цялата поземлена собственост на преп. Димитра била разделена на два големи участъка. Единият участък бил предназначен за самата община, където трябвало да се разположат вдовиците, възрастните и бездомните, другият бил предвиден за стопанските сгради и овощната градина. В този втори участък св. Димитра предвидила и квартири, които да се отдават под наем и да носят доходи за общината.

По време на Руско-турската война (1877–1878) св. Димитра предоставя един от домовете си за лазарет за ранени войници. По свидетелството на архим. Смарагд от Киево-Печорската лавра, тя не само предоставила дома си, но взела върху себе си и цялата грижа по снабдяването и обезпечаването с всичко необходимо на ранените. Събитията от войната и грижата за пострадалите не могли да отвлекат преп. Димитра от въплъщението на главната цел на живота ѝ. Още до началото на войната тя съставила своето завещание, с което завинаги устроила собствеността на общината. По препоръка на митрополит Исидор св. Димитра се обърнала към известния петербургски нотариус М. И. Успенски. В Петербург на 14 май 1876 г. нотариално било съставено духовното завещание на Матрона Егоровна. Този документ се явява нагледна характеристика на всички нейни християнски добродетели и любов. В завещанието ясно са формулирани причините и целите за създаването на Киевската Введенска община (Введенска – съкратено от Въведение Богородично), дадени са ясно необходимите указания по разпореждането с имуществото и личните вещи на светицата, както и указания в случай на нейната смърт. В завещанието е посочена и точната сума, която тя оставя на общината. Този капитал тя оставя на съхранение в касата на Киево-Печорската лавра, която по това време се намира под управлението

на архимандрит Арсений (Москвин). Капиталът съставлявал ценни книжа, като например облигации на Санкт Петербургското и Московското кредитни общества, също така акции от Националната (Държавната) банка, ипотечни облигации на Тулската и Киевската земеделски банки и др. Целият капитал се състоял от 66 ценни книжа, на обща сума 20 100 рубли. Това била огромна за времето си сума, която става надеждна финансова гаранция за стабилността на общината. Впоследствие св. Димитра нееднократно добавяла нови ценни книжа и парични средства за увеличаване капитала на общината. На 28 април 1876 г. починал киевският митрополит Арсений и на негово място бил назначен архиепископът на Твер и Кашина Филотей (Успенски), който в същата година бил възведен в сан митрополит. Само година след встъпването на владика Филотей в длъжност св. Димитра била готова с всички необходими документи за основаването на общината и подала официална молба за нейното учредяване под името Введенска (Въведение). Общината трябвало да се намира под надзора и егидата на митрополита на Киев, който назначавал по свое благоусмотрение хора, които да надзиравт и отговарят за порядките в общината, за решаването на икономическите, битовите и др. въпроси, които ще възникват във времето. В молбата се посочвало, че в общината ще живеят бедни, бездомни възрастни вдовици, изповядващи православието, и др. социално незащитени хора, като техният брой няма да превишава тридесет и трима, в съответствие с възможностите за тяхната издръжка. В полза на учредяваната община преп. Димитра завещава принадлежащите ѝ няколко дома със селскостопанските постройки към тях: тоест това са един дом с четири крила на ул. „Московска", един дом с две крила на ул. „Рибарска" и огромен земеделски участък с овощна градина. Обитаващите дома и сестрите се указвало да бъдат настанени в специален солиден каменен дом на няколко етажа, а останалите няколко домове трябвало да бъдат отдавани под наем на частни лица, като приходите от тях да остават в полза на общината. Въобще св. Димитра завещала на общината цялото си имущество – движимо и недвижимо, с изключение на няколко малки вещи, които били вписани в особен регистър за нея самата. Паричният капитал на общината съставлявал 21 000 рубли, като този капитал трябвало да остане неприкосновен завинаги и да се попълва от част от доходите, получавани от недвижимото имущество. Доходите, получавани от арендуване на земя, част от сумите, събирани от наеми и лихви по ценните книжа, трябвало да осигурят нормално и достойно съществуване на обителта. В документа бил поставен особен акцент на факта, че цялото това имущество преп. Димитра е закупувала в различно време и не е получено в наследство и доколкото тя няма преки наследници, нито близки родственици, то никой няма право да предявява наследнически претенции към имуществото на общината. Към своята молба св. Димитра приложила също план – скици на цялото недвижимо имущество и земеделски участъци, както и Устав на общината.

В устава били формулирани целите за създаването на общината, които били общите положения за сформирането на всички женски общини в Русия. Евентуалното увеличаване броя на заложените 33-ма обгрижвани обитатели на общината зависело от наличните средства за тяхната издръжка. Впоследствие, в началото на XX в., броят на обгрижваните и обгрижващите в общината нараснал на 118 души. В устава се определяли правата и задълженията, както и взаимо-

отношенията между сестрите, общата трапеза, която била задължителна за всички, с изключение на болните. За болните се предвиждали медицински грижи, оказвани от способните за това населници в общината. Забранявало се на сестрите да събират помощи и подаяния по улиците и църквите. Средствата от продажбата на ръкоделия трябвало да постъпват в общата каса на общината или да се раздават на бедните. Волните пожертвования се зачисляли към общата каса. Починалите обитатели се погребвали за сметка на общината и цялото им имущество преминавало във владение на общината. Самото управление на общината се осъществявало от отговорник – началник на общината и касиер, които се назначавали от правоправещия митрополит.

След като получил молбата на св. Димитра, митрополит Филотей се разпоредил Киевският духовен съд да направи справка с различните държавни учреждения за евентуални забрани, дългове, спорове или други тежести върху имуществото на преподобната. Била внимателно проучена цялата документация и финансовото положение, за да се убедят всички във възможностите общината да се издържа сама без помощ от Св. синод на Руската църква.

Тъй като домът на преп. Димитра се намирал вътре в Киевската крепост, съгласно градоустройствените изисквания било необходима експертиза от Крепостното инженерно управление. Такава била направена и на 27 септември 1877 г. бил известен Киевският духовен съд за разрешаване на строителството – устройството на домова църква в каменното двуетажно здание на общината. Храмът, посветен на „Въведението на Пресвета Богородица", бил окончателно завършен и осветен малко след блажената кончина на преп. Димитра. Неговото освещаване станало на 14 ноември 1878 г.

Одобрение за създаването на общината направил също генерал-губернатора на Киевско-Подолския и Волински район княз А. М. Дондуков-Корсаков, който за целта изпратил нарочно писмо през октомври 1877 г. до митрополит Филотей, с което го уведомявал, че от негова страна няма да има пречки за учредяването на Введенската община.

След като събрал всички необходими документи и положителните отговори на въпросите към Духовния съд, владика Филотей изпратил през декември 1877 г. своята одобрителна препоръка относно молбата на преп. Димитра за разглеждането ѝ от Св. синод.

Самата св. Димитра по препоръка на владика Исидор заминала за Петербург. Трябвало с личното си присъствие в столицата на Руската империя да ускори процеса за разглеждане на молбата ѝ. След няколко месеца радостната новина за разрешаване учредяването на общината била факт. С указ на император Александър II под номер 58251 от 4/17 март 1878 г. била учредена в Киев Женската религиозна Введенска община, главното дело на българката преп. Димитра. Съобщението за този указ е публикувано в Киевските епархиални ведомости, както и в много други църковни и светски периодични издания. С учредяването на общината за жените в Киев и околностите се открила още една възможност

за истинска християнска благотворителност – обгрижване на болните, възпитание на сираците, утешение на страдащите и духовна помощ на нуждаещите се от молитвена подкрепа. Трябва да отбележим, че по онова време в Русия било изключително затруднено откриването на нови манастири, а още повече на женски обители. Такава била реформаторската линия, зададена още от император Петър Велики, който не толерирал монашеството. С течение на времето се развила сложна бюрократична процедура, която правела почти невъзможно основаването на нови обители. Затова било далеч по-лесно да се основе женска религиозна община, която да извършва социална и благотворителна дейност, отколкото настояща обител. Обитателките на тези общини обаче живеели по монашески и с течение на времето при достигане на позволената от закона възраст (50 г.) много от тях приемали монашество.

За съжаление св. Димитра не успяла да види успешния завършек на своите трудове и да стане свидетел на откриването на Введенската община. По време на престоя си в Петербург, в очакване на указа на император Александър, майка Димитра заболяла тежко. Раната в главата ѝ, получена по време на Севастополското сражение, била източник на непрекъснатата и мъчителна болка, физическите ѝ сили отслабвали с всеки изминал ден. Въпреки това св. Димитра понасяла всичко с удивително търпение и без никакъв ропот или оплакване. Нейната най-близка приятелка Олга Фьодоровна, която била непрекъснато с нея в този тежък момент, свидетелства, че св. Димитра не се оплакала нито веднъж от мъчителната болест. Няколко дни преди блажената си кончина св. Димитра престанала да се храни, а след това изведнъж, след като била уведомена за указа на императора, се почувствала по-добре и започнала отново да се храни. Като чувствала своя близък край, преподобната се погрижила да се изповяда и причасти с Тялото и Кръвта Христови. Физическите сили постепенно напълно я напускали, но духът ѝ останал до последно бодър. Пред самата си кончина тя пожелала да бъде погребана във Введенската община.

На 9/22 март 1878 г., само няколко дни след указа на император Александър II и на радостната вест за освобождението на нейното отечество България от турско робство, на 68-годишна възраст св. Димитра блажено починала. В медицинската справка за причината за смъртта ѝ е написано: апоплектичен удар – остро нарушение на кръвообращението на мозъка. Под медицинската справка се намират подписите на тези, които в последните дни са били със светицата: архимандрит Симеон – наместник на Лаврата, йеромонах Инокентий, архимандрит Филип, архимандрит Митрофан, игумен Мардарий, иконома на архиерейския дом – архимандрит Исая. Тези същите духовни лица извършили и опелото на св. Димитра. Опелото и погребението се състояли на 13/26 март 1878 г. в лаврата „Св. Александър Невски" в Санкт Петербург. Тялото на преподобната било погребано до стените на църквата „Св. Теодор", в пределите на лаврата. Тук, в Санкт Петербург, тайно от хората св. Димитра приела монашеско пострижение. Това станало по настояването на митрополит Исидор. По време на пострижението тя приела името на св. Димитър – светеца, който се ползвал с голяма почит и уважение в родината на светицата – България.

На 8 август 1878 г. тялото на св. Димитра било пренесено от Петербург в Киев. Съгласно предсмъртното желание на светицата то било положено в крипта на храма във Введенската община. В памет на своя съпруг св. Димитра пожелала криптата-църква в храма на Введенската община да бъде наречена на св. Димитър Солунски, покровител на воините и на българския народ.

Първата ръководителка на общината след смъртта на св. Димитра става игумения Евталия. От едно писмо на Духовния събор на Киево-Печорската лавра до митрополит Филотей от 22 юни 1879 г. се вижда, че са определени четирима йеромонаси – Дионисий, Адазий, Алипий и още един Алипий, за да извършват богослужението във Введенската женска община. За целта те се освобождават от предишното си задължение, което е било обслужване на болничната църква към Киево-Печорската лавра.

През юни 1885 г. от Андреевския скит на Св. гора за надгробната могила на св. Димитра бил доставен специален трисъставен кръст с Христовото разпятие и предстоящите при него св. Богородица и св. Йоан Богослов. Едната част на кръста била направена от кипарис, а другите от кедър и финикова палма. Кръстът бил поставен над гроба на преподобната в криптата на храма „Св. Димитър". В същата година от България била изпратена бяла мраморна плоча с надпис: „Основательница Кіевской Введенской Общины монахиня Димитра Матрона Александровна Егорова. Родилась въ Силистріи 1810 года скончалась 9 марта 1878 года".

Всяка година в деня на блажената кончина на светицата 9 март, както и в деня на храмовия празник 26 октомври киевските митрополити и архимандритите на Киево-Печорската лавра отслужват Божествена св. Литургия и панихида над гроба над св. Димитра. Подобни помени се извършват и в лаврата „Св. Александър Невски" в Петербург.

С указ на Св. синод на Руската православна църква от 30 април 1901 г. Введенската община получава статут на женски общежителен манастир.

В периода на атеистичната власт в Русия комунистите на два пъти – през 1930 г. и през 1960 г., затварят Введенската света обител. След първото си закриване в периода на немската окупация на Киев през 1941 г. манастирът е отново открит заедно с още 34 други манастири, за да бъде повторно закрит деветнайсет години по-късно. По време на второто закриване на обителта на 16 септември 1960 г. мощите на светицата били изнесени от криптата и препогребани на Зверинецкото гробище. В самия манастир била настанена една от районните болници на Киев.

През 1992 г. Введенската света обител е предадена на Украинската православна църква. Манастирът е възроден, но този път като мъжки, в рамките на Киево-Печорската лавра. На следващата година става чудо с една от главните светини на манастира – Богородичната икона „Призри на смирение", като върху стъклото на раклата, в която се съхранява иконата, по чудодеен начин се изписва същият образ от иконата.

На 8 август 1996 г. с благословението на блажения митрополит на Киев и цяла Украйна Владимир и с разрешението на държавната власт мощите на св. Димитра бяха отново извадени и върнати в криптата на храма „Св. Димитър" във Введенската обител. При изваждането на мощите се установява, че те частично са нетленни. Нетленни останали главата и горната част от тялото ѝ. Под връхната дреха на светицата се намира монашески параман – отличителен белег за малка схима. На лицето ѝ било поставено покривало, а тялото ѝ било завито в мантия. Това се явява сигурно доказателство за монашеския постриг на светицата, който, както казахме, тя приема тайно.

На 18 април 2008 г. с постановление на Св. синод на Украинската православна църква монахиня Димитра, в света Матрона Александровна Егорова, е причислена към лика на местночтимите светци. Съставена е специална служба – акатист на преподобна Димитра.

Кондак 1

Избрана угоднице Христова и бърза помощница преподобна майко Димитро, на земята небесно живяла и с даровете на Светия Дух украсила се, затова ти пеем похвална песен. Ти, която имаш велико дръзновение пред Господа, с твоите молитви от всякакви беди и напасти освободи викащите към тебе: Радвай се, преподобна майко Димитро, като разпалваш в сърцата ни ревност по Бога.

Духовник и интелектуалец, изтъкнат богослов библеист, кардинал Карло-Мария Мартини (1927–2012) е безспорно една от най-ярките фигури в живота на Католическата църква през последните тридесет години.
Роден в Торино на 15 февруари 1927 г., Карло-Мария Мартини постъпва в Ордена на йезуитите на 17-годишна възраст през 1944 г. Постепенно се утвърждава като един от най-изтъкнатите католически екзегети на Св. писание и през 1969 г. папа Павел VI го определя за ректор на Библейския институт, а през 1978 г. и за ректор на престижния Грегориански университет. Папа Йоан-Павел II го въздига в сан архиепископ на Милано – най-големия католически диоцез в Европа. В периода 1987–1993 г. той председателства и Съвета на епископските конференции в Европа. След своето оттегляне на покой през юли 2002 г., когато навършва 75 г., кардинал Мартини осъществява най-съкровеното си желание – заминава за Йерусалим. През същата година публично обявява, че страда от болестта на Паркинсон. Връща се в Италия през 2008 г., като се оттегля в един център на Ордена на йезуитите, недалеч от Милано. Въпреки тежките страдания на болестта отказва да приема лекарства, облекчаващи болките, и посреща смъртта с ясен разсъдък на 31 август т.г. Отец Георг Скорчил, член на Ордена на йезуитите (автор на книгата *Нощни разговори в Йерусалим*, в която интервюира кардинал Мартини), и журналистката Федерика Радиче успяват да поговорят с кардинал Мартини през последните дни от неговия живот. Резултатът е последното интервю с кардинала, неговото духовно завещание, препечатано след това в най-престижните световни издания. Кардинал Мартини е чел и писмено одобрил текста на интервюто.

Карло-Мария Мартини

ЦЪРКВАТА ИЗОСТАВА С 200 ГОДИНИ

Защо не се пробужда? От какво се бои? – пита в посмъртно интервю пред *Кориере дела Сера* един от големите духовници на Католическата църква

Как виждате ситуацията на Църквата?

Църквата е уморена в днешната Европа на благоденствието, както и в Америка. Нашата култура остаря, църквите са огромни, но монашеските общежития са празни, бюрократичният апарат на Църквата се увеличава, нашите ритуални

одежди са помпозни. Изразяват ли тези неща онова, което сме днес? Благоденствието тегне. Много приличаме на богатия младеж, който си тръгва, макар Иисус да го вика, за да го направи свой ученик. Много добре съзнавам, че не можем лесно да изоставим всичко. Поне можем да потърсим хора, които да са по-свободни и по-близки до своя ближен, какъвто беше монсеньор Ромеро[1], каквито бяха и мъчениците йезуити от Салвадор. Къде са героите, които да ни вдъхновят? Няма никакви причини да спираме пред границите на институцията.

Какво може да помогне на Църквата днес?

Отец Карл Ранер[2] обичаше да си служи с метафората за живите въглени, скрити под пепелта. В днешната Църква виждам толкова пепел, засипала въглените, че често се чувствам напълно безпомощен. Как да изровим въглените изпод пепелта, за да подсилим пламъка на любовта?

На първо място, трябва да търсим тези въглени. Къде са личностите, щедри като добрия самарянин? Къде е вярата на римския центурион? Кой е всеотдаен като Йоан Кръстител? Кой е верен като Мария Магдалина?

Бих посъветвал папата и епископите да потърсят дванадесет лица „извън списъка" и да ги поставят на ключови позиции. Хора, близки до най-бедните, заобиколени от млади, които носят със себе си нещо ново. Имаме нужда от конфронтация от „пламенни хора", за да може Духът да се разпространи навсякъде.

Какви инструменти бихте препоръчали срещу тази умора на Църквата?

Бих препоръчал три неща, които имат голяма сила. Първото е обръщането: Църквата трябва да признае собствените си грешки и да поеме по пътя на радикалната промяна, като се започне от папата и от епископите. Въпросите, засягащи сексуалността и всичко отнасящо се до тялото, са пример за това. Трябва да се запитаме дали хората все още се вслушват в съветите на Църквата по отношение на сексуалността. Дали в тази област Църквата е все още ориентир, или е само карикатура в медиите?

Вторият инструмент, който трябва да подхванем сериозно, е нашата връзка със Словото Божие. Вторият ватикански събор върна Библията на католиците (…). Само този, който е съхранил в сърцето си това слово, може да бъде част от онези, които ще съдействат за обновлението на Църквата и които по силата на лични причини ще направят правилния избор. Словото Божие е просто, то търси като спътник сърцето, което да се вслуша в него. (…) Нито духовникът, нито църковният канон имат право да се намесват в съкровението на личността. Всички външни правила, законите и догмите са ни дадени, за да прояснят нашия вътрешен глас и за да могат умовете да виждат по-ясно.

[1] Оскар Ромеро (1917–1980) – католически архиепископ на Сан Салвадор, убит по време на служение от „ескадроните на смъртта". – Б.пр.

[2] Карл Ранер (1904–1984) – немски католически теолог, член на Ордена на йезуитите, един от най-големите богослови на XX в. – Б.пр.

А за кого са предназначени св. Тайнства? Те са третият инструмент на лечението. Светите Тайнства не са някакъв дисциплинарен инструмент, а помощ, предоставена на личностите по техния път и по време на слабостите в техния живот. Носим ли св. Тайнства на тези, които се нуждаят от нови сили? Мисля за всички разведени и за разведените, сключили повторен брак, за повторно сформираните семейства. Те се нуждаят от специална закрила.

Църквата подкрепя ненарушимостта на брака. Истинска благодат е, когато едно семейство или един брак са дълготрайни (...). Вниманието, което ние ще проявим към „разширените" семейства, включва обаче и връзката на Църквата с техните деца. Една жена, изоставена от мъжа си, намира нов спътник, който ще се грижи за нея и за трите ѝ деца. Втората любов е трайна. Ако това семейство бъде дискриминирано, така бива изтиквана встрани не само една майка, но и нейните деца. Ако родителите се чувстват изключени от Църквата или ако не са поддържани от нея, ще се стигне дотам, че Църквата ще изгуби следващото поколение. Преди Причастието ние се молим: „Господи, не съм достоен...". Знаем добре, че не сме достойни (...). Любовта е благодат. Любовта е дар. Въпросът дали разведените могат да се причастяват трябва да се обърне наопаки. А именно: как Църквата може да се притече на помощ със своите тайнства при едни сложни семейни обстоятелства.

Какво предлагате вие в личен план?

Църквата закъснява с 200 години. Защо да не ѝ помогнем? Боим ли се? Страхуваме ли се, вместо да проявим смелост? Все пак вярата е основанието на Църквата. Вярата, доверието, смелостта. Аз съм стар и болен, зависим от подкрепата на другите.

Благосклонно настроените личности край мен ми дават любов. Тази любов е по-силна от чувството на неприязън, което от време на време долавям в Църквата в Европа. Само любовта помага да се преодолее умората. Бог е любов. Имам и още едно питане, което искам да отправя към всеки: „Какво можеш да сториш ти, лично ти, за Църквата?".

Източник: *Corriere della Sera*
Превод от италиански: Тони Николов

Людмила Димова

РАЗУМЪТ В ТЪРСЕНЕ НА БОГА

Автобиографията *За Бога и света* на забележителния католически философ Роберт Шпеман може да се чете като въведение в творчеството му. Философията за него е начин на живот, в който волята за власт се подчинява на волята да разбереш.

Роберт Шпеман е за консервативното крило европейски мислители това, което е Юрген Хабермас за лявото. Един от най-значимите католически философи на XX век, 85-годишният Шпеман пренася в настоящето западната традиция на мъдростта. Център на неговата повлияна от аристотелизма мисъл е християнската вяра, която не се бои от конфронтация с модерния и постмодерния разум. В политически коректния дискурс острите публицистични формулировки на професора по актуални проблеми не звучат благоприлично: относно естественото право като основа на правото и закона; относно доказателството за съществуването на Бога; вярата и рационалността; добродетелите и етиката на Аристотел. И още – за старата форма на латинската меса (Тридентинската меса), срещу абортите, евтаназията и хомосексуалното родителство. Същевременно в Германия позициите му особено в сферата на екологията и биоетиката са приемат отвъд границите на различните светогледи и партии, затова той е уважаван събеседник не само от християндемократите, но и от зелените.

Роберт Шпеман е роден през 1927 г. в Берлин, следва философия, романистика и теология в Мюнстер, Мюнхен и Фрибург, получава докторска степен през 1952 г. в Мюнстер, работи в издателство и като научен асистент, хабилитира се през 1962 г. по философия и педагогика в Мюнстер. От 1962 до 1992 г. преподава философия в Техническото висше училище в Щутгарт и в университетите в Хайделберг и Мюнхен. Гост-професор и почетен доктор на много университети, носител на наградата *Карл Ясперс* за 2001 г. на града и университета на Хайделберг, автор на преведени на десетки езици трудове върху теми от историята на идеите на Новото време, натурфилософията, антропологията, етиката и политическата философия.

Той е представител на поколението, което в Германия наричат „скептичното поколение" – родените през 20-те и началото на 30-те години на XX век. Ала едва ли има друго определение, което, внасяйки все пак някаква яснота в обичайната поколенческа хаотичност, води до такова обърквване, написа неотдавна *Цайт*. Защото едва ли един скептик би стигнал до Светия престол (Йозеф Ратцингер) или до Камарата на лордовете във Великобритания (Ралф Дарендорф), нито би се превърнал в канцлер на обединена Германия (Хелмут Кол) или носител на Нобелова награда за литература (Гюнтер Грас). И Роберт Шпеман, и Юрген Хабермас се вписват в това поколение, определило облика на съвременна Германия.

Произходът и годините на формиране обаче до голяма степен дистанцират Шпеман от връстниците му. Майка му е танцьорка в школата на голямата хореографка Мери Вигман, създателката на свободния експресионистичен танц, баща му следва в Баухаус при Паул Клее и Ласло Мохоли-Наги и работи като културен редактор в берлинското списание *Зоциалистише Монатсхефте* (политическо издание близо до германската Социалдемократическата партия). В момент на дълбока житейска криза двамата приемат католическата вяра и се преместват в Мюнстер, тогава Роберт е на три години. Той е едва 9-годишен, когато майка му умира. Баща му избира вярата и през 1942 г. е ръкоположен за свещеник. Синът се гордее, че не носи униформата на Юнгфолк, момчешката организация към Хитлерюгенд. Той не членува в Хитлерюгенд, не пее антиеврейски песни: „просто националсоциалистите бяха врагове". Живее в два свята – официалния и християнския. Семейството му е „в Църквата и с Църквата", както ще напише по-късно. Защото „Важно е това, което е вечно. А това, което е вечно, се нарича Бог".

В своята автобиография, излязла преди няколко месеца, Шпеман описва себе си като младеж, живял срещу своето време. Най-мрачният момент в живота му бил, когато на 21 юни 1944 г. дошла новината за неуспешния атентат срещу Хитлер. Ако Хитлер беше победил, той щеше да е градинар. Към нарисуваната на училищната дъска карикатура на фюрера прибавил думите: „Внимание! Гробокопачът на Германия!" Директорът осуетил разследване и спасил живота му. Измъчвано от подозрения, момчето разпитвало сред войниците от Източния фронт за пребиваването на депортираните евреи. „След половин година знаех. Знаех, че са изпратени в газовите камери." Неговият извод: „Германците не знаеха, защото не искаха да знаят".

14-годишният гимназист вижда как в трамвая млад мъж прогонва шумно достолепен старец от мястото му. В този миг момчето съзнава, че има само една достойна постъпка – да стане и да предложи мястото си на господина. Не го прави. Остава седнало. Страхува се. „И до днес се срамувам. В този миг изпитах силна ярост. Ярост срещу тези, които ме подтикнаха към това недостойно поведение, към победата на страха." Това са епизоди от автобиографията му, която бързо си спечели известност като интелектуално свидетелство на времето. Не че читателите не са чували за подобни случки от времето на националсоциализма, но Шпеман описва детството и младостта си с онази прецизност, красноречие и безпощадна яснота, характерни за философските му съчинения, отбелязват критиците. Формата на книгата е необикновена – разговори с дългогодишния завеждащ културата в списание *Фокус* Щефан Затлер, между които са вписани изключителни автобиографични есета и сцени от живота на един философ. Сред тях е и споменът за една великденска нощ при монасите в Атон, спомен за мистичността на силната вяра, очаровала чужденеца.

Като цяло книгата може да се чете като въведение в творчеството му. Научната кариера на Шпеман е предшествана в края на 40-те от кратко увлечение по марксизма, към който днес изпитва дълбоко недоверие. Учи в Мюнстер при Йоахим Ритер, ученик на Ернст Касирер. Школата на Ритер*, Collegium*

Philosophicum, определяна най-често като неоконсервативна, обединява различни философи, открили възможност за преосмисляне на задачите на философията и хуманитаристиката в следвоенна Германия. „Бях хаотичен", е признанието на Шпеман за студентските години. Пътят му на философ минава без прекъсване в Щутгарт, Хайделберг и Мюнхен – „като насън", казва той, читателите по-скоро биха го нарекли блестящ. Силата на мисълта, с която като млад отстоява вътрешната си свобода, по-късно като философ го кара да се противопоставя на формите на *Zeitgeist*-а, на релативизма на днешния ден. Днес, подчертава той, е широко разпространена представата, че убежденията вредят на толерантността. „В името на толерантността се залага на релативизма. Ала това е съвсем погрешно, самото задължение да бъдеш толерантен се основава на твърдото убеждение в достойнството на личността, от него се извежда уважението към религиозните и моралните убеждения на другите."

Доста рано философът заема позиция срещу атомната енергия, още през 1979 г. излага в съчинение тезата си, че мирното използване на атомната енергия не е морално оправдано заради свързаните с него високи „остатъчни рискове". Едва през 2011 г., след атомния ад в Япония, немските християндемократи приеха с мнозинство тази аргументация. В нощта на първия полет до Луната през 1969 г. Шпеман критикува програмата „Аполо" по телевизията като разхищение на ресурси с оглед на глада по света. Естествено, поколението от 1968 г. е от другата страна на барикадата, философът си спомня за среднощни разговори с протестиращите студенти – казвал им, че очаква да пролеят реки от кръв. Може да е краен, но поддържа приятелство с Хайнрих Бьол. В един интересен епизод от автобиографията си разказва как гостуването му в дома на Бьол приключило с арест под дулата на автомати, сякаш са членове на Фракция „Червена армия".

През 1996 г. Шпеман критикува в публикация проекта за световен етос на теолога от Тюбинген Ханс Кюнг. В речите и текстовете си се обявява за защита на човешкия живот от неговото начало до естествената му смърт. Критикува опитите за смекчаване на отношението към евтаназията. Обяснява го с разбирането за личността и човешкото достойнство, което отхвърля всяка релативизация на правото на живот.

Вярата е ядрото на философската мисъл на Роберт Шпеман. Тя не възпрепятства никого „да мисли свободно, без забрани". „Вярващият смята повече неща за мислими и възможни от невярващия, чиито фонови убеждения често са също толкова непоколебими, колкото и на вярващия." В едно интервю философът заявява: „Изобщо не разбирам защо вярата във Възкресението трябва да бъде в противоречие с разума. Бог е въплъщението на смисъла. Без него животът е абсурден".

Този, който се интересува от християнско богословие, открива в текстовете на Шпеман препратки към Платон, неоплатонизма на Плотин, трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит. В книгата си *Безсмъртната мълва. Въпросът за Бог и заблудата на модерността* (2005 г.) Шпеман обобщава философските си раз-

мисли за Бога. Фактът, че някой през XXI век си позволява да мисли възможността за абсолютни истини и за вярата в Бог като основно философско допускане, изглежда провокативен, ала днес книгата е класика за младите консервативни мислители. Авторът подчертава, че държи твърдо на своя аргумент: ако няма Бог, няма и истина. Тук той самият се чувства в дълг да въведе доказателство за съществуването на Бог, дълг за обосноваване, който в ранните си публикации е прехвърлял на отрицателите, те би трябвало да докажат несъществуването на Бог. Решаваща за доказателството на Шпеман е съществената забележка, че неговият аргумент има смисъл само за онези, които вярват в Бог. При тези, за които въпросът за смисъла е другаде, това доказателство е безсмислено.

През 2007 г. Шпеман публикува книгата *Последното доказателство*. Трябва ли да се доказва съществуването на Бог? Не, но може, твърди той. Опитът да се представи ново доказателство днес звучи почти като сензация. Шпеман насочва вниманието си на първо място към сциентизма, към чисто научните светоглед и обяснение на битието. „Да трябва да мислиш внезапното, безпочвено възникване на един свят от нищото, съдържа такава претенция към мисълта, която засенчва всички други претенции", пише той.

Шпеман подчертава, че разумът е инструментът на човека в търсенето на Бога, защото той е способността, която позволява трансцендентно отношение. Вярата, че има Бог, означава, че не той е наша идея, а ние сме негова идея. Означава обръщане на перспективата, пише Шпеман. Този, който иска да обясни човешкото съществуване с един чисто научен светоглед, си затваря очите пред знаците за значението и смисъла на този свят. Подобно на произведенията на Йохан Себастиан Бах, в които са скрити отделни библейски стихове и послания, „двойното кодиране" на този свят е очевидно според автора. Чисто научният светоглед не желае да признае това двойно кодиране и от самото начало предпоставя, че няма Творец. Този постулат обаче игнорира едно значимо ниво в обяснението на света. Една соната на Бах може да бъде анализирана чисто музикално, но този, който, „воден от мълвата, подходи с един друг ключ за разшифроване, внезапно открива закодиран текст или стих, които композиторът е скрил в произведенията си".

Човекът е напълно „способен на истина". А истината предполага съществуването на Бога. Хората не са само „машини за разпространение на гени", „еволюционен отпадъчен продукт", който няма нищо общо с истината. Събитията са истина и тогава, когато хората вече не си спомнят за тях. Когато не могат да схванат истината със своя разум или разсъдък, тя остава факт – едно събитие е произтекло в определен ден и определен час. По тези причини трябва да има една последна валидна истина, която предполага Бог. Защото истината е независима от човешкото мислене и способност за съждение. „В какво вярва този, който вярва в Бога? Ще кажа, че той вярва в една фундаментална рационалност." И още: „вярата в силата на доброто е тази, която ни позволява да участваме чрез действие в реалността, без да трябва да се страхуваме, че в един абсурден свят всяко добро намерение е осъдено на абсурдност".

Шпеман участва във вътрешнокатолическия дебат за стария литургичен ред, прокуден от църквите след реформата през 1969/70. Той държи на традиционната литургия дори тогава, когато изглежда, че това е „занимание за схизматици". Фактът, че папа Бенедикт XVI през 2007 г. реабилитира Тридентинската меса, вероятно има общо с усилията на Шпеман. Година по-рано философът е сред учените, поканени от Бенедикт XVI на летните колоквиуми в папската лятна резиденция в Кастел Гандолфо. По същия начин осмиваното от мнозина придържане на Шпеман към „естественото право", което моралните философи някога са приемали за извор на закона и морала, днес се приема другояче. Когато папа Бенедикт XVI в своята реч в германския Бундестаг предложи ориентация на законотворчеството към една „екология на човека", Шпеман като негов съветник вероятно се е чувствал удовлетворен, подчертаха медиите.

Философията, пише той в края на автобиографията си, е „определена позиция, нещо повече, тя е начин на живот. Живот, в който волята за власт не остава сляпа, а се подчинява на истината, на волята да разбереш". Това той прави и днес, макар да заявява, че не вярва в дългото бъдеще на човечеството заради прогреса на науката и техниката без необходимата промяна на съзнанието. „Вярвам, че модерното мислене се движи от векове в една определена посока, която завършва с ликвидирането на човека. Някои изследователи на мозъка ни учат, че не сме това, за което се мислим, че не сме свободни същества и затова не носим никаква отговорност. Но ако сме стигнали толкова далеч, значи сме ликвидирали човека."

Роберт Шпеман

ЗА ДОБРИТЕ НРАВИ И БРЕМЕТО НА УНИВЕРСАЛНАТА ОТГОВОРНОСТ

Какво е, как възниква и как се дефинира публичният морал? На този въпрос не може да се отговори, защото всеки отговор вече предполага моралност. Разговорът с Роберт Шпеман е част от книгата За Бога и света*, която излезе през май 2012 г. в издателство Klett-Cotta.*

В края на 80-те излиза вашата книга *Щастие и доброжелателство*, която може да се чете като сума на всички мисли, преминали през философско-етичните дискурси от началото на 70-те. Какво ви подтикна към тази книга?

Винаги съм изпитвал неудовлетворение от това, че отговорите на въпроса за правилния живот изразяват два съвсем различни вида мислене. Единия бихме могли да наречем аристотелистки, а другия – кантовски. Известен е кантовският изход от първичния опит на дължeнстване (*Sollen*). Възражението срещу него винаги ще гласи: дължeнстването, което прави верния на дълга единствено нещастен, не може никого да мотивира. Живот под категоричния императив „не си струва". Обратното също е валидно. Ако някой очевидно води щастлив живот за сметка на друг, когото е изоставил в трудност и така го е опустошил, как отговаря той? Съвестта го гризе – ако ли не, още по-зле. Целта на моята книга беше читателят да стане малко по-умен след философския размисъл за правилния живот, отколкото е бил в началото. Въпросът ми беше: как се отнасяме към двата етически подхода? Дали е въпрос на безпричинна възможност за един от двата начина на разглеждане, или и двата могат да се интегрират? Не исках да елиминирам въпроса от етиката за щастливия живот, нито да жертвам опита на дължeнстването с неговата безусловност пред желанието за добруване.

Един въпрос към етиката на дължeнстването. Казва се: направи така, че мащабите на твоите решения и максими да са валидни за всеки. Защо всъщност трябва да го правя?

Защо трябва да следвам някакво дължeнстване? Този въпрос е погрешно поставен. Не може да трябва (да има принуда), без да се иска. Ако нашето желание е прост импулс, а не се квалифицира от самото начало като човешко желание през разумен мащаб, то изобщо не може да възприеме нещо такова като дължeнстването. Въпросът *Why to be moral?* няма отговор, защото всеки отговор вече предполага моралност. Един пример: назначен съм в някакво предприятие и

чрез клеветнически недомлъвки срещу някой колега мога да получа важен пост, предвиден за него. Не го правя. Защото няма да мога да се погледна в огледалото. Някой би могъл да ми каже: „Ти си глупав. Защо не направи това, което е в твой интерес?". Отговор: „Защото не би било добре да се постъпва така." Той: „А защо не извършиш нещо лошо?". Точно такова е възражението на Одисей във *Филоктет* от Софокъл: извърши позорно предателство, защото от това зависи победата на гърците. През останалото време можеш да бъдеш порядъчен човек.

Да се върнем на примера с клеветата. Някой казва: защо не наклевети твоя колега? Аз бих отговорил: повече няма да мога да се радвам на своя живот, ако получа поста благодарение на една клевета. Кант отговаря на това: защо повече няма да се радваш на твоя живот? Очевидно защото има морално чувство. Ако го нямаше, тогава клеветата щеше да ти е безразлична и щеше да продължиш да се радваш на живота. Целта да си щастлив не е като другите цели, за чието постигане търсим средства. Нашите действия не са просто средство за постигане на блаженство, евдемония, а част от живота.

Не са ли упреквани евдемонистите, че техният стремеж към щастие е егоизъм?

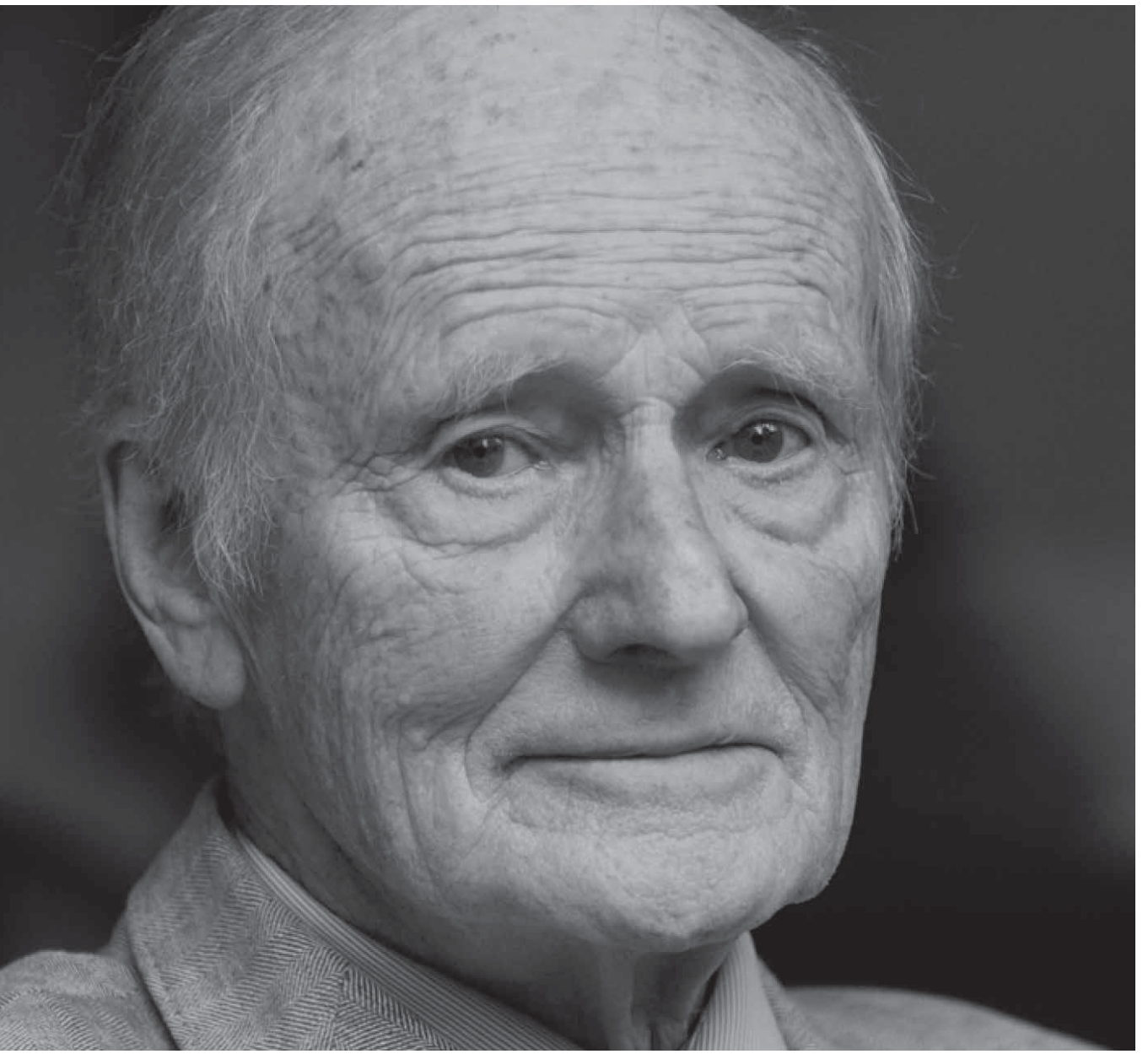
Това е слабостта на традиционния евдемонизъм, към който обаче не бих причислил Аристотел, по-скоро Епикур, за когото щастието се състои просто в това да блаженстваш в себе си. Ако ти блаженстваш, всичко е наред. Забележително е обаче, че когато мислиш докрай евдемонизма, попадаш в точката отвъд егоизма. В *Щастие и доброжелателство* написах една глава за хедонизма, където разглеждам този въпрос. Епикур пише: човек не може да бъде истински щастлив без добри приятели. Ала как се сдобиваш с добри приятели? Само ако си добър приятел. Един добър приятел трябва да е готов при нужда да жертва живота си за приятеля. Това напомня едно изречение от Евангелието*: Никой няма любов по-голяма от тая, да положи душата си за своите приятели*[1]. Епикур завършва размислите си със следното: ако някой не е готов да пожертва своя живот за приятелите, няма да има най-добрите приятели и най-висшето щастие. Ако мислим докрай евдемонизма и хедонизма, стигаме до същия резултат като Евангелието.

Как Аристотел вижда отношението между етиката, която има предвид щастието на отделния човек, и политиката, в чиято перспектива е общото добро?

За Аристотел двете вървят заедно. Впрочем той не подчинява рационално всичко на представата за евдемония. За него има повели, към чиято очевидност той апелира. Той например пише, че когато някой казва, че човек може да убие собствената си майка, то той не спечелва аргумент, а укор. Етическото при Аристотел е вкоренено в полиса и традицията. Добрите нрави са предпоставени. Подобен е впрочем и нашият правов ред. Съществува понятието договори, които накърняват добрите нрави. Там също се предпоставя, че се знае какво накърнява добрите нрави. Нравите не се мотивират задължително. Този, който

[1] Иоан. 15:13.

ги критикува – и това е възможно – има задължението да мотивира. Иначе човешкото съжителство не би било възможно. Нравственото в кантовски смисъл, т.е. добродетелта, е вписана в един евдемоничен проект, който от своя страна



Роберт Шпеман

е вписан в полиса. Евдемонията, щастието, не е просто благополучие, а успял живот и съзнание за този успех. Животът на отделния човек може да е успял само в рамките на полиса, освен ако не е философ. Етиката е част от политическата философия.

По какво философът се отличава от нормалния гражданин на полиса?

Аристотел изхожда от три начина на живот: веднъж – от посветения изцяло на удоволствието частен живот, втори път – от живота на гражданина, който развива други добродетели, това той разглежда в своите *Етики* и в книгата си за политиката, и накрая – от съзерцателното съществуване на философа. Вторият начин за Аристотел е същински човешкият, третия той нарича божествен, това означава, че човек може да го практикува само от време на време. Философът е гражданин на два свята. По-късно Отците на Църквата разбиват това триединство. За тях всеки човек е призван да съзерцава Бога и полисът е престанал да бъде последният хоризонт на сполучилия живот. Но и Августин познава два начина на живот, *secundum deum vivere*, живот според Бога, и *secundum hominem vivere*, живот според човека. Той отхвърля последния. Защо? Бихме могли да кажем, той е „хуманистичен", някак отговарящ на човека. Но Августин казва: човекът живее по човешки само когато насочва своя поглед извън себе си. Ако гледа само към самия себе си, за да разбере какво е щастливият живот, няма да успее. Човекът всъщност може да остане под своята възможност или да излезе извън самия себе си. За последното всеки е призван, не само една малка група философи.

Дали космологичната тенденция на християнството, неговата претенция да е валидно за познатия земен свят, ойкумена, не прави излишно ориентираното към полиса наблюдение на Аристотел?

Днес обичат да интерпретират Аристотел като херменевт на гръцкия полис, който е свързан с една партикуларна перспектива. Но това е неоснователно. Защото при него голяма роля играе понятието за човешката физика, а това е универсалистко понятие. Когато през V век пр.Хр. гърците са разсъждавали по колко различни начини живеят хората по света, те вече са били открили, че на света няма само гръцки полиси, а и персийски, ориенталски общности. Но от това те не правят релативистки извод, а задават въпроси: съществува ли един мащаб, според който още веднъж могат да се преценят различните нрави. За добри и лоши държави може да се говори само защото човек различава добри от лоши нрави. Аристотел наистина познава широката палитра на онова, което е съвместимо с природата на човека. Полисът за него стои по-високо от ориенталските държави, защото в него природата на човека се разгръща свободно. Физиката за него е рамка, която прави възможно многообразието от състояния. Но не всички. Аристотел, въпреки че е *херменевт* (тълкувател) на гръцкия начин на живот, е универсалист, защото природата на човека навсякъде е една и съща. На него му е чуждо това да изведе един позитивен кодекс от човешката природа, както правят просветителите през XVIII век.

Трябва ли тогава партикуларната перспектива да мисли непрекъснато и универсалната?

На това ще отвърна с един пример: някой признава, че собствената му страна за него е над всичко друго в света. Той трябва да бъде запитан дали позволява

и гражданите на други страни да поставят своята собствена пред всички останали. Патриотът уважава и патриотизма на другите. Който не го прави, е националист и шовинист. Взаимното признаване на партикуларизмите е форма на универсализъм.

Със заглавието *Щастие и доброжелателство* актуализирате едно излязло от употреба понятие – доброжелателство, *benevolentia*. Как се отнася то към дебата за утилитаризма и телеологичната етика?

Що се отнася до доброжелателството, то е степенувано. Не мога да проявявам еднакво доброжелателство към всички, съществува *ordo amoris*, ред на любовта, който е определен от близостта и отдалечеността. Съществуват ближният и далечният, като дори и най-далечният като член на семейството на човечеството е роднина. Аз се стремях да разработя този аспект в противовес на модерния утилитаризъм, който се нарича и телеологична етика. Тук, естествено, не се има предвид етика, която да отговоря на телеологичната структура на човешката природа, а такава, която заема следното становище: постъпвай така, че твоето деяние да увеличи стойностното съдържание на света. Този постулат на оптимизирането на света дефинира добрата постъпка през един универсален смисъл, през вселенското добро. Не всяка утилитаристка етика е заинтересувана просто от постигане на удоволствие. Затова се говори и за *ideal utilitarianism.*

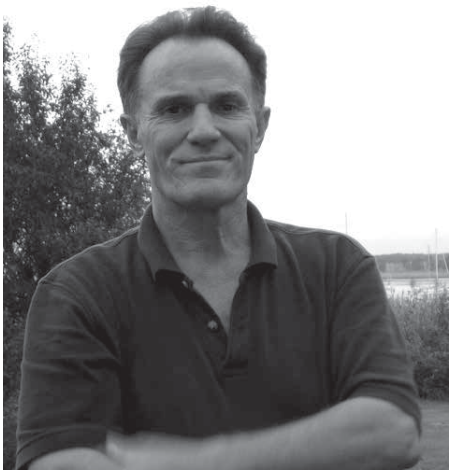
Дълго време тази утилитаристка етика принадлежеше на католическите морални теолози. Така те искаха да се изплъзнат от представата, че има заповеди, преди всичко, че има забрани, които важат без изключение, би могло да се каже, че са безконтекстни. Моралните теолози искаха да се освободят от това и пледираха за етика, в която всичко се разглежда само инструментално, в аспекта на подобряването на света. Това ме предизвика. Моето убеждение беше, че има неща, които не са позволени на човека и затова винаги трябва да се отказва от тях – и за последствията от такъв отказ той не трябва да носи отговорност. Националсоциалистите изправят някой полицай пред садистичната алтернатива собственоръчно да застреля едно 12-годишно момиче или да се примири, че други десет евреи ще бъдат разстреляни. Полицаят стреля. Той вярва, че носи отговорност за смъртта на другите, ако не стреля. След това завършва в психиатрията. Не, той не би носил отговорност. В този момент той носи отговорност само за детето. Съветските психиатри, които изпращат дисиденти в психиатричните клиники, са вярвали, че носят отговорност за Съветския съюз, която стои по-високо от тяхната отговорност като лекари за пациентите. Конкретна отговорност може да има само когато тя същевременно е освободена от други отговорности.

Защо *ideal utilitarianism* е пряко силите на действащия човек?

При нормални условия човек винаги носи само определени отговорности и само ако е освободен от други. Да вземем хирурга, който спасява живота на един пациент. Но родините желаят смъртта му. Той е тиранин в семейството, който

измъчва жена си и децата. Ала това не засяга хирурга. Той не носи отговорност за семейството. Неговата отговорност е само в това да спаси чрез операция пациента и пациентът трябва да може да се довери на хирурга. Но това функционира само когато хирургът не носи отговорност, когато не му е вменена универсална отговорност. В тоталитарни страни като бившия Съветски съюз дисидентите бяха изпращани в психиатрични клиники. Лекарите вършеха мръсната работа на режима и носеха отговорност за съветската държава. Ако ние всички трябва да съизмерваме нашите действия с това, което е най-доброто универсално за всички, то ние изобщо не бихме могли да действаме.

Превод от немски: Людмила Димова



Франк Шефер е американски писател и публицист, филмов сценарист и режисьор, публичен лектор и полемист. Роден е през 1952 г. в Швейцария в семейството на американския евангелист и мисионер Франсис Шефер, впоследствие един от лидерите на движението срещу абортите и основател на религиозната десница в САЩ. В средата на 80-те години Франк Шефер се разочарова от евангелистите, а през 1990 г. приема православието. Автор е на няколко книги, определяни като бестселъри, в една от които, *Луд за Бог* (*Crazy for God*, 2007), разказва за личния си опит като активист на религиозната десница и за причините за разочарованието си от нея. Привърженик на Барак Обама и на Демократическата партия, в брой 34–35 от 2008 г. на *Християнство и култура* ви представихме възгледите му за американската политика непосредствено преди предишните президентски избори. Сега ви предлагаме интервюто на Шефер, дадено пред Никълъс Хан от *Real Clear Religion,* в което той споделя мнението си как се е променила политическата сцена в Америка през последните четири години.

Франк Шефер

ЗА ЕВАНГЕЛИСТИТЕ, МОРМОНИТЕ И АМЕРИКАНСКАТА ПОЛИТИКА

Една от последните ви статии е озаглавена *Дори Иисус да е техният кандидат, републиканците пак ще загубят*. Какво се случва на тези президентски избори според вас?

Мисля, че протичат разнообразни процеси. На пръв поглед това е обичайното съревнование между двете големи политически партии, но според мен под повърхността се случват интересни неща. На първо място, евангелистите трябваше да свикнат с мисълта, че ще помогнат за избирането на един еретик (от тяхна гледна точка), ако изборите бъдат спечелени от Мит Ромни. Мисля, че продължава да съществува и расов проблем. Наред с това, за разлика от предишните избори, спечелени от Барак Обама, сега съществува Чаената партия. В известен смисъл сме изправени пред референдум за съдбата на крайната десница в Републиканската партия след победата на Барак Обама. Този допълнителен сюжет може да остане незабелязан за мнозина, но според мен има много хора, които се надяват след тези избори Републиканската партия да се върне обратно към центъра.

За мнозина тези избори са водораздел, защото те дават възможност на независимите гласоподаватели, на умерените републиканци и на мнозинството демократи да изпратят важно послание на Републиканската партия. Аз не мога да си представя по-силно и ясно послание от повторната победа на Барак Обама. Живеем в страна, която не е излязла напълно от рецесията, която продължава да е затънала в една глобална война, начело на която стои черен президент с всички произтичащи от това расови предразсъдъци, и ако въпреки всичко Обама бъде преизбран, това ще бъде послание за Републиканската партия, което ще оказва своето влияние дълго след изборите.

Съществува ли расово основана критика към президента?

Не. Съществуват много критични гласове отляво, чиято критика няма нищо общо с расата. Някои от най-острите коментари към мои статии са идвали отляво. Дори не са ми пускали статии заради подкрепата ми за Обама. Може и да бъркам, но ми се струва, че левицата е също толкова остра в критиката си срещу Обама, колкото и десницата.

Не мисля, че расата заема централно място, но би било грешка да се отрича наличието на такива предразсъдъци в критиките срещу Обама. Споровете къде се е родил[1] или съмненията дали не е мюсюлмани – това са все твърдения, които нямаше да бъдат изказвани от разумни хора, ако зад това не се криеше нещо друго.

Но тези гласове със сигурност не са представителни.

Така е. Но този сегмент продължава да съществува.

Съществува ли расов сегмент в Религиозната десница?

Абсолютно.

Дори след избора на Фред Лутер[2] за председател на Конвента на Южните баптисти?

Да, убеден съм в това. Има хора например, които познавам много добре – като Джери Фалуел[3], който изживя същинска еволюция, отказа се от сегрегационистката гледна точка и след това призна, че е грешал. Не мисля, че всеки, който произхожда от среди, подобни на неговите, може да претърпи същата еволюция. Това е реалността в тази страна и тя още дълго време ще продължи да бъде такава.

[1] Съществува конспиративна теория, според която Барак Обама няма право да се кандидатира за американски президент, защото бил роден в Кения, а след това фалшифицирал акта си за раждане. – Б. пр.

[2] Фред Лутер (р. 1956 г.) е първият афроамериканец, президент на влиятелната Конвенция на южните баптисти, избран на 19 юни 2012 г. – Б. пр.

[3] Джери Фалуел (1933–2007) – американски пастор от южните баптисти, телеевангелист и консервативен политически коментатор. – Б. пр.

Защо евангелистите се дразнят толкова силно от мормоните?

Намирам това за защитен механизъм, който се дължи на тяхната несигурност. Разликата между Римокатолическата църква и всички евангелистки деноминации е, че римокатолиците знаят кои са. Те имат история. За разлика от тях евангелистите са форма на християнството, която е измислила себе си, откъснала се от историята на Църквата и от Преданието на Църквата. По тази причина намирам споровете между тях за кавга между братя.

Римокатолиците знаят кои са. Аз посещавам Гръцката православна църква, ние също знаем кои сме. Протестантските деноминации не са сигурни кои са, а дори и да знаят, ако един млад пастор напусне и създаде нова църква, никой не може да му каже: „Не може да правиш така". Хаосът в протестантизма и големият брой деноминации, различните семинарии, раздорите, различни гледни точки към Свещеното писание, е причината всичко, което излиза извън тяхната концепция за ортодоксията, те да приемат за огромна заплаха, защото нямат авторитет, на който да се позоват, освен на личното си мнение.

Това ли е причината евангелисти да се конкурират с мормоните?

Те се конкурират с мормоните за членове, за легитимност и за много други неща. Мормонската религия е американски феномен, който прилича по много неща на повечето евангелисти: мормоните също са религия, измислила себе си, плод на движението за религиозно възраждане[4] в Америка от XVIII и XIX век, което не е свързано с историята на протестантството в Европа. Това е като на среща на голямото семейство да се появи нов роднина, когото не искаш да припознаеш, но който си остава твой братовчед.

Мормоните наистина дразнят евангелистите и има защо. Когато евангелистите се погледнат в огледалото, те виждат, че приличат твърде много на мормоните. Евангелизмът е свързан много повече с американското движение за религиозно възраждане, отколкото с класическото протестантство. Близостта с мормоните е твърде голяма, което кара евангелистите да се чувстват неуютно.

Тогава защо на изборите на 6 ноември евангелистите ще подкрепят един такъв непризнат роднина?

Според мен мнозинството от тях ще го подкрепят, защото за тях това е по-малкото зло. И все пак, ако евангелистките гласове се окажат по-малко от очакваното, това ще се дължи на два фактора: единият се дължи на споровете с мормоните, а другият е разликата в поколенията. Има много евангелисти под 30-годишна възраст, които не възприемат някои от социалните въпроси като толкова остри, колкото техните родители. Възможно е някои от тях да се от-

[4] Движение за религиозно възраждане (известно също като ривайвализъм, от англ. revivalism) – движение в американския протестантизъм, възникнало през XVIII век, чиято основна характеристика е екзалтираното преживяване на срещата с Бога и на близкия край на света. – Б. пр.

дръпнат и да подкрепят Обама, както направиха някои от тях на последните избори. Мисля, че ще има и евангелисти, които ще предпочетат да поклатят глава и да си останат вкъщи. За тях това е битка между един мормон и един мюсюлманин.

В книгата ви *Луд за Бог. Как израснах като един от избраните, участвах в създаването на религиозната десница и доживях да си върна всичко (или почти всичко)*, казвате, че евангелизмът „е не толкова религия, колкото бързо развиващи се персонални култове". Хора като Джоел Остийн, Марк Дрискол и Роб Бел[5] ли имате предвид?

Напълно. Ако премахнете персоналния култ от евангелизма, ще останат само няколко малки съседски църкви, но цялото движение ще изчезне. Ще го кажа по следния начин: ако това не бяха персонални култове, защо църквите престават да растат, когато красноречивият пастор напусне? Моят свещеник може да си тръгне, но на следващия ден сутринта всички отново ще са в църквата, защото ние сме там не заради него. Никой от нас не би казал: „Моят свещеник е много добър учител и това е причината да ходя на църква". Ходим на църква заради Литургията, да бъдем част от общността и заради Тайнствата.

След като изваждат Тайнствата от християнския опит, на евангелистите не им остава нищо друго освен изучаването на Библията. Но в това няма душа. Тогава не остава нищо друго освен поредица от персонални култове.

Защо протестантите говорят толкова много за Библията?

Мисля, че това тръгва от реформаторската протестантска традиция на калвинизма, която превръща Библията в магическа книга – просто решение на сложните въпроси. Ако търсите писмено нареждане, ето къде можете да го намерите. Но когато всичко се сведе до един текст, християнството се превръща в нещо много близко до исляма, защото ислямът винаги се е основавал само на книгата, на Корана. Докато християнството винаги се е основавало на Преданието. Въпросът в класическото християнство не е бил „В какво вярваш?". Въпросът е бил „Кой си ти?". За протестантите въпросът винаги е бил „Вярваш ли правилно?". Докато пред традиционните християни винаги са стояли въпросите „Кого следваш?" и „Каква е същността ти?".

Някои протестанти казват, че ако вярата не се изповядва правилно, ти си осъден на вечно проклятие. Откъде идва тази увереност?

Културата на ада в евангелизма винаги е била използвана като остен. Римокатолиците биха казали, че няма начин да знаеш дали някой е попаднал в ада. Проблемът на евангелистите не е, че те говорят за ада, а че използват ада като остен, с който се опитват да вкарат хората в правия път.

[5] Джоел Остин (р. 1963)), Марк Дрискол (р. 1970), Роб Бел (р. 1970) – популярни американски пастори и писатели. – Б. пр.

Така ли е преминало вашето детство?

Да, въпреки че подходът на моя баща беше много по-интелектуален. Според мен родителите ми изповядваха много по-добра теология, защото се отнасяха към хората много по-открито и хуманно. Ако става дума за моето собствено развитие, аз се отделих от този непреклонен и самоуверен теологически подход, започнах да си задавам много повече въпроси, да имам съмнения, не се опитвах да замествам надеждата с увереност.

Затова и много от протестантите са несигурни. Те трябва да са напълно уверени във всичко, защото стъпват върху много тънък лед. Идеята да подхождаш към живота като към разтворена книга, да правиш най-доброто, на което си способен, не съществува в протестантския начин на мислене. Всичко при тях се свежда до увереност в буквата и стиха. При тях няма нищо подобно на споровете в монашеската традиция на римокатолицизма.

Тази „увереност в буквата и стиха" ли стана причината да се откажете от вярата на вашия баща?

Това беше процес. Не съм се събудил една сутрин с усещането, че съм си променил мнението. Не вярвам в елементарния, учебникарски подход към живота. А и не вярвам в достоверността на политиката, която произлезе от религиозната десница.

Какво не ви харесва?

Не мисля, че схематичните схващания за хомосексуалистите са работещи. Силното политизиране на въпроса какви са хората стои много далеч от традиционното свидетелство на Църквата.

Кога започнахте да разбирате това?

След като баща ми почина. Започнах да си задавам въпроса: „Наистина ли искаш да прекараш целия си живот по този начин?". В началото съмнението се появи като естетически въпрос: „Наистина ли искам да бъда част от това нещо, въпреки че нямам нищо общо с тези хора? Защо хората, които харесвам най-много и на които се възхищавам, имат други политически разбирания?". Беше процес, който се случи стъпка по стъпка, необходими бяха 10–15 години, за да изживея тази промяна.

Ос Гинес[6] приписва вашето обръщане на факта, че сте били „разглезено" дете.

Е, очевидно не мога да се съглася. Ос е един от персонажите в моята книга и никога не съм чувал едно списание да поръча рецензия за една книга на човек, за когото се говори в нея. Намирам това за странно. Също така мисля, че елитът

[6] Ос Гинес (р. 1941) – американски писател и общественик. – Б. пр.

на евангелизма – който не може да се опре на Ватикана, на епископите, на каквато и да било апостолска приемственост – се почувства заплашен.

Тоест не сте съгласен, че вашето обръщане е някаква емоционална реакция на начина, по който сте били възпитан?

Не, не мисля така. Погледнете моя опит: подкрепях баща си, след това напуснах, минах във филмовия бизнес, където направих безсмислени филми, няколко часа документалистика, след това писах романи и двадесет години по-късно се заех да опиша спомените си. Ако на 30 години бях напуснал и веднага след това бях написал спомените си, в които казвам: „Ето затова затръшнах вратата", щеше да бъде много по-различно. Но това са спомени, в които един мъж в средата на 50-те си години се връща назад. Не съм си тръгнал и веднага след това да съм поискал да си уредим сметките. Спомените вече бяха доста далечни, когато реших да ги опиша по някакъв начин.

Какво ви насърчи да пишете за семейството си?

Имаше много хора, които, четейки романите ми, казваха: „Сякаш в тях става дума за твоето семейство. Каква е истината за него?". Другият фактор беше деструктивното развитие на Религиозната десница, което ме накара да направя нещо, да опиша историята, каквото тя е била. Изживях нещо подобно на Рип ван Уинкъл[7] – напуснах евангелистката общност и не съм се връщал обратно. Когато *Луд за Бог* излезе, си мислех, че всички ще реагират като Ос Гинес. Мислех, че ще трябва да мина през ада.

Но това, което истински ме изненада, не беше рецензията на Ос, а множеството положителни реакции, които продължават и до днес. Това, което промени отчасти мнението ми за евангелистката общност, е, че в отговор на моята книга виждам толкова много хора да поставят някои истински въпроси. Съществува откритост, която определено я нямаше, когато напуснах.

Вашият същински протест срещу Религиозната десница е, че политиката е подменила евангелизма, така ли?

О, да, в голяма степен. Например, когато се включихме в политиката в подкрепа на живота, целта ни беше да спасяваме бебета. А после се появиха едни хора, които се оказа, че са от корпоративна Америка. Те казаха: „Тази работа за спасяването на бебетата не ни интересува много, просто искаме да победят републиканците, защото те ще ни върнат". Случи се подмяна. Като старата история за жабата, която се сварила, но не забелязала това, докато температурата се повишавала. Погледнете дневния ред на Религиозната десница и на Чаената партия и вижте колко си приличат.

Откога евангелското християнство има нещо общо с философията на Айн Ранд?

[7] Рип ван Уинкъл – Герой от едноименния разказ на американския писател Уошингтън Ървинг, издаден през 1819 г. – Б. пр.

Откога то подкрепя корпоративна Америка и намаляването на данъците за милионерите? Изведнъж от нищото подкрепата за капитализма стана част от дневния ред на евангелистите. Това не е ли странно? Откъде дойде? Какво общо има всичко това с движението в подкрепа на живота или дори с борбата срещу еднополовите бракове? Нищо. Защото движението в подкрепа на живота беше погълнато и подменено от десницата, а евангелизмът беше значително отслабен, след като стана част от един общ десен проект. Това вече не е същата религия.

Източник: *Real Clear religion*, 10 октомври 2012 г.

Превод: Момчил Методиев

Робърт Питър Джордж (р. 1955 г.) е професор по право и директор на Програмата за американски идеали и институции в Университета Принстън, сътрудник на Института „Хувър" към Университета „Станфорд". Бил е член на президентския съвет по биоетика и представител на американския президент в Комисията по човешки права. Завършил е Колежа по право на Университета Харвард, а докторската си степен защитава в Университета в Оксфорд. Автор или съавтор на множество статии в специализирани юридически издания, както и на статии във вестниците *Ню Йорк Таймс* и *Уолстрийт Джърнъл*. Автор е и на книгите *Естествено право и обществен разум* (*Natural Law and Public Reason*, 2000), *Сблъсъкът на ортодоксиите* (*The Clash of Orthodoxies*, 2001) и др.
През 70-те години е активист на Демократическата партия, но след това се присъединява към десницата, разочарован от политиката на демократите за легализация на абортите. Той е един от авторите на *Декларацията от Манхатън*, оповестена на 20 ноември 2009 г., подписана от православни, католически и евангелистки лидери, в която се изказва готовност за „съпротива до степен на гражданско неподчинение срещу всяко законодателство, което по някакъв начин може да доведе до обвързване на църквите и техните благотворителни организации с аборти, деструктивни ембрионални изследвания или еднополови бракове". През 2009 г. статия в *Ню Йорк Таймс* го определя за „най-влиятелния консервативен християнски мислител". Есетата, представени тук, са представителни за дебатите в американското общество по тези въпроси.

Робърт П. Джордж

БРАКЪТ, РЕЛИГИОЗНАТА СВОБОДА И „ГОЛЯМАТА СДЕЛКА"

Съвсем доскоро ни убеждаваха, че предефинирането на понятието за брак, което да включва и еднополовите партньорства, по никакъв начин няма да засегне личностите или институциите, които се придържат към традиционното разбиране за брака като „съпружески съюз" Тези хора и институции изобщо нямало да бъдат засегнати от промяната. Ако законът приеме, убеждаваха ни те, че Херман и Хенри или Сали и Шийла са „женени", това по никакъв начин нямало да се отрази на нашия брак или живот.

Същите хора твърдяха, че новата дефиниция на брака няма да има никакво влияние върху общественото разбиране за брака като за моногамно и разнополово партньорство. Никой, казваха те, няма желание да променя тези традиционни брачни норми. Тъкмо обратното, предефинирането на брака щяло да спомогне за по-широкото разпространяване на тези норми.

А когато някои от нас предупредиха, че това са празни приказки, когато посочихме многобройните начини, по които това ще засегне католиците, евангелистите, православните, ортодоксалните евреи, мюсюлманите и други, как това ще ограничи техните възможности и свободи, привържениците на предефинирането на брака ни обвиниха в „паникьорство". Когато отбелязахме, че свеждането на брака до обикновен емоционален съюз (което се случва, щом въпросът за сексуалната репродуктивност бъде изваден от дефиницията) премахва всички възможности бракът да бъде разбиран като съюз между двама разнополови и верни партньори и така отстъпва пред разбирането за брака като „отворено" партньорство между три или повече личности в многостранна сексуална цялост, бяхме обвинени в злонамереност и манипулации. Помните, нали?

Никой, уверяваха ни те, няма да поиска от социалните организации на католиците или на другите изповедания да дават разрешението си децата да бъдат осиновявани от еднополови домакинства. Никой, казваха ни те, не би поискал религиозно обвързаните училища и социални организации да се отнасят към еднополовите партньори като към съпрузи, да налагат наказания или да потискат несъгласните. Никой нямало да бъде уволнен от неговата или нейната работа (или да бъде дискриминиран на работното си място), защото се е изказал в подкрепа на съпружеския брак или защото е критикувал еднополовото сексуално поведение или връзки. И никой не предлагал узаконяването на многостранните връзки или нормализирането на „отворените бракове", нито новата дефиниция по някакъв начин щяла да подкопае нормите на разнополовостта и моногамията на брака на теория или на практика.

Така се говореше преди, а ето какво се случва сега.

Аз все още не мога да си обясня наличието на хора, които още тогава повярваха на всичко това. Цялото им говорене се свеждаше до твърдение, че идеята за брака като съюз между съпруг и съпруга е лишена от рационална основа и не е нищо по-различно от „тесногръдие". Затова и не можело да има разумен човек с добра воля, който да не приеме либералната позиция за секса и брака, както не съществува разумен човек с добра воля, който да подкрепя расовата сегрегация и потисничество. И това е така, защото бракът според привържениците на новата дефиниция представлява преди всичко емоционален съюз между хора, отдадени на взаимни чувства и загриженост. Всяко друго ограничение те осъждат като неоснователно.

Тъй като повечето либерали и дори някои консерватори нямат никакво отношение към брака като към съюз в една плът – дотолкова са лишени от това разбиране, че не могат нито да го приемат, нито да го отрекат – те безкритично въз-

приемат брака като сексуално-романтично домашно партньорство, сякаш то не може да бъде нищо друго. И това се случва независимо от факта, че концепцията за съпружество исторически е залегнала в основата на нашите брачни закони и обяснява тяхното съдържание (това се отнася не само за изискването за полово допълване на съпрузите, но също и за нормите, свързани с консумацията или анулирането на брака, моногамията, обета за вярност) по начин, по който концепцията за сексуално-романтично партньорство просто не би могла. И така, след като възприемат идеята за сексуално-романтичното домашно партньорство и след като не виждат никаква алтернативна концепция за брака, те допускат – това си е точно едно допускане, при това неоснователно допускане, че няма никаква реална причина въпросът за сексуалната репродуктивност да бъде задължителна част от брака. В края на краищата, двама мъже или две жени могат да изпитват романтични чувства един към друг да съжителстват в сексуално партньорство, да се грижат един за друг и така нататък. Защо тогава да не могат да са женени? Несъгласните с това твърдение, и то без никакъв рационален аргумент, на практика оскърбяват и дискриминират останалите. Но ако погледнем на нещата от същия ъгъл, ако двама мъже или две жени могат да бъдат женени, защо да не могат да бъдат женени и трима или повече души независимо от техния пол, които живеят в многостранни „триади", „квадриади" и т.н.? След като няма никакво разумно основание, което да подкрепя идеята за брака като съюз или партньорство между мъж и жена, мотивът на тези, които защитават останалите „традиционни норми", също трябва да е тъмен и ирационален.

И така, защитниците на новата дефиниция на брака все по-открито твърдят, че не намират диспутите по въпроса за секса и брака за честни спорове между разумни и доброжелателни хора. За тях това е по-скоро битка между силите на разума, просвещението и равенството – силите на тези, които „разширяват кръга на участие", от една страна – и от друга страна, силите на невежеството, тесногръдието и дискриминацията, които се опитват да изключват хора от „анимуса". „Изключващите" трябва да бъдат третирани като расистите, тъй като те не са нищо по-различно от расистите. Разбира се, ние (поне в Съединените щати) не вкарваме расистите в затвора заради изразеното от тях мнение, ние зачитаме първата поправка към конституцията; но ние не се колебаем да ги стигматизираме и да налагаме различни социални или дори граждански ограничения на тях и на техните институции. Свободата, особено религиозната свобода и свободата на съвестта, а и самата идея за равенство бяха подкопани в името на „брачното равенство" и „недискриминацията".

Фундаменталната грешка, която някои привърженици на съпружеския брак правеха и продължават да правят, според мен е, че те си мислеха, че могат да сключат със своите опоненти „голяма сделка". „Ще приемем новата законова дефиниция на брака, а в замяна вие ще уважавате правото ни да действаме в съгласие с нашата съвест, без да ни налагате наказания, дискриминация или каквито и да било ограничения. Еднополовите партньори ще си получат брачните свидетелства, но никой няма да бъде принуждаван да признава тези бракове или да бъде дискриминиран или ограничаван, защото отказва да ги приеме." *Никога не е имало надежда, че такава сделка ще бъде приета.* Вероятно някои либерални сили биха приели

временно и *частично* тази сделка по стратегически или тактически причини, като стъпка към политическата си цел да постигнат предефинирането на понятието за брака; но след това дадените обещания за уважение на религиозната свобода и недискриминирането на хората, чиято съвест не приема еднополовите бракове, ще бъдат оттеглени. В края на краищата, „пълното равенство" предполага, че никаква територия не може да бъде отстъпвана на „тесногръдите", които искат да „дискриминират" (хора, мислещи в стил „отделни, но равни"[1]) заради техните ретроградни религиозни вярвания. „Полезното" зло трябва да бъде отречено също толкова решително, колкото и другите, по-видими злини.

Както отбелязва юристът Роберт Вишер: „Съществуващото напрежение между религиозната свобода и правата на хомосексуалистите е тежък въпрос, който ще продължи да присъства в политическите ни дебати в обозримото бъдеще. Отхвърлянето на загрижеността за религиозната свобода като продължение на начина на мислене в стил „отделни, но равни" не насочва този дебат в правилна посока". Но според мен няма никаква, наистина *никаква* възможност да убедим привържениците на сексуалното освобождение (трябва отсега да е ясно, че точно това е тяхната кауза), че те трябва да уважават и да допуснат закона да уважава свободата на съвестта на тези, с които те не са съгласни. Как изглежда това от тяхната гледна точка: Защо да допускаме „пълното равенство" да бъде подкопавано от тесногръдието? Защо да уважаваме религиозните хора и религиозните институции, които са „инкубатори на хомофобия"? Тесногръдието, независимо дали се основава на религията или не, трябва да бъде смачкано и премахнато. Законът със сигурност не трябва да го признава или да му отдава някаква стойност или уважение.

Според мен урокът, който трябва да научат тези от нас, които вярват, че концепцията за съпружеския брак е истинска и правилна, които искат да защитят правата на нашите вярващи и на нашите институции, които искат да продължат да носят тази своя вяра при изпълнението на своята мисия или призвание, е, че спечелването на обществената битка по въпроса за юридическата дефиниция на брака няма никаква алтернатива. „Голямата сделка" е илюзия, от която трябва да се освободим.

Наистина, имайки предвид колко дълбоко е навлязъл сексуалният либерализъм в доминиращите институции на нашата култура (и нека не са самозалъгваме – той е изцяло подкрепян и от президента на Съединените щати, и от ръководството на Демократическата партия), някои приемат защитата на брака за изгубена кауза. Намирам това за друга грешка, която сексуалните либерали напълно разбираемо се опитват да внушат на своите опоненти, а и с всички ресурси да наложат. Всички сме чували твърдението (изказано със сарказъм): „Узаконяването на еднополовите бракове на национално равнище е неизбежно. Вече е решено. По-добре да минете на вярната страна на историята, ако не

[1] „Отделни, но равни" – юридическа доктрина в американското право, с която била оправдана системата на сегрегацията. С тази доктрина се разрешава всички публични услуги и институции да са разделени по раса, при условие че са равни по качество. – Б. пр.

искате всички да ви запомнят като Орвал Фобъс[2]".

Точно така се говореше за „правото на жената" на аборт в средата на 70-те години. Оказа се, че това не е точно така. Днес процентът на американците, които се противопоставят на абортите, е по-голям, отколкото през 70-те години, а младите хора в по-голяма степен защитават този възглед в сравнение с поколението на своите родители. Твърдението, прокарвано от лобито на привържениците на аборта във времето, когато каузата им изглеждаше триумфираща – че „американският народ неизбежно ще възприеме правото на аборт като част от правата на жените и социалната хигиена", се оказа напълно погрешно.

Споменавайки „социалната хигиена", нека си припомним 20-те и 30-те години на XX век, когато евгениката беше превзела елитните институции на американското общество – от богатите филантропични фондации, през основните протестантски деноминации до Върховния съд на Съединените щати. Всички богати, обиграни, „дясно мислещи хора" подкрепяха програмите по евгеника. По това време тя също беше триумфираща идея. Тогава само ретроградните католици, подкрепени от някои други назадничави религиозни хора, се обявиха против; тогава всички си мислеха, че тяхната съпротива съвсем скоро ще бъде пометена от видимата *рационалност* на идеите на евгениката. Евгениците бяха убедени, че противниците им се намират от „грешната страна на историята". Възприемането на евгениката изглеждаше „неизбежно". Видяхме, че нещата не са развиха точно по този начин.

Нито твърдя, нито се опитвам да внуша, че промяната в дефиницията на брака е еднаква с правото на аборт или евгениката. Между тях има очевидни и важни разлики. Общото и в трите случая е твърдението на прогресистите и на други хора, че триумфът на тяхната кауза бил „неизбежен", а несъгласните били от „грешната страна на историята".

Означава ли това, че вярно е обратното – че съпружеската концепция за брака неизбежно ще се наложи в законите и културата? Не. В тази област няма нищо неизбежно. Както ни учеше в колежа в Харвард бразилският теоретик на правото Роберто Унгер, привърженик на левицата, но антихегелианец, бъдещето зависи от човешкото съждение, преценка и избор; то не се подчинява на фиксирани исторически закони и на силите на социалния детерминизъм. Както сочи болезненият опит на марксистите, реалността на човешката свобода постоянно опровергава тезата за „неизбежността". Еднополовите бракове, които ще доведат до ограничаване на свободата и равенството, биха станали „неизбежни" единствено ако защитниците на брака паднат в капана на пророчествата на своите противници.

Източник: *Public Discourse,* 19 юли 2012 г.

---

[2] Орвал Южен Фобъс (1910–1994) – губернатор на щата Арканзас (1955–1967), станал известен с опозицията си срещу десеграгацията на училищата в щата. Отхвърляйки единодушното решение на Върховния съд на САЩ, той нарежда на полицията да забрани достъпа на афроамериканските ученици до гимназиите в щата. – Б. пр.

МОРАЛ, РАЗУМ И ЕСТЕСТВЕНО ПРАВО

Трябва да отдадем предимство на естественото право пред утилитаризма. И ето защо.

Ако моралните норми, включително и тези, които забраняват извършването на злини като убийство, изнасилване, мъчения, поробване и геноцид, наистина са това, което се твърди – принципи, които ръководят избора и действията на хората, тогава трябва да има някаква причина, която да ни кара да се съобразяваме с тях, те трябва да имат някаква рационална основа. Така ли е наистина? Каква е тази причина или тази рационална основа?

В основата на моралното ни мислене е залегнало убеждението, че има неща, които трябва да бъдат извършвани просто заради самите тях. Има смисъл да се стремим да ги насърчаваме и вършим дори когато не очакваме никаква *полза* от това. С други думи, съществува някаква причина да ги извършим, извън *чистия инструментализъм*. Когато *намираме смисъла* в извършването на акт на приятелство, водени не от утилитарни причини, а единствено в името на приятелството, когато *намираме смисъла в* изучаването на висшата математика, на пиесите и сонетите на Шекспир, на структурата на далечните галактики единствено в самото познание – ние знаем, че всички тези действия притежават някаква *вътрешна ценност*. Приемаме, че приятелството и познанието са ценни (посочвам само два от множеството възможни примери) не защото те са средства за постигане на други цели, а защото те са цел сами по себе си. За разлика от парите или застраховката тези блага са ценни не защото осигуряват или улесняват достъпа до други блага. По-скоро причината е, че те са съставна част от нашата изява като хора.

Наистина, чувствата и емоциите могат и действително мотивират нашите действия. Но важното тук е, че съществуват определени цели и стремежи, които са ценни сами по себе си – като приятелството и познанието – които не се основават единствено на нашите емоции и не са изцяло лишени от рационален смисъл. Те също са свързани с нашето *разбиране* – това, което Аристотел нарича „практически разум". Следователно едно цялостно описание на човешките действия не може да пренебрегне мотивационната сила на *разума,* чиято вътрешноприсъща ценност ние разбираме чрез мисловни действия – наричани понякога „основни човешки блага". И наистина, често се случва ние да искаме да извършим нещо *заради* рационалното осъзнаване на неговата вътрешна ценност. Освен нашата чисто рационална преценка, че нещо си заслужава да се извърши, например защото носи благо и следователно е разбираемо усилие, ние просто може и да нямаме желание да го сторим.

Точно това пропуска големият философ на XVIII век Дейвид Хюм, когато казва, че „разумът е, и може единствено да бъде, роб на страстите и не може да

претендира за нищо повече, освен да им служи и да им се подчинява". С други думи, според Хюм животинските ни желания определят и крайните ни цели (напр. оцеляването) и най-многото, което разумът може да извърши, е да ни покаже как да постигнем тези цели (напр. като ядем това или не ядем друго). Но човешките съждения и действия са много по-сложни (и интересни) от чисто инструменталното обяснение на Хюм за нашия практичен начин на мислене, при който разумът е обикновен слуга на емоциите. Нашият практически разум прави възможно съждението за това кои цели си струва да бъдат преследвани заради тяхната вътрешна ценност, кои са ценни само като средства и кои са лишени от всякаква ценност.

Ако някой извършва акт на приятелство заради самото приятелство, а не по някакви утилитарни причини (което освен всичко друго ще превърне това действие в нещо различно от истински акт на приятелство), ние няма да бъдем учудени, както бихме се учудили например от някого, който без видима причина постоянно отваря или затваря вратите на шкафовете или се разхожда нагоре-надолу по оживена улица, обяснявайки на напълно непознати хора, че обича да яде артишок. И наистина, ние можем да разберем едно действие като мотивирано от приятелството дори ако намираме това конкретно действие за морално погрешно. (Като например някой, който изрича лъжа, за да защити репутацията на приятел, извършил нещо непростимо. Дори ако направим моралното съждение, че такова действие не е трябвало да бъде извършвано, ние разбираме смисъла и ползата от неговото извършване. Бихме могли да критикуваме това действие, но няма да бъдем учудени от него.) *Приемаме* приятелството за неотменим аспект от нашата и тази на другите човешка изява.

Приятелството и познанието обаче са само два от множеството аспекти на нашето добруване и изява като човешки личности. Ние, човешките личности, сме сложни създания. Различни аспекти от нашата природа могат да процъфтяват (или да линеят). Като телесни създания, организми, ние бихме могли да процъфтяваме (или залиняваме) по отношение на нашето физическо здраве. Като рационални същества, ние бихме могли да процъфтяваме (или залиняваме) по отношение на нашето интелектуално равнище. Като носители на морала, ние бихме могли да процъфтяваме (или залиняваме) по отношение на нашия характер. Макар и да сме индивиди, връзките с другите под формите на приятелството и участие в общността са вътрешни аспекти на нашето процъфтяване, а не просто средства за по-пълното или ефикасно реализиране на нашите конкретни лични цели. Със сигурност ние можем да процъфтяваме (или залиняваме) по отношение на богатството и качеството на нашите връзки. Този списък може да бъде продължен. Искам да кажа, че човешкото благо е *разнообразно.* Съществуват много основни човешки блага, много неотменими (и неотменно различни) аспекти на човешкото добруване и реализация.

Разнообразната природа на човешкото добруване, както и фактът, че основните човешки блага могат да бъдат открити в безкраен брой хора, подредени по безкраен брой начини, означава, че ние трябва да правим избори. Наистина, много от нашите избори, включително и много сериозни и трагични, са избори

между или сред морално приемливи възможности. Никоя морална норма не ограничава възможностите до една единствено правилна възможност. Но моралните норми често изключват някои възможности, за да ги ограничат понякога до една-единствена. Как е възможно това?

Тези, които споделят гледната точка, че моралът в дълбокия си смисъл има отношение към човешкото добруване, се разделят на две школи. Първата школа, известна като утилитаризъм (или по-широко, като консеквенционализъм), предполага, че хората винаги трябва да предпочетат възможността, която предполага най-доброто съотношение между облаги и вреди в дългосрочна перспектива. Тази гледна точка е проблематична по много причини, но най-важната е, че тя допуска, напълно неправдоподобно, че за постигането на човешкото добруване съществуват възможности за избор (т.е. този човешки живот, това приятелство, тази част от някакво познание, тези естетически или религиозни опити), които могат да бъдат обобщени или измерени (и по този начин заменени) по такъв начин, че да направят работеща идеята за „най-доброто съотношение между облагите и вредите".

Това е грешно. Да кажем например, че приятелството и познанието са основни човешки блага, *не* означава да кажем, че приятелството и познанието са едно и също („благо"), изразено по различен (но напълно заменим) начин или в различна степен. По-скоро те са две различни неща, които не могат да бъдат приравнени едно с друго или сведени до един общ фактор или ценност. Когато казваме, че приятелството и познанието са основни човешки блага, имаме предвид, че двете имат едно-единствено общо нещо помежду си: всяко едно от тях е основание за нашите постъпки и не се нуждае от някакво по-дълбоко основание, нито от някакъв подсъзнателен мотивационен фактор.

Това твърдение може да бъде илюстрирано чрез размисъл върху това какво е било изгубено или пропуснато при избора между наистина добри, но взаимно изключващи се възможности. Благото във възможността, която не е била избрана, просто не може да бъде открито във възможността, която е била избрана, и по тази причина е възможно ние да съжаляваме дори когато сме направили добър избор. Ако хипотезата на утилитаризма за съотношението беше вярна, тогава „най-добрата" възможност щеше да съдържа в себе си всички блага, които съдържат и другите възможности, заедно с още нещо. И тогава нямаше да има за какво да съжаляваме.

Алтернативата на утилитаризма, поне за тези, които са убедени, че етичното мислене е свързано със загрижеността за човешкото добруване и изява, е това, което понякога се нарича етика на „естественото право". Неговият първи принцип в моралното съждение е, че човек трябва да избере тази възможност, и само нея, която има отношение към човешкото благо, *мислено в цялост* – т.е. с добронамерена любов към човешката личност, мислена във всички нейни измерения и разнообразие. Конкретизации на този водещ абстрактен принцип са познатите морални норми, които повечето хора, дори и днес, се опитват да живеят и следват и на които учат своите деца, като например „Златното правило" (не

прави на другите това, което не искаш да правят на теб), принципа на Павел (никога на прави зло, за да излезе от него добро) или категоричния императив на Кант (изказан най-ясно в максимата „постъпвай така, че да използваш човечеството както в свое лице, така и в лицето на всеки друг, винаги като цел, никога само като средство"). Когато се приложат към основните човешки блага като възможности, които изникват в конкретните житейски обстоятелства, тези принципи водят до напълно конкретни морални норми като забраната за убийство, изнасилване, мъчения, поробване или геноцид. Движението на мисълта от нашето разбиране за многостранните измерения на човешкото добруване и изява до първия принцип на морала и неговата конкретизация под формата на ясни норми на поведение фундаментално и категорично е дело на разума.

Източник: *Public Discourse,* 27 април 2010 г.

Превод: Момчил Методиев

През октомври 2012 г. в гр. Вършец се проведе конференция под надслов „Хуманизъм – религия – наука в полза на обществото". Тя бе организирана от създадения през 2008 г. Национален съвет на религиозните общности в България. В конференцията участие взеха представители на основните религиозни общности в страната – православни християни, католици, протестанти, мюсюлмани, юдеи, представители на Арменската църква. Докладите и дискусията се концентрираха върху ролята на етиката в човешките отношения, залегнала в основния свод закони на всяка от представените религиозни традиции.

В този брой представяме доклада пред тази конференция на Тодор Велчев. Той е роден през 1968 година в атеистично семейство. През 1990 г. приема християнската вяра. През 1994 г. завършва физика в СУ „Св. Климент Охридски", където от 2001 г. работи като преподавател във Физическия факултет (катедра „Астрономия"). Изнасял е множество лекции и беседи и е участвал в публични дискусии, представящи християнския възглед по редица въпроси от областта на науката, културата и обществения живот. Съосновател на сдружението за християнска апологетика ХАРТА (2007 г.) и автор на публикации в електронното списание harta-bg.info.

Тодор Велчев

ЗА РОЛЯТА НА РЕЛИГИОЗНАТА ЕТИКА И МОРАЛ

Тази година конференцията е посветена на етиката и темата, която е зададена, е фокусирана върху религиозната етика. Ergo, в този свят съществува многообразие от нравствени разбирания; та кажете, моля, къде вие – като религиозен човек – виждате ролята на религиозната етика? (Поне аз така разбирам въпроса, вложен в заглавието.) Затова ми се струва уместно да започна с едно важно уточнение.

Ако приемаме етиката за отражение на строги и неизменни нравствени закони в личния живот на човека, на „категоричен императив" (по Кант), тя няма нужда от специален епитет. Понятието „етика" в целостта си е достатъчно всеобхватно и универсално, за да му е нужна някаква допълнителна квалифика-

ция като „религиозна“, „нерелигиозна“, „философска“, „житейска“ и т.н.[1] Приемем ли необходимостта от допълнителна квалификация на етиката, това може да ни отведе до *идеята, че съществуват паралелни и дори противоположни нравствени кодекси,* които човек може да си избира и използва като своя платформа или идентичност; на съвременен компютърен език, като своя „операционна система“. За мое съжаление тази идея започва все повече да набира популярност и дори да се облича с политическа власт. По-нататък в изложението ми ще ви предложа критичен поглед към нея, допълнен от предупреждение за нейните пагубни последствия – както за отделния човек, така и за обществото като цяло. Сега искам да насоча вниманието ви към принципния изходен пункт за тази дискусия.

Човекът и нравственият закон

За да разбираме правилно връзката между етика и религия и/или ролята на религията в етиката, трябва да се изправим пред и да намерим отговор на основния въпрос: *Под или над нравствения закон е човекът?* Иначе казано, има ли той правото и властта да изменя този закон? Или пък трябва да го следва, полагайки усилия да вникне в него и да го осмисли?

а) отричане или предефиниране на нравствения закон: самоотрицание на човека

На мен ми се вижда доста странно твърдението на някои хора, че макар човек да е подчинен на природните закони и да не е в състояние да ги измени, той – видите ли – има свободата да предефинира или отменя нравствените закони, които по дефиниция са от по-висш порядък. Защото те са точно това, което го определя като човек и го отличава от останалите биологични видове. Човекът според цитирания възглед има правото да посегне на собствената си дефиниция; и това също получава наименованието „етика“. (Все едно операционната система да може да изтрива своеволно файловете, чрез които функционира.) Ако това изобщо е възможно, то означава, че човекът е способен да променя своето собствено естество, включващо нравствените закони. Тъй като това е парадоксална идея, тук е необходима допълнителна квалификация на такава етика. Това е т.нар. от някои мислители „автономна етика“; етиката на независимия от нищо и необусловен от нищо човек. По същество тя обаче не е израз на свобода, а представлява опит за предефиниране на човешката природа. Най-искрен привърженик и класически идеолог на този проект е Фридрих Ницше, който ни казва в прав текст: „Човек е нещо, което трябва да бъде преодоляно!“. „*Що е най-великото, което можете да преживеете? Това е мигът на великото презрение. Мигът, в който и вашето щастие ще се превърне в погнуса, а така също и вашият разум, и вашата добродетел. (...) Мигът, когато ще се запитате: „Що значи моята добродетел?“ Все още тя не ме е накарала да беснея. Как много ми додея моето добро и моето зло. (...) Къде е мълнията, която ще ви близне с*

[1] Като политически лозунг, особено в предизборен период, този подход може да „хване дикиш“; да си спомним само за „новия морал в политиката“. Но в един задълбочен разговор за обществото това звучи несериозно.

огнения си език, къде е безумието, което трябва да се впръска във вените ви? Ето, аз ви уча на Свръхчовека: той е тази мълния и това безумие."[2] Такъв е патосът на един човек, който си остава мечтател и в крайна сметка наистина губи разсъдъка си, изправен пред непреодолимо вътрешно противоречие.

За съжаление в новата история станахме свидетели как на мястото на мечтателите дойдоха жестоки социални инженери и положиха *последователни и систематични усилия за насилствено предефиниране на човешкото естество.* По почина на Сталин: „Има човек, има проблем – няма човек, няма проблем!". Това звучи почти ницшеански, но е много по-зловещо, защото не става дума за личен път, а за социално инженерство и геноцид. От автономен избор на етика се стига до жестоко потъпкване на личната свобода. Човекът, който не се поддава на предефиниране (комунистическият термин беше „превъзпитание"), става по дефиниция враг и отпадък в борбата за ново човечество. И в борбата за „нов морал", в който убийството, кражбата и лъжата получават своето оправдание в светлината на някакъв абстрактен, нечовешки принцип за равенство и справедливост. По този въпрос има огромни исторически и психологически трудове, както и блестящи литературни произведения, и аз няма да се разпростирам по него. Само искам да подчертая, че крайният резултат от прилагането на „автономна етика" е антихуманен и убийствен: в личен или в обществен план. Отделно ще се спра на съвременното превъплъщение на автономната етика, наречено от създателите си за благозвучие „политическа коректност".

б) приемане на обективен и универсален нравствен закон: „морален консерватизъм"

Алтернативата на автономната етика не е задължително с религиозен оттенък. Тя е залегнала във всяко етическо разбиране, което приема, че нравствените закони са зададени свише или пък са установени по природа. Те са дефинитивни за човешкото естество – без тях не можем да си представим какво представлява човекът. Те имат и своите осезаеми ефекти, благотворни или разрушителни, върху отделната личност и върху цялото общество. Хора, които приемат такава мисловна рамка относно етиката, бих определил като „морални консерватори", без да влагам нищо обидно в това понятие, а тъкмо напротив. (Самият аз се числя към тях.) Сред тях попадат всички религиозни хора, които гледат сериозно на своята вяра. В тази група са и мнозина без религиозни убеждения, които все пак се отнасят със свещена почит към нравствените принципи, защото разбират, че те съхраняват човешкото у човека. И затова се борят за утвърждаването на тези принципи в законодателството и нормите на обществото в съгласие и/или във взаимодействие с религиозните си съмишленици. Е, тогава има ли нужда от някаква специфична религиозна етика? Не е ли достатъчен просто „моралният консерватизъм"?

От християнска гледна точка, не е. Вътрешната разделителна линия в групата на „моралните консерватори" е съществена въпреки съгласието помежду им, че има универсален нравствен закон, който трябва да се пази и тачи. Тя не

[2] Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*. I. Прев. Жана Николова-Гълъбова. София, 1990,.

се определя от наличието или липсата на специфични религиозни предписания, заедно с общите за всички човеци морални норми. *Голямото разделение идва от мотивите за спазването на тези норми и от въпроса за приложимостта:* доколко нормите могат да се вплетат в една цялостна, здрава и функционираща обществена система. И по двата въпроса новите исторически времена са внесли и продължават да внасят съществени промени в ущърб на обществената роля на религиозния морал.

Религията като крепител на морала

Странно на пръв поглед, модернистичният проект за новото човечество започва с опити за изтласкване на религията изключително в нравствената сфера. Всъщност целта е изобщо да ѝ бъде отречено правото на съществуване. Но тъй като по-голяма опасност от нея се съзирала в областта на знанието, усилията са съсредоточени там: постепенно се налага разделението „разум – вяра“ и „наука – религия“ и се създава идеологемата, че чрез знанието просветеният човек постига това развитие, което религията е задържала. А когато тя бъде победена на полето на ума, то се смятало, че скоро от само себе си ще се обезсмисли ролята ѝ и в нравствената сфера. Е, тоталитарните системи на XX век решиха да „подпомогнат“ това развитие и всички се убедиха, че този експеримент се провали.

Сега гласно или полугласно чуваме признанието, че религията е полезна и може да спомогне за изграждане на добър морал.[3] Нерелигиозните морални консерватори я оценяват положително като създател на „приказки за доброто“ или като носител на „страха Божий“, които учат хората да бъдат по-добри. „Библията е пълна с грешки и измислици за чудеса и други невероятни събития, можете да чуете от устата им – но *това са притчи за доброто и злото, които подрастващите трябва да слушат, за да станат граждани.* В съвременна България, където съдържанието на тези „притчи“ вече почти не е познато, а авторитетът на религиозните институции е сведен до минимум, започна да се набляга на картинните притчи, разказвани от самозванци. Стигна се до невероятно карикатурни опити за морално реформаторство с религиозен оттенък, каквото българската история не познава. За няколко години се размножиха като гъби след дъжд рицарски ордени, окомплектовани с титли, церемониал и условия за членство. Появиха се и архонти с претенции за политическа власт и аристократичен елитаризъм. Наследниците на онези, които се опитаха да унищожат вярата и които развратиха цял народ с измисления си морал; интелектуалци и самонабедени интелектуалци, които не знаят и не могат да играят друга роля освен тази на ментори; хора, които не познават родната история, а и са се отрекли от нея, заговориха за „завръщане към традиционните ценности“, за „религиозни добродетели“, за дарителство и добротворство. Без сами да си вярват, а още по-малко някой да им вярва. Затова тези карикатурни опити за повторно утвърждаване на религиозния морал няма да успеят, като изпразнени

[3] Ако трябва да сме точни, тази идея води началото си още от Уилям Джеймс, отразена в книгите му *Variety of religious experience и Pragmatism.*

от съдържание от самото си начало.

Това обаче не е единствената причина да бъда скептичен към проекта „Завръщане на религията като крепител на морала“. За съжаление съчетанието от последиците от комунистическия режим и бързата модернизация на страната е довело до много дълбоки изменения в българския обществен живот. Невъзможно е – по мое убеждение – завръщането към стари форми на съжителство на държавата и религиозните институции като задължителното религиозно образование, започването на обяда в училищните столове и във военните поделения с молитва, укрепване на националната или етническа идентичност с принадлежност към определено изповедание и т.н. Тези неща могат да станат, ако има *приемственост между поколенията, здрава историческа памет и непрекъснатост в дейността на религиозните институции. Нито едно от тези условия не е налице.* Изминали са почти три поколения след началото на комунистическия режим, като само в рамките на живота на последното не само България, но и светът се е променил почти до неузнаваемост. Към това се добавя тежката морална разруха на страната и липсата на достатъчно силни личности от средите на „моралните консерватори“, които да поемат такава тежка мисия.

Впрочем *настоящата морална разруха е далечно последствие тъкмо от възприемането на религията единствено като морал.* Ако цялата моя вяра се състои в личния ми морал, то рано или късно тя ще се обезсмисли; ако не в моя живот, то в живота на моите деца. Защото човек не може да живее само със забрани и правила. Спазването им не го радва! И най-големият списък от нравствени предписания не е в състояние да обхване цялото многообразие на живота и да отговори на търсенията на човека. Осъзнал това, в него нараства една вътрешна неудовлетвореност и копнеж по онова, което се простира отвъд рамките на позволеното.

Много родители са възпитавали децата си в определени добродетели и са се опитвали да им внушат, че това е смисълът на живота: „Ти трябва да вярваш в доброто, да вярваш в морала”. Резултатът от трогателните им усилия е налице днес. Колцина от младото и средното поколение са убедени, че трябва да изкарваш парите си с честен и упорит труд? Колко млади хора смятат, че без лъжи, подкупи или дебели връзки трябва да си намерят работа и да успеят в кариерата? Колко младежи уважават брака и изобщо моногамната връзка? Моралът, в който сме били възпитавани, понастоящем е изгубил своя смисъл. И всяка вяра, която е сведена само до нравствени норми, я очаква същата участ.

Така че *религията няма да се завърне като „крепител на морала“ – тези дрехи са ѝ тесни.* По думите на известния германски богослов Паул Тилих, „вярата никъде не е у дома си”[4]. Предлагат ѝ работа като стожер на традициите и морала, но тогава тя овехтява заедно с тях, безсилна срещу конкуренцията на другите възможности и забавления, които предлага светът. Дават ѝ статут на наука, но не след дълго я обявяват за неправилно знание от исторически интерес; знание, непотребно в епохата на компютърните технологии. Опитват се да я

[4] Tillich, Paul. *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row, 1957

впрегнат в служба на човешките амбиции и това опорочава самата дума „вяра”. Най-сетне милостиво ѝ предлагат да се превърне в неясно чувство, което не интересува никого освен онзи, който понякога го изпитва.

Междувременно на фона на напразните усилия религията да се постави като гвардеец пред парадния вход на двореца на морала (през който никой не влиза) набира сили нова вълна за налагане на „автономна етика“, наречена „политическа коректност“.

„Политическата коректност“: толерантността като етически императив?

Същността на възгледа за „автономна етика“ не се е изменила – само формата. Отново се предприема грандиозен опит за предефиниране на понятието „човек“ и за пренебрегването, ако не и отмахването на всякакви специфични личностни характеристики, които човешката личност има по естеството си: пол, раса, умствени способности или пък ограничения. Всички те са сведени до „опции“, които можеш да настроиш според желанията си. Единствената свобода, която е оставена на човека, е да избира „профила“ си, но без всъщност да знае кой е. И без да му се дава възможност да търси и да открие кой е. И без да се дава възможност на тези, които знаят кои са, да го заявяват на висок глас. Защото – видите ли – натрапвали на другите убежденията си. Стига се до опити да се попречи на родителите да възпитават децата си според своята съвест и убеждения и да се осуети споменаването на пола на човека, към когото се обръщаш.

Явленията, които описвам, не са плод на случайно обществено-политическо развитие. Както показва световноизвестният бивш съветски дисидент Владимир Буковски[5], иде реч за продължението на марксисткия проект за подриване на западните общества с техните норми, унаследени от християнската етика. Пролетариатът не е успял да се справи с историческата си мисия; това ще го сторят малцинствата.[6] *Планът е сходен: създаваш едноизмерен човек* без полова, народностна, религиозна, политическа идентичност, без абсолютни нравствени ценности и без убеждения, а сетне го убеждаваш, че можеш да му гарантираш правата да си избира идентичност. Пък ако не може да се ориентира при избора си (то не е лесно в днешното „плуралистично и медийно общество“), активистите на политическата коректност ще му подскажат. Като правило, насочвайки го в противоположна на традиционния морал посока.

Коварното при тази нова, все по-натрапчива форма на автономна етика е, че е привидно демократична. Тя развява знамето на толерантността и на правото на свободен избор. Всъщност „свободата на избор“ днес е превърната в един неинформиран избор, при който не се стига до реален дебат, диалог или дори просто съпоставяне на идеи. Става дума за същинска манипулация, осъществя-

[5] Вж. например репортажа в http://e-vestnik.bg/7218

[6] Тезата е разработена от немския философ Херберт Маркузе; вж. например книгата му *Ерос и цивилизация*.

вана чрез медиите, а за в бъдеще вероятно и чрез училището. И за същинска репресия, не по-малко опасна от някогашните комунистически репресии – преди нямаше свобода на словото, защото само партийната линия беше вярна, а сега потъпкват правото ти свободно да изразяваш мнението и несъгласието си, защото всичко било ценно и не си бил толерантен и коректен. Толерантността е издигната като единствен етически императив в една етика, която не може да каже ясно що е това човек. Впрочем цялата идея е вътрешно противоречива. *Твърдението, че е допустима само етика, чийто единствен закон е да си толерантен, е дълбоко нетолерантно към всички останали възгледи.*

Това вече си личи и на практика, както споменах. То ограничава реалната свобода на словото и мненията, намесва се в семейните взаимоотношения, обърква човека в самосъзнанието му и го превръща в консуматор без убеждения, лесно манипулиран да консумира все повече и да не си задава по-дълбоки въпроси. Извинявам се, че не съм „политически коректен“ в изказването си, но съвестта ми ме кара да издигна предупредителен глас. Последствията за страните, в които „политическата коректност“ – не дай Боже – се наложи, ще бъдат изключително тежки. Личен и обществен дълг на всеки „морален консерватор“, пък и на всеки прагматик, който разбира, че без морал обществото загива, е да се противопостави на това крайно опасно развитие.

Проповядване на универсална етика в светлината на лична вяра

И така, в днешната ситуация въпросът за ролята на религиозната етика трябва да се разглежда най-вече в два аспекта. В обществен план, за опазването на нашето общество от по-нататъшния срив на ценностите, с противопоставяне на „автономната етика“ под формите на тоталитарни идеи или на „политическа коректност“. И второ, на лично ниво, за преобразяване на нравствеността на отделния човек. *И двете неща според моето разбиране са възможни само чрез избрания и следван личен път на вяра,* разбирана като интимно взаимоотношение с Бога, вникване в Неговите повеления и синовно послушание като част от общността на вярващите. Първото, обществената мисия, изисква и още нещо: творческо, убедително представяне и приложение на свещените принципи на Откровението в съвременния свят. На езика на християнското богословие това се нарича *апологетика*. Християнската апологетика има за цел да покаже, че учението, което изповядваме заедно с нашите братя от Православната и от Католическата църква, е истинно и приложимо във всяка епоха. То разкрива основите на универсалната етика, отнасяща се за всички хора навсякъде по света. Християнската апологетика се опитва да покаже, че *различията в нравствените предписания, които наблюдаваме в многобройните национални или религиозни култури, не предполагат фундаментално различни нравствени ценности*. По-скоро многообразието на моралните практики в света показва различни степени на разбиране или различни степени на отклонение от единния нравствен закон, заложен в човека от неговия премъдър Създател и Законодател. Невъзможно е да си представим човешката личност без нравствения закон (пък било то в

закърняла или изкривена форма), защото той е интегрална част от нейното естество. Християнското учение посочва *естествената връзка между универсална етика и човешка свобода*. Тя се корени в разбирането, че човекът е създаден според Божия образ и отразява в себе си характера на Бога, Който е едновременно свят Законодател и свободен Творец, воден не от своеволни хрумвания, а изявяващ Себе Си във висшето Си творение. Следователно за християните универсалността на етиката не предполага насилие и натрапване на човека на един чужд за него закон, наложен от „небесния полицай" по силата на всемогъществото му. Тя е определяща за нашата същност като човеци и може да бъде осмислена и задълбочена в свободното ни развитие като личности, пък дори и с цената на неправилни избори с техните последствия. Ние уважаваме свободата на несъгласните с нас, защото тя е едно от проявленията на Божия образ в човека. Ние не искаме да насилваме никого да приеме нашата вяра, защото и Христос не е насилил нас да станем Негови последователи. Същевременно ние държим свободно да проповядваме Истината и свободно да убеждаваме човеците, защото за това ни е призовал Господ. Ето защо ние проявяваме търпимост към всички, но не можем да бъдем „толерантни" според дефинициите на „политическата коректност". Това би означавало да си затваряме устата и очите пред лицето на лъжите, злините и извращенията в този свят. И с бездействието си да съдействаме за моралния срив на народа, част от който сме.

„Политически некоректни" сме, но не заплашваме никого, защото инструментите на властта не са ни необходими. *Имаме друга власт: да убеждаваме човеците, но тя е от Бога и е от духовно естество.* Християнството, поне според протестантското разбиране, няма какво да се плаши от това, че държавата и обществото като цяло вече не приемат религиозния морал като необходимо условие за благоденствие и устойчивост. Векове наред християните са живели, а в много страни и днес живеят в ролята на преследвана религиозна общност. Тяхното етическо учение е било неприемливо, дори отблъскващо за мнозинството, често представяно в съвсем превратна светлина. Но в крайна сметка е печелело много сърца и умове, независимо дали държавата е била загрижена за обществения морал или не. В исторически план това е дало добри плодове – отново независимо от плановете на държавната власт.

Християнското учение дава и *естествени, или по-точно – свръхестествени мотиви да следваш повелите на универсалната етика*. Това е любовта; любовта, често противопоставяна в масовата култура на закона и морала. За нас съвършената любов е изявена в личността на Христос и е вложена по свръхестествен начин, чрез Божия Дух, във всеки истински вярващ. Ако ми позволите да цитирам Светото писание, Библията, ап. Павел заявява, че: *„Божията любов се изля в нашите сърца чрез дадения нам Свети Дух"*[7]. Това и само това прави възможно преобразяването на човека съгласно изискванията на божествения закон. Едно чудо, което се случва с мнозина, но малцина забелязват, търсейки ефектни проявления на свръхестественото на съвсем други места. Така, чрез преобразената личност, религиозно обоснованата етика може да стане не само убедителна,

[7] **Римл. 5:5.**

но и „заразна“. Дори и сред нашия народ, с неговото нарастващо безразличие към официалната религиозност.

В заключение, аз вярвам в неминуемото завръщане на религиозната етика в дневния ред на обществото. Както поясних в началото, не в смисъл на някаква специфична форма на етика с дух на старинност и на екзотична духовност. А като универсалната етика, носена и припознавана от всеки човек, получила своята правилна обосновка в светлината на Божието откровение. Обяснявана и онагледявана от хора с дълбока лична вяра, въпреки често лошия пример на официални религиозни представители. Осмивана пред парадния вход на двореца на морала, където е поставена на пост официозната религиозност, тази етика ще се вмъкне през „задната врата” – като изстрадан духовен път и заразителен духовен пример на ярки вярващи личности. За да получи пряко от хората царски, а не орязани президентски пълномощия. Тогава тя би могла да изцели болното българско общество. Стига да не се окаже твърде късно.

Олга Седакова (род. 1949 г. в Москва) е руска поетеса, писателка, преводачка. Почетен доктор по богословие в Европейския хуманитарен университет (Минск, 2003). Над 20 години преподава теория и история на световната култура във Философския факултет на МГУ „М. В. Ломоносов". Работила е със Сергей Аверинцев, Юрий Лотман и др. Автор е на множество статии и есета, посветени на руската и европейска поезия и култура, славянската митология, църковнославянския език. По времето на социализма стиховете на Седакова се разпространяват в „самиздата" а първата ѝ поетична книга излиза през 1986 г. във Франция (*Врати, прозорци, арки*). Автор е също на книгите: *Китайское путешествие. Стелы и надписи. Старые песни* (М., 1991), *Стихи* (М., 1994), *Шелк времени* (1994) и др. Носител е на множество литературни награди, между които Европейската премия за поезия (Рим, 1995). Преводач на Данте, Ронсар, Маларме, Пол Клодел, Емили Дикинсън, Рилке, Хайдегер, Целан, Томас Елиът, Езра Паунд, на философски и богословски съчинения. Текстът *И на живота новостта*[1]. *За християнството на Пастернак* е от нейно изказване на международния фестивал *Meeting* (21 август 2011 г., Римини, Италия).

Олга Седакова

„И НА ЖИВОТА НОВОСТТА". ЗА ХРИСТИЯНСТВОТО НА ПАСТЕРНАК

Защо си ме надарил с жалост, най-големия Твой дар, дар на Светия Дух, от който произтичат всички останали.

Доктор Живаго. Чернови и бележки

Скъпи приятели, благодаря ви за предоставената възможност да говоря тук, на прекрасния и вече познат за мен фестивал в Римини, за християнството на Борис Пастернак.

Благодарна съм ви за това, че поставихте именно тази тема. Колкото и да е

[1] Виж стихотворението на Борис Пастернак *Под открито небе:*

Под открытым небом

Вытянис ь вся в длину,
Во весь рост
На полевом стану
В обществе звезд.

Незыблем их порядок.
Извечен ход времен.
Да будет так же сладок
И нерушим твой сон.

Мирами правит жалость,
Любовью внушена
Вселенной небывалость
И жизни новизна.

У женщины в ладони,
У девушки в горсти
Рождений и агоний
Начала и пути.

удивително, при обсъждането на романа *Доктор Живаго*, и въобще на творчеството на Пастернак, тази тема – централна за зрелия Пастернак – е засягана най-рядко[2].

Вероятно причината е в това, че обичайната за мнозина представа за християнството, богословието и църковността е твърде далеч от онова, което срещаме у Пастернак, който говори за всичко това на подчертано „светски", подчертано „всекидневен" и не „църковен" език.

Без „религиозността" и „набожността", без обичайната предпазливост да се говори със „свои думи" за нещата, принадлежащи на друга реалност, без богословските термини и някои традиционни за проповедниците теми (греха, смирението, послушанието, умъртвяването на плътта, борбата със страстите и др.) християнството се превръща в нещо неузнаваемо.

Освен това може да ни се стори, че на християнството у Пастернак е отредено твърде периферно, „принизяващо" го място, например:

„Лара не беше религиозна... Но понякога, за да понесе живота, изпитваше нужда да я съпровожда някаква вътрешна музика. Тя не можеше всеки път да я измисля сама. Такава музика беше за нея Словото Господне за живота и Лара ходеше на църква да плаче над него"[3].

Музика, съпровождаща живота? И само това? Нима не е нещо, за което си струва да си отдадеш живота? Но ако се успокоим от първото възмущение от героинята и автора (Лара слуша Блаженствата и внезапно разбира, че те са „за нея": „На тях, похулените, всичко им предстои. Всичко е пред тях (похулените). Така е смятал Той. Това е Христовото мнение"), бихме могли да се замислим: не става ли тук дума за нещо по-интимно и може би дори по-истинско в отношенията между човека и Бога, между човешкия живот и Словото Божие, отколкото обичайното представяне на Словото Божие като някакво предписание, за неизпълнението на което ще ни бъде потърсена сметка и самите ние ще съдим себе си. Тази „музика" променя живота по друг начин.

Драматичният опит на християнството през XX век, обновеното изживяване на християнството и Църквата, сближило неочаквано съвременния човек със самите начала на историческото християнство, с „ранната пролет на гоненията" (по думите на Пол Клодел – друг християнски поет на Европа), това видимо по целия християнски свят завръщане към изворите, заплатено със съдбата на многобройните новомъченици, прави за нас словото на Борис Пастернак по-разбираемо.

Същото това вдъхновение от небивалата новост и простотата на християнството, неговата освобождаваща сила, изживяването на „извънхрамовата"

[2] Като изключение ще посочим трудовете на френската славистка и приятелка на Пастернак Жаклин дьо Пруайар и на руската библеистка и историк на църквата Анна Шмаина-Великанова.

[3] Всички цитати от романа *Доктор Живаго* са по изданието: Пастернак, Борис. *Доктор Живаго*. Интерпринт, 1990. Превод от руски: София Бранц. Превод на стиховете: Кирил Кадийски. – Б. пр.

литургия, незабележимата святост на човека и човешкото общуване („безсмъртното общуване между смъртни", както тълкува Евангелието героят на Пастернак) ние долавяме в думите на много от свидетелите на XX век: Дитрих Бонхьофер, майка Мария Скобцова...

С настоятелния призив да не се крият зад „набожността" и зад готовите форми на благочестието се е обръщал към своите слушатели и най-обичаният и влиятелен православен проповедник в наше време – митрополит Антоний Сурожски.

Последователите на дон Джусани[4] биха разпознали в Пастернаковото доближаване на християнските смисли до „действителния" личен опит на всекидневния живот нещо сходно с идеята за „религиозното чувство", за което бе писал Джусани.

В посланието на папа Йоан-Павел II към хората на изкуството (2000 г.) намираме удивително близки до Пастернак мисли за духовния смисъл на красотата и на човешкото културно творчество. Порази ме съответствието на Пастернаковите образи с това, което се казва за Светия Дух в енцикликата от 1986 г. *Господ Животворящия* (*Dominum et vivificantem*). За тези съответствия ще говоря още.

Но и в общия хор на свидетелите на XX век, говорещи за „новата, необичайно свежа фаза в развитието на християнството"[5], на поетическото богословие на Пастернак принадлежи особено място. То се определя от факта, че центърът на неговия художествен и религиозен опит е един и същ. Вестта, която носи голямото изкуство (вече съм писала, че за Пастернак изначално това е вестта за възвърнатия Рай[6]), и Благата Вест за него в някакъв смисъл съвпадат.

Неслучайно главният идеолог на *Доктор Живаго* Николай Веденяпин (може да се каже, че той е обобщен образ на мислителите на руския религиозен ренесанс), под чието влияние се намират всички „богословстващи" герои в романа, начело с неговия племенник Юрий, формулира идеите на „новия историзъм" и „новата фаза на християнството", започвайки с това, че „тази страна на Евангелието открай време най-добре от всички е почувствана и изразена от художниците"[7].

С това е свързан особеният опит на Пастернаковото християнско обръщане, без то да е съпроводено с драматичните обрати, познати ни от късните обръщания на други творци: Микеланджело, Петрарка, Гогол, Лев Толстой. „Като че оживях след припадък" – разказва за това, което е преживял, Пастернак.

За другите можем да кажем: те сякаш са се събудили за покаянието – преди всичко покаяние заради своето извънредно преклонение пред изкуството, което

[4] Дон Луиджи Джусани (1922–2005 г.) – основател на движението „Комунионе е Либерационе". – Б.пр.

[5] *Бележки към романа: Борис Пастернак*. Собрание сочинений в пяти томах. М.: Художественная литература, 1990. Т. 3. С.575.

[6] Седакова, О. *Вакансия поэта*: к поэтологии Пастернака. – Седакова О. А. Четыре тома. Том III. Poetica. М., 2010. С. 349-363.

[7] Моливен ръкопис: Пастернак, Борис. Собрание сочинений в пяти томах. М.: Художественная литература, 1990. Т.3. С.575.

в новата перспектива вече им изглежда като идолопоклонничество. Във „верността си към Христос" Пастернак вижда само нова свобода и нов простор за творчество, тази простота, която винаги е търсил и за която говори в размишленията си за Верлен: „Той е естествен не за да му повярват, а за да не попречи на изтръгващия се от него глас на живота".

Животът – това е тази точка, в която се срещат у Пастернак художественото вдъхновение и вярата. „Новият живот", или както се изразява един от персонажите на романа, „гениализиран живот".

И така Борис Пастернак е художник, а не систематически богослов или философ. Това не означава, че можем да се отнасяме снизходително към неговото „поетическо богословие". Какво всъщност можем да искаме от твореца? Някаква доктринална отчетливост? Някаква морална отговорност? Творецът, както се полага на артиста, „играе"

колко смелост е нужна
да играеш за вековете...

той предава собствените си „настроения" и „впечатления", често мигновени и случайни; той е „вечно дете", освободете го от отговорностите на унилите „възрастни"! Не сверявайте пункт по пункт неговите възгледи с ортодоксалното църковно учение, не проверявайте режима на неговия енорийски живот и т.н.

В действителност у Пастернак, в стиховете и в прозата, на практика се натъкваме на изказвания, сякаш пряко потвърждаващи тези противоречиви представи за безгрижния стихиен творец („и с плач, щом стихове редиш отново ти – случайните са по-добри", „аз казах „А", а Б казва „не, дори да ме убиеш", „по-старите вечно за тях са си прави").

Но те означават нещо съвсем друго. „Своеволничещият човешки гений" е реален залог за реалността; без него фактът все още не е факт. Творецът у Пастернак съвсем не е второкласен мислител или дилетант, у него няма никаква *licentia poetica* за артистични капризи; изкуството по никакъв начин не е освободено от съприкосновение с истината и съвестта.

Тъкмо обратно. Пастернак така вижда истината и живота, че според него именно изкуството като особен начин за тяхното познаване и образът като основен инструмент на това познание-уподобяване – („животът – мой брат") по-близко и по-точно от всички понятия и системи от понятия могат да предадат същността на нещата, същността на живота и същността на истината. „В изкуството човекът замлъква и започва да говори образът. И се оказва, че само тази образност може да върви в крак с успехите на природата" (*Дарствена грамота* [8]).

Изразеният в приведените тук и в много други строфи постоянен спор на Пастернак с изискванията на плоската и твърда „последователност", с причинността и „принципността" на „активизма" в полза на „безпричинното", „не-

[8] Виж автобиографичната повест на Борис Пастернак *Охранная грамота*, 1930 г. – Б. пр.

уместното", „неопределимото", „неочакваното", „слабохарактерното" не е бохемски анархизъм и призив към „творчески хаос", а точно обратното: усилие за намиране на смисъла и за преправяне на понятията. Именно такова дълбоко и избързващо напред разбиране за нещата отговаря според Пастернак на същността на живота и истината.

Защо? Защото животът и истината са „ирационални"? Не, защото са субектни. Ние не можем да съдим за тях като за неодушевени предмети. Те имат своя творческа свобода и воля. С тях не можеш да се разпореждаш (в това число да се разпореждаш в ума: това, казват, се случва поради еди-каква си причина; от това следва еди-какво си и пр.).

Човекът (или творецът – у Пастернак това е почти едно и също: творецът, казва той, е отговорен за „продължение на образа на човешкия род"; „... именно в лицето на лирическата истина постепенно се пресъздава образът на човечеството от поколенията") попада в ръцете на живота, в ръцете на истината, превръщайки се в тяхно „произведение" („О, колко е хубаво не да съчиняваш романи и да пишеш стихове, а сам да се превърнеш в произведение на това смъртоносно сладко чувство..."[9], узнавайки себе си като „подарък" и „творение" на Твореца.

Завършвайки в тия постели,
усещам те с гаснеща кръв.
Държиш ме ти като изделие
и скриваш ме – пръстен в калъф.
(В болницата[10])

От първите си бележки до писмата от последните си дни Пастернак мисли за същността на изкуството и тези негови размишления са част от най-дълбоките страници на световната литература. Не от страниците на естетиката: в изкуството Пастернак вижда нещо съвсем различно от собствено естетическия подход, колкото и тънък и парадоксален да е той.

В изкуството той вижда служение на безсмъртието, работа по надмогването на смъртта. „Изкуството е постоянно заето с две неща. То непрестанно размишлява за смъртта и с това непрестанно твори живота. Голямо, истинско изкуство е това, което се нарича Откровение на Йоан, и онова, което дописва Откровението."

Тази догадка за същността на изкуството застига Юрий Живаго по време на църковна панихида.

И целият роман по същество реализира тази задача: неговата структурна основа, както вече съм писала, представлява православна панихида.[11] Работейки

[9] *Бележки към романа: Борис Пастернак*. Собрание сочинений в пяти томах. М.: Художественная литература, 1990. Т.3. С.632.

[10] Пастернак, Борис. *Стихотворения*. С.: Захарий Стоянов, 2007. Подбор и превод от руски: Кирил Кадийски. – Б. пр.

[11] *Доктор Живаго: Борис Пастернак*. Собрание сочинений в пяти томах. М.: Художественная литература, 1990. Т. 3. С. 69.

над романа, Пастернак като че ли сам твори делото на Църквата: той принася жертва пред паметта на унищожената Русия, опява всички, които са били убити, измъчвани, предадени на забвение и лишени от църковно поменаване.

Душата ми, печалница,
за хората край мен!
Превърна се във гробница
на страдащите ден след ден.

В това себично време
за съвестта и за страха,
като надгробна урна тя
умиротвори праха.

(Душа[12])

Само че за изкуство в общоприетия смисъл на думата ли става дума, ако негов пръв образец е Апокалипсисът? Видението на новото небе и новата земя, Книгата, продиктувана от Светия Дух? Пастернак има отговор: той разбира изкуството като символическа дейност и затова може да изрази следния парадокс: „няма значение, че Бах е композитор, неговите произведения са истински връх на безсмъртието" (Писмо до Рената Швайцер).

Подозрителното отношение към духа, който се явява на творците във вдъхновението (като у о. Павел Флоренски и много аскети, да не говорим за романтическата демонизация на вдъхновението) е абсолютно чуждо на Пастернак. Душата, Животът, Дарът, Християнството, Реализмът (в Пастернаковото разбиране) принадлежат на една и съща реалност. Душата, Животът, Християнството, Реализмът си приличат по това, че са преди всичко дар и воля да дариш, безогледна щедрост:

дошъл е сякаш че добряк
с ковчег, отворил е капак
и кани всички гости.

За живота като подарък от Твореца и като себедаряване на другите Пастернак говори безконечно в стиховете и прозата си. В даряването на себе си, в създаването на неизтощимо даряващи неща е истинското подражание на Христос, *imitatio Christi,* което е достъпно за твореца.

И творчество, и чудотворство.

Истината на християнството Пастернак разбира като родната за него „лирическа истина". Главното свойство на лирическата истина е нейната неприну-

[12] Душа моя, печальница
О всех в кругу моем!
Ты стала усыпальницей
Замученных живьем.

Ты в наше время шкурное
За совесть и за страх
Стоишь могильной урною,
Покоящей их прах. (*Душа*)

дителност и беззащитност, отсъствието в нея на всякакво насилие и заплаха. „... Ако дремещият в човека звяр може да бъде спрян със заплаха, все едно дали затвор или задгробно въздаяние, висшата емблема на човечеството би бил укротител с бич, а не жертващ себе си проповедник.

Но в това е работата, че човекът със столетия е бил издиган над животните и го е отнасяла нависоко не палката, а музиката: неотразимостта на беззащитната истина, притегателността на нейния пример". Ето че се върнахме към тази „съпровождаща живота музика", с която започнахме.

И така, християнството на Пастернак се помества в историята, в „нашата съвременност, чиято главна особеност е, че представлява нова, необичайно свежа фаза на християнството"[13]. Този нов образ на вярата е неочакван в сравнение с традиционната църковна култура на руското православие, с „вярата на отците" и нейния интимен мотив за древното, старческото, отчужденото.

Тези два образа на вярата, пастернаковската и традиционната, са контрастни като иератическото писмо и иконите, като „умното зрение" и световъздушните импресионистични скици от натура, като интериора на православен храм или монашеска килия и открития простор, пейзажа, в който се случва всичко, което можем да уподобим на теофания у героите на романа и у самия поет. Ландшафт, видян като богослужение:

Природо, тайнствена вселена,
на твойта служба всеки ден,
усетил трънка съкровена,
стоя от радост просълзен.
(Когато развихри се[14])

Контрастите могат да бъдат продължени, те засягат и много предмети на вярата, и така да се каже, нейната мелодика. Това обаче, което свързва много здраво християнската мисъл на Пастернак с православната традиция, е отношението към образа, към поезията (литургическата поезия) като най-дълбокия смислов медиум (най-важните мисли за новостта, която носи християнството на света, са изказани в романа с разбора на литургическата поезия и каноните на Страстната седмица).

Ново е една от основните думи в християнската мисъл на Пастернак. В този евангелски мотив („Ето, всичко ново творя", „Нова заповед ви давам...") той чувства нищожността на всяко *кой* и *кога*, *преди* или *след*. Защо няма смърт? Защото „древното премина". Смъртта се отнася към „древното". Към „древното" се отнасят и расите, класите, народите, всички общности и обобщения, отхвърлящи уникалния човек и неговия дар. Към „древното" се отнасят посредствеността и „дяволщината на всекидневието".

[13] *Бележки към романа: Борис Пастернак*. Собрание сочинений в пяти томах. М.: Художественная литература, 1990. Т. 3. С. 575.

[14] Пастернак, Борис. *Стихотворения*. С.: Захарий Стоянов, 2007. Подбор и превод от руски: Кирил Кадийски. – Б. пр.

Всичко това „премина". Ние сме свободни от хиляди отминали неща и няма от какво да се боим. Щастието и необятността на открилото се ново – и разрушителността и ненужността на всичко не-ново (а това е почти всичко наоколо, както в съветска Русия, така и на Запад): объркано, несвързано, ненужно – е главна тема в последните писма на Пастернак.

Убедеността и убедителността на тези думи за новото, явило се завинаги, поразяват читателя: те носят в себе си силата на непосредствено свидетелство. И едновременно с това те са съдник на всичко, което се е представяло като „ново", на всички „новости", „нововъведения", „новаторства", с които е пълна нашата цивилизация. Те (както и романът) са съдник на „новостите", обещани от революцията, с които тя за известно време пленява героя, неуспял да разпознае „ветхото" в нея.

В това „ново" го няма Новия, защото го няма животворящото, свободното, чудотворното. То е преминало още преди да се появи, както късния „свински" езически Рим. В него няма живот, защото няма жалост – първият дар на Светия Дух според Пастернак (виж епиграфа). Жалост той нарича това, което у Данте е наречено любов: Началото на вселената:

Световете управлява жалостта (Пастернак)

L'amor che move il sole e l'altre stelle (Данте)[15].

Животът, Новото, Дарът, Свободата, Бъдещето са основни и взаимозаменими думи от пастернаковския християнски опит. В неговото богословие всички те са имена на Христос. Всичко това, в самата възможност на което „в този свят" се съмнява нашата съвременност, е не само възможно, казва Пастернак, не само ни очаква в „друг живот": то съставлява самата музика на тукашното и гради живота на човека, живота на всемира („всемирната небивалост"), на историята („втората вселена", „делата, посветени на надмогването на смъртта").

Християнската позиция на Пастернак – поради неговата дълбока неприязън към „религиозността", към „спиритуализма" от всякакъв вид, към условния символизъм, към мъгливата „мистика" и ритуалността, поради неговата незаинтересованост от доктрината – нерядко разбират като хуманистична редукция на „правилното" църковно християнство.

От всичко, което назовах тук твърде бегло, и от много други примери, които нямах възможност да приведа, следва, мисля аз, съвсем друг извод. Не образец на „свят живот", не пример за „съвършено добър човек" (както е при хуманистите), Христос у Пастернак е самият Живот, „Живот за всички", дарил света с Безсмъртие. Това е в истинския смисъл на думата мистично, тайнствено видение; дадено, както знаем, от Светия Дух.

Доколкото знам, Пастернак споменава само веднъж Светия Дух (в думите, взе-

[15] Любовта, що движи слънцето и другите звезди. – Б. пр.

ти от мен за епиграф и невлезли в основния текст на романа, подобно на някои други „твърде доктринални" изказвания). Но всичко това – Животът, Дарът, Новото, Бъдещето, Свободата – както говори за тях Пастернак – е не нещо друго, а слово за Духа, който „духа, дето иска", за когото първото, което казва Църквата, е Неговото действие – Животворящ, Подател на живота (*khoregos tes zoe*). Вече споменах удивителното съответствие между Пастернак и енцикликата *Dominum et vivificantem*.

Ще приведа само два примера. За дара: „Може да се каже, че в Светия Дух вътрешният живот на Триединния Бог се превръща в пълноценен дар... и че чрез Светия Дух Бог съществува като Дар. Именно Светият Дух е личен израз на това себеотдаване, на това битие на любовта. Той е Лице-Любов, Той е Лице-Дар"[16].

За новото творение и неговата връзка с първото творение като първо спасение от небитието (срв. „Сега вие се боите дали ще възкръснете, а сте възкръснали още когато сте се родили, без да го осъзнаете"): „По отношение на първото изначално спасително себеразкриване на Бога това е ново начало, тъждествено на самата тайна на творението"[17].

Внимателният читател на Пастернак ще познае в тези твърдения, изразени със строгия език на доктрините, това, което иска да му съобщи Пастернак на езика на лирическата истина, без да се бои, че ще му досади. Да нарече това християнска мисъл може само поетическата пневматология.

Това категорично свидетелство за Другия Утешител слушахме ние, читателите на забраненитe самиздатски списъци на Пастернак, често нищо незнаещи за учението на Църквата, и повтаряхме като дългоочаквана новост: „Старото премина". Смъртта и злото и безсмислието са вече осъдени.

Така по естествен начин това, което се опитвам да кажа за християнството на Пастернак, се свързва с темата на днешния фестивал в Римини: увереността. Може да се каже, че това, което ни съобщава Пастернак, е особен род увереност. Увереност, безкрайно чужда на фанатизма. Самият Борис Леонидович говори за себе си (както и за своя герой Юрий Живаго) като за човек нерешителен, безволев, често разсеян.

Неговата увереност е разположена на друго място – както и неговата вярност. „Има ли нещо на света, което заслужава вярност? Такива неща са много малко. Аз мисля, че трябва да сме верни на безсмъртието, това друго име на живота, макар и малко пресилено. Трябва да съхраняваме верността към безсмъртието, трябва да бъдем верни на Христос!"

Превод от руски: Димитрина Чернева

[16] Виж енцикликата на папа Йоан-Павел II *Dominum et vivificantem*, 1986 г., (I, 2.10). – Б. пр.

[17] Пак там, (I, 3.12). – Б. пр.

Брат Франциск от Жюлиен Грийн, в превод на Тони Николов, е новото издание в „Християнска библиотека" на Фондация „Комунитас". Св. Франциск се ражда в края на XII в. в едно малко средновековно градче – Асизи, и то във време, когато цяла Италия е раздирана от непрестанни войни. Той израства в годините преди Третия кръстоносен поход, в епоха, когато по думите на неговия биограф Жюлиен Грийн „съдбата се колебае между щастието и нещастието, все едно в очакване на нечия поява". Младият Франческо ди Бернардоне познава удоволствията и разкоша, които може да му предложи земния живот. Той мечтае да стане благородник и рицар. Ала Някой друг го очаква. Някой, чиято любов е по-силна от оръжията, титлите и мирската суета. Бог открива на Франческо своята любов, явявайки му се в образа на бедния Христос, като го превръща в Бедняка Франциск. Книгата на Жюлиен Грийн *Брат Франциск* (1983) е една от най-проникновените биографии на светеца от Асизи, защото с неподражаемо писателско майсторство извайва образа на Франческо ди Бернардоне от плът и кръв – на човека, познал Бога чрез Дамата Бедност и променил света чрез своята любов. Жюлиен Грийн (1900–1998) е френски писател от американски произход. Той е член на Френската академия, автор на множество романи и пиеси, един от големите християнски автори на XX в. На българския читател вече е познат неговият уникален дневник *Към Невидимото* (1943–1997) – мащабно свидетелство за начина, по който една душа изживява отреденото ѝ време.

Жюлиен Грийн

ХИМН НА РАДОСТТА

В изблик на болка, зад която може би е спотаено отчаянието, Франциск призовава Бог на помощ и получава най-успокоителната от всички възможни благодати: сигурността във вечното спасение. „Радвай се – му казва вътрешният глас, който никога не мами, – радвай се, все едно че вече споделяш Моето царство." Гласът идва като разтърсващо доказателство за любовта, която Бог иска да му даде отсам смъртта. От тук насетне светът и демонът не са могли да се възправят срещу него, освен за да претърпят поражение, а от сърцето на този измъчен човек бликва вик на радост, за който ни е оставил нетленно свидетелство.

Много е писано за *Песен на тварите*. Тя си остава първата голяма италианска поема на простонароден език, трудно различим от латинския. Подобно на големите библейски текстове, в нея има редуване на периоди, които сравняват с алтернативните удари на две могъщи крила.

Дали тя е изцяло дело на ръката на Франциск? Да, заради импровизацията,

заради този цялостен порив на душата, на спасената душа, която вече пее в славата. И все пак формата е зададена от Писанието – от третата глава на Даниил, ала такава, каквато ни я е предал св. Йероним, защото в неговия превод има нещо, което не долавяме в Еврейската Библия. Става дума за песента на трима еврейски младенци в пещта на Навуходоносор, които издигат глас насред пламъците, без да бъдат засегнати от огъня и подканват цялото творение да възслави Господа. Приликите с поемата на Франциск са очевидни. В жаравата на физическите страдания вярата и геният на Франциск налагат незаличим отпечатък, който прави негова тази великолепна възхвала: той назовава брат и сестра всяко от Божиите дела, което ни кара да приемем този химн на радостта като достоен за Писанието.

Текстът на Даниил съдържа тридесет и пет стиха; Франциск, с инстинкта на истински поет, прави вълнуващ избор на седем твари – най-близките до нас, удостоявайки всяка една от тях с почти човешка личност, прославяйки ги с куртоазия и нежност. Назовава „месир" (господин) единствено слънцето, този голям сеньор сред всички твари, докато вятърът е само брат вятър, а огънят – брат огън, подобно на обикновените братя минорити.

Ето един опит за превод на този текст, който съхранява някои от неговите тъмни места.

Всевишни, всемогъщи, добри Господи,
на Тебе хвала, слава, чест и всяко благословение.

Само на Тебе, Вишни, те подобават,
че никой човек не е достоен да Те назове.

Хвала Тебе, мой Господи, с всичките ти твари,
най-първо на господин брат Слънце,
който е ден и Ти ни осветляваш с него.

Той е красив, лъчист, със силен блясък,
на Тебе, Вишни, подобава.

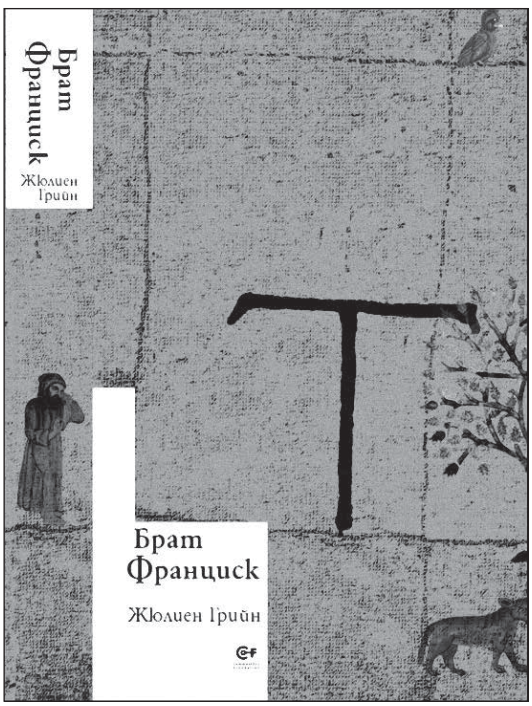
Хвала Тебе, мой Господи,
за сестра Луна и звездите,

които си създал в небето,

тъй ясни, драгоценни и красиви.

Хвала Тебе, мой Господи, за брат вятър,
за въздуха, за облачното, ясно и всяко време,
с което подкрепяш Твоите твари.

Хвала Тебе, мой Господи,
за сестра вода, що е тъй полезна
смирена, драгоценна, чиста.



Хвала Тебе, мой Господи,
за брат огън, с който нощта Ти осветляваш,
тъй хубав, весел, непобедим и силен.

Хвала Тебе, мой Господи,
за сестра нашата майка земя,
която ни храни и поддържа,
която ражда различни плодове,

пъстри цветя и треви.

Хвалете и благославяйте моя Господ,
благодарете и служете Му с голямо смирение.

Щом завършва поемата, Франциск е очарован от нея, без никаква фалшива скромност. Той извиква братята и сестра Клара, за да им я прочете – нещо повече, за да им я изпее по една измислена от него мелодия, която няма как да знаем! Дали си е възвърнал някогашния красив глас? Във всеки случай той решава, че братята ще я пеят всеки ден, а сам той сутрин и вечер, опиянен от очевидността, че е дарил на света шедьовър. Франциск е бил толкова сигурен в това, че иска от братята минорити да разнесат навсякъде това песнопение, пропито с възхита от красотата на Божия свят.

В наши дни най-хубавият коментар на тази кантата на радостта е една малко позната творба от младежките години на Щокхаузен[1]. На фона на плавната и нежна музика се разнасят момчешки гласове, ясни и весели, които произнасят само една или две думи: *дъжд, огън, сняг*, като на игра. Човек има усещането, че те се разхождат край изпълнени със свежест водопади и се заливат в щастлив смях. Минава доста време, без да прозвучи музика, ала всичко е наситено с деликатна и бликаща хармония, неуловима като вятъра, и внезапно се долавят думите *слънце* или *луна,* или *звезди,* или *цветя*, подобни на викове, излизащи от детски уста. Тези деца, които насила са били принудени да слязат в ада, се борят все едно за някакъв изгубен Рай…

„Тялото, ето врага!" – тази фраза братята чуват толкова често от устата на Франциск. На нас, в края на XX в., тя ни изглежда чудовищна, но нека се върнем за миг в този XIII в., за да разберем *Poverello*. Според него, както и според мнозина други люде от онова време, тялото е в основата на плътските грехове. За да се усмири тази бесовщина – тялото, което е отчасти свързано със Злото и води човека към погибел – Франциск препоръчва потапяне в ледена вода независимо от сезона. Постът ще стори останалото като ефикасно средство.

Смущаващото в това решение на сексуалния проблем е, че то е по-скоро манихейско, отколкото християнско. Проклятието над тялото е неприемливо. То го отделя от душата. Порочните желания, прелюбодействата, блудствата и убийствата идват от сърцето, казва Христос, а със „сърце" в семитския език най-често се означава мислещата част на индивида. За какво тогава да се бичуваме

[1] Карлхайнц Щокхаузен (1927–2007) – немски композитор, диригент и музикален теоретик, един от представителите на музикалния авангард на XX в. (*Новата музика*). – Б.пр.

по гърба и всичко останало, щом истинският виновник е другаде? Дали Франциск не е бил повлиян от катарската ерес, тъй разпространена по онова време?

В „Сан Дамяно", в своята тъмна стаичка, той страда толкова, че са искали да му предпишат успокоителни, най-вероятно опиумен мак, но го обземат угризения: има ли право да отказва страданията?

Тогава решава да се посъветва с един брат, който е идвал да го лекува и бил известен с прямотата си.

– Какво мислиш за грижите, които полагам за тялото си? Не съм ли твърде снизходителен към него, защото е болно?

Ала този брат, който идва сякаш от XX в., решава да го разтърси и го подхваща както подобава:

– Отче, нима твоето тяло не ти е служило вярно?

Франциск признава, че тялото му винаги е било пример за образцово послушание:

– Трябва да му го призная.

– Тогава, отче, къде е твоята куртоазия, твоето добро сърце и твоята сдържаност? Така ли се отнасяш с един верен приятел? Как би служил на Христа, ако твоето тяло не ти помагаше?

Франциск сваля гарда за пореден път: братът има право.

– То се е излагало за теб на смърт – продължава неопровержимият диалектик, – а ти ще го изоставиш, когато се нуждае от теб. Не ще ли извършиш грях, о, отче!

Франциск благославя този тъй прозорлив съветник и обръщайки се към тялото си, радостно му заявява:

– Радвай се, брат тяло, готов съм от тук насетне да ти отредя всичко, от което се нуждаеш.

Така настъпва мир между него и тялото – малко късно, тъй като смъртта не е далеч, но е добре, че той осъзнава грешката си, когато кръстът се запечатва най-дълбоко в душата му.

Месец по-късно, през юни, Франциск добавя една строфа към своето песнопение. Тъкмо тогава тегне заплахата от избухването на война между Асизи и Перуджа. Пророчествата на Франциск са се осъществили. Градската управа на Перуджа е прогонила благородниците от града и по ирония на съдбата те са намерили убежище в града съперник, както след битката край Колестрада благородническите фамилии на Асизи са избягали в Перуджа. Новият подеста на Асизи – Опортуло

ди Бернардо, вижда в това начин да издигне престижа на своя град, но епископ Гуидо се бори срещу това решение, което му изглежда като антипански жест, защото Перуджа, каквото и да е нейното управление, добро или лошо, си остава подчинена на Рим. Епископът отлъчва подестата. Подестата налага гражданска възбрана над всички актове на епископа. Дали Асизи ще стане свидетел на нова улична война?

Без да губи време, Франциск провожда един брат при епископа и при подестата с молба да съберат нотабилите във вътрешния двор на епископския дворец. Там двама братя, без съмнение Анджело и Лъв, им изпяват *Песен на тварите*, към която е добавена нова строфа:

Хвала Тебе, мой Господи,
за онези, които прощават от любов към Тебе
и понасят болести и страдания.
Блажени онези, които ги понасят с мир,
понеже от Тебе, Всевишни, ще бъдат увенчани.

Тогава чудото, на което се надява Франциск, се случва. Всички са развълнувани от тази песен на любовта като истински италианци, а подестата се провиква: „От любов към нашия Господ и към блажения Франциск прощавам на сеньор епископа и съм готов да му дам всяко искано от него удовлетворение…", на което епископът, воден от същия порив, отговаря: „Аз по природа съм гневлив. Трябва да ми простите…".

Този жест прави огромно впечатление в една епоха, когато враждите между градове и фракции са много кървави и неутолими: Перуджа срещу Асизи, Сполето срещу Фолиньо, Сиена или Пиза срещу Флоренция, привърженици на папата срещу привърженици на императора, квартали срещу квартали. Франциск спира една война с песен.

Впрочем францисканското вдъхновение е дало на света четирима поети, чиято слава никога не помръква; след Франциск първият, който пише на простонароден език, е брат Якопоне да Тоди, чиито *Laudi*[2] са неизчерпаем източник на мистична поезия; сетне идва Данте, францисански терциарий, който превръща своето тосканско наречие в език на цяла Италия. А двата може би най-красиви латински химна са силният *Dies Irae* на Томазо от Челано и може би най-разтърсващият – *Stabat Mater* на брат Якопоне да Тоди, които стигат до нас от този XIII в. като от някой връх, осиян от светлина.

[2] **Хваления (ит.). – Б.пр.**