

communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

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

Главен редактор

д-р Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов
Венета Домусчиева
Тони Николов

оформление:

Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 2013 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2013

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 и Георги Божилов от интронизацията и първата литургия на Българския патриарх Неофит.

ХРИСТИЯНСТВО

сдържание

година XII/2013/брой 3 (80)

КУЛТУРА

Патриарх Неофит

5

Задачите пред новоизбрания Български патриарх Неофит – мнението на духовници и миряни

„Достоен и възгелен събрат” – поместните православни църкви за избора на патриарх Неофит Борис Маринов

Добре познаваме новоизбрания патриарх Неофит – Волоколамски митрополит Иларион (Алфеев) в разговор с Николаи Кръстев

Папа Франциск

24

Църквата винаги трябва да бъде в своето начало – разговор между Владимир Градев и Тони Николов

Слово в Синагогата в Буенос Айрес

Карг. Хорхе Марио Берголио/папа Франциск

Човече от областта на масовото осведомяване, кой е твоят ближн?

Карг. Хорхе Марио Берголио/папа Франциск

Кентърбрийски архиепископ Джъстин Уелби

45

Трънливият, но верен път към помирението

Архиепископ Джъстин Уелби

Съвременно богословие

51

Православният фундаментализъм и модерността

Протоиерей проф. д-р Зоран Кръстич

Протестантската теология и атеизмът

Рудолф Бултман

Актуално

62

Светът е враждебен към Бога, но не и изоставен от Бога – френският православен свещеник Марк-Антоан Коста го Борьогар в разговор с Юлия Талева

Свидетели на вярата

71

Преп. Калист Мелнишки – основател на Роженския манастир

Венцислав Каравълчев

Из Глави

Преп. Калист Ангеликуг (Мелнишки)

Християнство и история

88

Църковната грижа към руските бежанци в България (в началото на 20-те години на ХХ век)

Цветомира Антонова

Нови книги

105

Последните български владици в Македония

Димитрина Чернева

Франсоа Мориак – шест нови книги в поредицата „Християнска библиотека” на фондация „Комунитас”

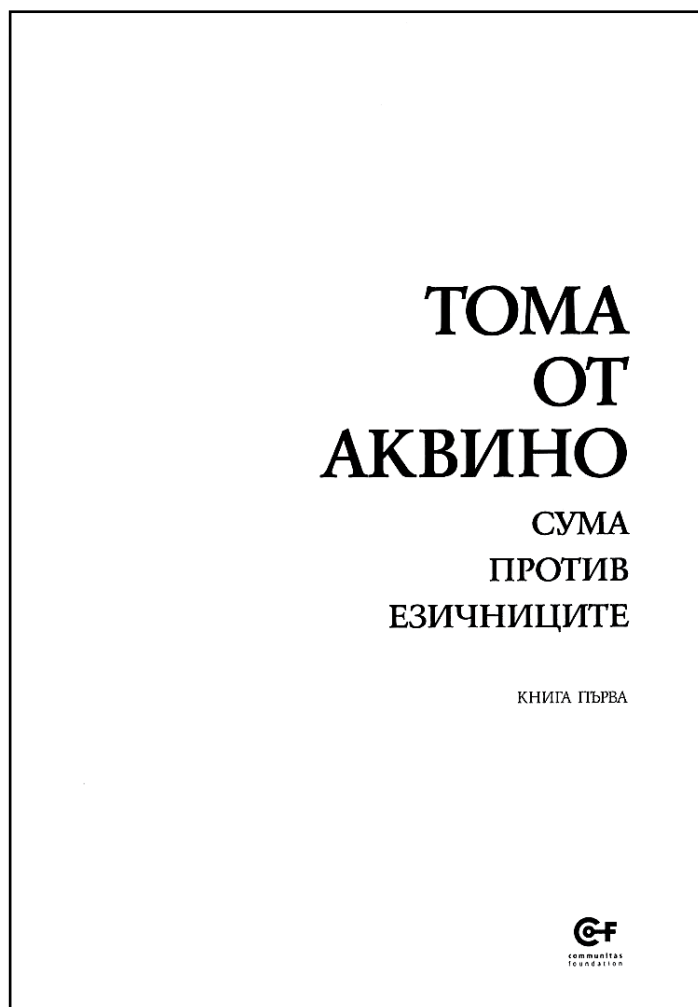
Личности в християнството

111

Александър Шмеман: човек в пълнота

Ричард Джон Нойхаус

НОВО ИЗДАНИЕ ОТ ПОРЕДИЦАТА
„ХРИСТИЯНСКА БИБЛИОТЕКА“ НА ФОНДАЦИЯ
„КОМУНИТАС“



Писана в продължение на цели седем години (1258–1265), „Сума против езичниците“ или още „Книга за истината на католическата вяра срещу заблужденията на езичниците“ е вторият по значение „богословски свод“ на св. Тома от Аквино. Наричат я „Малката сума“, за да я разграничат от монументалното му съчинение „Сума на теологията“ (1266–1273) – мащабна катедра на мисълта, истински интелектуален шедевър на латинската схоластика.

По своя замисъл „Сума против езичниците“ („Summa contra Gentiles“) си поставя следната ясно заявена цел: първо, *да представи истината, прогласена от вярата*; и второ, *да отстрани противните ней заблуждения*. Цел, която Ангелският доктор отстоява още от първите страници на съчинението си – да покаже как християнското Откровение може да бъде мислено чрез естествения разум, сиреч с помощта на понятийния инструментариум на Аристотеловата философия. И нека признаем, че аргументите му, колкото и да изглеждат сложни за днешния читател, се нижат един след друг с безукорна логика: сътвореният и тварен свят е погрещен с оглед на определена цел. Искаме ли да го разберем, е най-добре да изхождаме от целта, доколкото тя е благо за всяко нещо. Ето защо, щом разсъждаваме за първоначалото, неизбежно трябва да търсим и неговата крайна цел, неговото благо, каквото е истината.

На 24 февруари тази година Патриаршеският изборителен събор избра за глава на Българската православна църква патриарх Неофит. След напрежнатите и граматични сегменти, предшестващи Събора, изборът беше посрещнат с радост и оптимизъм както от хората в Църквата, така и от широки кръгове в българското общество. Личността на новия български патриарх пороци огромна вълна от надежда и очаквания за промяна и решаване на дълго отлагани проблеми в БПЦ.

Християнство и култура потърси мнението на хора с различно служение в Църквата – клирици и миряни, като ги помоли да отговорят на един и същ въпрос от позицията на собствения си опит. Публикуваме отговорите по реда на тяхното получаване в редакцията.

ЗАДАЧИТЕ ПРЕД НОВОИЗБРАНИЯ БЪЛГАРСКИ ПАТРИАРХ НЕОФИТ

Мнението на духовници и миряни

Кои са важните теми и проблеми в живота на БПЦ, които очаквате да влязат в дневния ред на Светия синод начело с новия патриарх?

Иконом Георги Георгиев, Русе

Очакванията, които можем да отправим към новия патриарх, всъщност са очаквания към цялата Църква в България.

На първо място, да се даде шанс на божия народ реално да участва в делата на Църквата. Да се премахне разделението и евхаристийното негостоприемство, което се налага при причастяването в Литургията: за клира може всеки ден, а за народа само след специално разрешение.

Необходимо е незабавно да започне превеждането на богослужебните книги на български език. То вече е започнало, но стихийно и често некомпетентно. Българският патриарх Неофит, който е един от малкото хора в България, познаващи добре църковнославянския език, може да съдейства за съставяне на комисия, която да се занимае с превода. Да се инициира издаването на православна богословска литература.

Когато говорим за възпитаването на децата, нека не се очаква това да се върши само от гържавата. Необходимо е Църквата да започне този процес със свои

средства и методи. Първата катехизация, която Църквата ползва от самото си основаване, е Евхаристията и нейните молитви. Чути от народа, те му дават минимума и максимума богословско знание. Когато се пазят в тайна или въобще не се четат (тайното четене най-често е равно на нечетене), тези молитви остават безплодни.

Да се обърне повече внимание на монашеството в България. Да се премахне двойният стандарт в него. Имам предвид съществуването на нагомно монашество от неуспешно „избягали от света” люде, които живеят при родителите си, наричат себе си монаси, кичат се с нереални титли в очакване на митрополитска категра.

Да се спре ръкополагането на епископи без категра, което унижава епископското достойнство. Същите, както и презвитерите и дяконите да бъдат избирани от народа, преди да бъдат ръкополагани. В хиротониите също народът да има последната и решаваща дума.

Има и още много неща за решаване, но те могат да се открият само ако в Църквата ни се води постоянен и конструктивен диалог. Дали този диалог ще го има, зависи до голяма степен от нейния предстоятел.

Невелина Попова, сценарист и преподавател по кинодраматургия в НБУ, София

Моите надежди са свързани с диалогичността в църковния ни живот. Мисля, че всеки, който търси истинския християнски дух в нашите дни, усеща една тревожна празнота, в която често потъват душевните терзания и въпросите на хората, които са все още на прага на храма. Приобщаването на търсещия човек към християнските ценности е безспорно труден процес, който изисква от всички нас изключителна деликатност и търпеливост, съзнателни усилия да се приближим до конкретните болки на търсещия и питащ човек, проговаряне на неговия език. Нужна е сила и чувствителност, за да се понесат предизвикателствата и провокациите, насочени към църковния живот, и да се превърнат в пътеки на прозрение и успокоение. Слава Богу, че стават все повече енориите и свещениците, които успяват с благостта си да приютят търсещите души. За мен обаче си остава реална опасността от самоуспокоение зад стените на храма, от една самотатъчност и изолация в привидните рамки на църковния живот, в трудно разбираемия понякога църковен език, който има нужда да бъде преведен – до всеки прохождащ християнин. Не може да не се радваме на постигнатото – вече съществуват много развиващи се и разрастващи се енории. Моят личен опит в храм „Покров Богородичен” и в енорийския му център ми дава едно истинско упование през годините. В този път на диалогичността е изключително важно търсещият човек – в храма и извън храма – да знае, че може откровено да постави всякакви екзистенциални въпроси и да получи съпричастност и разбиране не само от свещеника, но и в живи разговори, в които, макар не винаги да можем да намерим еднозначни отговори, можем да се усетим част от

една общност на мислещи хора, в която всеки ненаатрапчиво – дори през въпросите – посвоему да засвидетелства вярата си. На жив, разговорен, пулсиращ език.

В този път на диалога от изключително значение е взаимодействието с медиите. Да не се оставят без „пастирска” реакция болни въпроси и явления, да се назовават проблемите, просто да не си заравяме главите в пясъка... Нужно е актуализиране на християнската гледна точка в дебата за съвременното изкуство. Ще помогнат ли, или по-скоро ще навредят крайните отричащи съждения към произведения, които се опитват да отразят състоянията на духовете и различните болести на века?...

Пак в посока на диалогичността аз искрено се надявам, че харизмата и благостта, безспорният интелектуален потенциал и убедителното публично присъствие на дядо Неофит ще успеят да помогнат на много търсещи истината души.



Константијски епископ Антониј, Берлин

Според моето скромно мнение най-голямото предизвикателство пред Светия синод начело с новия патриарх е да бъдат мотивирани младите хора да влязат със сърцата и мислите си в храма и да заживеят православната вяра. Това е най-важната задача, на която трябва да сме съпричастни всички ние – клир и въцърковен народ.

Има още какво да се желае и по отношение подготовката на настоящите и бъдещи кадри на Църквата, както и по издигане на нейния авторитет като институция. Същото е валидно и по отношение на така очакваните в българското общество социални дейности от страна на нашата Църква. Само тогава въвеждането на предмета „Религия“ в българското училище ще бъде широко прието и ще установи духовността в живота на хората като доброволна и безусловна готовност в нашето ежедневие. По този начин духовните ни учебни заведения ще възвърнат някогашния си престиж и благороден имидж. Тогава и стотиците празни, пустеещи или отваряни един-два пъти в годината храмове отново ще бъдат кораб на нашето душеспасение и духовен фар в бурното житейско море на нашето съвремие. Трудна и може би непосилна ще се стори на някои тази задача, но нека не забравяме, че това, което е невъзможно за нас, човеците, е възможно за Бога. Може би Бог иска да изпита точно сега силата и границите на нашата вяра. Може би ние, духовниците, трябва да преосмислим приоритетите в нашето служение. Нека да не се боим от силните на деня, които искат да имат църква за своя лична употреба, а да се боим само от Бога, който ще въздаде всекому според делата. Ако трябва да направя някаква аналогия за състоянието на съвременното ни общество, може би то се доближава до времето на нашето покръстване, когато суеверието и практикуването на езически ритуали са заемали голяма част от живота на нашия народ. Тук е задачата на нашата Църква, която трябва преди всичко да покръсти с Божието слово нашия народ. Трябва всички ние да говорим открито и без притеснение за вярата, да обясняваме смисъла на живота във вярата, да свидетелстваме с делата си за вярата. Това е правият път, по който народът ще обикне Бога, особено когато Го познае с ума и сърцето си и успее да чуе и разпознае Неговата воля.

Ако сега всички заедно се обединим и поставим началото на това духовно обновление и кръщение със слово на нашата нация, то нашите следовници и следващите поколения ще могат да пожънат благите плодове на общите ни трудове.

Протоіерей Георги Янъков, София

Очаквания имаме целият богомолен народ – духовенство и миряни. Трябва обаче да имаме предвид положенията в устава на БПЦ, според които патриархът не притежава пълна и абсолютна власт. Той не може да взема самостоятелно, без Светия синод решения, касаещи цялата Църква. Нито Светия синод може да действа без неговото съгласие или въпреки неговото мнение.

И тъй, на въпроса. На първо място мисля, че е много важен авторитетът на

Църквата в обществото ни. От педагогиката знаем, че личният пример най-много въздейства във възпитателно отношение. А още повече синхронът между думи и дела. В случая синхронът между християнската проповед и живота според нея.

Напоследък станахме свидетели на некрасиви отношения в Светия синод – межличностни сблъсъци, някакви полуприкрити борби, непослушание към решенията на Светия синод на отделни негови членове и групи погобни, които направиха много лошо впечатление на църковните хора и дори послужиха за съблазън. Станаха лош пример за отношенията между християни. Бих се радвал, ако Светия синод, с Божията помощ, съумее да запази единството си и продължи работата си в мир, любов и единамислие. Да се самодисциплинира, да бъде истинско лице на Църквата и да служи като добър пример на подражание за дисциплина и послушание.

Друго очакване към Светия синод е работата за преодоляване на дистанцията между митрополита и свещеника, както и между митрополита и мирянина. Бих желал висшият клир да се вслушва по-често в гласа на свещенството и на миряните. Отношенията началник–подчинен, издаването на заповеди и „послушанието“ (в смисъла на непрекословно изпълнение) са неприемливи за Църквата като божествена институция. Дисциплината и послушанието в Църквата са плод и се основават на любовта между членовете ѝ. Послушанието е съвсем различно от непрекословното подчинение. Когато митрополитът е спечелил доверието и уважението на клириците и миряните си, съвсем нормално и закономерно е те да му отвърнат със синовна любов и покорност, да му се доверят. Основна грешка на някои митрополити е да изискват уважение и почит от по-нисшите само заради поста, който заемат, забравяйки, че доверие и уважение се печелят, и то много трудно, и се губят от раз при някое непремерено действие.

Очакванията ми са свързани и с промяна и усъвършенстване във вътрешната организация на Църквата, най-вече по финансовите въпроси. Не е нормално да се говори, че Църквата е втори след държавата собственик на недвижими имоти, от които получава съответните приходи, и да не може да изплаща редовно заплатите и осигуровките на свещенослужителите си, които заплати са в размер, близък до минималната работна заплата. В някои епархии дори възнаградението се изплащат в свещи. Свещеникът се превръща в един пласъор на свещи, който трябва да прогаде стоката, за да нахрани семейството си. Като цяло не е нормално Църквата да се издържа основно от продажбата на свещи. Би трябвало да се търсят и други начини за финансиране, които да са съобразени с църковните правила. Средствата, постъпващи в Църквата, да бъдат разпределени по-справедливо между епархиите.

По отношение на организацията на църковния живот става ясно, че учителната и социална дейност на Църквата се осъществява основно чрез енорийските центрове при енорийските храмове и за да бъде разгръщана тази дейност спокойно и да обхваща повече хора, е необходимо солидно финансиране. Редно е митрополитите да оказват по-активна и осезаема подкрепа (освен даването на благословение).

Друг проблем, на който бих искал да обърна внимание, е липсата на кадрова политика, липсата на загриженост за своите си. Не се прави необходимото кадриране, които излизат от духовните училища – семинарии и богословски факултети, да бъдат привлечени след завършването си да се трудят в полза на Църквата и ги губим. Духовните училища се превръщат в училища за свещеници. Ако обаче завършилият не стане свещеник, Църквата не може да му предложи нищо друго и се лишаваме от него. А жените пък, изучаващи богословие, започват следването си с мисълта, че за тях с това образование реализация няма. Към грижата за своите си бих отнесъл и грижата за свещеническите семейства в нужда. Подпомагане на свещенически деца, нуждаещи се от скъпо лечение, грижа за вдовици и сираци на свещеници чрез фондове. Примери на такава взаимопомощ и съчувствие имаме в други държавни ведомства и институции, а би трябвало примера да го даваме ние.

Ролята на Църквата в света е да сочи спасителния път към Бога и да дава благодатните средства за вървене по него. Ролята на епископа и свещеника в този свят е с любов да дават надежда на всички в светлината на православната християнска вяра. В лицето на патриарх Неофит аз виждам достоен епископ на рогната ни Църква. Прекрасно съчетание от лични качества и благ характер и съм обнадежен, че с внимание, такт и бащинска любов, но и целеустремено и настоятелно ще води Църквата ни към по-добро.

Иконом Кирил Дигов, София

Вероятно всеки духовник и всеки мирянин има множество очаквания от Негово Светейшество патриарх Неофит. Доста хора имат и свои идеи за решаване на редица църковни проблеми. Със сигурност някои мнения са полезни, но за съжаление, голяма част от тях са породени от високо мнение за себе си, лични пристрастия и егоизъм. Хората се изкушаваме да си мислим, че митрополитите начело с патриарха в Светия синод живеят в капсулован свят и не са наясно с реалните църковни проблеми в постоянно променящото се модерно общество, закъсняват с решаването им или като крайно мнение, че това изобщо не ги интересува.

Всички, които се чувстваме членове на Христовата църква, не трябва да даваме съвети на Светия синод как да си върши работата, още повече знаейки, че всички техни решения се взимат със съдействието или допуснението на Св. Дух. Полезно би било за всеки един от нас да се вгледа в себе си и да се запита дали е достатъчно запознат с истините на вярата, дали спазва каноните на св. Църква и устава на БПЦ, дали зачита своите преки и косвени началници, дали уважава своите подчинени и не на последно място, обича ли истински своите събратя и дали умее да прощава.

Проф. Климентина Иванова, София

Между многото проблеми, които стоят пред Светия синод и пред патриарха, за мене на първо място е липсата на пълноценно общуване между епископата, свещенството и миряните. Този сериозен въпрос стои от дълги години (всъщност и векове) пред Българската църква и не може да бъде разрешен бързо, но очакването ми е да се осъзнае като първостепенен за Църквата. Това е, струва ми се, единственият път към издигане на нейния авторитет и превръщането ѝ в сила, даваща духовни насоки и способна да влияе върху всекидневните проблеми на обществото.

На второ място е наложително да се акцентира върху привличането на младите хора към Църквата и върху по-активни форми за проповядване на християнска нравственост. А това е възможно, ако на първо място се работи за религиозната просвета. Неделните училища, както и избираемият предмет „Вероучение” в училищата, както е известно, не решават проблема като цяло. В ситуацията, при която Църквата е разделена от държавата, трябва да се търсят най-адекватните форми за ефективно обучение по религия в учебните заведения.

В момента и аз, както мнозина други хора, очаквам Светия синод да поощрява социалната функция на Църквата в обединяване на Божия народ чрез добродейнието. И тук клирът може да бъде не толкова изпълнител, колкото насърчител и организатор на благотворителността и съпричастността. Ако това стане обща цел на миряните и клира във всяка епархия, във всяка енория, ако начело масово застанат свещениците, липсата на достатъчно материални средства е преодолима. Организирането на вярващите, привличането на доброволци, особено сред младите енориарши, и подпомагането на нуждаещите се е път за създаване на истинска духовна общност към всеки храм.

Йордан Божилов, държавен служител, София

БПЦ като част от едната, свята, съборна, апостолска Църква, съставляваща единен богочовешки организъм, следва да се заеме с трите основни функции, които са ѝ отредени – **да пази в пълнота Христовото учение; да освещава** своите членове чрез предаването на богатта на Светия Дух; **да учи и просвещава** своя състав в истините на вярата, като им предава Христовите ценности и етика на поведение за постигане на търпимост, толерантност и любов към всички човечи.

За изпълнение на тези мисии Светият синод, оглавяван от новоизбрания Български патриарх и Софийски митрополит Неофит, следва да положи немалко усилия.

В изпълнение на първата си мисия считам, че Светият синод следва да преразгледа някои свои решения за раздаването на несъществуващи в църковната ни традиция благороднически титли, както и да намери механизми за подобряване на дисциплината на някои свои членове (звучи малко нелепо да се дисциплинират старците, но и те са хора несъвършени).

За втората своя мисия върховният ръководен орган на БПЦ трябва да положи усилия да се откаже от прашасалия реквизит на театралността и с активна богослужбна и мисионерска дейност да променя общественото възприемане на Църквата като придатък за ритуални цели. Освещаването на офиси на съмнителни по отношение на вярванията им бизнесмени следва да продължава с проповед, а не с коктейл. Благославянето на бойните знамена на Гергьовден и поръсването на войската със светена вода на Богоявление следва да прерасне в инициатива на Светия синод за възстановяване на институцията на военното свещенство, особено при участието на български военни мисии зад граница.

Именно в третата мисия следва да положи най-сериозни усилия Светейшият български синод. След годините на гонение на Църквата и тотално насаждания атеизъм през втората половина на миналия век, моралната просвета на младото поколение бележи пагубен спад. Сега, когато избрахме пътя на демокрация за политическото ни развитие, се получи вакуум в духовното ни развитие. Светият синод, начело с новия български патриарх, трябва да заработи здраво за запълване на тази празнота. Не само с въвеждане на предмета „Религия“ в българското училище, но и с въвеждане на механизми за стимулиране на енорийските свещеници и завършилите богословско образование енорияши за развиването на духовно-просветна дейност в храмовете и енориите.

И накрая, но не на последно място, Светият синод следва да помисли по въпроса за статута и подобряване на социалното положение на свещениците. В повечето епархии в малките градове и селата, както и в изостаналите в икономическо отношение райони те са в силно затруднено положение.

Протоіерей Георги Фотакіев, Варна

Първо, нека си дадем ясно сметка за проблемите, пред които сме изправени. Обучението на свещениците в семинариите, както и богословското ни образование са крайно неадекватни на нуждите на църковния живот. По време на обучението си в семинарията и Богословския факултет не бях подготвян за темите и проблемите, с които се сблъсках в пастирската си работа по-късно. Отчитам като грешка и преобразуването на Духовната академия в БФ към Софийския университет, понеже така допълнително се къса връзката между богословието и църковния живот.

Остра е нуждата от мисия сред българите, понеже живеем в новоезически времена. С тази разлика, че ситуацията ни е по-тежка, тъй като повечето българи се смятат за православни. В момента имам възможността да служа освен в градска енория и в няколко селски. Мога да кажа, че у повечето хора там няма дори идея за Христос, останала им е само една верица, че са православни, и нищо повече. Нищичко не знаят за своята вяра. Ето защо Светия синод и цялата Църква трябва да излезем сред народа и да мисионерстваме. За съжаление това няма как да стане при масовото трепничарско отношение на свещениците

към служението им, при липсата на идея за благовестие и преподаване даровете на Светия Дух чрез участие на народа в тайнствата.

Важен проблем е тежкото материално положение на свещенството. Липсата на църковни жилища, мизерните заплати, липсата на грижа и подкрепа от собствения митрополит затрудняват дейността на свещениците. Ако щете, дори липсата на предвидени средства за расо и одежди – едно расо струва 200 лв., да не говорим за богослужебните грехи. За една година успях да изгоря две раса. Слава Богу, във Варненска митрополия не сме оставени без подкрепа от своя митрополит, заплатите също се изплащат редовно, но далеч не така стоят нещата в други епархии.

Много ми е мъчно, че има толкова много млади, интелигентни, будни православни християни, които са оставени на произвола само защото не се вписват в някакъв измислен шаблон за благонадеждност.

Вижда се, че моите очаквания не са големи, доколкото съставът на Светия синод на практика е същият. Проблемите ни също не са от вчера или днес, а са трупани през годините. Не вярвам да е по силите на който и да е човек, пък бил той и епископ или патриарх, да ги реши бързо. Не и докато не възстановим единството в Църквата, което може да е само единство в любовта.

Би било хубаво членовете на Синода до този момент вече да са осъзнали, че благодатта на Светия Дух е точно толкова динамична, колкото и променящата се ситуация в България, и големите предизвикателства изискват решителни действия, за да може да има православие в България.

Клайв Левиев Соър, главен редактор на новинарския уебсайт *The Sofia Globe*

Наред с Българската православна църква, други две християнски църкви наскоро също си избраха нови предстоятели – Католическата църква избра папа Франциск, а Англиканската църква избра за нов Кентърбърийски архиепископ Джъстин Уелби.

Общото между тях не е само християнската вяра. И двете църкви, една от които има 1,2 млрд. последователи, а другата по-малко, също се нуждаят от оздравяване. Те също се нуждаят от единство, от увеличаване на последователите, от разпространение в обществото на вярата в Основателя на Църквата. Те също са изправени пред необходимостта от преодоляването на сериозни обществени скандали и вътрешни противоречия.

Подобно на тях, Българската православна църква също се нуждае от оздравяване, а и от нещо повече. Това трябва да бъде дело на Светия синод и на нейния патриарх, но не само тяхно. Решаването на проблемите от миналото и настоящето – споровете за агентите на Държавна сигурност и за архонтите, няма да бъде достатъчно. Църквата на мнозинството българи трябва да се обърне

към бъдещето, а това бъдеще е народът на България и особено младежта.

Иисус, основателят на християнската вяра и Църква, не се е ограничавал в храмовете. Всичко, което знаем за Него, е за действията му сред народа, почти винаги на открито, само на два пъти го виждаме в храмовете, от които втория път изгонва търговците. Във властта на Негово Светейшество патриарх Неофит е да направи същото – да бъде сред хората, следван от митрополитите и свещениците. Неофит трябва да бъде лидерът и е видно, че той може да бъде този лидер. Запазвайки всички свои свещени традиции и без да отстъпва и на йота от ценностите си, Църквата може да се обърне към обществото и да поведе младите хора към дела, които да помогнат на това общество, пълно с проблеми.

Бъдещето на Църквата не зависи от патриарха или от митрополитите, а от свещениците. Християнската теология нарича Иисус утешител и свещениците трябва да бъдат точно това, присъствайки в живота на българите като отци, приятели и водачи. Църквите не са красиви ритуални зали, където хората отиват единствено за кръщение, венчание и опело. Патриархът трябва да убеди свещениците да бъдат там, където е бил Христос – сред хората.

Църквата следва да навлезе в обществените дебати без политически пристрастия, обединявайки усилията си с другите верски общности в страната и чужбина. Тя ще открие съюзници.

Патриархът и свещениците следва да говорят с гласа на истината, от името на Основателя, дошъл да възвести истината, обръщайки се към общество, което търси истината и което знае, че истината и вярата не могат да бъдат разделени.

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

Борис Маринов

„ДОСТОЕН И ВЪЖДЕЛЕН СЪБРАТ“ – ПОМЕСТНИТЕ ПРАВОСЛАВНИ ЦЪРКВИ ЗА ИЗБОРА НА ПАТРИАРХ НЕОФИТ

Изборът на предстоятел на поместна православна църква – независимо от това с колко древност е натоварена нейната история или колко влиятелна е тя днес – винаги е имал своя междуцърковен отзвук. С векове пазеното единство и съборност на църквите до голяма степен е функция и от взаимоотношенията между техните предстоятели – конкретни личности, носещи със себе си и изразяващи не само волята, настроеността и посланията на своето паство, но и божествения избор, паднал – както вярва Църквата – именно върху тях, а не върху някого друго. Те са и тези, които носят отговорността за от векове установения порядък в отношенията между църквите. И макар в Българската православна църква личността на патриарха да не концентрира в себе си толкова много власт, както например в една Московска патриаршия, новият Български патриарх не можеше да не получи подобаващото внимание, както и пожелания и дори напътствия от своите събратя. Защото, колкото и на поместно ниво да е *пръв сред равни*, казаното и определеното от него ще тежи повече, отколко-

то изреченото от всеки друг от неговите събратя. Защото той, а не друг ще бъде извършилият в близко време положените от традицията мирни посещения в православните сестри църкви. Защото, най-сетне, той, а не друг би оглавил и присъствието ни като Църква на бъдещия Свят и велик събор на Православната църква – ако и когато такъв бъде свикан.

Разочаровашо или не, за патриаршеския избор в София пристигнаха само двама предстоятели на поместни православни църкви – Кипърският архиепископ Хризостом II и Чешкият и Словашки Христофор. Останалите поместни църкви бяха представени на по-ниско ниво, вероятно в резултат от напрегнатите седмици преди Патриаршеския изборителен събор. За избора в София дойде и главата на схизматичната Македонска православна църква, Скопският архиепископ Стефан, нещо очаквано предвид добротото отношение, засвидетелствано в миналото от новия Български патриарх към Скопската йерархия и готовността му да съдейства за разрешаване на нейните проблеми. На най-голямо внимание, обяснимо, се радваха делегациите на двете най-влиятелни поместни църкви: Константинополската вселенска и Московската патриаршия.

Сред основните акценти в словото на патриарх Вартоломеј беше единството на църквите, основано върху любовта, която събира всички в *праведния Съдия и Господ на славата* Христос. Предстоятелят на майката църква, каквато исторически за Църквата в България е Вселенската патриаршия, подчерта и историческите отговорности пред всеки новоизбран първоиерарх: преди всичко към повереното му паство, но и по отношение на цялата Божия Църква, за която наследникът на Първозвания ап. Андрей за пореден път подчерта, че се чувства повече от всички отговорен в семейството на православните църкви. Към новия кормчия на Българската църква беше отправено и пожеланието да съхранява единството на своята църква – явно предвид неотдавнашния разкол, за чието преодоляване свой принос имаше и патриарх Вартоломеј. Патриархът на Новия Рим говори и за *започналото обновление на Българската православна църква*, като пожела то да продължи, та *страдащият в миналото кораб на Православието в българската държава¹ да намери желаните спокойствие и единство на клир и народ, да постига дела на благочестие и душеспасение по волята на Пастиреначалника на вярата и по примера на жертвената любов на нейните светци: на благоверния цар Борис, на свети Патриарх Евтимий Търновски, на преподобните Йоан Рилски, Ромил и Теодосий Търновски и на множеството български новомъченици, знайни или незнайни, и всички просияли от века светци*, като по този начин показва и добри познания върху историята и настоящето на първородната дъщеря на оглавяваната от него Вселенска патриаршия. Особен акцент в словото му бе поставен върху загърбването на *всякакви национални, лични и исторически различия*.

От своя страна Московският патриарх Кирил очаквано акцентира върху тесните исторически връзки между двата народа, започнали в *древните дни*, когато от България в Киевска Рус идва не само християнската вяра, но и славянската

¹ Именно в държавата, деликатно премълчавайки по този начин задграничните епархии на БПЦ-БП, над които, както и над всички подобни структури на другите православни църкви, Константинополската патриаршия отдавна претендира единствена да има правото на юрисдикция.

писменост и култура, преминали през жертвения подвиг на руското войнство за освобождението ни през XIX век и достигащи до наши дни, когато *тесните връзки на любовта, които отдавна свързват нашите църкви, стават все по-силни*. И тук не можем да не отбележим настойчивостта, с която първоиерархът на Руската православна църква говори за българските извори на руската християнска култура – нещо, което той направи и по време на посещението си в София през април 2012 г. и което до не много отдавна трудно можеше да бъде чуто официално от руска страна. Наистина е хубаво да чуем признанието, че *мисионерският подвиг на нашите български братя лежи в основите на руската християнска цивилизация, и за това ние винаги помним*. Цитирайки пак завета на Апостола на народите – „ние сме съработници на Бога” (1 Кор. 3:9) – патриарх Кирил подчерта и очакваната от него в лицето на новия Български патриарх приемственост в развитието на отношенията на двесте сестри църкви спрямо стореното от покойния патриарх Максим, определен като *велик предшественик* на новия Български патриарх.

Такива бяха смислозадаващите акценти в приветствията към патриарх Неофит, дошли от двата негласно противостоящи центъра на съвременното православие: Фенер и Москва. Тук „посветеният” църковен скептик би се изкушил да отсъди, че за пореден път църквата ни се оказва нещо като обект на „ухажване” и привличане към собствена кауза, досущ както някога, в IX век, между Рим и Константинопол. Та нима не е приятно да се самополаскаем от въображаемата си значимост?! Подобна интерпретация обаче би била гостоверна само ако в православния свят наистина ставаше дума за повече от една църква – нещо, което, уви, рядко може да бъде чуто в съвременния православен дискурс. Та откъде, ако не оттук е това толкова силно акцентиране върху прословутата автокефалия и реда на православните църкви в диптисите? Впрочем в Белград веднага се обидиха, загато вместо Константинополските в София били следвани Московските диптиси и Грузинският патриарх бил споменат преди Сръбския. Какво пак, та нима за първенство не бяха спорили още в зората на Църквата самите апостоли – при това пред очите на Самия Христос (Мат. 18:1 сл.).

Банално е да го повтаряме, но пак никога не би било излишно да се припомни, че подобно на всички поместни църкви, Православната църква в България, която сме свикнали обикновено да мислим преди всичко като *наша* и *родна*, е преди това част от нещо много по-голямо – *съборното* или *вселенско* православие. От същата онази Църква, за която още в зората на християнството се молели Господ да я събере като преломен хляб *от четирите краища на земята* в Неговото Царство (Дигахия, 9, 4). Добър повод да си припомним това бе и генят на интронизацията на патриарх Неофит – Впрочем човек на мира и разбирателството, а не на споровете за първенство. Може би затова и в приветствените слова, дошли от поместните православни църкви след неговия избор, прозвуча толкова много нескрита радост от това, че Църквата в България е оглавена от *обичен и достоичен* иерарх, от *възделен събрат*, по изразу на Теодор II Александрийски и Анастасий Албански, от *достоеен кормчия и първенец* – според Хризостом II Кипърски.

„По това ще познаят всички, че сте Мои ученици, ако любов имате помежду си” (Иоан. 13:35).

Волоколамският митрополит Иларион (Алфеев) е сред най-известните съвременни руски богослови и църковни дипломати. Роген е през 1966 г. в Москва. Учи цигулка и композиция в средно музикално училище, постъпва в композиторския факултет на Московската държавна консерватория, но по собствено желание прекъсва следването си и постъпва като послушник в манастир, покъсно завършва Московската духовна академия. Ръкоположен за епископ на 14 януари 2002 г., определен е за глава на представителството на Руската православна църква в европейските международни организации. През 2003 г. е назначен за епископ на Виена и Австрия. От 31 март 2009 г. ръководи Отдела за външни отношения на Московската патриаршия, а от 1 февруари 2010 г. е въздигнат в сан митрополит. Участник в Смесената международна комисия за богословски диалог между Католическата и Православната църква. Доктор по богословие на Московската духовна академия и доктор по философия на Оксфордския университет, автор на повече от 500 публикации, включително на монографии по патристика, догматическо богословие и църковна история.



ДОБРЕ ПОЗНАВАМЕ НОВОИЗБРАНИЯ ПАТРИАРХ НЕОФИТ

казва ръководителят на Отдела за външни отношения на Московската патриаршия Волоколамски митрополит Иларион (Алфеев) пред Николай Кръстев от БНР

Как, Ваше Високопреосвещенство, гледате на избирането на русенския митрополит Неофит за нов български патриарх?

Ние много добре познаваме доскорошния митрополит Неофит. Отдавна се познаваме с него, работили сме заедно и сме уверени, че той ще бъде достоен патриарх и предстоятел на Българската православна църква, който ще даде нов импулс на църковния живот във вашата страна.

Ще бъде ли силна Българската православна църква с новия си предстоятел?

Не се съмнявам в това.

Митрополит Иларион, как Руската православна църква гледа на своите отношения с Българската православна църква в контекста на осъщественото преди близо година посещение на руския патриарх Кирил у нас?

Историческите контакти между Българската и Руската православна църква имат многовековна история. България бе първата страна, която получи славянската азбука и култура. Тя гоіде в Русия именно от България. Отношенията, които съществуваха още в първото хилядолетие, се укрепиха в течение на второто хилядолетие и това се изразява в следното – че Руската църква многократно се е притичвала на помощ на Българската, а Русия пък е идвала на помощ на българския народ. Не е никак случайно, че в центъра на София е издигнат паметникът на император Александър II Обединител, който в Русия е известен с това, че е освободил селяните от крепостното робство, а за България той пък е освободител от турското робство. Дори и във времената на комунистическия режим, когато в някогашния Съветски съюз бяха унищожени паметниците на император Александър II, тук той бе запазен и днес ни напомня за трагичната и заедно с това славна история на нашите отношения, когато руските војни проливаха кръвта си за освобождението на българските си братя от чуждестранното робство. И днес отношенията между Русия и България, както и между Руската и Българската православна църква се развиват добре, а руският патриарх Кирил, който многократно е посещавал България от детството си, познаваше покойния патриарх Максим. Затова бе взето решението да посети България извън реда на установения диптих.

Има ли нещо, което да е недоизказано в отношенията между двете православни църкви?

Не, няма между нас никакви проблеми и нищо не е недоизказано. Руското погворие в София функционира много активно, както и българският храм в Москва. Имаме много тесни и братски взаимоотношения и свидетелство за това е проектът за строителство на православен храм в Москва, посветен на митрополит Киприан, който спасява кирилицата в Русия след падането на България под османско владичество.

Вие признавате, че Русия е получила славянската азбука от България. Как обаче Московската патриаршия се отнася днес към делото на светите братя Кирил и Методий?

Наследството на светите равноапостоли Кирил и Методий обединява всички православни църкви и това е общото наследство на нашите църкви, като започнете от руската, българската, сръбската и преминете до полската, чешката и словашката. Всички ние почитаме и уважаваме делото на двамата свети братя. Уважаваме ги за големия им подвиг, който са извършили, както и заради създаването и развитието на славянския език, който за нас е обединително звено, както и за създадените други езици, произлезли от него.

1150 години отбелязваме от Великоморавската мисия на светите братя

Кирил и Методий – какво е измерението ѝ в духовен план за църквите и народите ни?

Нашите църкви – Българската и Руската – са наследници на мисионерското дело на светите братя Кирил и Методий и на техните ученици. И ние ще продължим тяхното наследство, което днес е част от онова, което ни свързва толкова столетия по-късно. Трябва да съхраняваме това наследство с всички достъпни средства, защото делото на Великоморавската мисия, която символично отбелязваме през тази година, има своето широко значение за Европа. Това е част от нашето общо наследство.

Как Московската патриаршия гледа на ставащото на Балканите, доколкото този регион е място, в което се преплитат християнството и ислямът, както и много култури?

Мисля, че Балканите са много сложен регион, където са преплетени съдбите на различни народи. Не е случайно, че именно от Балканите започнаха в миналото и световните войни. И днес този регион се оказва на кръстопътя на две цивилизационни парадигми. От една страна, това е западната цивилизация, която работи за издигането на секуларните ценности и гледа на света през тази призма. А от друга страна, това е източнохристиянското наследство, носители на което са поместните православни църкви. Много важно е в процеса на глобализация и на европейска интеграция, когато балканските държави интензивно се интегрират в Европейския съюз, да не бъде загубена тяхната национална самобитност и да не бъдат размити духовно-нравствените ценности.

Преди известно време се заговори за изпращането на руски монаси в Косово. Какво мисли по този въпрос Руската патриаршия?

Ние подкрепяме тази идея. Както и преди сме казвали, готови сме да изпращаме наши монаси в Косово, но в този случай ние сме длъжни да изхождаме и от ползата на Сръбската православна църква. Ситуацията в Косово е доста сложна, затова трябва да отчитаме и интересите на манастирите, намиращи се днес на територия, населена с косовски албанци, които се отнасят доста враждебно към Сърбия и народа ѝ, както и към Църквата. Всеки манастир днес обмисля собствени мерки за защита, защото е не само важно да се съхрани културното наследство, но и да се съхрани монашеското присъствие в тях. Затова съвместно със Сръбската православна църква работим върху това да създадем пътища и модели за съхранението на православно присъствие в Косовския регион и за охраната на тези прекрасни манастири.

Как се отнася Руската православна църква към желанието на все още непризнатата Македонска църква да получи автокефалност от Белград?

На мен ми се струва, че най-важното за Македонската православна църква е да се върне в каноничното поле. Съществуват много модели на църковно устройство, които без задължителното признание на автокефалност могат да

гадат на Църквата фактически самостоятелно битие. Мисля, че не трябва да се гържим за тези гръцки термини като автокефалност и автономност. Необходимо е да се създаде такъв модел, който да удовлетвори Македонската църква, но който да ѝ позволи да бъде същевременно в общение с каноничните православни църкви, а не да се намира извън този процес, както е в момента. Преди всичко този въпрос трябва да се решава в диалог между Сръбската и Македонската православна църква, която се е отделила от нея. Руската църква винаги е готова да помага в този процес и да предлага тези решения, които се основават на нашия собствен опит за преодоляване на разколите.

Става ли светът днес по-религиозен?

Той става по-религиозен на определени места и по-малко религиозен на други места. Ако говорим за някои страни в Западна Европа, то ние забелязваме стабилно намаляване на интереса към религията в някои от обществените слоеве. Но както казах, в други региони, в Русия, Украйна, Молдова, както и в България и Румъния, виждаме обратното. И затова, когато ни говорят, че живеем в пост-християнска Европа и че интересът към християнството спада, че младите хора не посещават храмовете и че едва ли не се намираме в криза на призванието, ние в Русия казваме, че това не е така, и каним хората да дойдат и да видят, че няма такова нещо. В Русия множество млади хора постъпват в духовните семинарии, в православните манастири. За последните 20 години открихме 800 нови манастира, докато в Европа манастирите са закриват и пустеят.

Какви са днес отношенията между исляма и християнството в Русия?

В Русия имаме много добри отношения между Православната църква и представителите на традиционния ислям. Заедно работим за благото на нашия народ и изработваме общи позиции по редица важни социални и нравствени въпроси, които ние представяме пред гържавните органи.

А как гледате на развитието на отношенията между двете световни монотеистични религии?

За съжаление виждаме една промяна на границите, както и на сферата на влияние, което много негативно се отразява на положението на християните в Близкия изток и в гържавите от Северна Африка, където с помощта на чуждестранно влияние и пари към властта идват или се стремят радикални ислямисти – тези, от които се разграничават представителите на традиционния ислям. Виждаме, че в Ирак, където преди десет години живееше милион и половина християнско население, сега са останали 150 000 души. Мнозинството християни бяха принудени да напуснат Ирак. Също така виждаме рязко влошаване на положението на правата на християните в Египет, почти изчезнаха християните в Либия, виждаме почти същия сценарий в Сирия. Там, където идват на власт радикални ислямисти, техни първи жертви се оказват именно християните. В няколко града в Сирия, където в продължение на двайсет века е имало християнски общини, сега практически не е останал нито един християнин. Това е хуманитарна тра-

гедия, която се развива пред очите ни, при мълчаливото съгласие на западните държави.

Московската патриаршия много внимателно следи процесите в Близкия изток, самият вие бяхте в този регион за интронизацията на антиохийския патриарх Йоан Десети в ливанската столица Беърут – как виждате развитието на религиозните процеси и отношения в тази част на света?

В Сирия се случват много печални събития и за съжаление, има хора, които искат да постигнат политически цели, без да се замислят за техните последици. Така наречената опозиция и бойците, които получават въоръжението си от страните от Арабския полуостров и западните държави, си поставят една-единствена цел – свалянето на режима на Асад, но малцина са тези, които се замислят за последици от свалянето му. Последиците обаче са доста предсказуеми, защото, ако режимът бъде свален, на негово място ще дойдат на власт радикалните ислямистки сили, които няма да могат да запазят междурелигиозния мир в Сирия и да гарантират правата на християните. Всичко това ще завърши с изгонването на християните от тези земи, където те живеят двайсет века.

Все повече познавачи на религиозните процеси в Европа говорят за създаването на „евроислям“. Как вие гледате на това явление?

Такова явление е напълно възможно да се случи и ние виждаме, че то става факт в някои държави в Европа и по-специално във Франция. Там вече има цели градове и райони, където мнозина се придържат към ислямските традиции, не говорят френски и не желаят да се интегрират в живота на Франция. Мисля, че това е съзнателна политика на френската държава, ориентирана към привличането на все повече имигранти от ислямския свят, а от друга страна, и към постоянното принижаване и унищожаване на християнското наследство. Франция днес не е просто секуларна държава, тя е атеистична държава, където на хората им е все по-трудно да живеят в съответствие с християнската нравственост. Държавата е поела по един антихристиянски път на развитие, тя е легализирала еднородните бракове, както и осиновяването на деца от такива еднородни бракове, което свидетелства за дълбоката криза в Западна Европа, отрекла се от християнството и поела по този самоубийствен път. Никак не е случайно, че населението на европейските държави намалява, и това е пряко следствие от антихристиянската политика, която провеждат тези западни страни.

Каква е ролята на балканското православие и на Вселенската патриаршия в събитията в целия ни регион?

Много важно е, че на Балканите са се съхранили тези християнски традиции, които са били заложили в миналото като част от идентичността на балканските народи и в частност на българския народ. Имах възможност да разговарям с цар Симеон за осъществяването на европейската интеграция на България. Аз споделих пред него, че евроинтеграцията, освен че има позитивни, има и

негативни страни. В частност това се отнася до насилственото внедряване на секуларните норми и в отказа от християнска нравственост. Това е много опасна тенденция, защото ако такива тенденции бъдат наложени на българския народ и държава, то това няма да доведе до нищо хубаво. Мисля, че бъдещето на България е в съхранението на това християнско наследство, което е помагало на българския народ да оцелее при турците, както и при други завоеватели, и да преживее трудните години на атеистичния режим, за да стигне до това духовно възраждане, което днес е факт. Ние възлагаме надежди на новоизбрания патриарх Неофит, както и на епископата на Българската православна църква. Надяваме се, че събитията, в които участвахме при избора на новия патриарх, ще дадат нов мисионерски импулс на дейността на вашата Църква и че България ще запази верността си към хилядолетното си християнско наследство.

България и Гърция вкараха православието в ЕС.

Затова бих искал тези страни много активно да защитават православно наследство и да го отстояват.

Московската патриаршия е много активна и в духовния живот в монашеската република Атон, виждаме че развивате своето присъствие там.

Руската църква поддържа много активни отношения с Атон. Там, както ви е известно, има руски манастир, където идват послушници и монаси от Русия, Украйна и други страни с канонично присъствие на Руската православна църква. Иначе отношенията между Русия и Атон са от много отдавна, те водят началото си от древността. Ние всячески поддържаме святата Атонска гора, не само руския, но и другите манастири. Мнозина наши бизнесмени идват в Атон, помагачки на гръцките манастири, и ние се надяваме, че монашеството в Атон ще се развива и напредък във времето. Атон има специален статут в ЕС, макар някои политици да го поставят под въпрос. Някои поставят въпроса защо в ЕС съществува място, където не се допускат жени, че това е дискриминация за жените, че е необходимо това да бъде променено. Преди няколко години, по време на едно мое посещение в Гърция, ми бе поставен въпрос от журналистка: защо не се допускат жени в Атон, за разлика от Метеора? Там някога също не са били допускани жени, а сега им е позволено. Отговорих, че гаденият пример е повече от показателен. Метеора са се съхранили в качеството на културна атракция, но там не остана монашески живот и всичките монаси избягаха оттам. Част от тях избягаха в Атон. Ако бъде разрушен хилядолетният атонски монашески принос под натиска на европейските политици, тогава те ще трябва да търсят убежище някъде другаде, например на островите Фиджи. Но монасите винаги ще се стремят да съхранят този свой принос и смятам, че би било престъпление от страна на ЕС, ако някога тези устои на монашеския живот бъдат разколебани.

Римският папа Бенедикт XVI се оттегли от поста си. Какви са отношенията между Ватикана и Русия, както и с Московската патриаршия като цяло?

Мисля, че на въпроса за междудържавните отношения на Русия и Ватикана трябва да потърсите отговор от представител на държавните власти. Но по отношение на Църквата мога да кажа, че по време на понтификата на Бенедикт XVI в отношенията между Ватикана и Руската православна църква се наблюдаваше позитивна динамика. Той като човек беше много чувствителен към загрижеността на православните църкви. И ние, в Московската патриаршия, даваме висока оценка на този понтификат от гледна точка на развитието на православно-католическите отношения. Надяваме се и занапред на подобно развитие на нашите отношения. Аз обаче съм обезпокоен за хода на православно-католическия диалог на ниво на поместните православни църкви, защото ми се струва, че той е навлязъл в задънена улица. И се изисква нов подход, за да се излезе от тази ситуация. Мисля, че следващата сесия на Православно-католическия диалог, която трябва да се проведе или през есента на тази, или през пролетта на следващата година, ще бъде критична, защото от нея ще стане ясно в каква посока ще се движи този диалог и процес.

ЦЪРКВАТА ВИНАГИ ТРЯБВА ДА БЪДЕ В СВОЕТО НАЧАЛО

Разговор с Владимир Градев и Тони Николов за новото начало, символизирано от папа Франциск, за връщането към Ранната църква и за наследството на Бенедикт XVI

Момчил Методиев: *Католическата църква има своя нов папа – папа Франциск. Как оценявате новия папа, как беше посрещнат от Църквата и вярващите и ще донесе ли той някаква промяна? Как да разбираме бедността, върху която акцентира папа Франциск?*

Владимир Градев: Наистина тук въпросите са много. Първото, върху което бих обърнал внимание, е как стана този избор – ярко свидетелство за жизнеспособността на Католическата църква в нелеки за нея времена. Той стана само няколко дни след оттеглянето на папа Бенедикт, без предизборна кампания, без митинги и рекламни клипове, без твитър и фейсбук, като единственият разход бяха пътните и хотелските разноски на някои от избирателите, покрити при това от самите тях, като новия папа, когото видяхме да си плаща своя хотел. 115 кардинали избиратели (впрочем приблизително същият брой избиратели взеха участие и в избора на новия български патриарх), само 24 часа след като влязоха в конклава, избраха новия водачи на Католическата църква, избраха водачи на един милиард хора по света. Първото, което прави впечатление, е този изборен модел, който силно се отличава от другите избори в нашия съвременен свят. Това показва, че моделът на всеобщите избори, с които днес определяме тези, които ни управляват, не е непременно най-продуктивната, нито най-голямата система. Достатъчно е да помислим, че избирателният модел на Католическата църква само през последния половин век даде личности като Йоан XXIII, Йоан-Павел II, Бенедикт XVI, а сега Франциск. Коя поредица от президенти или държавни глави би могла да се мери с тях по интелект, знание, воля, морал, по присъствие на световната сцена. Съзнавам ясно разликите между Църквата и другите обществени тела, но искам просто да отбележа, че неговият избор ни кара да погледнем по нов начин и на чисто политически въпроси, като начина, по който извършваме избора на тези, които ни представляват и ръководят.

Другото, което прави впечатление, беше, че това бе един съвършено неочакван, напълно изненадващ, непредвиден от никого избор, с което и потвърди поговорката, че колкото повече говорят експертите (в случая ватиканистите), толкова по-малко знаят. Така или иначе, днес имаме първия неевропейски папа, първия латиноамериканец, първия йезуит, който при това за пръв път от 15 века избира да не вземе името на свой предшественик, а на свети Франциск, този, когото заради светия му живот са наричали „другия Христос“. Папата изпълнява само

служението на наместник на Христос, то не се основава на характера и способностите на отделния човек, а на съобразността на папската институция с божествената помощ на Светия Дух. Исторически на престола на свети Петър е имало всякакви папи – герои, мъченици, негодници, възрастни, немощни и пр. – без техните качества да са били определящи за ефикасността на тяхното служение. В това именно е и силата на папската институция, нейната устойчивост в продължение на две хилядолетия. Днес, с гръзновения избор на името на свети Франциск, новият папа смело поема и огромното предизвикателство да изпълни папската институция с лична святост.

Виждаме, че папа Франциск още от самото начало спечели любовта не само на своите верни, но и на световните медии. Завоюва ги със своята харизма и динамика, със силно въздействащата простота на думите и жестовете си.

Като своя програма той представи бедността на Църквата – Църква не само за бедните, а с бедните, бедна Църква. Действително, въпросът е какво означава тази бедност на Църквата, как да я разбираме? Големият християнски принцип е, че можем да сме сигурни, че онзи, който избира бедността, който служи на бедните, той не бърка, именно той прави добрия избор. В първите си слова папа Франциск обръща внимание и на това, че човек не живее само с хляб и че гладът на душата е толкова брутален, колкото и този на тялото, глад, който при това не събужда днес никакво внимание и интерес.

Конкретно, според мен още е рано да се каже как точно ще се изрази в неговия понтификат тази бедност, за която така силно говори папа Франциск. Свидетели сме най-напред на свалянето на външните инсигнии на папската власт: от червения цвят, от златото на папския кръст и пръстен. Франциск е папа, който гори не нарича себе си папа, а само Римски епископ, т.е. пръв сред равните нему епископи. Папа, който не иска да стои на пиедестал, а иска от верните да се молят за него, който не очаква хората да коленичат пред него, а сам отива при тях, за да ги презърне.

Същинският въпрос, за който все още е рано за отговор, е дали тази бедност е мислена от папа Франциск само в план на личния пример, или тя ще засегне и ефективната власт на папата, ще промени самата роля и функция на папската институция. Бедността като отказ от структурата и йерархията на властта в Църквата винаги е била голямото изкушение на спиритуалистите. Навремето св. Франциск не премахна църковната йерархия, но укрепи Църквата, като я пречисти от греховете ѝ. Не мисля, че и днес папа Франциск, който е йезуит от старата школа, ще тръгне да премахва Римската курия, но съм сигурен, че той ще си постави за цел да я пречисти и направи по-лоялна и ефективна, като постави накрая в ред нейните финанси. Ала, така или иначе, ударението, което той постави върху бедността, не може да отминне и начина, по който се разбира и упражнява приматът на Римския епископ. Бих казал, че ще има реална промяна, ако, от една страна, новият папа направи решителни, включително и структурни промени, с които да успее да се пребори с най-голямото петно днес върху лицето на Католическата църква – негофилията. А от друга, ако се откаже не

само от инсигниите на властта, но и от нейното реално съдържание. Имам предвид преди всичко властта на Римския епископ да назначава всички епископи в Католическата църква. Това е сравнително нова практика, съществуваща приблизително едва от 8-ва века. Ако епископите бъдат избирани по места, отдолу, а не спускани отгоре, това действително ще преосмисли съществуването на самата Курия, на нейната функция и роля, а и нейният състав ще може чувствително да бъде намален и много от монсиньорите, които днес се занимават с чисто бюрократични дела в нея, ще могат да отидат в енориите, сред хората, нещо, което съвсем не е без значение във време на катастрофален спад на званията, особено в Европа. Папата несъмнено ще запази своя примат сред епископите, но ще има реално взаимодействие с тях, което технически би могло да намери израз в превръщането на Синода на епископите в самостоятелно действащ, независим от Ватикана орган.

Ясно е едно: езикът на администрацията не е езикът на Евангелието. Той не стига до хората, а остава в канцеларските папки. До тях достигат директните послания и папа Франциск показва, че прекрасно разбира това.

Надявам се, с една гума, че бедността, която е пътеводната звезда на папа Франциск, ще намери израз преди всичко в събличането от онази власт, която излишно обременява неговото служение. В това няма нищо страшно. Преди 150 години създаването на италианската държава не просто сложи край на папската държава, но въпреки привидния им „плен“ позволи на папите, освободени от тежестта на светската власт, да се посветят на „единствено потребното“, на своята духовна мисия, която е наистина универсална. Така и днес, ако папската институция се освободи от прекомерната църковна власт, която е съсредоточена сега в нея, тогава и посланието на папата с неговото слово и личен пример ще може да zazвучи с нова сила и чистота, без да бъде замъглявано и заглушавано от скандали, интриги, финансови спекулации и всичко онова, което съпътства всяка власт, включително и църковната.

Тони Николов: Конклавът, избрал папа Франциск, породил големи очаквания по няколко причини. Първата беше безпрецедентното оттегляне на предишния римски понтифекс Бенедикт XVI – факт, почти непознат в историята на Католическата църква. Втората причина беше дълбоката криза, обхванала съвременния свят, непощадила и Католическата църква. Изборът на аржентинския кардинал Хорхе Марио Берголио беше изненада, тъй като ватиканистите очакваха да бъде потърсена някоя по-добре позната фигура в Католическата църква. Очакванията от новия римски понтифекс бяха в няколко измерения. Единият въпрос беше дали след Йозеф Ратцингер/Бенедикт XVI може да бъде открит богослов от такъв мащаб, с такъв размах, който да бъде лицето на Католическата църква, консервативно лице в добрия смисъл на думата, който да осмисли предизвикателствата на съвременния свят. Но сред кардиналите на конклава друга фигура от такъв богословски мащаб просто нямаше. Второто очакване беше новият папа да бъде човек, който да реструктурира Църквата, един вид духовен мениджър, както казваха някои. Но това влизаше в противоречие със завета на Бенедикт XVI, който казваше, че Църквата не е корпорация, не е предприятие, а папата не е

просто някакъв мултинационален мениджър. Съответно надеждите, че трябва да бъде избран човек, който да оздравява Църквата по начина, по който се оздравява едно съвременно предприятие, бяха нереалистични. Нужно беше нещо друго и то се случи. Със задна дата е лесно да се каже, че изборът на кардинал Хорхе Мария Берголио е бил знаменателен, тъй като едва в дните около настоящия конклав научихме, че той е бил втори на предишния избор. Но тогава изборът между *големия богослов* и *големия пастир*, какъвто се очертава да бъде папа Франциск, не беше така ясно очертан. Днешният избор е наистина знаменателен, защото насочва към няколко посоки на развитие в Католическата църква. Сега се търсят паралели с други понтификати, търсят се прилики между папа Франциск и Йоан-Павел II или Франциск и Йоан XXIII, Добрия папа. Налице е тази *нишка на народно благочестие*, която отсъстваше при Бенедикт XVI, налице е и нишката на новаторството. И ако продължава метафората на Владимир Градев за подпирането на Църквата от св. Франциск, ще отбележа, че тогава Франциск е подпрял Църквата, но не е станал папа. По-лесно е да помогнеш на Църквата отвън, по-трудно е това да се случи отвътре. Трудно можем да си представим св. Франциск, Франческо ди Бернардоне, като римски понтифекс, а точно това се случва в началото на XXI век, когато новият римски първосвещеник тръгва по стъпките на един от най-обичаните светци на Изток и на Запад, на светеца от Асизи.

Владимир Градев: Личната харизма и святост лесно могат да дестабилизируют папската институция. Ето, само няколко десетилетия след свети Франциск идва папа Целестин V, т.е. бедният отшелник Пиетро от Мороне, който е избран за папа тъкмо заради личната си святост, която обаче изобщо не се оказва адекватна за престола на Римския епископ. Бих казал по-скоро, че логиката на институцията и на светостта са различни и че светецът е по-непригоден и от философа да упражнява властта.

Тони Николов: Появата на папа Франциск е знак за желанието на Църквата за обновление, за въвеждането на народното благочестие, което новият папа познава от преградията на Буенос Айрес. Това стана ясно още с първата му публична поява, когато той поиска да бъде благословен от вярващите, преди той самият да ги благослови. Това някак обърна йерархията в Църквата. Миряните престанаха да бъдат просто благославяните от католическата институция с нейната пределна, логическа йерархия. Оказа се възможен един по-различен модел и този модел вече придобива нови, зрими очертания. Виждаме, че новият римски папа не просто се отдръпва и отхвърля инсигниите на властта, но че в известен смисъл той поставя под съмнение досегашната структура на Римската курия.

И това е нишка, която трябва да проследим, защото в първите послания на папа Франциск чуваме гуми от проповедите на папа Ронкали – „идете при децата си, прекарайте вечерта с тях, помолете се с тях” – наблюдаваме връщане към друг език, преодоляване на невероятната самота на папата, която винаги я е имало. Самотата, за която разказва в своя дневник Павел VI – за това как се чувства вечер папата, абсолютно сам в тишината на ватиканските коридори, когато

започва да се моли и да се пита какво мисли светът, който е там някъде навън, какво си мисли той за него, усеща ли неговите молитви.

Как папата може да бъде сред хората – това е промяната, която папата носи, и от тази гледна точка разбирам неговия призив за бедност. Въпросът не е само да се свалят златотканите одежди, за отказа от тиарата, която и без това я няма, както няма и интронизация, защото вече няма трон. Въпросът е в отказа от самото желание да застанеш на трона. Нужно ли е да се връщаме към Средновековието, има ли нужда от *sedes gestatoria*, от походния трон на папата? Как би изглеждало това днес, сигурно би било туристическа атракция, но какво общо има това с вярата?

Владимир Граев: Всичко това е вярно, но ще призная, че лично мен изчезването на традиционните папски инсигнии ме изпълва с известно съжаление. Та те съвсем не са празна показност, а са израз на изпълнена с дълбоко духовно съдържание дълга и достолепна традиция. Още повече че тъкмо символите и ритуалите са видимият израз на сакралността на папския авторитет, която е и същинската причина за неговата самота. Същото мога да кажа впрочем и за съкращаването на водените от папа Франциск богослужения: времето, прекарано в славане на Бог, никога не е загубено време, още по-малко пък е отегчително с цялото великолепие на Римската литургия. Да, действително, всички тези символи и обреди са чужди и често непонятни за съвременния човек, но те са носител и на връзката с традицията, чиято хранителница е Католическата църква.

Тони Николов: Изборът според мен е дали да запазиш традицията, или да изгубиш връзката с хората.

Владимир Граев: Връзката с хората днес може да бъде постигната и по друг начин. Наистина, с помощта на съвременните медии всеки има чувството, че папата прегръща лично него самия. Досега сме разбирали сакралността на Църквата като отделеност, дистанция, като нещо, към което гледаме благоговейно от разстояние. Сега сме изправени пред различен модел на святост, динамичен, близък до непосредственото общуване с хората. Образно казано, досега наследникът на Петър, т.е. „камъкът”, който представляваше човекът в бяло, си стоеше на мястото. А сега го виждаме да се движи сред хората, да се „търкала” сред тях. Всъщност още с пътуванията по света на Павел VI и особено на Йоан-Павел II, с реформите на Втория ватикански събор тази сакралност започна в известен смисъл да се преосмисля. Съществува, разбира се, и рискът тази сакралност да бъде абсорбирана от медийната среда, да се превърне в част от обществото на спектакъла. Несъмнено Църквата трябва да бъде и да действа в света, но като знак на противоречие за този свят. За това според мен е нужна известна отделеност.

Тони Николов: Ако мога да обобщя, досега сме приемали, че фигурата на римския папа въплъщава и сакралната дистанция, а сега въпросът е дали тя не трябва да бъде изместена от живия контакт с вярата. И този контакт не

може да бъде оставян само на съвременните медии, на твитър, скайп, интернет, телевизионните камери или Радио „Ватикана”. Една от спецификите на Католическата църква в сравнение с Православната е, че тя е доста по-комуникативна, отворена към тези информационни средства. А сега, през XXI век, започваме отново да търсим живия контакт, съвместната молитва, да търсим другия не дигитално, а реално, да говорим за реално завръщане към бедността, да я практикуваме и да живеем като общност. Това виждаме у папа Франциск и макар все още времето да е твърде кратко, то ни напомня за *Добрия папа Ронкали*. Може би обяснението е, че този папа идва от друг континент, където е живял вярата си по един по-директен начин, отколкото в Европа. Там представата за дистанцията със сакралното е различна, това е друг континент, с друг религиозен опит. Нещо, което може да ни изглежда като събитие от гледна точка на Европа, а да е нещо съвсем естествено в другите континенти.

Владимир Грачев: Нещо повече, в Латинска Америка, доколкото мога да видя ситуацията там съвсем отдалече, Църквата се променя тъкмо в тази посока основно поради големия успех през последните десетилетия на харизматичните протестантски движения. В съревноваването с харизматиците за сърцата на своите верни Католическата църква в Америка започна да приема и използва техните начини на действие и пропаганда. Ала тъй като папската институция съвсем не е безлична, много зависи, разбира се, и от конкретната личност, която я персонализира.

Тони Николов. Не от мениджъра...

Владимир Грачев: Не, разбира се, защото папата действа от името на един по-висш от самия него авторитет, от който е получил задачата да превърне събраното пред него мнозинство в общност от вярващи. Това е задача, с която новият папа се зае от самото начало с много увереност и успех, въвеждайки една нова спонтанност, при това с удивителна дълбочина.

Момчил Методиев: След казаното от вас имам два уточняващи въпроса. Първият е за присъствието на Църквата въобще в медийния свят. Папата често е обект на атаки от страна на секуларните медии, а същевременно всеки нов папа е посрещан с големи надежди и бих казал, дори с въодушевление. Същото се случи и с новия Български патриарх. Как си обяснявате този парадокс? Доколко това е симптом за липсата на морални лидери и до каква степен този вакуум може да бъде запълнен от християнските църкви? Доколко и докога ще функционира тази лична харизма, доколко устойчива може да бъде тя?

Тони Николов: В един свят на зрелището трудно се откриват устойчиви неща, тъй като този свят употребява харизмите, възползва се от тях, а след това бързо ги разوماгьосва, поради което харизмата трябва непрекъснато да търпи развитие, да бъде все по-интересна и зрелищна. Резултатът от това напрежение е, че този свят започва да търси и да открива тъмни петна в сияния ореол на представената личност. И това се случва с много политически лидери, с други морални авторитети, с поп звезди, писатели. Как Църквата функционира

В един такъв свят, е много интересен въпрос.

Владимир Граев: Изначално съм подозрителен към всичко, по което се прехласват медиите, и лично аз се надявам техният първоначален ентузиазъм скоро да премине и да дойде краят на тази хармония между новия папа и световните меди.



Тони Николов: Заговори се дори за папамания...

Владимир Граев: Да, да отмине тази папамания, която сигурно ще продължи още известно време, поне докато папата започне да прави първите промени и назначения във Ватикана. За мен съществува опасност тази „папамания“, съпроводена от жестовете на сваляне на инсигнии и пределно съкращаване и опрощаване на ритуалите, да доведе до нормализирането и неутрализирането на Църквата и тя да не бъде възприемана като знак за противоречие, като бо-

жествен коректив на този свят, а нейната дейност да бъде сведена единствено до социално-милосърдната дейност. Папа Бенедикт XVI не искаше Църквата да бъде сведена до медийно зрелище и обърна гръб на медиите, които жестоко му отмъстиха за това.

Новият папа видимо владее играта с тях, неслучайно първата му голяма публична поява след избора му беше срещата му с 3000 журналисти във Ватикана, която беше и първият негов, може би решаващ медийен триумф. Но докога ще продължи това, като имаме предвид, че преди да стане папа, кардинал Берголио винаги е заемал най-традиционните и консервативни позиции на Църквата по всички големи дебати на нашето време (аборт, евтаназия, гей бракове и пр.). Решаващото за успеха на неговата мисия е не просто да се наложи като любимец на медиите, но и да утвърди тези позиции, да накара те да бъдат чути и взети предвид от света. Това за мен е огромното предизвикателство лично пред него.

Тони Николов: Въпросът е дали има опасност Църквата да бъде сведена до институция като всички останали, която да бъде усвоена от медиите. От една страна, имаме примера на Бенедикт XVI като живо предизвикателство, с което медиите трябва да се съобразяват. Имам и примера на Йоан-Павел II, който също беше носител на този консервативен дискурс, с известните му позиции по абортите, по въпроса за ръкоположенията на жени, но същевременно той успяваше, особено в първия си период, да се радва на много голяма медийна популярност. Сега живеем във време на много силен медийен вакуум, в който липсват авторитети, защото те много лесно се разколебават и изчезват. Докато римският папа е един устойчив авторитет, който постоянно трябва да показва, че съществува. Или както казваше предшественикът на папа Франциск, когато някой трябва да заговори и да изкаже позиция, когато светът се нуждае от говорител, най-лесно е да се погледне към Рим, откъдето папата влиза в ролята на подобен говорител.

Владимир Граев: Или по думите на Павел VI да бъде експерт по човешкост...

Тони Николов: Да, но това е експертиза, която е абсолютно необходима, за да може този глас да се чуе. Това е много силно оръжие на Църквата, с което тя може да се обозначи не агресивно, а просто като настоява този глас да бъде чул.

Владимир Граев: Но това трябва да стане в един свят, който остава най-често до мигновения образ, до жеста. Мисията на новия папа в определен смисъл е по-трудна от тази на неговия именит предшественик св. Франциск, който е знаел как да проповядва и на птиците, и на животните, тъй като се боя, че днес много птици и животни по-лесно ще разберат християнското послание от някои, и то съвсем не малко на брой съвременни люде. От друга страна, ако гласът на папата зазвучи твърде силно и убедително, това ще бъде пък проблем за другите християнски деноминации и само ще подхранва техните антиримски комплекси и антипапски нагласи.

Момчил Методиев: *И още един въпрос, който засегнахте в началото, но към който ми се иска да ви насоча вниманието – въпросът за двамата папи. До каква степен това е знак за нещо ново в католическия свят? Дали това е симптом за преосмисляне на догмата за примата на папата и в каква насока? С този въпрос е свързан и един друг въпрос – как в светлината на новите събития оценявате решението на Бенедикт XVI да се оттегли от папския престол?*

Владимир Градев: Ще започна отзад напред. С отминаването на времето изпитвам все по-голямо възхищение към папа Бенедикт. Фактически няма друг случай в световната история някой на върха на властта и славата без никаква външна принуда да вземе решение да се оттегли, воден само от вътрешни, собствени причини – за мен това е знак за изключителна личност, за невероятна сила на духа. Още повече че той ясно е съзнавал, че ще остане в историята, и то между двама папи със силни лични харизми като Йоан-Павел II и Франциск, сведен до своя „голям отказ“. Едва ли може да има по-адекватен, по-достоеен образ на смирение и самоизличаване като същинския християнски етос на упражняването на властта. А това следва да кара всички нас, на различните обществени позиции, които заемаме, също да се замислим за ценностите, които ни движат, за изборите, които правим.

Същевременно трябва да сме наясно, че папската институция е дълбоко гестабилизирана от това решение. Бих гръзнал да кажа дори, че Бенедикт XVI бе в известен смисъл „последният“ папа. А пък и папа означава татко, баща – няма и не може да има „почетен“ папа, както няма почетен татко, защото бащата е един. Затова и Франциск не нарича себе си папа, а говори за себе си като Римски епископ. Ала не се обръща и към своя предшественик като папа. Нарича го достопочтеният Римски епископ. Има, значи, известен вакуум в момента, видим дори само по това, че Франциск не използва понятието папа нито за себе си, нито за своя предшественик. И тъй като в момента реално има двама папи, двама мъже в бяло – трудно е ситуацията да бъде описана по различен начин – налице е действително гестабилизиране на институцията. Големият въпрос, който не съм чул още никой католически богослов да задава на глас, е кой от двамата папи е носител на специалната мистична връзка, която католиците вярват, че Римският епископ има с Христос като Негов заместник на земята. Всички други въпроси за властта, управлението, инсигниите са второстепенни. Ето, дори прочутото средновековно пророчество на ирландския епископ Малахий завършва с 265-ия папа, т.е. с папа Бенедикт – говоря за това пророчество единствено като символ, който ни позволява да разчитаме настоящето, а не като поредното прорицание за края на света. И папа Бенедикт XVI в някакъв смисъл наистина може да се види като последния папа според стария сакрален модел на Католическата църква. Досега основният принцип на Католическата църква винаги е бил, че авторитетът, който папата носи, е един и неделим. Може би това също подлежи на преосмисляне, защото, като си помислим за Петър в Рим, до него е Павел, апостолите също ги възприемаме в тяхната заедност. Ала признавам, че лично за мен образите от срещата на двамата папи породиха смущение и даже безпокойство с това удвояване на двамата мъже в бяло, трудно различими от пръв поглед, съвсем сюрреално, сякаш сме пред картина на Магрит. Това,

разбира се, не означава край на папството като такова, не би могло да се каже това, но в известен смисъл означава край на досегашния образец на сакралност, който в продължение на близо две хилядолетия папата е въплъщавал. Всичко това поражда несъмнено много въпроси, а и несигурност, но виждаме, че новият папа е решен да изпълни папския образ с ново, но все тъй вярно на Христос и Неговото служение съдържание.

Да, това е действително един труден за Църквата момент, но като всяка криза е и възможност за ново начало, за промяна, за завръщане към началото.

Тони Николов: Папите също са хора – това е изводът от тази ситуация.

Владимир Градев: Също са хора, но не само.

Тони Николов: Но са и хора, ето защо, след като се въведе мандатността в кардиналската колегия, в епископското служение, с напредването на времето в новото хилядолетие логично беше да се стигне и до един такъв поврат. Сега се замислих за метафората за отеца и съм съгласен, че папата е само един, бащата винаги е само един, но може сега да сме изправени пред ситуация с наличието на втори, по-възрастен отец, нещо като гядо, както се нарича в православната традиция епископът, който стои над отците. Съгласен съм, че имаме една особена връзка, приемам и паралела между апостол Петър и апостол Павел. Но да не забравяме все пак, че римският епископ, камъкът, е поставен на това място от Този, Който е създал Църквата. Така че не всичко опира до папата. Ако всичко опираше до неговата личност, тогава това разколебаване, раздвояване щеше да бъде наистина гибелно, докато тук не е така. По-скоро сме във формулата на гядото и отеца, които споделят тази обща връзка. Но тя наистина разколебава леко пирамидалната структура, което пък ни връща към началото на разговора и ни води към едно невидимо, незримо, но съществено преформулиране на институционалната идея за Църквата, която може би не трябва да бъде само пирамида, а трябва да бъде хоризонтална структура, отворена към вярващите. Такава, каквато е била в Ранната църква. Завръщане към Ранната църква.

Владимир Градев: Аз не искам да наблягаме прекалено много на тези семейни метафори и аналогии, които са малко хлъзгави. Ето, всички очакваха за папа да бъде избран млад и енергичен кардинал – защото мотивът, който изтъкна за своето оттегляне папа Бенедикт, бе, че поради напредналата възраст силите му го напускат. Ала въпреки това за папа беше избран кардинал, който е почти на същата възраст, на която и Ратцингер бе избран за папа.

А това означава просто, че самите кардинали, които сигурно са си задавали подобни житейски въпроси, не са имали подобни страхове, а са се водили от други критерии и най-вече от твърдата вяра си в решаващата подкрепа на Светия Дух.

Аналогията с Ранната църква е подходяща, но по друга причина. В Ранната църква имаме Нерон, Деций, Диоклециан, все гонения. В разговора с журналист-

тите, след като беше избран, папа Франциск разказа как някои от колегите му кардинали го попитали дали няма да вземе името на папа Агриан VI, който през епохата на Реформацията слага край на великите, но тъй проблематични ренесансови папи, пречиствайки, доколкото му е било възможно, църковния живот. Ала тогава истинската промяна в Католическата църква настъпва не благодарение на неговите реформи, а след разграбването на Рим от ландскнехтите на Карл V, което не само унищожава града, но и слага началото на Контрареформацията. Исторически Църквата се е реформирала реално единствено във време на гонения и преследвания. Можем следователно да се запитаме дали живеем във време на такива гонения и преследвания, които реално да я реформират. Има ясни знаци за това, от една страна, съвременният свят все по-категорично се дехристиянизира и обръща гръб на християнското послание, а от друга, имаме все по-агресивното въздигане на исляма и съвсем реалното и ужасяващо преследване на християните в страните, където той преобладава.

Тони Николов: А и невинаги гоненията трябва да бъдат разбирани като преследвания с кръв и огън, те могат да бъдат плод на секуларизма, на отхвърлянето на същността на християнското, на евангелското послание, което е изблъскано в периферията.

Владимир Граев: Да, то вече е изтласкано в периферията на секуларна Европа, но това изтласкване може само да се задълбочи, ако Църквата се слее с него, като се „хоризонтализира“ като структура, десакрализира като институции и ритуали.

Момчил Методиев: *Последният въпрос е свързан с административните промени, които очаквате да настъпят в Католическата църква, доколкото проблемите във Ватикана, в Курията, бяха изтъквани като основната причина за оттеглянето на Бенедикт XVI. Каква реформа може да се очаква в Католическата църква? Дали тя ще скъса със своя европоцентричен модел, дали „новата евангелизация“, обявена от папа Бенедикт XVI, ще бъде пренесена и на другите континенти?*

Владимир Граев: Въпросът за администрирането на Църквата за мен лично сам по себе си е безинтересен, приемам го като онова необходимо зло, което трябва да бъде минимализирано, за да не пречи, да не сведе Църквата до игрите на властта, до корпоративните стратегии и частните интереси, до всичко онова, което ни е до болка познато от политиката в света. Аз вярвам, че папа Франциск ще извърши тази реформа. Той има сега огромен шанс, идвайки откъдето, почти от края на света, както сам каза, да започне начисто. Убеден съм, че той притежава нужните опит и зрялост, а и достатъчно йезуитско благоразумие и умение, за да не позволи на Курията да попречи на основното послание, което той носи със строгостта и простотата в личния си живот. А пък ако светът започне отново да се занимава с някакви нови Vatileaks и други ватикански скандали, това послание няма да стигне до никого. Но далеч по-голямо и трудно предизвикателство пред папата, а и пред цялата Католическа църква е пълното разрешаване и изчистване от петното на педофилията.

Тони Николов: Голямото послание на Бенедикт XVI беше евангелизацията на света. Голямото предизвикателство пред папа Франциск сякаш е евангелизацията на самата Църква. Това пролича в символичния жест да поиска благословията на миряните, т.е. църковната йерархия отново да бъде благословена от своите чедра. Това е много силен символичен жест, който променя, без за това да е необходим указ, църковната йерархия, тъй като миряни и клир се озовават в особено, в динамично равновесие. Ако това е дори само първият подтик, ние вече сме отвъд църковната монархия. Вече сме в ситуацията на Ранната църква, в ситуацията на отцеца с неговите чедра, на епископа с неговите миряни, извън всякакви дворцови обстоятелства. Разбира се, Римската курия ще си остане, тя е част от традицията на Католическата църква, независимо как ще бъде реформирана, но тези жестове остават. И това за мен е знак за една голяма надежда. Евангелизацията на самата Църква ще ѝ позволи да се съблече от сквернотите.

Владимир Граев: Да, това бе и смисълът на поискания от миряните благослов при първата поява на новия папа, още повече че на площада имаше не само католици, не само вярващи, но и невярващи, нехристияни, какви ли не, целия свят. На ум сега ми идва старият средновековен ритуал при интронизирането на новия папа, когато са запалвали една бързо изгаряща метла не само за да му напомни, че и той е смъртен и скоро ще настъпи края и на неговия престол на най-високия престол, но и пламъкът ѝ да покаже, че Църквата има нужда от постоянно обновление, за да бъде светът винаги в своето начало. Църквата винаги трябва да бъде в своето начало, тя винаги трябва да бъде тази на апостолите, които също са били най-обикновени хора, всеки със своите страхове, слабости и недостатъци, но преобразени от досега със Словото Божие, с личността на Исус. Това трябва да бъде Църквата, тя трябва да помага на хората и днес да намерят в нея пътя към Бог, като се освободи от всичко, което не е потребно или дори пречи за тази единствена нейна задача и цел. Гледам, като при всяко ново начало, с вяра и надежда към избора на новия папа. Забележително е, че началото на тази година донесе ново начало за много християнски църкви. В рамките на един-два месеца само имаме нов Римски епископ, нов Български патриарх, разбира се, но и нов Коптски патриарх, нов Кентърбърийски архиепископ. И това се случва във време на тежка икономическа и социална, но най-вече морална и духовна криза на нашата цивилизация. Лично аз възприемам тези избори като знак за възстановяване и завръщане към автентичното начало, за връщането към надеждата и вярата, а не като събъждане на някакви апокалиптични прорицания за край на света, който да реши всичките ни проблеми.

Тони Николов: В този символичен смисъл епископът отново облича одеждите на рибаря, връща се не само към евангелското Слово, но и към първоначалното служение, което е било доста скромно. Връщаме се към рибарските мрежи, към рибаря на душите, и ако това е новото разбиране за бедността на Църквата, то наистина е един положителен знак към всички.

Владимир Граев: Същевременно папа Франциск е наясно, че не е той този, който пълни мрежите, от него се иска само да ги приготви и да ги хвърли здрави във водата, пък тогава Бог ще се погрижи за улова в тях.

СЛОВО НА КАРДИНАЛ ХОРХЕ МАРИО БЕРГОЛИО В СИНАГОГАТА В БУЕНОС АЙРЕС, 11 СЕПТЕМВРИ 2004 Г.

Произнесено при отслужването на Слехот¹ по време на подготовката на Рош Ашана в синагогата на ул. „Видал“ 2049 в Буенос Айрес

Днес сме тук, за да застанем пред Господа. Можем да си представим тази сцена като началото на книгата на Йов (1:6), в която Господ разпитва Йов и Неговите въпроси вълнуват сърцето му и откриват неговите замисли... Застанали сме пред Бога, преизпълнени с желание да Го слушаме. Нека оставим Неговите въпроси да развълнуват дълбините на нашите души и да разкрият всичко скрито в нас. Нека не се боим от Истината, защото я признаваме и я заявяваме не пред друг, а пред самия Бог; защото Той е „щедър и милостив, дълготърпелив и многомилостив: Той не се гневи докрай, нито вечно се сърди“ (Пс. 102:8-9).

И както в онази изначална вечер, Господ задава на всекиго от нас въпроса: „Ага, ме, где си?“ (Бит. 3:9). Пита ни накъде сме се насочили. И наистина: знаем ли ние къде сме спрямо Него, спрямо онава, което Той иска от нас? Или може би сме яли от плода, който ни е забранил, а сега се опитваме да се скрием? (Бит. 3:10-11)? Въпросът, който ни задава Бог, ни подтиква да осъзнаем нашите ограничения, нашите грешки, нашите слабости. И пред нас има само два пътя – или да ги прикрием, или да ги признаем. Къде се намирам аз спрямо Бога? Къде се намирам спрямо себе си самия? Ето че днес е „благоприятното време“ да намерим своето истинско място. А колко често се отклоняваме от пътя! Колко често стрелката на нашия компас като че „полудява“ и ние напълно губим чувството си за посока! Но днес, днес трябва да погледнем в сърцето си и да отговорим, казвайки само истината. Нека кажем истината, без да се страхуваме. Къде точно се намирам? И също – нека не се опитваме да хвърлим вината върху грузия: „Жената, която ми даде Ти – тя ми даде от гървото, и аз ядох“ (Бит. 3:12). Нека всеки от нас промени мястото си – и в себе си, и по отношение на Бога. Да пренасочи сърцето си, отново обръщайки го към Него.

В днешния ден Бог ни отправя и един друг въпрос: „Где е брат ти?“ (Бит. 4:9).

¹ Слехот – време за покаяние в юдейската традиция. Вярващите се събират в синагогите и четат молитви, подтикващи към разкаяние, завършващи с молба за опрощаване. (Лайтмотив на молитвите – „Слах лану“, „прости ни“). – Б.р.



Преди това ни е изпитал за това къде се намираме спрямо себе си и спрямо Него; а сега, къде сме за нашия ближнен. Още от самото начало Бог не е пожелал да бъдем самотници, а да бъдем един народ, едно семейство. Но ако ние сме объркани по отношение на себе си и на Бога, тази безпосочност засяга и връзката ни с нашите братя. Тогава отговаряме: „не зная” (Бит. 4:9), или дори отиваме по-далеч и опитвайки се да намерим оправдание, казваме: „Нима съм пазач на брата си?” (пак там). Кои е моят брат? Това са безброй мъже и жени, за които моята себичност ме кара да не искам да знам. А Господ ни пита за сирака, за вдовицата, за чужденеца и за роба. Тогава – нека смълчим сърцето си и отговорим от името на своя брат.

Тези два въпроса карат отново да зазвучи Неговата заповед: „Слушай, Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един; обичай Господа, твоя Бог, от всичкото си сърце, от всичката си душа и с всичките си сили.” (Втор. 6:4-5) и „Обичай ближния си като себе си. Аз съм Господ (Бог ваш)” (Лев. 19:18). Бог иска от нас да си припомним тази заповед. Тя трябва да стане плът от плътта на нашия живот и учение, с което да възпитаваме нашите деца: „Тия думи, които ти заповядвам днес, да бъдат в сърцето ти (и в душата ти); и внушавай ги на децата си и говори за тях, кога седиш в къщи и кога си на път, кога си лягаш и кога ставаш” (Втор. 6:6-7).

Това е нашата памет. Нека не я губим. И след като днес чуваме тези два въпроса, нека направим усилие да си възвърнем паметта. Защото в ежедневието ние се възхищаваме на идолите и това прави паметта ни да отслабне. Заедно с тези два въпроса днес от нас се иска да възстановим паметта си: „Само пази се и грижливо варди душата си, за да не забравиш делата, що ги видяха твоите очи, и те да не излизат от сърцето ти през всички дни на твоя живот” (Втор. 4:9). Нека възстановим паметта за нашия личен житейски път и за миналото ни като народ. „Четирийсет години ви водих по пустинята, и грехите ви не овехтяха на вас, и обущата ви се не скъсаха на нозете ви” (Втор. 29:5). Загубим ли памет за изминатия път, избягваме също и горните два въпроса.

Ние вече не знаем какво да отговорим на въпросите „Агаме, где си?” и „Къде е брат ти?”, защото сме забравили откъде идем, защото сме загубили посоката, паметта за това, че съставляваме един народ. И когато човек изгуби тази посока, тази памет, неминуемо изпада в идолопоклонничество. Струва си днес да се запитаме за това, припомняйки си Божията заповед: „Не отивайте след други богове, богове на ония народи, които ще бъдат около вас” (Втор. 6:14). Идолопоклонничеството прониква в нас по хиляди начини; предлагат ни се идоли на всяка крачка, но най-опасният идол ставаме ние самите, когато пожелаем да заемем мястото на Бога. Става гума за онзи тънък егоизъм, който ни превръща в единствената отправна точка на цялото мироздание.

Нека си възвърнем паметта с набожността на дете и докато изпитваме себе си в светлината на двата въпроса, които ни отправя Господ, по детски да изговорим нашата история, със сърце, изпълнено с готовност да се обърне в Господа: „Моят отец беше странствуващ арамеец, отиде в Египет и се засели там

с неколцина човеци, и от него произлезе там народ велик, силен и многоброен. Египтяни постъпваха лошо с нас, притесняваха ни и ни налагаха тежка работа; тогава ние се оплакахме на Господа, Бога на нашите отци, и Господ чу нашите вопли и видя бедите ни, мъките ни и неволите ни и Господ ни изведе из Египет (Сам с великата Си сила и) със силна ръка и с простряна мишца, с голям ужас, с личби и чудеса, доведе ни на това място и ни даде тая земя, земя, в която тече мед и мляко” (Втор. 26:5-9). Ето това е паметта, която днес трябва да ни доведе до духовен обрат.

А нашата памет е насочена също към това, че Господ винаги си спомня за нас: Той ни очаква, Той ни помни и лее да се върнем към онези първи времена: „Спомням си гружбата на твоята младост, твоята любов, когато ти беше невеста, когато тръгна след Мене в пустиня, в незасята земя...” (Иер. 2:2). Ние помним, като знаем, че Той не ни забравя; ние обичаме, защото чувстваме, че Той първи ни е заобичал. Господ ни очаква, Той ни „прави да разцъфтим” като бадемов цвят. Да се обърнеш духовно, като съзерцаваш тъй много любов, се превръща в празник и посред разкаянието и решението за духовно обръщане да повторим всички, като истински братя: „Тоя ден е свет пред Господа, вашия Бог; не тъжете и не плачете... Не тъжете, защото радостта пред Господа е подкрепена за вас” (Неем. 8:9-11).

Буенос Айрес, 11 септември 2004 г.

ЧОВЕЧЕ ОТ ОБЛАСТТА НА МАСОВОТО ОСВЕДОМЯВАНЕ, КОЙ Е ТВОЯТ БЛИЖЕН?

Бидейки християнин, подхождам към разсъздението върху предложени ми въпрос, като неизбежно се обръщам преди всичко към Евангелието. И не само защото въпросът „Кой е твоят ближн?” идва от притчата за добрия самарянин, а преди всичко – защото Евангелието на Господа се състои именно в това – да съобщава една добра вест.

Евангелието като добра вест

„Идете по цял свят и проповядвайте Евангелието на всички твари” (Марк. 16:15). „И тъй, идете, научете всички народи, като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал” (Мат. 28:19-20). Това е законът на милосърдието. Евангелието е гобрата вест и наша задача е да я съобщаваме на всички, дори „от покривите”.

И ако вникнем по-дълбоко, ще установим, че подтиците, водещи към споделяне с останалите, са евангелски – а това се отнася и за новите средства за масово осведомяване. В това се крие причината да подхождам към въпроса от този ъгъл. От друга страна, с цялата си технологична мощ, с възможността да достигнат до всяко ъгълче по планетата, с всеприсъствието и влиянието си върху обществото и културата, средствата за масово осведомяване представляват едно предизвикателство, една покана за диалог с цел Евангелието да бъде втъкано в тяхната култура. Всичко това открива широко поле за „евангелизация на средствата за масово осведомяване“.

Мощта на средствата за масово осведомяване

Призванието на „осведомители“, както и техническите средства, с които разполагат, позволява на средствата за масово осведомяване да достигнат надалеч и навлязат надълбоко в човешкото сърце – там, където се вземат важните решения. Това се дължи на огромния заряд на образа да проникне, да развълнува, да подбуди, да насърчи и да повлияе върху нашето поведение. Образът ни подтиква; той стои в основата на нашите избори и решения; той извършва вътрешна подредба и структуриране на значението и на смисъла на съществуването. Иначе казано, образът поражда силите, които ни подбуждат към действие. Подобно на съзидателното Божие слово, в ролята си на „осведомители“ медиите само с една дума могат да създадат или пресъздават един образ от действителността, а съвременните технически средства да синхронизират тази мощ на думата и да я направят всеобхватна.

Ето защо е тъй възхитително-могъщо действието и влиянието на медиите в обществото и културата. Те могат да спомогнат за израстването на човека или обратно – за неговото объркване. Могат да пресъздават неща или събития, осведомявайки ни за действителността, като по този начин ни помогнат да разпознаем нашите възможности за избор, но едновременно с това могат да създадат и виртуални подобия, празни възжеления, фантасмагории и измислици, които също да ни подтикват да направим житейски избор в определена посока. Това отчасти обяснява защо вложенията за развитие на техническите средства за масова информация и за производство на образи са тъй големи. Днес медиите са основни средства за изграждане на културата. Благодарение на средствата за масово осведомяване работещите с тях имат достъп до огромен брой зрители и слушатели. Допада ми да определям силата на средствата за масово осведомяване с понятието „**ближност**“. Тяхната сила се крие в способността им за доближаване до хората с един и същи, едновременен и повсеместен език и за упражняване на влияние върху техния живот. Понятието „**ближност**“ предполага едно двуполусно напрежение: **доближаване** – **раздалечаване**, като в себе си носи също и напрежението между **лошо приближаване** и **добро приближаване**. И така, в своята дейност медиите могат да действат по два начина: **да се приближат лошо и да се приближат добре**.

Притчата за добрия самарянин

Имайки предвид горното, навлизаме изцяло в нашата тема, като задаваме въпроса „Човече от СМО, кой е твоят ближен?“, който ни пренася изцяло в притчата за добрия самарянин. Въпросът е същият, който онзи книжник (тоест пак „осведомител“) задава на Христос: „Кой е моят ближен?“. Като че ли казва: „Да, заповедта да обичаме е ясна за всички, но когато става дума за конкретен случай, изниква затруднение“. Да обича, но кого? Как се проявява „**ближността**“ при използването на медиите? Как става това при всеки ближен поотделно, при всички хора, при отделните групи хора...? Може ли да се отправя евангелско послание към определен човек, което същевременно да се отнася до всички хора? И как могат да бъдат използвани медиите за изразяване на обич?

Образът на пребития човек край пътя

Въпреки че образът на човека, пребит и захвърлен от крадците край пътя, се отнася за това как да се постъпва по евангелски, тоест етично и нравствено, **всяко нещо, казано за доброто, е оправдано да се отнесе към истината и красотата**. Нещо повече: когато хората общуват, доброто, истината и красотата са неотделими едно от друго; това е така и когато са налице, и когато не са, като доброто в последния случай е не-добро, истината е не-истина, а красотата, не-красота. В наше време има едно „**невидимо мнозинство**“ от проснати край пътя отхвърлени, бити и ограбени хора и средствата за масово осведомяване отиват при тях: показват ги, дават им насоки, карат ги да говорят... Ето че тук **ближността** е налице в начина да се доближиш до човека. И това определя и уважението към човешкото достойнство.

Да се приближиш добре и да се приближиш зле от естетична гледна точка

Както от етична гледна точка доброто приближаване става с цел да помогнеш, а не да нараниш, и както, що се отнася до истината, добро приближаване означава да предаваш достоверна информация, по същия начин **на естетическо равнище** добро приближаване е да съобщиш една действителност целокупно, по ясен и хармоничен начин. От друга страна, лошото приближаване е да се приближаваш, използвайки естетиката на разпада, която нарочно пропуска някои страни на проблема или ги манипулира, като по този начин предизвиква негативно отношение. Такова лошо приближаване затъмнява, загрозява и похулва действителността.

Да се приближиш лошо: естетиката на разпада

Когато единствената цел на образите и информацията е да манипулират хората, за да ги подтикнат към по-голямо потребление и да ги използват, това представлява истинско нахвърляне и побой над тях. Точно такава е усещането, което често има човек, когато го бомбардират с прелъстителни образи или пък такива, в които няма капка надежда. Човек се чувства бомбардиран, нагрубен,

разстроен, безсилен да направи нищо положително... Чувства се все едно е нападнат или е станал жертва на насилие или че са го отвлекли.

Естетиката на разпада ни кара да губим надежда в способността си да открием истината и задружно да вършим добро. И именно затова е важно за такава естетика да умеем да разпознаем политическите и икономически интереси на някои обществени сектори, които не се стремят към общото благо.

Естетиката на разпада действа в нас самите по същия начин, както „законът” и „литургията” в сърцето на отминалите покрай ранения човек левит и свещеник. Те не са видели действителността такава, каквато е, тоест видели са не един ранен ближн, а „лъжедействителността”: един „чужденец”, един „странник”, когото е най-добре да подминат. В онзи момент техните схващания за закона и за служенето като вид култура са ги отдалечили от човека. Днес обаче също сме изложени на опасността някои средства за масово осведомяване да въведат свой „закон” и „литургия”, които да ни подтикнат да подминаваме ближния пред очите си, за да служим на чужди интереси.

Да се приближиш добре: да предаваш красотата на мило-сърдието чрез истината

Доброто приближаване означава да предаваш красотата на мило-сърдието чрез истината. Когато истината боли, а доброто е трудно да бъде постигнато, тогава красотата е в истината, която достойно и с уважение споделя болката. Противно на всяка сензационност, има един достоен начин да се покаже болката; начин, който спасява ценностите и духовните резерви на един народ и спомага лошото да бъде побеждавано чрез доброто, да се работи братски, с дух на самопревъзможване и в съпричастност с другите – в тази „ближност”, която ни прави по-значими и открити за истината и доброто. От друга страна, както ние, аржентинските епископи, подчертахме, противопоставянето и непрекъснатото незачитане, включително чрез безотговорна употреба на средствата за масово осведомяване, вредят на многообразието и зряло съжителство.

Да предадеш това, което си съзерцавал

Първите вестноосци на Благата вест на Исус Христос благовествали посредством **съзерцание и свидетелство**: „Коемо сме чули, коемо сме видели с очите си, коемо сме наблюдавали и коемо ръцете ни са попидали, за Словомо на живота, ви възвестяваме, за да имате и вие общение с нас” (1 Иоан. 1:1). Срещу безбройните образи, които заливат света, само съзерцавайки неотклонно Лица Христов можем да отразим с достоверност нашето състояние на ранени от греха човеци в състрадателните очи на Христос и да открием в Лица Христов Лица на нашите братя, за да може да се доближим до тях. Единствено чрез неотклонното съзерцание на Лица Христов можем да открием същия този Лик Христов в другия, за да му станем по-близки. Христос е видимият Лик на един невидим Бог, а отхвърлените, отблъснатите от обществото днес са видимият

Лик на Христос. Съзерцанието е онова, което ни позволява да разрешим парадокса на това да направим видими невидимите ликовете.

Също така, да се доближиш добре винаги предполага да свидетелстваш. Против очевидния неутралитет на средствата за масово осведомяване само онзи, който свидетелства, изхождайки от личната си етика, и който свидетелства за истината, е достоен да се доближи добре. Личното свидетелство на онзи, който осведомява, е в самата основа на неговата надеждност.

Да съобщаваш чувството за трансцендентност

В наше време средствата за масово осведомяване заливат света с образи, които не са прозорци към Другия. Да се приближиш добре означава неизменно да показваш този прозорец, отворен към Другия, към трансцендентността, към надеждата, както това правят изображенията на Пресветата Дева и тези в катедралите. Да се приближиш добре е точно обратното на безотговорната дейност на някои средства за масово осведомяване, които представят не човека, а някаква негова карикатура. То е да покажеш и да подчертаеш достойнството на човека, величието на неговото призвание, красотата на съпричастната с болката любов, чувството за саможертва и радостта от постиженията.

За съжаление средствата за масово осведомяване могат да бъдат огледало на най-отблъскващите, произволни и самовлюбени страни на обществения живот. Но те също могат да бъдат прозорец, през който простичко и оживително да прониква прекрасната Божия любов, отразена в чудото на Неговите дела, в приемането на Неговото милосърдие, в съпричастността и справедливостта към ближния.

Да предадеш красотата на любовта, която споделя радостта и болката

Образите на мирото и виното, с които добрият самарянин предава любовта си на ранения човек край пътя, са два основни образа за всеки работещ с медиуми. Това, което трябва да се предава, е благоуханен елемент за болката и добро вино за радостта. Красотата на любовта е радост, но радост без своеволие. Тук си спомняме за красотата на Майка Тереза или за тази на дон Зати², чиято светлина не идва от някакъв грим или специални ефекти, а от сиянието на милосърдието, което раздава себе си в грижи за нуждаещите се, като ги помазва с благоуханния елемент на нежността. Само този, който е „самарянин“, се радва на красотата на милосърдието и на обета да обичаш и да бъдеш обичан безвъзмездно. Такава опитност започва с това, че цялата му вътрешност започва да се вълнува, а сърцето му се разнежда и той започва да усеща красотата на Бога в човека (защото Божията слава – това е човекът), да усеща красотата

² Дон Артемидес Зати (1880–1951) – салезианин, посветил се в продължение на 40 години на грижата за болните, особено за най-бедните, в болницата „Св. Йосиф“ в патагонския град Виедма, Аржентина. Обявен за блажен от папа Йоан-Павел II на 14.04.2002 г. – Б.р.

и радостта от мира и от общението на човека с Бога посредством смирената служба на никому неизвестния, незнайния ранен човек край пътя... Тук става дума за една различна красота, за красотата на Любовта.

В изранения Исус на кръста, Които за света и за телевизионните камери няма нито необходимия вид, нито необходимата външност, блести с цялото си великолепие прекрасната Божия любов – любовта, която дава живота си за нас. Такава е красотата на милосърдието, красотата на светците. Когато помислим за хора като Майка Тереза от Калкута, сърцето ни се изпълва с красота, но красота, идеща не от физическите черти или от ръста на тази жена, а от възхитителното сияние на милосърдието към бедните и обезправените, което тя излъчва.

По същия начин е по своему красив работникът, завърнал се вкъщи изцапан и неуегден, но затова пък – радостен, че е спечелил за хляба на своите деца. Неизказно красиво е задружното семейство, събрало се около трапезата, щедро разчупващо хляба – нищо че тази трапеза може да е много бедна. Красива е позапущаната и остаряла съпруга, която пряко сили и съсипвайки здравето си, вярно се грижи за своя болен съпруг. Невероятно красиви са старите дъвоуки, които през есента на своя живот пак се обичат и вървят, все така хванати за ръка, въпреки че пролетта на младежката връзка е отдавна отминала. Има една красота, надхвърляща привидностите и модната естетика – красота във всеки мъж и жена, които следват с любов личното си призвание, безкористно служейки на общността и на своята родина; има красота и в щедрия труд в името на семейното щастие... Това са все хора, посветили се на тежък, безименен и безкористен труд за възраждане приятелския дух в обществото. Има красота в мирозданието, в безкрайната нежност и милосърдие на Бога, в това да предложиш собствения си живот за служене единствено от любов. **Да откриеш, да изявиш, да направиш тази красота да изпъкне, е да положиш основите на една култура на взаимната подкрепа и на приятелския дух в обществото.**

Да съобщиш с чувство за времето: с памет и надежда

В международния ген на средствата за масова информация през 2000 г. папата говори за християнската култура като културата на онези новини, които заслужават да бъдат запомнени. Да възобновим обществените връзки и приятелския дух в обществото означава да съобщаваме остатъка от културния и духовния резерв на нашия народ, на красотата на задружността, на народа като една общност; означава да се спаси и съобщи паметта и красотата на нашите герои, на нашите велики хора и на нашите светци.

Този културен резерв е полето на културата, на изкуството: плодородно поле, където общността съзерцава и разказва своята семейна история, където се преутвърждава чувството за принадлежност, като се изхожда от въплътените и запечатаните в колективната памет ценности. Тези обществени пространства на плодотворно свободно, едва ли не свещено свободно време днес често се заемат от СМО, които не винаги предлагат развлечения, предизвикващи ра-

гост и наслада. Тъй като в съобщаването на нещо сухо, без предистория отсъства чувството за време, то не може да породи надежда. От друга страна, човекът с призвание да съобщава е достоен за доверие; той е квалифициран свидетел за прекрасната любов, която ни става близка. Така той съумява да възприеме и продължи историята на един народ.

Заключение: двоятното предизвикателство

Пред християнина, посветил се на това да съобщава, стои предизвикателството да опознае, да почувства и да се наслади посредством упражняване на съзерцанието на красотата на прекрасната Божия любов – любов, която е жива в разпънатия и възкръснал Христос, в Неговото присъствие и милосърдно действие сред нас... Тази лична среща с Исус Христос е светлина, която помага да открием красотата на нравствените ценности въпреки празните образи на известна „технологична козметология“.

Изпитването на красотата на прекрасната Божия Любов посредством среща с Исус Христос – както лична, така и общностна – е двигателят на християнския творчески дар за съобщаване на Добрата вест.

Днес съобщенията и информацията се намират в процес на бурни преобразувания. И споделянето на красотата на прекрасната Божия Любов, съобщаването за единственото Евангелие на Исус Христос с едно тъй особено призвание във времена като днешните е предизвикателство, което изисква от Църквата да пресече по своя път новите културни граници, за което се иска нова енергия и ново въображение. Това предизвикателство изисква от християнина, който работи с медиите, много здрава подготовка и истински професионализъм, за да може правилно да употребява техническите средства и езика на средствата за масово осведомяване.

Другият добър самарянин

Свети Максимилиан Мария Колбе, мъченик на милосърдието, затворник номер 16 670 от концентрационния лагер в Аушвиц, когото папа Йоан-Павел II предлага за покровител на журналистите във всички области на обществените комуникации, е знаел как да се приближи до „ранените“ в концентрационния лагер. Там, където лагерните пазачи и палачи систематично лишавали хората от всичко и им нанасяли побои, той се доближавал до тях като самия Христос; докато накрая предложил в служба на любовта дори своя живот на мястото на осъдения на смърт Франциско Гайоуничек... Бидейки образец на всички, чиято работа е да съобщават, той ни показва, че най-успешният начин да бъде предадено Евангелието на Исус Христос, е да гадеш прекрасно свидетелство за вяност на истината и от любов да пожертваш собствения си живот.

Господи, нека да станем ближни на другите, както добрият самарянин в Евангелието, който не е никой друг, а самият Ти, преобразен от превеликолепната Божия Любов към нас; нека сърцето ни се трогне и разнежи пред

нашия брат; нека да разкрием красотата на прекрасната любов, с която сме били спасени, за да можем с радост да предаваме красотата на поетия дълг да обичаме другия, според както ни сочи примерът на Максимилиан Колбе.

Буенос Аїрес, 10 октомври 2002 г.
Кардинал Хорхе Марио Берголио, s.j.
Архиепископ на Буенос Аїрес

Превод от испански: Константин Димитров



Новият Кентърбърийски архиепископ Джъстин Уелби официално встъпи в длъжност на 21 март 2013 г. Той пое ръководството на Църквата на Англия във време на спорове и противоречия, породени най-вече от миналогодишното решение да бъде отхвърлено предложението за ръкоположение на жени за епископи. Новият Кентърбърийски архиепископ има богата светска кариера преди да стане свещеник, което го отличава от предшествениците му, повечето от които произхождат от академичните среди.

Роген на 6 януари 1956 г., Джъстин Уелби получава престижно образование, отначало в колежа Итън, а след това в Тринити Колидж на Университета Кеймбридж, който завършва през 1978 г. с бакалавърска степен по история и право. Следват единадесет години работа в петролната индустрия, от които пет години той работи за базираната в Париж компания *Elf Aquitaine*, а от 1984 г. за лондонската компания *Enterprise Oil PLC*, специализирана в изследването на нови петролни залежи, където се занимава основно с проекти в Западна Африка и Северно море. В края на 80-те години той взема решение да се откаже от високоплатената си работа, за да се отдаде на свещенството.

„Нещо в мен ми подсказва, че това е правилното решение, което трябва да взема”, обяснява той избора си в едно свое интервю. След като кандидатурата му за свещеник е одобрена, през 1989 г. той започва да учи в Колежа Сейнт Джон в Дъръм и през 1992 г. получава свещеническо ръкоположение. Следват няколко енорийски назначения, включително старши свещеник за Ливърпул, а от 2011 г. – Епископ на Дъръм. В този период той се занимава и с разрешаването на проблеми на англиканската общност в трудни области като долината на река Нигер в Африка. Решението за неговото назначаване за следващ Архиепископ на Кентърбъри на мястото на оттеглилия се Роуън Уилямс беше взето на 9 ноември 2012 г. и официално утвърдено на 10 януари 2013 г. на церемония в Катедралата в Кентърбъри.

Считан за представител на консервативната евангелистка традиция в Англиканската църква, той се изказва в полза на епископското ръкоположение на жените и подкрепя позицията на Англиканската църква срещу еднородните бракове. Същевременно той е приемлив и за либералите, които виждат в него прагматик и един от малцината англикански духовници, които познават както Лондонското Сити, така и проблемите на Църквата. Женен и с шест деца, той говори френски език и се определя като франкофил. Автор е на статии, посветени на отношенията между финансите и религията. Изказването му, посветено на конфликта и помирението в Църквата, беше направено на конференцията „Вярата в конфликт”, проведена от 26 до 28 февруари 2013 г. в Катедралата в Ковънтри.

Кентърбърийски архиепископ Джъстин Уелби

ТРЪНЛИВИЯТ, НО ВЕРЕН ПЪТ КЪМ ПОМИРЕНИЕТО

Както винаги, когато гойда тук, в тази спираща гъха, но изпълнена със сурова красота, разрушавана и възстановена сграда, въображението ми се разпалва. Миналата година, на службата по повод златния юбилей, тук Роуън Уилямс изнесе паметна проповед. Има известна ирония в това, че тази сграда продължава да се издига като символ на величието на християнските катедрали в една епоха, в която гумите „Отче, прости им“ изглеждат все повече чиста формалност. Казано направо, самият факт на организирането на тази конференция означава, че конфликтът вече е част от нашия живот.

Всичко това не е вярно. Нямам предвид, че няма конфликт, а че нашият страх от него, усещането за изгубено време за неговото решаване е погрешно. Твърде често сме склонни да избягаме от него, водени от желанието си да се върнем към богослужението, възпитаването на ученици, служението на другите. Тъй като конфликтът в Църквата изглежда изтощителен, деструктивен и отнемащ от ценното ни време, често вместо да се обърнем към него, ние се опитваме да го загърбим и да потърсим тези, с които сме на едно мнение.

В щата Индиана има един град, наречен Нова Хармония. Този град е наречен така, защото е създаден от жителите на старата Хармония – град, изпаднал в забвение, след като те са го напуснали. Често това се е случвало и в историята на християнството: когато нещата не вървят, ние се отделяме с тези, с които мислим по еднакъв начин, за да съградим нещо ново.

Конфликтът възниква от различията, в които ние сме сътворени, както обясниха преди мен Сам и Джо Уелс. Когато се опитваме да избягаме от тези конфликти, ние отричаме реалността на нашата паднала природа, настоящите различия между нас, напрежението между днешната реалност и очакваното бъдещо спасение. В Книгата за вярата и практиката на квакерите¹ се казва: „Световният мир застина заради тяхната тишина“. И това може да бъде преодоляно, ако наречем нещата с точните им имена, ако умеем да се вслушваме и се откажем от страха.

Конфликтите са част от реалността, в която живеем, и затова заедно ние призоваваме Бог. Рут и Ноемин са били изгнанички, икономически мигранти, чиито страдания приличат много на страданията на съвременните хора, търсещи нов живот. Преминавайки през глад и война, с разбити от страданията семейства,

¹ *Вяра и практика* – основната богослужбна книга на квакерите. Цитатът е по: *Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain*, para 1.2.32, 1995, 2005.

те достигат до кръстопът. И тогава Рут се врича в единство в Ноемин с гумите „и твоят Бог [ще бъде] мой Бог” (Рут. 1:16). От този миг нататък, от този избор на любовта, на който е отговорено с любов, те стават много по-близки, отколкото са били като семейство в земята Моав.

Принадлежността към едно семейство е пасивно единство. Но когато призоваваме Бог, Той „също ни призовава към Себе си като вестители на помирението”². Животът ни днес е изправен пред необходимостта от активно сътрудничество с Божия живот. Ние живеем и служим. Добрият самарянин не само приема непознатия като ближен, но и активно се грижи за него. Той се превръща във вестител на помирението.

Както гласи една известна стара поговорка, ние можем да избираме приятелите си, но сме обречени на семейството си. Призовавайки Бог, ние ставаме част от братството на вестителите на помирението, което сме приели. И по-добре е да свикнем с това, тъй като този призив е завинаги.

Подобно на Сам Уелс, и аз разбирам помирението между хората като признание на различията и творческото преработване на деструктивния конфликт. Така се поддържат напреженията и предизвикателствата на различията, а ние сме принудени да се обърнем към тях, да приемем новия живот, основан на силата, дълбочината и радикалното действие на Св. Дух за нашето обръщане.

В международните отношения често говорим за съществуването на провалени държави или провалящи се държави. Обединява ги неспособността им да управляват вътрешните си различия и да израстват чрез тях, което би ги превърнало в по-добро място за живеене. Американското чувство за изключителност се корени в призванието и способността на американците да бъдат едновременно различна и преуспяваща нация. Същото ни показва и Джо Бейли Уелс, когато разказа историята за англиканския център в Университета „Дюк”.

Ако Църквата не е място едновременно на конфликт и помирение, това не само накърнява нейната мисия и евангелско вестителство, но и което е още по-страшно – тя се превръща в провалена или проваляща се Църква. Тя престава да бъде образ на чудото на разнообразието в единството, на Божията благодат, която руши стените. Ние трябва да бъдем помирени помирители. И когато това се случи, ние ставаме невероятно привлекателни и нагарени с пророчески дар не защото сме единни в съгласието си, а защото изказваме своите несъгласия със страст и любов и така вдигаме високо летвата за останалия свят. Тогава можем да се протегнем и да помогнем на хората през тази високо вдигната летва.

Тъй като по Божия благодат сме определени да бъдем семейство, призвано към действия за помирението, ние трябва да открием не само този зов, но и средствата, чрез които да станем помирители, дори когато собствените ни страсти ни водят в обратна посока. Затварянето в себе си и възприемането ни като

² Barth, K. *Church Dogmatics*, IV, 3.2 p. 607, T & T Clark, 1962.

единомишленици, които се противопоставят на останалия свят, носи благородно чувство. Възползвайки се от образите на Холивуд, тогава ние сме изпълнени с чувството, че е настъпил денят да умрем трудно³ – трудно за сърцето и трудно в действието. За разлика от това чувство процесът на помирение носи усещане за слабост и безпринципност, което ни отчуждава от всички участници в кавзата.

Често ме обземат дълбоки съмнения: дали не съм се объркал напълно, омаян от красивите приказки на лошите хора или на лошата теология, дали не съм паднал в капана на безкрайното търсене за илюзорния мир вместо на трудните отговори? Това е въпрос, който трябва да си задават и пред който да носят своята отговорност всички участници в помирието, но този въпрос е част от процеса. В размислите си за добрия самарянин Бонхьофер говори за „трънливия, но верен път на помирието“⁴. Свещеникът и левитът отминават, докато самарянинът се спира и помага. Но неговият път към ближния го води право към Бога.

Поемането по този трънлив, но верен път започва с гостоприемството. Гостоприемството е многолика добродетел, която е отразена в католическото социално учение за всеобщото предопределение на благата⁵. Тъй като Бог предлага достатъчно на всички, в нашата съпричастност ние споделяме с другите това, което сме получили като пазители на този велик дар. И това няма нищо общо с калкулирането на възможната възвръщаемост, с очакваното възнаграждение, а с благодарта. „Приемането на чуждото нещастие като собствено означава да приемеш другия за ближък, независимо дали той е част от семейството, приятел или напълно непознат“⁶. Благодарта на помирието се изживява в пълното признание за общия ни дар. Самарянинът се спира, приближава се до непознатия, дава му храна и подслон.

Помирието е мъчително; благодарта му се процежда през нашите разнообразни мотиви. Една църква, с която работих, беше много близо до пълното разделение. Предизвикателството се състоеше в това да се намери начин всички там да си говорят открито един с друг. Викарият и неговите противници в много случаи проявиха истински героизъм в готовността си да се изслушват и да се променят. Те виждаха страданието на другия, разпознаваха Божия зов, изискванията на благодарта и им отвърщаха. Но този процес не беше нито бърз, нито всеобщ. Благодарта се процеди през пукнатините на църквата и започва да ги лекува, а пътят на благодарта се отвори благодарение на тяхното познание за Божията любов. Папа Бенедикт XVI казва:

Божията любов ни зове да минем отвъд ограниченото и мимолетното, тя ни дава смелостта да търсим и работим за благото на всички⁷.

³ Препратка към холивудския филм от 2013 г. *A Good Day to Die Hard*, излязъл в България под заглавието *Умирай трудно 5: денят настъпи*.

⁴ Bonhoeffer, D. *Life Together*, p. 100, Fortress Press 1996.

⁵ Срв. *Катехизиса на Католическата църква*, пар. 2402-2406. – Б. пр.

⁶ Bretherton, L. *Hospitality as Holiness*, Ashgate, 2006, p. 127.

⁷ *Caritas in Veritate*, 2009, para 78

Сложните пътища на богатта на помирението са видими не само във вътрешната ни съпротива и стремежа ни да се затворим в себе си, но също и в богатта, която намира изражение като пътуване. Самарянинът е тръгнал на път, когато вижда непознатия. Той продължава своето пътуване, но открива трънливия, но верен път. Пътуванията са наситени с променящи се контексти. Когато пътувам до Африка, което често ми се случва, винаги се чувствам напрегнат. От излитането до кацането на самолета контекстът се изменя толкова бързо, че аз изпитвам страх и слабост не от това, което ме очаква, а заради трудността да се нагодя към новия контекст. Един южноафрикански ислямски учен, размишлявайки върху начина на разбиране на текстовете във време на угнетение, казва: „Животът на хората се формира не толкова от текста, колкото от контекста”⁸. Църквата е призвана да даде израз на помирението в съвместния път, в съвместното пътуване, поставяйки това пътуване в съответния контекст. Ако се обърнем към нашите текстове, откриваме огромните разлики в тяхното разбиране, както беше показано и в наскоро публикувания доклад *Библията в живота на Църквата*, защото контекстът оказва дълбоко влияние върху нашето разбиране. Рут не говори за разбиране, а за пътуване, „но където идеш ти, там ще гоида и аз, и дето живееш ти, там ще живея и аз; твоят народ ще бъде мой народ, и твоят Бог – мой Бог” (Рут. 1:16).

Приемайки, че всички заедно принадлежим на Бог, заради Неговото действие, решени да дадем израз на общия дар на богатта и на всеобщата благост на приетото от нас, ние заедно предприемаме това изпълнено с трудности пътуване. Много племена, но един народ. И за да има това пътуване някаква възможност за успех, то трябва да бъде извършвано в истина, като отговаряме на Духа Божи в нас и призоваваме Божия дух един в друг. Докато пътуваме, трябва да си говорим. Тишината не носи мир. Един германски квакер, говорейки през 1958 г. за опита на една победена и разделена нация, казва, че „тайната се крие в начина, по който се казва истината”⁹.

Но говоренето не може да бъде безкрайно дискусия:

*Грижата за болните и бедните, гостоприемството за странниците, образователните инициативи и миротворните начинания са пример за способността на църквата да бъде център на съвместния живот на ближните и да позволява на този живот да бъде свидетел на есхатологичните перспективи.*¹⁰

Предприели сме натоварено с много очаквания съвместно пътуване, а страхът постоянно ни съпровожда. Страхът е обратното на доверието¹¹, а контекстът на това пътуване е страхът, който навлиза и в Църквата. Нямаме доверие на учените за науката, нямаме доверие на политиците, журналистите, епископите или bankerите. Липсата на доверие превръща целия процес на взимане на ре-

⁸ Esack, F. *Qur'an Liberation & Pluralism*, Oneworld 1997, p. 44.

⁹ *Idem* para 24.34

¹⁰ Bretherton *op. cit.* p. 150

¹¹ Koch K., Cardinal, *Trust as the basic attitude in a Culture of Humanity*, Лекция в Колежа Св. Едмънд, 26 февруари 2013.

шения в законов въпрос, поради което всички закони се опитват да предвидят всички възможна случайности, което е напълно невъзможно в свят на промени и пътуване.

Но възможностите, които се откриват пред Църквата на помирените помирители, са повече, отколкото можем да си представим. Помирението се докосва до всеки аспект на нашия живот и общество, до всеки аспект на творението и живота в нашия свят. Можем да бъдем помирители на околната среда и природния ред, на семействата и общностите, на икономиките и на финансовите услуги, на семействата и нациите. Ще бъдем изложени на политически влияния и на бурите на социалните промени.

Ако можем да дадем точните имена и да се вслушваме, да бъдем в конфликт, без да бъдем разрушителни, да поемем по трънливия, но верен път на помирението, ще създадем модел и пример за доверие, изпълнено с Божията благодат, пример, който може да промени света. Водена от Божията благодат, Църквата е правила това много пъти и в миналото. Различни, но единни, трябва да бъдем жадни за Божията благодат, като деца, събрани на рожден ден, които весело споделят полученото. В богослужението жаждата и благодатта създават доверие, което започва от благодатта на Евхаристията.

Превод от английски: Момчил Методиев
Източник: <http://www.archbishopofcanterbury.org>

Д-р Зоран Кръстич е роден на 20 юни 1962 г. в гр. Канижа. Богословско образование и магистърска степен по богословие придобива в Богословския факултет на Аристотелевия университет в Солун (Гърция). През 2001 г. защитава докторска дисертация на тема „Отношенията между Църква и общество в съвременна Сърбия“ в катедрата по социология на християнството в същия университет. От 1997 г. е преподавател, а от 2001 г. – ректор на Семинарията „Св. Йоан Златоуст“ в гр. Крагуевац. През 2002 г. е избран за доцент по канонично право, а от 2006 г. преподава и социология на християнството в Богословския факултет на Белградския университет. Има редица публикации в областта на каноничното право и социологията на християнството. Последната му книга е *Православие и модерност (теми на практическото богословие)* (Белград, 2012). Настоящият текст е част от неговата книга *Православие и модерност* (Крстић, З. *Православље и модерност (теме практичне теологије)*. Београд, 2012, 125-134.)

Протоіерей проф. г-р Зоран Кръстич

ПРАВОСЛАВНИЯТ ФУНДАМЕНТАЛИЗЪМ И МОДЕРНОСТТА

Религиозен фундаментализъм е понятие, с което обозначаваме едно актуално отрицателно обществено явление. Това е „тъмната страна на религията“¹ и трудно някой би се съгласил сам да се нарече религиозен фундаменталист. В нашите условия религиозният фундаментализъм се свързва главно с исляма, който се преживява като воинстваща религия, а самите мюсюлмани – като такива, които непрестанно се намират в „свещена война“ против християните. От друга страна, това понятие рядко се свързва с християнството и почти никога с православие. Но все пак... Отделни събития, от време на време, а напоследък и не толкова рядко, които попадат във фокуса на публичността, водят до повече или по-малко крайни десничарски движения и сдрусения, които с екстремизма си изглеждат за мнозина застрашителни. Освен това може да се забележи, че членовете на тези групи и сдрусения са предимно млади хора. В техните програми по-нататък четем и разпознаваме следите от различни идеологии на ХХ век, за които смятахме, че са далечно минало – от прикрит до напълно ясно изразен расизъм, фашизъм, краен национализъм, като всички те до една имат за основна идеология православие, което са готови да защитават на всяка цена (тъй като е аксиома, че православие е винаги застрашено) и което им служи като оръжие в борбата против всички „злини“ на днешния ден: демокрацията, човеш-

¹ Кинцлер, К. *Верски фундаментализам*. Сlio, 2002, с. 14.

ките права, глобализацията, плурализма и т.н. Тъй като рядко някои от християните публично се разграничават от такива употреби или злоупотреби с вярата, може да се създаде впечатлението, че ние, православните, преживяваме вярата си именно по този начин, а и точно така тя стереотипно се представя в публичността – като консервативна, анти-модерна и преди всичко антизападна, поради което връзката ѝ с крайната десница е напълно разбираема. В програмата на едно от тези движения четем следните принципи: „Вярваме в биологичното неравенство както между индивидите, така и между расите”. След това малко по-нататък четем: „Националната гържава стои до националната Църква”. Как е възможно да се примирят расизмът и православието – това вероятно знаят само тези, които принадлежат към това движение.

Желанието ми е с това изложение да се опитам да посоча опасностите, които се крият зад мълчанието и липсата на сериозен богословски анализ на подобни явления, които във всеки случай имат характеристиките на фундаментализма. Те трябва да бъдат поставени в определена и съответна рамка. Не трябва да бъдат надценявани, защото във всички религии има един малък процент хора, които могат да бъдат определени като религиозни фундаменталисти, а прекаленото публично внимание би им дало чувството за лъжлива сила, но във всеки случай те не трябва да бъдат и подценявани, защото именно чрез агресивността могат наистина да нанесат определена обществена вреда. Събитията от 11 септември недвусмислено потвърждават колко трагични размери може да приеме опитът на фундаменталистите насилствено да се озоват в центъра на събитията. От позицията на обществената сигурност е напълно погрешна тактиката на потискането, маргинализирането и пренебрегването на това религиозно явление, защото то може по експлозивен начин да се върне, когато това най-малко се очаква. Причината е много проста: отделни религиозни хора от всички религии и конфесии са готови да дадат живота си и дори да унищожат други, ако по някаква причина са убедени или ако някой ги убеди, че вярата им е застрашена. Така в началото можем да характеризираме религиозния фундаментализъм като войнстваща форма на благочестие, като „религиозна традиция в състояние на война”², чиито последователи смятат, че се борят да оцелеят в една враждебна среда³. Това е едно определено разбиране за религията, което мобилизира и групира хората против някого или против нещо, а не за някого или за нещо. Такова разбиране и такива хора отъждествяват злото с нещо конкретно, осезаемо, против което си струва да се бориш и където самата тази борба става знак за спасението, а унищожаването на този *обект* има като резултат спасението.⁴ Макар и от позицията на обществената сигурност, би било интересно да се анализира явлението фундаментализъм, но в случая то ни интересува преди всичко в неговото богословско измерение и във възможната му връзка с православието. По този начин стигаме до цяла поредица въпроси за природата и причините на възникване на религиозния фундаментализъм. Ще започна с два несъмнени факта:

² Giddens, A. *Runaway World*. Превод на гръцки Μεταίχμιο, Αθήνα, 2002, σ. 92.

³ Армстронг, К. *Битка за Бога*. Сарајево, 2007, с. 337.

⁴ Срв. Шмеман, А. *Дневник*. Епархија ЗХИП, Београд – Требиње, 2007, 312–313.

1. Нарекохме фундаментализма *тъмната страна* на всяка религия. Следователно е невярно впечатлението, че религиозният фундаментализъм е характеристика изключително на исляма. Навсякъде, където гадени религиозни истини се разбират в абсолютен смисъл, е възможна появата на религиозен фундаментализъм;

2. Макар да изглежда, че религиозният фундаментализъм преследва като сянка през цялата история големите световни религии, все пак не е така. Религиозният фундаментализъм е явление на XX век и е неразделно свързан със съвременното общество, т.е. с модерността, и без нея и извън нея той остава непонятен.

Неговата кратка история е следната: той се заражда в Америка сред американските протестанти, главно баптисти и презвитериани. През 1919 г. те основават Световната асоциация на християните фундаменталисти (World's Christian Fundamentals Association) и са единствените, които наричат сами себе си фундаменталисти. Затова и започваме анализа на проблема от тях. Основната цел на тази асоциация е била борбата против модерната наука въз основа на *фундаментите* или на фундаменталните факти, които те са намерили в буквалното и дословно тълкуване на Свещеното писание. Особено враждебно са били настроени към Дарвиновата теория за еволюцията, изтъквайки като противоположност собствената си креационистка теория. Най-големият удар това движение преживява след т.нар. маймунски процес от 1927 г. в Дейтън, където въпросът за Дарвин е бил гаден на съд. Фундаменталистите изгубват този спор и биват определени в публичността като назадняци. От този момент движението получава отрицателен знак. Повторно съживяване то преживява през 50-те години чрез Били Греъм и неговата Електронна църква, а най-новият му полет е през 80-те години чрез обвързването с политиката, и то с републиканската администрация на Роналд Рейгън. От тези исторически факти за американския фундаментализъм можем да направим някои заключения, характерни за всички фундаменталистски движения. Първото е свързано с политиката, а второто – с антимодернизма. Тези два аспекта взаимно се допълват и могат да се идентифицират при всички фундаменталистски движения и групи.

Класически пример за връзката на религиозния фундаментализъм и политиката е случаят с политическия ислям и неговите последователи, които наричаме *ислямисти*, за разлика от останалите, обикновени вярващи мюсюлмани. Голяма грешка, която се прави не толкова рядко, е, когато се отнасяме към всички мюсюлмани като към религиозни фундаменталисти. Това нито е вярно за мюсюлманите, нито пък се отнася за последователите на която и да било световна религия. Винаги трябва да се прави разлика между вярващите с фундаменталистски разбирания в която и да било религия и обикновените вярващи. Основните позиции на ислямистите могат да бъдат представени по следния начин:

1. *Здравата връзка между религията и политиката*, която е съществувала в предмодерните общества и която се основава върху световната Божия власт. Целият свят трябва да бъде *божия държава*, основана върху *свещения, божи закон*, върху закона на шерията.

2. *Противопоставянето на идеята за националната държава*, тъй като тя се преживява като главна придобивка на модерното секуларизирано западно общество, а с това и като пречка за държавата на Аллаха и на разпространението на исляма. Тази позиция заслужава внимание и допълнителен анализ, защото е с най-нова дата. Тъкмо повечето ислямски страни от началото на XX в. приемат идеята за националната държава, защото са видели в създаването ѝ възможност за еманципация и освобождение от колониализма. Тези идеи обаче претърпяват крах и не изпълняват задачата си. Това се усеща особено след унижението в Шестдневната война, когато на свой ред ислямът настъпва като идеология, която трябва да се противопостави преди всичко на Запада, откъдето идват само унижения. Противопоставянето е абсолютно, то е противопоставяне срещу всичко, което Западът символизира – демокрацията, модерната наука, а заедно с това и християнството. Така върху отломките на националната идеология и двуполюсният свят се появява политическият ислям, който от 80-те години и революцията на Хомейни в Иран има запазена роля в световната политика. Тук може да се направи паралел с нашата крайна десница. Тя също възниква след разпада на комунистическата и националистическата идеология и както ислямистите злоупотребяват с исляма заради осъществяването на своите политически цели, така и тези сгружения и движения злоупотребяват с православието и неговите символи, като кръста или иконите, отново заради осъществяването на политически цели. Използвайки православието като идеология, те се опитват да създадат своеобразно политическо православие, което по своите цели напомня на политическия ислям. Политическият ислям е движение, което в основата си не е връщане към религията, нито пък политическото православие допринася за духовното православно християнско обновяване на нашия народ, напротив. В този случай разграничаването на отделните християни и на институционалната Църква е просто императив, защото става дума за разграничаване не от вярата, а от една крайна, може би подобна на ислямистката и в един момент дори деструктивна анахронична политическа опция.

3. *Антимодернизмът и противопоставянето на модерната наука*. Както вече подчертахме, това е една от основните характеристики на всеки религиозен фундаментализъм, за което ще говорим по-голу, но тук искам да кажа, че ислямският, както и всеки друг фундаментализъм, селективно е против модерната наука. Той я отрича, но едновременно с това ползва нейните достижения. Става дума за една твърде странна симбиоза на най-големия възможен консерватизъм и антимодернистки фундаментализъм, но с едновременното прилагане на някои най-съвременни технологични средства и на модерните медии, като например интернет или Електронната църква⁵.

Както видяхме, типът религиозен фундаментализъм, който се среща при американските протестанти и при ислямистите, има здрава връзка с политиката. Възщност става дума за политическа програма под религиозно покривало. Неговите последователи се държат като политически активисти, които смятат, че имат отговори на всички жизнени и обществени въпроси и проблеми. Наред

⁵ Срв. Кинцлер, К. Цит. съч., с. 28.

с този политически фундаментализъм съществува и традиционализъм, който Клаус Кинцлер (Klauss Kinzler) приема за вариант на религиозния фундаментализъм, но без политическа окраска. Той се среща в Римокатолическата църква и по характеристиките си е твърде интересен богословски и за нас.

Римокатолическата църква реагира на появата и развитието на модерния свят и общество много бурно и през XIX и първата половина на XX в. се озовава в постоянен конфликт с модерността. През споменатия период тази така наречена модернизатка криза има няколко кулминации. Първата модернизатка криза възниква в средата на XIX в., по времето на Пий IX, който издава т.нар. *Силабус* – дълъг списък със заблуди на тогавашното време. По-точно той жигосва 80 заблуди на тогавашното общество – от погрешните философии и идеологии до обществените порядки. При тази първа криза става дума за „същинско несъгласие относно политическото, общественото и духовно-историческо право на Римокатолическата църква в модерно устройство свят”⁶. Втората голяма криза настъпва с Пий X, чиито послания утвърждават интегритетката и антимоде- рнизатката насока на Римокатолическата църква, която през 1910 г. кулминира с т.нар. антимоде- рнизатка клетва, каквато е трябвало да положи целият клир на Римокатолическата църква. Става дума за изповягването на вярата, което се противопоставя на различните вече осъдени форми на модернизъм, преживяван като сума на всички ереси. Целта е била сред клира да се свалят маските на криптомодернизатите.⁷ Пий X е бил убеден, че религията е била и трябва да остане основа на обществения порядък и да съществува само един обществен идеал, способен, както и дотогава, да разрешава всички обществени проблеми, и това е християнската цивилизация. Тези позиции претърпяват коренна промяна на Втория ватикански събор, но остават и такива като архиепископ Льофевр, които продължават антимоде- рнизатката линия на Пий X. Традиционалисти можем да срещнем и във всички световни религии, като вече подчертахме, че този вариант на фундаментализъм е особено интересен за нас, защото неговите следи могат да се идентифицират и в нашия църковен живот.

„Традиционалистът носталгично, със замъглен поглед гледа към добрите стари времена, които в действителност никога не ги е имало.”⁸ Вихърът, който модерността привнася в традиционните предмодерни общества, поставя всичко под въпрос – отношенията между религията и политиката, между свещеното и профанното, между религията и науката, утвърждаването на индивида и т.н. Цялата тази нова проблематика търси своите отговори, но изчезването на стария свят със сигурност плаши хората. И именно това виждаме в основата на всеки религиозен фундаментализъм – страха пред новото, страха от модерното и бягството във въображаемото *златно време*, което, нека си припомним, има всяка религия. Убежището на ислямистите е *идеалната* общност от времето на Пророка и цел на съвременните мюсюлмани трябва да бъде осъществяването на идеала на тази общност. Миналото става идеал за бъдещето.

⁶ Кинцлер, К. Цит. съч., с. 46.

⁷ Вж. Jedin, H. *Velika povjest Crkve VI/2*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1981, с. 434 и сл.

⁸ Кинцлер, К. Цит. съч., с. 103.

Подобни схващания срещаме и сред римокатолиците, а могат да се срещнат и сред православните. Византия, Сърбия на Неманите, XIX век – всеки момент от миналото може да бъде лекарство срещу несигурността на настоящето. Тази форма на фундаментализъм няма връзка с православно свещено Предание. Традиционализмът е обратно пропорционален на верността към свещеното Предание. Колкото повече традиционализъм, толкова по-малко предание. Това е така, защото традиционализмът отхвърля промяната като категория на живота, а Преданието я включва в себе си⁹. Православният традиционалист не преживява вярата си в тесен смисъл само като Църква, той я преживява като *православен свят*, като православно общество, което носи и изразява истината на Православието. Той преживява изчезването на този свят и като изчезване на Истината. Това е опит за борба с историята - опит, естествено осъден на провал, защото историята неминуемо върви напред. Традиционалистът не иска да приеме, че „православният свят“ също е от този свят, чийто облик преминава, а не идеалният обществен порядък. Измисленият „православен свят“ става угол, на който традиционалистът се кланя, а цел на неговия живот и потвърждението на спасението е безкритичната борба против всичко, което носи модерността, разбирана като продукт на Запада. Тези антимодернистички тенденции, които наблюдаваме в отделни сегменти на нашия църковен живот, са с най-нова дата. Те не съществуват във времето на комунизма, когато Западът беше пространство на свобода на религията, за разлика от нашата среда. Мисленето се промени през 90-те години и кулминира с бомбардировките, та и днес Църквата да се смята за антизападна, за консервативна и антимодернистка. Това са понятия, които във всеки случай трябва да се разграничат и разглежат. Една антизападна позиция предполага несъгласие със западната политика и с това, което Западът като понятие символизира. Това следователно е политическо понятие, свойствено на политическия ислям и на евентуалното политическо православие, но не и на Църквата. Църквата свидетелства за Христос, а не за западни или източни политически убеждения. Консерватизъм, в смисъл на традиционализъм, би бил отрицателно определение, което вече анализирахме. Но антимодернизъмът наистина може да се идентифицира. Настъпващият модел на съвременното общество в днешната фаза, който мнозина наричат постмодерност, със своята несигурност плаши днешния човек, а и вярващите. Този страх е оправдан и нормален, но реакцията не може да бъде отхвърлянето и безкритичната борба срещу модерността.

Като цяло православието все още не е влязло в истинска среща и диалог с модерността. То е спряло на позициите на предмодерността и затова често изглежда анахронично, свързано със селската, а не с градската среда, с аграрната символика и примери. Православието все още не се е настанило по истински начин в града и не е влязло в диалог с ценностите и разбиранията на съвременната епоха. Условието за това е приемането. Докато отказваме да приемем, че обществото е коренно променено и че няма да се върне към състоянието си от предмодерността, ние не можем да започнем диалог с него. Това би означавало да се приеме, че всяка епоха има своите добри и лоши страни, но със сигурност

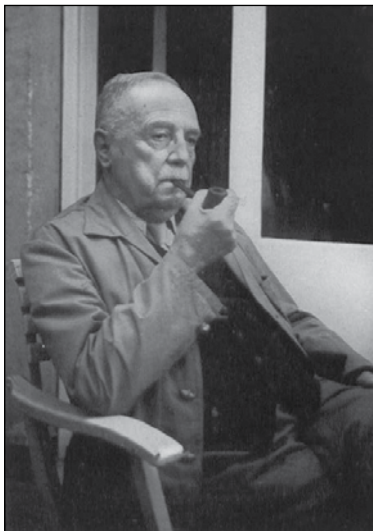
⁹ Вж. Шмеман, А. Цит. съч., с. 50.

Бог присъства и действа във всяка. Традиционалисткото бягство в миналото е път към гетоизация на православие, а православие има и пази лекарството против такива болести. Това е *есхатологичната перспектива*. Всички тези проблеми възникват, когато есхатологичната перспектива се помрачи. *Горният Йерусалим* е град, който ще дойде, и нито една историческа форма не може да се отъждестви с него. Християнинът е обърнат към бъдещето, а не към миналото и това е сигурният начин да не създава уголи от отделни исторически обществени форми. Ние винаги измерваме настоящето с мерките на есхатона, а не посредством съгласуването с миналите исторически епохи, дори и те да са били златни. В света и в историята християните са винаги „пришълци и странници” (1 Петр. 2:11), а „нашето живелище е на небесата, отдето очакваме и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа” (Фил. 3:20), „защото тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим” (Евр. 13:14). Именно това означават гумите „в света, но не от света”. Традиционалистът черпи своята идентичност от историята, от една секуларизирана есхатология, където миналото става бъдеще.

Всичко, което днес често ни изглежда като хаос и метеж, е в същността си търсене на смисъл. Човекът на днешния ден, обществото, целият свят, както и във всяка епоха, търсят смисъл, но сега по по-различен начин, отколкото по-рано. Пространството на това търсене е глобално. Модерността се глобализира, а хората от всички географски ширини и раси се питат: как да живеем и как да намерим смисъла на живота в света, който заплашва да о-без-свети всичко? В този и такъв свят Христос е и *остава* Пътят, Истината и Животът.

В заключение искам още веднъж да подчертая потенциалната, но и реална обществена опасност от религиозния фундаментализъм, която може да се забележи в крайната политическа десница, докато традиционализмът, като вариант на фундаментализма, е по-скоро вътрешен църковен проблем. Но и единият, и другият са крайно евтини житейски и духовни решения. Това е бягство от настоящето в миналото, което не решава нито един-единствен проблем, а *a priori* отрича и отхвърля всяко творческо усилие да се преборим с даден обществен проблем. Само чрез борба можем да бъдем в употребата на живота, там, където се създава културата на една епоха, там, където е истинското място на християните и на Църквата.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков



Рудолф Бултман (1884–1976) е един от най-влиятелните германски протестантски богослови, професор по Нов завет в университета в Марбург от 1921 до 1951 г. През 30-те години на XX в. Бултман заема страната на съпротивата, изтъквайки несъвместимостта на християнството с политическата идеология на националсоциализма. Изследванията му върху синоптичните евангелия и теологията на Новия завет са сред решавашите приноси към екзегетическите дебати за демитологизиране на християнското благовестие. Бултман разбира богословието не само като акт на вяра, но и като историческо богословие, което да предлага съответстваща на съвременната човешка ситуация херменевтична интерпретация на библейските текстове.

Рудолф Бултман

ПРОТЕСТАНТСКАТА ТЕОЛОГИЯ И АТЕИЗМЪТ¹

Отношението на протестантската теология към атеизма зависи от начина, по който се мисли Бог, чието съществуване атеизмът отрича. Ако Бог се възприема като биващ, като принадлежащ към света на биващото, пък бил Той и най-висшето биващо, то науката, чийто обект е този свят, е атеистична по необходимост. Защото тя разглежда единствено феномени, които могат да се обективират и да бъдат предмет на изследователското мислене. А един Бог, достъпен за обективизиращото мислене, не би бил Бог. Това не означава, че научното изследване на биващото отрича действителността на Бога изобщо. Научното мислене е атеистично, доколкото не казва и не може да каже нищо за Бога. Защото Той не принадлежи на достъпното за изследване царство на действителното, тоест на царството на биващото. С това научното изследване прави услуга на теологията, принуждавайки я да говори за действителността на Бога като действителност отвъд биващото.

Този атеизъм може да се нарече методически. Значение за теологията обаче има само истинският атеизъм, тоест онзи, който отрича съществуването на Бога като действителност отвъд света на биващото, тоест като трансцендентна реалност. Този атеизъм може да бъде съзнателен или несъзнателен.

Несъзнателният, науивен, така да се каже, атеизъм е същинският враг на вя-

¹ Преводът е направен по „Die protestantische Theologie und der Atheismus“, in: Bultmann, R., *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr Siebeck UTV, 2002, S. 294-298.

рата в Бога. Той просто игнорира въпроса за трансцендентната реалност и доколкото е превърнало се в навик поведение, произтича от секуларизирането на модерната култура, която, разполагайки със света на биващото, планирайки и организирайки го, не слага Бога в сметките си – за нея Бог е „мъртъв“. В този смисъл днес навсякъде се говори за „смъртта на Бога“ и това говорене е съвсем оправдано, доколкото смъртта на Бога се разбира като културен феномен, характерен тъкмо за секуларизираната култура.

Дали обаче наистина можем да обозначим този несъзнателен атеизъм като атеизъм? На практика всички ние сме засегнати от него, защото обичайните ни всекидневни действия и поведение са повлияни от секуларизма на модерната култура. Но бихме могли да се запитаме доколко всъщност съвременният човек се е поддал изцяло на този атеизъм. Нима понякога не се питаме за друга, трансцендентна действителност – например когато се съмняваме в смисъла на секуларизирания земен живот, когато усещаме нищожността му или дори с ужас разбираме, че всяко планиране и организиране на наличния свят води в нищото? Не се ли промъква в нас, успоредно с осъзнаването на нищожността ни, въпросът за истинския живот? Не долавяме ли в собствената си ограниченост идеята за неограниченото? Не оживява ли в съзнанието, че в секуларизирания свят не ме засяга нищо в търсенето на онова, което ме засяга безусловно?

В този случай несъзнателният атеизъм може да се приеме за относителен или временен. Нека сме наясно, че той винаги е истински атеизъм, доколкото представлява наивното човешко поведение в един секуларизиран свят – поведението на човека, който обикновено игнорира или забравя въпроса за трансцендентната реалност.

Съзнателният атеизъм може да приема различни форми. Той често се изразява в категорично отричане на действителността на Бога – онази действителност, която атеизмът открива или поне му се струва, че открива, в църковната догматика, говореща за Бог като биващ или поне изглеждраща, че говори за Него по този начин. Този атеизъм се различава от атеизма на науката – чийто предмет в последна сметка е светът на биващото – по това, че разбира негативното отношение на науката към въпроса за Бога не само като методическо, тоест като неказващо нищо за действителността на Бога, а като категоричното отхвърляне на съществуването му изобщо. За този атеизъм Бог е наистина „мъртъв“. За него вярата в Бога е илюзия, а говоренето за Бога е просто митология.

Следствието от подобен атеизъм е нихилизмът, характеризиран от Жан Пол в *Словото на мъртвия Христос*, че *Той не е Бог*, или от Ницше, който във *Веселата наука* възвестява чрез безумеца смъртта на Бога.

Има и друг вид съзнателен атеизъм – този, който оспорва догматическото учение за Бога, без обаче да се отказва от идеята за трансцендентна реалност. Той наистина смята образа на Бога, формиран от църковната традиция, за преодолян, но тезата му е, че за Бога може да се говори само с нови понятия. Така например днес се говори за преображенията на Бога или се настоява, че

„Божие битие е в процес на ставане”. Смислът на подобни изказвания е, че не бива да си представяме Бога като същество над или извън света, а че трансцендентната реалност се долавя именно в света – подобно улавяне, подобно „откровение на Бога” е несекващо историческо случване, в което Бог постоянно се явява като груг. Разбира се, идеята, че самият Бог, подобно на човека, има история, не може да се удржи докрай. Но не бива да забравяме, че човекът е историческо същество, чийто живот предполага решения в конкретни ситуации и чието Богопознание не се състои в лишени от темпоралност теории за Божието битие, а се появява, когато самият човек е осветен от една трансцендентна реалност; когато осъзнае, че не само е надарен с богат, но е и призван.

Подобно осъзнаване предполага, че човекът се вълнува от крайността на своето съществуване. Не е необходимо този въпрос да се поставя постоянно, но той време в човека, който си дава сметка за него в исторически ситуации, особено в така наречените гранични ситуации, когато е застигат от мисълта за безсмислието на случващото му се и от собствената си ограниченост. Въпросът оживява (ако използвам едно определение на Тилих) в питането за безусловното, тоест за онова, което безусловно ме засяга.

Дали отговорът на този въпрос ще се чуе в Божието слово, което възвестява християнското благовестие, и дали безусловното изобщо може да бъде обозначено като Бог, не е от решаващо значение. По-важното е, че в такива въпроси и в подобно саморазбиране на човека е живо – или поне оживява – знанието за една трансцендентна реалност, при това по такъв начин, че човекът усеща себе си не само носен, но и призван от нея. Такова саморазбиране търси съществуването на Бога не отвъд и извън света, а в него. Или с думите на Дитрих Бонхьофер, отвъдното не е безкрайно, а най-близко.

Най-уместно би било, ако кажем, че отношението между световост и вяра в трансцендентна реалност е диалектично, защото човекът, от една страна, разбира и трябва да разбира света като подлежащ на научно изследване, за да може изобщо да действа отговорно в него, а от друга страна, осъзнава съществуването на трансцендентна реалност и възприема безусловното в даровете и задачите, които получава от нея.

Християнската вяра е истинска само когато изхожда от въпроса за съществуването, поради което както тя, така и съзнателният атеизъм се обединяват около съществуването на трансцендентна реалност. Ето защо е уместно да се запитаем възможно ли е наистина съзнателният атеизъм все пак да се обозначи като атеизъм? Християнска вяра в Бога ли е вярата в безусловното на условното? Отговорът е: не, ако приемем, че вярата на християните е отговор на словото Божие, което Църквата благовести, защото го чува изречено в Новия завет.

Трябва обаче да се каже следното: благовестието е разбираемо тъкмо за човека, който се вълнува от въпроса за своето съществуване и следователно от въпроса за безусловното; за човека, в когото е живо знанието или досещането

или поне копнежът (съзнателен или несъзнателен) за трансцендентна реалност. Самото слово, възвестено от Бога както като съдия, така и като даряващ благодат, което учи човека да осъзнава греховете си и същевременно ги опрощава, има диалектичен характер. То изисква от човека да изповяда своята нищета по отношение на Бога като условие, че тъкмо в тази нищета е приет от Бога.

В светлината на това слово именно историческите ситуации и срещи стават разбираеми като Божие слово, а благовестието постоянно придобива ново значение. Защото словото Божие не е (казано по Тилих) отминал речеви акт на Бога, а и защото всяка действителност може да се превърне в слово Божие, доколкото тъкмо в нея трансцендентната реалност призовава човека, едновременно съдейки и помилвайки го.

По този начин се променя образът за Бога, а не самият Бог. Библията ни казва, че Той е всемогъщ, Той е творецът и любовта. Но тези думи не са изречени като общовалидни догматични положения, а като лична изповед в различни исторически ситуации.

Бог е всемогъщ, когато го изповядам като такъв в едно „и все пак“, изправяйки се срещу всяко изкушение да разбирам себе си в зависимост от условията на земното си съществуване и отпук – срещу всяко съмнение в смисъла на живота ми, дори в ситуации на отчаяние, когато този смисъл заплашва да изчезне. Бог е творецът, комуто се доверявам, че има скрит промисъл в света, в който съм длъжен да действам, дори ако според природните науки и историографията събитията в света са каузално обусловени. Бог е любовта, доколкото усещам благословието, дадено ми чрез непрестанната възможност на любовта в човешката съвместност, но и борейки се срещу собствения си егоизъм, срещу всяка ревност, омраза и разрушаващ човешката съвместност спор, които ме застигат.

Ако вярвам в това, светът и животът ми в този свят ще се променят, а аз ще трябва постоянно да обновявам вярата си, защото тя е не просто мое притежание, каквито са научните знания или догмите, приемани за истинни. Силата за онова „и все пак“ получавам като дар чрез отправеното към мен слово на християнското благовестие за Божията благодат. Тъкмо тези думи чува апостол Павел: „Но Той ми рече: стига ти Моята благодат; защото силата Ми се в немощ напълно проявява“. И отговоря: „Затова с много по-голяма радост ще се хваля с немощите си, за да се всели в мене силата Христова. Затова добре ми е в немощи, в обиди, в нужди, в гонения, в притеснения заради Христа, понеже, кога съм немощен, тогава съм силен“ (2 Кор. 12: 9,10).

Превод от немски език: Теодора Карамелска



Отец Марк-Антоан Коста дьо Борьогар (1947 г.) е френски православен свещеник и богослов. Доайен на църквите във Франция към Западно- и Средноевропейска митрополия на Румънската патриаршия, под чиято юрисдикция се намират обгрижваната от него френска православна община „Св. Герман и св. Клодоалг“ в Лувсиен край Париж.

Квалифициран преподавател по класически езици и доктор по Византийска история с дисертация на тема *Благочестие в предвизантийската епоха* (1983), хабилитиран в Букурещ при о. Думитру Станилоае (1980–1990). През 2010 г. защитава и докторат по догматическо богословие в парижкия православен институт „Св. Сергей Радонежки“ на тема *Страдание и послушание: личността и Кръстът*.

До 2007 г. работи като гимназиален учител.

Съветник за комуникацията и медиите на Западно- и Средноевропейския митрополит Йосиф и завеждащ патристичния отдел към Православния изследователски център „Думитру Станилоае“ в Париж.

Автор е на множество статии и конференции на богословски теми. Най-значимите му книги са *Поискай да разбереш, че те обичам – Думитру Станилоае* (1984), *Пътят на исихазма* (2010) и последният му труд: *Православният възглед за хомосексуализма* (2013).

СВЕТЪТ Е ВРАЖДЕБЕН КЪМ БОГА, НО НЕ И ИЗОСТАВЕН ОТ БОГА

Френският православен свещеник Марк-Антоан Коста дьо Борьогар в разговор с Юлия Талева

Точно сега, когато Франция узакони брака и родителството на еднополовите двойки, вашите разсъждения за християнското отношение към промените в света звучат с гореща актуалност. Какви мисли трябва да водят християните, които могат да се почувстват безпомощни пред тази необратимост на измененията на обществото?

При всички песимистични тълкувания, които предизвикват тези явления, има и нещо положително. А именно, че повече няма да можем да бъркаме Църквата и света. Според мене християните в Западна Европа винаги са се стремили прекалено към компромиси с доктрините на времето – това им е стар навик, още от Средновековието, който не е дал много добри плодове и дори се е оказал в основата на по-късните проблеми. За мене здравомислещото отношение е да си казваме, че сме християни (или поне се опитваме да бъдем) в един нехристиянски,

но Божи свят, в който Бог ни праща, за да свидетелстваме за Него, за Неговата светлина и любов и преди всичко за Неговата истина. Да приемаме смело и спокойно антиномията Църква–свят и да престанем постоянно да търсим помирения.

Всъщност днешните обществени видоизменения не са съвсем нови, те са последици от дълга еволюция. Най-сензационни са промените в областта на биоетиката, в отношението към природата – тя бе сведена до предмет, с който можем да си служим както ни е угодно, да я експлоатираме, да я консумираме. И то без никакво чувство за отговорност, защото от гледната точка на нашите приятели атеисти няма Бог. Следователно не сме отговорни пред никого. Пак се сещам за прословутата фраза на Достоевски: „Ако няма Бог, всичко ми е позволено”. Девизът на нашите съвременници е: „Тъй като няма Бог, всичко ми е позволено”. Индивидуалният каприз става норма (не че това има непременно само отрицателен смисъл). С това „определяване” на Творението ние събираме плодовете на една лоша антропология, нямаща нищо общо с православие. На една гуалистична антропология, родена на Запад, според която човешкото спасение засяга много повече душата, отколкото тялото и тялото. А според изначалното православно схващане спасението се отнася до цялостния човешки състав, включително тялото. Антропологическият гуализъм се налага през Средновековието и продължава да се разраства, за да достигне до състоянието тялото да бъде възприемано като нещо, като предмет. Западноевропейският хуманизъм отправя Бога у дома Си, на небесата, а човекът поема всичко на Земята – всъщност нещо много антихристиянско. Дори да е било възприето от някои християни, които навремето явно не са носели подходящите очила, за да го разчетат правилно, то отричането на Въплъщението е антихристиянско. Имаме Бог, от една страна, и човек, от друга. Така човекът заживява като все по-независим, самостоятелен, самоопределящ се, разполагащ със себе си. И днес триумфира идеологията за свободното разполагане със себе си, и в политически, и в индивидуален план. Всеки прави със себе си каквото иска, когато иска, където иска и няма пред кого да гържи сметка, никой не може да му се бърка.

Има, разбира се, и обективни фактори като невероятното развитие в областта на биологията. То само по себе си е много интересно явление, към което може да се подхожда и по християнски, по богословски – за първи път човекът е толкова отговорен пред Бога за живота, който Той му е поверил.

Друг много важен и съвсем нов феномен, най-вече на Запад, е мястото на възрастните хора. Никога в историята не е имало толкова значително застаряло население и засега обществото няма ясна визия за него освен ужасяващата перспектива на евтаназията.

Трети типичен феномен на съвремието е разрывът в бащинството и синоვნостта. И навремето, когато бях млад, се говореше за конфликт между поколенията, така че това не е ново явление. В пиесата на Молиер *Дон Жуан*, която толкова обичам, забележителна пиеса, основната тема е именно конфликтът между

баща и син. Конфликт без изход, който всъщност подхваща темата за разрива между Бога и човека. Така че и това е стара история, но днес разривът достига до отхвърляне на самото бащинство, до отричане на синовността, ще стигнем дотам да можем дори да изтръгнем биологично – да, биологично! – бащинството. Днешните умения още не са нищо, следващият етап ще бъде биологичната възможност да се произвеждат живи човешки същества без никакво участие на другия пол. Сега жените все още са принудени да търсят семе, мъж, но ще стигнем до стагий, в който жената ще може да създава ново същество без никаква мъжка намеса (може би и обратното). Това наистина е необикновена промяна, да няма бащинство. Не само няма да има пряка биологична наследственост, но и духовна наследственост, предаване на познанието.

Християните не остават непокътнати от тези предизвикателства, а често са и изкушени от тях. По време на дебатите за т.нар. „брак за всички“ чухме и немало християнски гласове в подкрепа на новия закон, при това с аргументи, представяни като библейски или богословски.

Плодовете, които събираме днес, могат да бъдат възприемани като знаци на времето, за които са говорили пророците. Днешното предизвикателство е много по-голямо от преживяното по време на Френската революция, много по-силно от хуманизма през XVI век, много по-мощно от свободната мисъл на XVIII в. При това говорим само за Франция! И ми се струва, че християните не са разбрали добре тази поредица от предизвикателства. Затова могат да попаднат в две възможни клопки. Едната е страхът от света, заемането на отбранителна позиция, на консервативно отношение, често и политически оцветено – това е патологично поведение, то ни най-малко не съответства на евангелското учение. Христос не се е страхувал от света! А другата клопка е да търсим максимален компромис, за да се опитаме да спасим малко от своето и да си намерим място като християни в света. Така постепенно възприемаме възгледи, съвсем чужди на християнството, продължавайки да се наричаме християни.

Като православен духовник аз не бих заел позицията на консерватор, на защитник на някакъв обществен ред, приемайки отбранителен тон. Не се разпознавам и в някои християнски текстове, вече до такава степен секуларизирани, пропити с някакъв общ хуманизъм и филантропия, но в които Божието слово според Писанията е претрупано или изопачено. Мисля, че има и трети подход – верен и творчески, на съзнание за Христовите гуми „вие сте в света, но не сте от света“, за Божия промисъл за спасението, на загриженост за света (не като някакво патологично безпокойство, а като състрадание). Трябва да се разбудим и да се молим много повече, за да получаваме от Светия Дух творчески сили и идеи – не в смисъл на някакъв първичен модернизъм, а на разтваряне на ума и сърцето, за да намираме отговори на новите, досега несрещани ситуации. Да се стремим към гарбата да разпознаваме и към смелостта да казваме „не“, но и „да“, когато трябва. Всъщност ако говорим за предизвикателство, то е точно в това – да бъдем повече християни. Защото явно излизаме от една система на социологическо християнство, досега

крепила общественя ред, но мисля, че днес сме призвани към християнство на личното преобразяване. Особено ние, православните, имаме необятно съкровище, богословско, духовно, литургично и sacramентално, което наистина трябва да преоткрием, не просто да изпълняваме православните ритуали, както често правим, а да ги осмисляме в присъствието на Светия Дух, както са правели гревните отци. Като св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст или да вземем например житието на св. Мартин – той отивал в някое нехристиянско селище, оставал там 3–4 гена и цялото село ставало християнско – го такава степен бил гарен с богатта на Светия Дух! Така че мисля, че топката е в полето на християните.

Много ми е тъжно обаче, че се компрометираме с тези непрекъснати критики към обществото, когато в Църквата виждам абсолютно същото: родители, които не говорят нищо на децата си, позволяват им какво ли не, оставят ги с часове пред телевизора или видеогриците... можем да укоряваме света, колкото си искаме, но как ще се справим, ако и ние вършим същото?! Християните трябва да внесат нещо друго, изборът да приемат кръщение и да кръстят децата си предполага да им дадат и възпитание, различно от това, което биха получили другде. Знаете, че съм свързан с Румънската църква от около 35 години, много съм слушал критики относно Църквата и нейните йерарси, относно политическия компромис – този диск го знам наизуст. Но и на Запад Църквата прави компромиси. Иска ни се да бъдем християни, но и да не губим предимствата, които ни дава атеистичното общество.

Вие имате дългогодишен опит като учител. Как бихте реагирали, ако днес трябваше да преподавате теорията за пола (gender), отскоро вместена във френските учебници по биология, която разглежда половата идентичност като избор под влияние на социокултурната среда, а не като биологична даденост?

Бих казал „не” и бих поел последиците. Трябва да съумяваме да го правим. Ето, сега имам приятели в общинските служби, които ще трябва да извършват бракосъчетания на еднополови двойки. Някои вече заявиха, че не са съгласни (това може да им струва санкции), други сигурно ще се примирят. Интересна е тази мисъл на Оливие Клеман: „Мъченичеството е едно постоянно непокорство пред онова, което противоречи на Божията воля”.

Новата ви книга *Християнският възглед за хомосексуализма* обогати православната мисъл във Франция с обстояйни разсъждения по темата. Защо избрахте да се посветите на тази тема?

Целта ми беше преди всичко пастирска. Като православен свещеник съм изправен пред една ситуация и Бог ме призовава да откликна – поне така го чувствам. В книгата си споменавам за случаите, когато съм обгрижвал хомосексуалисти, особено на изповед. Някои са ми казвали, че нямат нито сили, нито воля да се променят. И все пак го изричат в църквата! Исках да споделя този пастирски опит.

Изобщо, откакто се занимавам с богословие, се вълнувам особено от въпросите на антропологията, по-специално християнската антропология, или както я наричат Христос Янарас или Панайотис Нелас, „богословие на човека“. Тя се занимава с това какво открива Бог за човека и как Самият Той се открива чрез човека. За това има и библейски свидетелства, и православни светоотечески извори; темата за природата и човешката личност като ипостас е разглеждана от съвременни богослови като Владимир Лоски или Думитру Станилоае. Същия метод бих прилагал по отношение на съвременните проблеми. Например полът, мъжки или женски, се отнася до природата, не до личността. Но както виждаме, личността ежедневно си има работа с природата и управлява със собствената си воля своето биологично съдържание. Нямам предвид непременно сексуалността. Дълго съм работил като учител на хора с физически увреждания. И там имаме същото явление. Ако носим физически недъг, възниква въпросът какво да правим с него. Или напротив, богати сме, тогава пък сме изправени пред въпроса какво да правим с богатството – с него може да стигнем и до катастрофа! Можем да направим прекрасни неща с бедността или много лоши неща със здравето, с медицината. Въпросът е винаги какво прави личността с това, което Бог ѝ е дал.

Какъв е пътят за хомосексуалистите в този смисъл?

Идеята за избрания пол може да бъде осмислена и в богословска светлина. Всеки от нас в един момент трябва да каже „да“ на това, което му е дадено от Бога. Такъв момент има и за приемането на пола. Ако погледнем ритуала на замонашването или пък съпружеския живот – двата основни пътя за един християнин – и в двата случая трябва да кажем „да“. Познавам хора, които, без да са хомосексуалисти, живеят в отказ да приемат себе си като момче или момиче, т.е. това, което са – това е непоносимо. Когато не можем да приемем даденото от Бога, следваме собствените си капризи. Да бъдеш християнин значи да приемаш, че Бог дава живота в една или друга форма. И Христос, и Божията майка са имали пол и са преобразили мъжествеността, респективно женствеността. Това е творчески избор – да избереш даденото ти от Бога. Отричането му според мене води до осакатяване. Струва ми се, че има таква отричане в хомосексуализма.

Дори да е генетична даденост (за това има много спорове, но едва ли става дума за съкрушителното мнозинство от случаите), в един момент трябва да приема и осмисля своята хомосексуалност през призмата на вярата. Мнозина са съумели да се преобразят, избирайки аскетичния живот, имам такива приятели. Преобразявайки страстите, те могат да стигнат и до святост. Хетеросексуалните са призвани към същото преобразяване на сексуалността си в една безстрастна и универсална любов. Проблемът ми изглежда донякъде фалшив. Затова и съм написал „хомо- или хетеросексуален – една и съща битка“. Така е от православна гледна точка. И в двата случая става дума да се премине от живот, владян от страстите, към безстрастен живот.

Как Църквата би приела децата на тези новоузаконени „семейства“?

Както вече казах, като търсим от Светия Дух творческа сила, за да намерим добротата за такива хора. Това са при всички случаи човешки същества. Убеден съм, че никаква форма на живот на земята не идва без Божието допущение. За мене това е фундаментален принцип, колкото и да е отговорно да се заяви, защото трябва да се понесат последиците. Докато са малки, такива деца едва ли ще гойдат сами (може да ги говеде например бабата), но може да гойдат, когато пораснат. Разбира се, че ще ги приемем. Вижте в родословното дърво на Христос, често се сецам за този пример, там се говори и за хора, родени по твърде странен начин. Спомням си и разсъжденията на покойния сръбски патриарх Павле за децата, родени от изнасилване (за съжаление това не е рядко). При каквито и обстоятелства да е дошло на света едно дете, ще го приемем като християни, няма да го питаме нищо друго, освен дали иска да бъде християнин. Може би детето, избрало пътя на светостта, ще донесе спасение на родителите си, те са живели, както са могли, не са имали достатъчно подготовка – нека да не съдим.

И все пак Църквата често е обвинявана именно в осъждане заради позицията, която заема относно новите закони (за брака или биоетиката), в липса на любов към ближния, на приемане на другия. Чухме го небедно през последните седмици. Колкото и понятието за любов според светското общество да е далеч от евангелското, все пак няма ли понякога основание за тези критики?

Ако едно послание е възприето като липса на любов, със сигурност има някакъв проблем. Дори и да не е истина, все пак така е почувствано. Нека тогава направя собственото си покаяние като свещеник. Аз имам склонност към словоохотливост, понякога говоря, преди да съм изслушал. Това може да създаде усещане у събеседника ми, че ми липсват любов и внимание. Да отделяме внимание на всеки – това е задачата на духовните отци. Спомням си, че веднъж гоиде един румънски младеж, който си търсеше наставник. Той ми каза: „За мене духовният отец е някой, който навлиза в душата ми, прониква в проблема ми и аз го оставам да проникне, да разбере същността ми, да усети как действам и как се изразявам”. Това е тежка работа. И за съжаление ние, свещениците, често не сме подготвени, не сме предразположени, а може би понякога ни липсва и любов. Ако изглеждаме, сякаш имаме готови отговори за всичко, това създава усещането, че говорим без любов. Да, наистина е донякъде вярно. Друго нещо, което много вреди в християнството, е властта. Любовта към властта, стремежът към власт. Всъщност всички форми на християнство, които познаваме, са се опитвали, а и сега се опитват да установят власт над хората. И това не е любов. Христос не е имал власт, Неговото Царство не е властващо. Християните често недоразбират този момент. И атеистите, невярващите, веднага усещат, когато им поднасяме истината със задната мисъл да се наложим. Дори животните го усещат. Ако се доближа до едно животинче само за да го погледам, погаля, да му дам храна, като го оставам да бъде себе си, то ме приема. И до птиците може да се доближите така. Но усети ли, че искам да го улова, да го владее, да го подчиня, то се опитва да избяга или става агресивно – защитава се. Човешките същества са също така чувствителни – трябва много да се молим, за да се доближим до някое от тях, да ни даде Бог да

бъдем достойни за тази личност, достойни и за атеистите, за онези, които не вярват. Нужно ни е усърдие, за да бъдем по-скромни, по-благородни, по-радостни и убедителни, без да съдим, да се налагаме и да превъзхождаме. Само с мисъл за спасението на хората.

Как трябва да се осъществява духовното възпитание в една енория?

Хубаво е, че православие то преживява обновление, защото е вредно да го представяме като стар гардероб или музей на гревното християнство. Намираме се в динамичен процес, наистина с всички вътрешни проблеми, които имаме, но проблемите са част от живота. Аз срещнах толкова истински духовни отци от моето поколение: нека спомена митроп. Антоний Сурожки, отец Софроний Сахаров, както и други в Румъния, в Гърция (слабо познавам Българската църква, но това може да се промени). Тези личности са истински носители на православната традиция и аскетическия опит, съумели да преизкажат и предадат фундаменталната връзка между богословие и аскеза. На енорийско ниво може да има позитивен аскетически опит, опит на очистване на сърцето, на мислите, затова трябва да направим аскетическото учение достъпно за вярващите, за родители и деца. Например борбата за обуздаване на мислите се научава в ранна възраст, не трябва да чакаме 35 години – това е катехизисът. Затова изповедта е от толкова голямо значение. Децата започват да се изповядват от 6–7-годишна възраст и трябва да им помагаме да проникват в себе си, не просто да им казваме „това е добре, това не“, да им даваме не морални, а аскетически уроци – „можеш да заповядваш на мислите си“. Наскоро бях трогнат от едно 11–12-годишно момиче, което ми каза: „Игваха ми мисли, които не желая“. Това наистина е изключително – на такава възраст едно дете да има съзнанието, че е връхлетяно от мисли, които в същността си отхвърля! Ето че можем да казваме „не“ на такива мисли. Затова в енориите много отрано трябва да гръзваме да говорим за това на децата, не да оставяме духовните битки за манастирите и старите книги. В това отношение ние, православните, имаме да се трудим много. Досега не се занимавахме сериозно и с катехизис на сексуалността – не сме искали или не сме гръзвали, а ето че се налага да обясняваме християнския възглед за пола, за тялото, за възпроизводството, защото така или иначе децата в училище се сблъскват с всякакъв вид информация (или дезинформация), която е нужно да направляваме. Освен това им се налагат толкова лоши образи и примери от възрастните – от киното, телевизията, обкръжението. Възрастният е дискредитиран, тъй като слабостите и страстите му са публично разкрити, затова и детето вече няма никакъв респект към него. Тези въпроси трябва да бъдат предмет на катехизиса. Както и други важни неща от православната традиция, например постът. Тук, в Западна Европа, се налага едно модернистично внушение, че постът не е важен, че е за монасите и т.н. – такива хора нищо не са разбрали! Безпокои ме, че виждам и православни да го подценяват. Мисля, че практиката на пост и молитва, установена от Христос, трябва да бъде усвоявана още от детство, за да се научим да отхвърляме страстите.

Не всеки обаче има шанса да бъде въведен в Църквата от малък. В наше време новопокръстените често са възрастни, идват с вече оформени въз-

злеги и понякога трудно се отказват от тях.

Погсещате ме за нещо, което четох наскоро – житието на св. Николай Японски. Той бил изпратен в Япония от Руската църква. Попаднал в страна, напълно враждебна на християнството, херметически затворена дори за самата идея за любов към ближния, към враговете. Минал през безброй препятствия, но с търпение успял да създаде църковна общност, отначало от двамата, после от дванайсет, докато се създала автономна православна църква. Мисията на св. Николай Японски е наистина необикновена – в толкова враждебна среда! Мисля, че и тук вече се намираме в подобна ситуация – на мисия във враждебна страна. Християните трябва да спрат да си въобразяват, че живеят в християнско общество. Това е нелепост, безсмислица – светът не е християнски, вече не е. Не само не е, а е враждебен към християнството. Трябва да приемем това смело, като реалисти. Срецах съм хора, които никога не са чували за Евангелието, които изобщо не знаят кой е Христос. Но все пак идват. Видяхме какво се случи в комунистическите страни. Виждах съм такива хора в Румъния, нали там в училищата изобщо не се е говорило за Бога. А въпреки не са смеели да им говорят, защото може да се изпуснат в училище и т.н. – знаете метода. Млади хора на по 15–16 години, никога не влизали в църква и никога не чували нищо, идват и питат какво е християнството – прочели нещо в интернет. Това ми се случи с едно момиче наскоро. „Какво ви доведе в църквата?“ „Интернет.“ Идват съвременниците ни, подтикнати от Светия Дух, особено когато търсят смисъла на живота или се сблъскват със смъртта и страданието. Защото дори когато е враждебен към Бога, светът не е изоставен от Бога, а е обичан от Него, Светият Дух действа в този свят. Има някакъв инстинкт у човека, защото той носи Божия образ, носят го дори онези, които Го отричат, и в един момент този образ се пробужда. Тогава те идват и ние, християните, особено свещениците, трябва да бъдем готови, достойни за тях. Но и да сме наясно, че им говорим за нещо, което изобщо не познават. Трябва да престанем да говорим на хората, като че ли са бивши християни. Все едно да говорим на английски на някого, който не знае този език. Какво питаш, какво търсиш точно? Живота? Смисъла? Познаваш ли християнското учение, знаеш ли, че християните вярват, че Христос е възкръснал? Че е бил разпнат на кръста за всички ни?

Накрая ми се иска да представите на читателите ни вашата енория. За вас самия православие е личен избор, както и за повечето ви енорияши, които са етнически французи.

Да, енорията ни е основана през 1977 г. от и за французи, които търсят дълбочината на християнството. Това е мисионерски проект. От няколко години имаме и енорияши от румънски произход, но общността ни си запази призванието да свидетелства на Запад. Служи по православния типикон, но е доста западна по стил – на пеене, на празнуване, а и на взаимоотношения. Това е съвсем малка енория, около 120 души – по-скоро нещо като лаборатория, но винаги съм искал да търсим автентичното в православие. Решихме да я посветим на местни светци, чиито мощи се намират близо до църквата ни – във Франция е имало хиляда години православие! Св. Герман Парижки, голям църковен йерарх от VI век,

е бил извънредно благотелен и щедър към бедните, а свети Клодоалд е бил отшелник, подвизавал се на брега на Сена – пример за традиционното православно монашество.

Винаги съм се впечатлявала от големия брой деца, които виждам на службите тук.

Да, слава Богу, слава Богу! Средната възраст на енориашите ни е доста ниска, това наистина е окуражаващо. Но имаме и много възрастни хора. Най-старата ни енориаша скоро ще навърши 93 години, а най-младият е на 6 месеца. Това е колкото радостно, толкова и отговорно, защото сме длъжни да дадем религиозно възпитание, да задържаме младите в Църквата. Притегателната сила на света е голяма и трябва наистина да бъдем ефикасни, за да откриват в Църквата нещо добро и истинско, което да ги кара да останат.



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. КАЛИСТ МЕЛНИШКИ: ОСНОВАТЕЛ НА РОЖЕНСКИЯ МОНАСТИР

Ако XIX в. преоткри за православието исихазма, св. отци и най-вече името на св. Григорий Палама,¹ то XX век определено беше времето на патристичното възраждане, на неопатристичния синтез, на задълбочен анализ, възстановяване и възраждане на Преданието. Без излишно да преувеличаваме, може да кажем, че последните две-три десетилетия на отминалото столетие бяха белязани от един своеобразен връх в този процес, а именно изваждането от забвение на името на един светец, роден, живял и блажено починал в пределите на България – преп. Калист Мелнишки. Мнозина вероятно си задават вече въпроса защо това да е толкова важно? Има хиляди забравени светци и мъченици на Църквата, чиито памет и подвизи не са осветлени, кое е това, което прави преп. Калист така изключителен, че преоткриването му да бъде определяно като епохално? Преди всичко това е огромното му богословско творчество, което тепърва предстои да бъде проучено в цялост, анализирано и интерпретирано. Тук трябва да отбележим, че една значителна част от него все още е в неизвестност. Про-

¹ Въпреки направената огромна крачка в разкриването същността и смисъла на исихазма, все още предстои огромна работа, за да бъде изцяло преодоляно все още разпространеното в някои православни среди мнение, че паламизмът и исихастите са православна секта. Виж по-подробно: Климков, О. *Опит безмолвия. Човек в мирозерцании византийских исихастов*. С. Петербург, 2000, с.15.

гължават и споровете за авторството на някои от вече откритите текстове.²

Объркването започва всъщност още от съзателя на *Филокалията* (*Добротолюбие*) св. Никодим Светогорец, който включва в него текстове от четирима автори с името Калист, съответно Калист и Игнатий Ксантопулос (тоест патриарх Калист II Ксантопул)³, патриарх Калист I⁴, Калист Теликуг⁵ и Калист Катафигиот⁶. В случая не можем да търсим вина у преп. Никодим – той съвестно си е свършил работата, като е подбрал текстове от св. отци, които е включил в сборника си, и след толкова дълго прекъсване на традицията е нямало как да знае, че Калист Теликуг и Калист Катафигиот са едно и също лице. Това объркване идва и от факта, че преп. Калист Мелнишки (Меленикуот), както обикновено се подписва сам той, е известен още като Калист Ангеликуг или с производните му Тиликуг, Лукуг, Антикуг, Ангелик, Мелкиот и най-вече с името Калист Катафигиот.⁷ Още в началото на миналия век кардинал Меркати посочва в една своя кратка статия, че авторът на текстовете, подписани с името Калист Ангеликуг, Меленикуот и Катафигиот, е един и същ.⁸ Всъщност Меркати се явява първият съвременен изследовател, който преоткрива за науката и в частност за богословието преп. Калист Мелнишки. Половин век по-късно името на св. Калист за втори път ще бъде извадено от забвение благодарение на гръцкия богослов Стилиянос Пападопулос, който се концентрира основно върху

² Начало на преоткриването на исихазма и въобще на творчеството на св. отци поставя движението на коливадите на Атон и неговите водачи преп. Никодим Светогорец, преп. Атанасий Парийски и св. Макарий Коринтски през втората половина на XVIII в. Това е началото на връщането на православие към себе си след дълъг период на упадък от близо четири века. Вниманието се фокусира върху същността на православната духовност, като предтеча на това движение е св. Козма Етолийски. Неговото житие ни разкрива ярко в каква духовна тъмнина и невежество са пребивавали клирици и миряни по негово време. Писмен израз на делото на преп. Никодим и св. Макарий става издаването на *Добротолюбие*, което изиграва огромна роля за пробуждането на целия православен свят. Благодарение на преп. Паисий Величковски и неговите последователи *Добротолюбие* достига до славянските църкви и без преувеличение можем да кажем, че славянските първи вкусват благодатните му плодове, а благодарение на поразяващия ефект върху тях, впоследствие то намира благодатна почва и в гръкоезичните църкви. Виж по-подробно: Παπουλίδης, Κ. Το κίνημα των Κολλυβάδων, Αθήνα, 1975; Παπουλίδης, Κ. Ο άγιος Νικόδημος ό Αγιορείτης, Αθήνα, 1990; Карамузи, М. *Творчеството на Никодим Светогорец и Атонският неохисихазъм*. София, 2004; *Путь к свяшенному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов*. (Сост., общ. ред. А.Г. Дунаева). Москва, 1999, с. 153-158; Tachiaos Anthony – Emil N. *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIII th. Century. Texts relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovskv (1722–1791)*. Θεσσαλονίκη, 1986.

³ И до днес една голяма част от неговото творчество продължава да се приписва от някои автори на патриарх Калист I, както и да се приема, че Калист Мелнишки и Калист Катафигиот са две различни личности. Виж по този въпрос: *Путь к свяшенному безмолвию...*, с. 10: бел. 21, с.11: бел. 22. За това, че Калист Мелнишки (Теликуд) и Калист Катафигиот са без всякакво съмнение едно и също лице, виж по-подробно: Rigo, A. *Callisto Angelicide Catafighiota Meleniceota e l'esicasmò bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica in: Nil Sorskij e l'esicasmò. Atti del II Convegno ecumenica internazionale di spiritualità russa. Bose 21–24 settembre 1994*, (ed. A. Mainardi). Bose, 1995, pp. 257 и 266–268. Виж също Поспелов, Д. *Преподобный Калист Ангеликуд (Меленикуот): просопографический очерк, Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2, 2009, с. 65.

⁴ *Philokalia*. Venice, 1782, pp. 1017-1099; PG 147, 1865, 636-812; *Philokalia*, Athens, 1961, t. IV, pp. 197–295

⁵ *Philokalia*. Venice, 1782, pp. 1100-1102; PG 147, 813-817.

⁶ *Philokalia*. Venice, 1782, pp. 1103-1107; PG 147, 817–825]; 1961, t. IV, pp. 368-372.

⁷ *Philokalia*. Venice, 1782, pp. 1113-1159; PG 147, 836-941; *Philokalia*, Athens, 1961, t. V, pp. 4-59.

⁸ Според някои автори част от прозвищата на преп. Калист вероятно се дължат на преводически грешки. По-подробно виж: Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich, 1977, p. 784; Поспелов, Д. *Преподобный Калист Ангеликуд...*, с. 65-66. *Путь к свяшенному безмолвию...*, с. 152–158 и посочената там литература.

антиномистката полемика на преподобния.⁹

Един по-задълбочен прочит дори само на част от достигналото до нас творчество на светеца е достатъчен, за да видим в лицето на преп. Калист истински колос на богословието и исихазма, при това не толкова теоретик, но човек на опита от ранга на св. Симеон Нови Богослов и св. Григорий Палама. В подкрепа на гумите си ще използвам мнението на големия немски историк Карл Крумбахер, който заедно с монсеньор Алберт Ерхард е един от първите, които виждат огромната разлика между изказа на патриарх Калист I и Калист Мелнишки, както и невъзможността част от приписваните на патриарха трудове да бъдат негови: „По никакъв начин патриарх Калист не може да бъде объркан с Калист Катафигиот...”, те имат съвсем различен стил на писане, а съдържанието на написаното от Калист Катафигиот е с неимоверно по-голяма дълбочина и възвишеност, „... измежду най-добрите образци на византийския мистицизъм”.¹⁰ Руският патролог А. Дунаев, един от най-сериозните изследователи днес на творчеството на преп. Калист Мелнишки, казва: „... пред читателите се открива фигурата на един представител от второто поколение паламити, която по дълбочината на богословските си разсъждения и духовно-аскетичния опит е почти равна на самия св. Григорий Солунски (Палама)”¹¹.

Това дългогодишно смесване на образите и творчеството на патриарх Калист I и Калист Мелнишки от своя страна ни изправя и пред редица други, особено важни за българската литература и история проблеми. Без да се отклонявам излишно, тъй като това отваря нова тема, която ще бъде обект на самостоятелно изследване, само ще отбележа, че е напълно възможно и дори много вероятно автор на *Житието на св. Теодосий Търновски* да не е патриарх Калист I, а Калист Мелнишки. Както знаем, това житие е достигнало до нас само в по-късен славянски препис на Владислав Граматик от 1479 г. Освен това патриарх Калист I умира само няколко месеца след преп. Теодосий Търновски, при това по време на изпълнение на тежка мисия, възложена му от император Йоан Палеолог далеч от Константинопол, в района на Серес.¹² Напрегнатостта на обстановката и скоростижната смърт на патриарх Калист I основателно поставят под съмнение възможността той да е написал житието на преп. Теодосий Търновски. Още преди повече от 30 години моят научен ръководител от Атинския университет проф. Димитриос Гонис в своята докторска дисертация обърна внимание на факта за многото несъответствия в текстовете, приписвани на патр. Калист I, и че много от тях в действителност не принадлежат на него, а на Калист II или на Калист Ангеликуд Мелнишки.¹³ Самото житие на преп. Теодосий е слабо изследвано и проучвано в нашата литература, но един от първите и най-сериозни

⁹ Mercati G. *Callisto Angelicudes Meleniceota, Bessarione*, 31 (1915), p. 79–86.

¹⁰ Παπαδοπούλου, Σ. Συζήτησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν το προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικοῦδη καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου), Θεσσαλονίκη, 1970; Καλλίστου Ἀγγελικοῦδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Εἰσαγωγή, κείμενον, ὑπόμνημα καὶ πίνακες ὑπὸ Στυλιανου Γ. Παπαδοπούλου, Αθήναι, 1970.

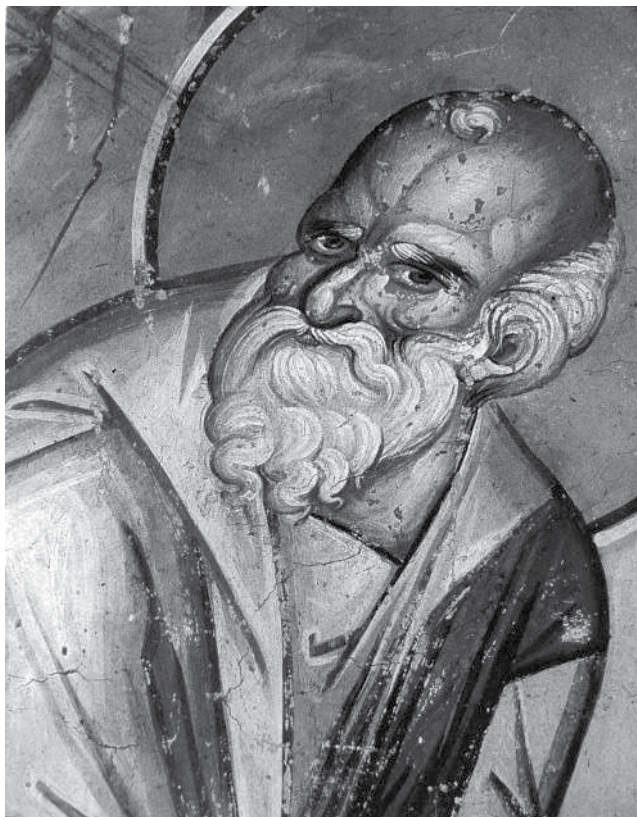
¹¹ Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527–1453), 2. Aufl. bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer, München 1897, pp. 158-160

¹² *Путь к священикому безмолвию...*, с. 10.

¹³ Виж например: Trapp, E. *Prosopographisches lexicon der Palaiologenzeit* (CD Rom version). Wien, 2001, pp. 1934-1937, както и посочената там литература.

негови изследователи, В. Киселков, категорично отхвърля авторството на патр. Калист I и нарича автора му псевдо-Калист.¹⁴ Мисля, че имаме сериозни основания да допуснем, че това житие на преп. Теодосий Търновски е дело на преп. Калист Мелнишки, което ще постави въпроса за тясната връзка между големите български представители на исихазма преп. Теодосий и Евтимий Търновски и преп. Калист Мелнишки, чиито трудове се явяват венец и своеобразен връх на исихазма не само на Балканите, но и в целия християнски свят.

Творчеството и личността на преп. Калист Мелнишки с основание предизвикват нашия интерес. И докато трудовете му вече са обект на интензивни разработки и изследване, то личността на преп. Калист продължава да бъде забулена в неизвестност. Това е така, защото до нас не са достигнали почти никакви сведения за св. Калист. Подобно на своите събратя от столицата на Второто българско царство Търново – преп. Теодосий и преп. Евтимий Търновски, на преп. Ромил Бдински, на св. Григорий Синаит, свързал завинаги името си със Странджа планина, и гр., и този велик „безмълвник“ живее в периода на най-трагичните политически и верови катаклизми на Балканите – османското нашествие и опитите то да бъде спряно с цената на политически и църковни уни, на унижения пред католическия Запад. До нас не е достигнало никакво житие на светеца – напълно е възможно такова никога и да не е писано, защото краят на живота му съвпада с окончателното падане на балканските държави под османска власт. В това кърваво време, в този трагичен кипеж едва ли някой би отделил време за подобно жизнеописание. Датата на раждането му и годината на неговата кончина са само условни и основани на предположения върху малкото достигнали до нас данни за живота му. Това трябва да се има предвид, защото някои изследователи например доста категорично посочват 1325 г. като година на неговото раждане.¹⁵ Тоест преп. Калист се ражда някъде в периода 1320–1330 г., но точната година на раждането му не може да бъде установена поради липсата на сведения.



¹⁴ Δημητρίου, Γόνη, *Τό Συγγραφικόν Ἔργον του Οἴκουμενικοῦ Πατριάρχου Καλλίστου Α*, Αθήναι, 1980, Σς.295-312.

¹⁵ Киселков, В. *Житието на св. Теодосий Търновски*. София, 1926.

Всъщност до нас са достигнали само три документа, които са пряко свързани с името на преп. Калист Мелнишки и с основания от него манастир. Това са един сигилион¹⁶ и едно постановление (ένταλμα)¹⁷ на Константинополския патриарх Филотеу Кокин и една дарствена грамота¹⁸ на деспот Йоан Углеша. На базата на тези три документа, както и на някои специфични моменти от творчеството на преп. Калист, днес се опитваме да възстановим отчасти житието на светеца. Преди няколко години руският учен о. Димитрий Поспелов публикува един кратък просопографически очерк за преп. Калист, в който добросъвестно е включил голяма част от известното и публикувано до днес в науката.¹⁹ Съвсем наскоро професорът от университета в Сибиу о. Йоан Ица публикува подобно изследване, в което се опитва да разреши проблема около творчеството на „четиримата Калисти“, които, както отбелязахме по-горе, е възникнал още с публикуването на Филокалията.²⁰ И двамата автори в своите изследвания са повлияни от труда на о. С. Куцас и приемат и горазвиват много от неговите идеи и търсения. Що се отнася до опитите за намиране на обителта, която преп. Калист основава, търсенията на почти всички автори отиват в погрешна посока. Една от причините според мен е, че при всички от споменатите в статията автори липсват информацията и сведенията, натрупани от българските историци и археолози в проучването на Мелник. А тези проучвания са изключително важни, защото могат да потвърдят или отхвърлят някоя от утвърждаваните вече тези. Както ще видим, именно липсата на български изследвания по въпроса са в основата на някои несъстоятелни хипотези. Като тази например, в която о. Йон Ица е много категоричен, че манастирът на преп. Калист се намира на южния хълм (плато, възвишение) на Мелник.²¹ Това поради факта, че този хълм е известен под името Св. Никола, както и че там освен Деспот-Славовата крепост и няколко манастира е имало и стар храм, посветен на св. Николау, който известно време е изпълнявал и функцията на митрополитски.

Годината на раждането и смъртта на този голям исихаст за нас остават неизвестни и само условно можем да приемем 1325 г. като година на неговото раждане и съответно 1395 г. като тази за неговата кончина. Единствената сигурна дата от неговото житие е 1371 година, в която св. патриарх Филотеу Кокин дава своя сигилион на основания от преп. Калист Мелнишки манастир.²² Св. Филотеу освен с огромните си заслуги към исихазма и своето догматично и литургично творчество е известен с това, че през 1375 г. поставя българина св. Киприян Цамблак за митрополит Киевски, Московски, Литовски и на цяла Русия.

¹⁶ В своята докторска дисертация архимандрит С. Куцас, като се базира на предположението, че през 60-те години на XIII в. преп. Калист достига своята зрялост, тоест 40–45 годишна възраст, счита 1325 г. за годината на раждането на светеца. По-подробно виж: *Callistos Angelicoudès: Quatre traités hésychastes inédits. Introduction, texte critique, traduction et notes*, (ed. arhim. S. Koutsas) In: *Θεολογία*, (67, 1, 1996), pp. 114-156, 318-360; (67, 4, 1996), pp. 696-755; (68, 1-2, 1997), pp. 212-247, 536-581.

¹⁷ *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*. (ed. Miklosich-Muller), Vol. I, Vindobonae, 1860, p. 569-572

¹⁸ Ibid. p. 552-553.

¹⁹ Ibid. p. 571

²⁰ Поспелов, Д. *Преподобный Калист Ангеликуд...*, с. 62-81.

²¹ Ică, I. „*Calliștii Filocaliei și scrierile lor isihaste: enigmă, descoperiri și o recentă restituire*. *Revista Teologica*, 3 (94), 2012, p.185-210.

²² Ibid. p. 223.

Този сигилион на св. Филотеѝ е изключително важен за настоящото изследване. От него се вижда, че преп. Калист не просто основава своя манастир в околностите на Мелник, но и че Мелник е вероятно неговото родно място, че е от мелнишки род. Основание за това твърдение намираме в текста на сигилиона, където се казва, че той е основал църквата и манастира в своето собствено място (седалище) „έν τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ καθίσματι”.²³ Тоест можем да допуснем, че преп. Калист построява своя манастир върху земя, която му принадлежи или която е получил в наследство.²⁴ Другият изключително важен момент в този сигилион е, че с него патр. Филотеѝ дава на манастира на преп. Калист ставропигия и изрично забранява на мелнишкия митрополит и мелнишките клирици да се месят в работите на манастира и да предявяват каквито и да е претенции към него.²⁵ Разрешава се единствено да бъде поменавано името на митрополита в стария храм на св. Николаѝ Чудотворец, който е съществувал, преди още преп. Калист да съгради своя манастир, и е бил на подчинение на митрополита.²⁶ В манастира се заглавяват да поменават името на Константинополския патриарх. Освен това по молба на преп. Калист в сигилиона се споменават имотите на манастира, дадени по един или друг повод за неговата изгръжка. Вижда се, че желанието на преп. Калист е чрез патриарха да се препотвърди принадлежността към манастира на посочените имоти. В сигилиона са посочени конкретно три такива имота: даденото от деспот Углеша лозе и пасище на манастира в местността Коремисти (τόπον της Κορεμιστής), още едно лозе, намиращо се във Вицаглаван (Βιτζάγκλαβαν), дадено от (за) Иперпира (Υπέρπιρος)²⁷, както и лозе, дадено от Треацо (Τρεάτζος), намиращо се в близост до местността Малестан (Μάλεσταν).²⁸ В пряка връзка със сигилиона се намира и вторият документ на патр. Филотеѝ за манастира на преп. Калист, така нареченото постановление (ένταλμα). За разлика от сигилиона в постановлението няма изрично посочена дата на неговото издаване. Съдейки по съдържанието, можем да допуснем, че то е от същата или от някоя от предходните години, но при всички положения постановлението предхожда сигилиона, а самият сигилион се явява окончателно решаване на проблема, зададен в постановлението. От самото постановление се вижда, че то е отговор на недостигнало до нас писмо на преп. Калист, в което той моли патр. Филотеѝ да изповядва своите монаси, които, бидейки постригани в монашеството от него и намиращи се на негово подчинение, имат друг изповедник.²⁹ Според документа този факт пречатства тяхното послушание. Всъщност двата документа, изглежда, отразяват един конфликт, за който преп. Калист Мелнишки говори в своите 1-во и 2-ро слово на „Исихасткото утешение”,

²³ *Acta Patriarchatus...*, p. 569-572

²⁴ Виж по-подробно: Darrouzes, J. *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople*. Vol. I. Paris, 1977, p. 522-523. *Acta Patriarchatus...*, p. 569-572

²⁵ За да сме максимално точни, ще кажем, че текстът допуска и други интерпретации, например, че той изгражда свой манастир.

²⁶ *Ibid.*, p.570

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Тук вероятно става въпрос за земя, купена, дадена или взета под аренда, защото в случая „Иперпира” най-вероятно означава гръцката златна монета, въведена от император Алексий I Комнин, известна още като перпера, хиперпера. От тази монета идва и названието на град (Хи)Перперикон в Източните Родопи.

²⁹ *Acta Patriarchatus...*, p. 570.

написани в периода 1364–1370 г.³⁰ В тези слова преп. Калист оборва някакъв достатъчно известен и влиятелен монах, когото светецът не назовава по име по въпросите, свързани с „Умната молитва“. Същевременно св. Калист набляга на отговорността на духовно водачество и тежките последици както за водача, така и за водените, ако водачът няма необходимия опит или се намира в заблуждение. Вероятно неотстъпчивостта и влиянието, което има този монах върху част от чедата на преп. Калист, са причина той да се обърне към патр. Филотеј Кокин за съдействие. В своето постановление патриархът индиректно отхвърля обвиненията в неопитност и заблуда, отправяни към преп. Калист, и дава своето уверение в защита на високата добродетелност и благочестие на светеца. Това постановление на патр. Филотеј обаче явно се оказва недостатъчно да прекрати грубата намеса на въпросния монах, който, изглежда, се ползва с протекциите и на мелнишкия митрополит, и затова се налага издаването на втори, много по-официален и с голяма тежест документ – сигилиона. С този сигилион на практика трябва да се разрешат всички проблеми в обителта на преп. Калист, тъй като манастирът му минава на пряко подчинение на Константинопол и става напълно независим от местните клирици и митрополит. Ситуацията около даването на патриаршеската ставропигия на манастира потвърждава византийската практика, според която манастирите получавали такъв статут в условията на еретическо противодействие или друг сериозен църковен конфликт в региона.

Така тези два официални документа спомагат за осветляване на сложната обстановка, в която живее и твори преп. Калист, и ни дават насоки за някакво частично възстановяване на житието на този велик подвижник и исихаст. Един от големите въпроси, на които се опитваме да дадем отговор в настоящата статия, е за мястото, където се е намирала обителта на преп. Калист, както и името, което тя е носила. Поради липсата на конкретни данни тази задача се оказва изключително трудна. Трудността се допълва от факта, че Мелник е един истински „български Йерусалим“. Броят на църквите и манастирите в Мелник и прилежащите околности надхвърля вероятно 70. Така например в началото на миналия век П. Пердризе публикува един списък на мелнишките църкви, които са били изцяло запазени – на брой 40, като се споменават още двадесет и седем, които са били частично или напълно разрушени.³¹

А. Риго, един от големите познавачи гнес на преп. Калист Мелнишки, възприема и доразвива тезата, изказана от В. Грюмел³², че прозвището Катафигиот идва от гръцкото „прибежище“, което указва, че манастирът на преп. Калист е бил посветен на „Пресвета Богородица“.³³ Тази теза е логична и богословски вярна, като чувствително стеснява кръга на нашите търсения, но все още остава доста варианти поради факта, че манастирите, посветени на св. Богородица в Мелник и околностите, са няколко. За два от тях обаче имаме сигурни сведения,

³⁰ Ibid. p. 552-553.

³¹ Слова се намират в: Devreesse, R. *Codices Vaticani Graeci*. Roma, Vol. 3, 1950, p. 4 -37.

³² Perdrizet, P. *Melnik et Rossno*. ВНС, 31, 1907, p. 28.

³³ Grumel V. *Notes sur Calliste II Xanthopoulos*. Revue des Etudes Byzantines, 18,1960, p. 204.

че са дело на деспот Слав, и това автоматично ги изключва от обекта на нашите търсения. Манастирът „Св. Богородица Спилеотиса“, който от XIX в., а и днес е познат преди всичко като „Св. Богородица на Св. Пояс“, „Св. Богородица Зона“ от българската транслитерация на: „Παναχία της αγίας Ζώνης“, или просто „Св. Зона“, е построен от деспот Слав. Освен това той го снабдява със специален сигилий, който неотдавна бе открит и публикуван.³⁴ През XIV в. Йоан Угleshа го превръща в метох на Ватопедския манастир, статут, който манастирът има до 1912 г.³⁵ Друг манастир, посветен на Пресвета Богородица в пределите на Мелник, е „Св. Богородица Пантанаса“, но той също е дело на деспот Слав.³⁶ Съхранен нагпис показва, че е зографисан наново през 1289 г., повече от половин век преди преп. Калист Мелнишки.³⁷ Като най-вероятна остава тогава възможността Роженският манастир „Рождество Богородично“ да бъде обителта, създадена от светеца.³⁸ От сигилиона на патр. Филотей Кокин, както видяхме през 1371 г., манастирът на преп. Калист Мелнишки става патриаршески ставропигиален. Известен факт е, че Роженският манастир от самото си основаване е ставропигиален.³⁹ Няма известие за друг мелнишки манастир с подобен статут, а е и малко вероятно в рамките на един средновековен град да е имало и втори ставропигиален манастир. Редно е да поясним отново, че патриаршеската ставропигия е специален статут, който се дава рядко и при особени обстоятелства.

Сведенията за Роженската св. обител, с които разполагаме, са от доста по-късно време. На базата на различни предания и монетни находки се прави опит да се трасира неговото основаване до IX и дори до VI–VII в., но тези предположения не могат да бъдат подкрепени с никакви доказателства.⁴⁰ Най-ранното упоменаване на обителта е приписка в ръкопис от библиотеката на Великата Лавра, в която се казва, че ръкописът е преписан през 1551 г. от йеромонах Козма, игумен на манастира на „Всесвещената Богородица Розинотиса“.⁴¹ Преобладаващо е мнението, че манастирът възниква в периода XII–XIV в.⁴² Преди няколко години в една популярна статия с основание предположих, че Роженският манастир и обителта на светеца са тъждествени.⁴³ Днес съм още по-убеден, че Роженският манастир е

³⁴ Rigo A. *Callisto Angellicude...*, p. 266–267

³⁵ Дуйчев, И. *Български превод от гръцкия оригинал на сигилия на деспот Алексей Слав, издаден на манастира „Св. Богородица Спилеотиса“ в Мелник през 1220 г.* В: Мелник. Т. II. София, 1994, с. 18-19. Пак там на стр. 17-18 е публикуван и гръцкият текст на сигилия.

³⁶ Нешева, В. *Манастирът „Св. Богородица Спилеотиса“*. Заключение. В: Мелник. Т. II, София, 1994, с. 63.

³⁷ Laurent, V. *Un acte grec inedit du despote serbe Consatntin Dragas*. REB, 5, 1947, p. 175-177; Нешева, В. *Манастирът „Св. Богородица Спилеотиса“*. Местоположение и наименование. В: Мелник, т. II, София, 1994, с.34; Мелник, т. I, София, 1989, с. 9.

³⁸ Нешева, В. *Коментар към статията на Ж. Въжарова „Мелник в изследванията на руските археолози през XIX в.“* В: Мелник. Т. II. София, 1994, с.124

³⁹ Трябва да отбележим, че много изследователи, в това число Риго и Поспелов, свързвайки произхода на Катафигиот с манастир, посветен на Св. Богородица, тръгват да интерпретират тази теза с търсенето на подобен скит или килия на Св. гора или в Константинопол. Виж по-подробно посочените съчинения на двамата автори.

⁴⁰ *Енциклопедия Пирински край*. Т. 2. Благоевград, 1999, с. 210-213.

⁴¹ По-подробно виж: Нешева, В. *Принос към проучването на Роженския манастир*. – Векове, 3, 1983, с.5-10; Стоилов, С., В. Георгиева, *Роженският манастир – коренът, историята, чудесата*. София, 2006; *Енциклопедия Пирински край*. Т. 2. Благоевград, 1999, с. 210-213.

⁴² *Енциклопедия Пирински край*. Т. 2. Благоевград, 1999, с. 210-213.

⁴³ Нешева, В. *Принос към проучването...*

единственият, който отговаря на оскъдните сведения, които имаме за обителта на преп. Калист Мелнишки. Интересно е, че и архим. Симеон Куцас в своя труд, като анализира топонимите на дарените имоти на манастира на преп. Калист, упоменати в сигилиона на патр. Филотей, счита, че обителта му е била на изток от гр. Мелник, тоест в посоката, където се намира Роженският манастир.⁴⁴ Съществува обаче един проблем – ако приемем, че Роженският манастир е обителта на св. Калист, то би трябвало в пределите на манастира или по-скоро в неговата близка околност да търсим църква, посветена на св. Николай Чудотворец. Такова е впечатлението, което оставя сигилият, както и тълкуването на някои от учениците, занимаващи се с живота и творчеството на преп. Калист.⁴⁵ Това разбиране се налага от факта, че в сигилиона на патр. Филотей тази църква е изрично упомената.⁴⁶ Както е известно, в Мелник култът към св. Николай Чудотворец е бил много разпространен и на това се дължи големият брой храмове с неговото име. Такава църква имаме на хълма Св. Никола, същото име носи и митрополитската църква „Св. Николай“, изградена върху основите на по-стар храм и намираща се на един от склоновете на хълма.⁴⁷ В случая интерес представлява старинният храм „Св. Николай Чудотворец“, който се намира в западната половина на хълма (платото) Св. Никола. Този старинен храм е съществувал със сигурност през XII в., а вероятно още от X или XI в.⁴⁸ На този сравнително неголям хълм освен църквата „Св. Николай“ са разположени и крепостта на геспот Слав, както и два манастира. Единият от тях е „Св. Богородица Спилеотиса“, който, както видяхме, е издигнат от геспот Слав. Между църквата „Св. Николай“ и манастира „Св. Богородица Спилеотиса“ се намира един груг манастир, който е известен с две имена: „Св. Харалампи“ и „Св. таксиарси Михаил и Гавриил“, тоест „Св. Архангели“.⁴⁹ Имената си получава от двете църкви в обителта, съответно посветени на св. Харалампи и на светите Архангели. Днес този манастир е в руини,⁵⁰ но имаме интересни резултати от проведените археологически проучвания.⁵¹ Според тези проучвания манастирът възниква през XII в.⁵² Логично е да свържем името Ангеликуд, Ангелик, с което е известен преп. Калист, с обител, посветена на св. Архангели. В случая обаче в бележка към едно красиво изборно Евангелие от XI в., което до XIX в. се е съхранявало в Мелник, а днес се намира в Атина, е записано: „Настоящото Евангелие се гари на светия манастир на Хамбар (и) на архистратезите от севаст Василий Вамбулинос през месец ноември, индиктион 12, година 6715 (1206)“.⁵³ Най-важното в случая е, че манастирът „Св. арх. Михаил и Гавриил“, който се явява един от малкото, които отговарят на описаното в сигилия за наличието

⁴⁴ Каравълчев, В. *Мелнишкият светител – преп. Калист Ангеликуд (ок. 1325 – ок. 1395)*. Достъп 20.01.2013 <http://dveri.bg/3884f>

⁴⁵ Callistos Angelicoudès: *Quatre traits...*, p. 28.

⁴⁶ Поспелов, Д. *Преподобный Калист Ангеликуд...*, с. 67.

⁴⁷ *Acta Patriarchatus...*, p. 570.

⁴⁸ Виж публикуваната стара карта на Мелник по Т. Влахов и А. Препис. В: *Мелник*. Т. II. София, 1994, с. 15.

⁴⁹ Нешева, В. *Коментар към статията на Ж. Въжарова „Мелник в изследванията на руските археолози през XIX в.“* В: *Мелник*. Т. II. София, 1994, с. 123

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Нешева В., А. Пенев. *Последни открития от средновековното минало на Мелник*. – *Изкуство*, 4, 1993, с.23-25.

⁵³ Ibid.

на гревен храм „Св. Николаї“, намиращ се в непосредствена близост или дори в пределите на манастира на преп. Калист („εν τῷ ἐκεῖσε ὄντι παλαιῷ ναῷ τοῦ ἐν ἀγίοις παμμάκαρος καὶ θαυματοῦργοῦ Νικολάου...“⁵⁴), също не може да бъде основан от преп. Калист, понеже се явява близо век и половина по-ранен.

В началото споменахме, че съществен пропуск в съвременните проучвания на делото на преп. Калист е неотчитането на българските изследвания и археологически принос върху историята на Мелник. А точно тези изследвания могат да дадат ключ към разрешаването на проблема с обителта на преп. Калист.

И така, единственият манастир, който напълно отговаря на всички подробности и уточнения в сигилиона на патр. Филотеї, е Роженският манастир. Първо, както вече казахме, през по-голямата част от съществуването си той е бил ставропигия, като през османския период е превърнат в метох на Иверския манастир на Атон.⁵⁵ Второ, Роженският манастир е посветен на Рождеството на Св. Богородица, което съвпада с интерпретацията за прозвището Катафигиот. Тази теза се подкрепя също от един неиздаден документ на манастира Ватопед, в който се казва, че в периода 1376–1377 се водил тежък спор между метоха на Ватопед – мелнишкия манастир „Св. Богородица Спилеотиса“ и обителта Катафиги.⁵⁶ Третият важен момент е, че днес вече е известно наличието не на две, а на шест мелнишки църкви, посветени на св. Николаї Чудотворец, като четири са в пределите на града, а две извън него. Една от тях е до Роженския манастир, в местността Св. Никола, и е достатъчно гревна, за да може да бъде отъждествена с храма от сигилиона.⁵⁷ Друг много важен момент в случая е, че апсидата на храма на Роженския манастир ляга върху женски гроб, който със сигурност може да се датира от края на XIII – началото на XIV в., понеже в него са открити наушник, гривна, пръстен и две монети на Михаил VIII Палеолог (1261–1282 г.).⁵⁸ От сигилиона на патр. Фотиї се вижда, че през 1371 г., когато е издаден, преп. Калист възнамерява да построи храм в своя манастир, за което и получава разрешение.⁵⁹ Тоест можем с основание да допуснем, че това е и въпросният храм, построен от преп. Калист. Освен това много по-правдоподобно е да приемем, че исихаст от такъв ранг, какъвто е преп. Калист, се е установил на място, отдалечено от шума и суетата на града, а не в неговите крайнини. От казаното дотук се вижда, че имаме достатъчен набор от аргументи, за да приемем, че манастирът, който преп. Калист Мелнишки основава, е именно Роженският.

В заключение ще кажем няколко думи за различните прозвища, с които преподобният е известен. Името, с което сам преп. Калист Мелнишки често се подписва – Ангеликуг (ис) „ὁ Ἀγγελικούδης“, както и останалите, с които той е известен

⁵⁴ Виж: Нешева, В. *Codex 2645 от Атинската библиотека – извор за историята на Мелник*. В: *Приноси към българската археология 3-4*, София, 2006, с. 145-152

⁵⁵ *Acta Patriarchatus...*, p. 570.

⁵⁶ Нешева, В. *Принос...*

⁵⁷ *Rigo A. Callisto Angellucide...*, p. 266–267; Виж също посочка 34 и текста към нея.

⁵⁸ Виж подробно: Нешева, В. *За култа към св. Никола в Мелник*. В: *Известия на Регионалния исторически музей – Русе*, X, 2006, с. 172-182.

⁵⁹ Нешева, В. *Принос...*

от друга част от произведенията си – Тиликуг, Ликуг, Антиликуг и т.н., пораждат различни хипотези за техния произход.⁶⁰ Според о. Симеон Куцас „Ангеликуг” не е византийско родово прозвище (днес фамилия) подобно на „Палеолог”, „Палама”, „Транос” и др., а идва или от манастира, където е приел монашеството и живял, или от местност, където е бил разположен неговият манастир.⁶¹ За съжаление той не горазвива тази своя хипотеза. А имаме и други прозвища на преподобния, които търсят своето обяснение. За „Тиликуг” повечето изследователи считат, че става дума за грешка на преписвача.⁶² Но документ от XIV в., отнасящ се до делата на митрополията в Мелник, съдържа името на протекдикос и свещеник Теодор Тиликуг, фамилия, която съвпада с тази на преп. Калист.⁶³ Що се отнася до фамилията Ликуг(ис) (Λυκούδης), тя е доказано изменение на известното родово име „Лухуг(ис)” (Λειχούδης). За съжаление досега не е обърнато внимание на това име на преп. Калист, а от тази фамилия имаме дори Константинополски патриарх – Константин III Лухуг (Κωνσταντίνος Λειχούδης), светителствал в периода 1059–1063 г.⁶⁴ Фамилията има своите известни представители не само във Византия, но дори в Русия, при това през XVI–XVII в. Тоест напълно е възможно някой представител на тази фамилия да се е оттеглил от шума и суетата на столицата и да е потърсил тишина в „богозидания” Мелник. Ако допуснем, че преп. Калист е от рода Лухугис, то тогава можем да си обясним и близките му отношения с патр. Филотей Кокин. Защото за много изследователи тази връзка между патриарха и монаха от малкия далечен провинциален град остава загадка, която се опитват да разрешат, като допускат, че преп. Калист се е подвизавал първо на Св. гора или някъде в Константинопол, или дори и на двете места.⁶⁵ Разбира се, едно пребиваване на исихаста Калист на Св. гора е много вероятно, но няма писмени сведения за това.

И така, личността на преподобни Калист Мелнишки тепърва ще интересува патролозите и църковните историци, които очакват чрез преоткриването на неговото творчество да се хвърли още светлина върху развитието на исихазма. В този научен разговор без съмнение трябва да участва и българската наука, защото, за наша радост, този последен представител на великите църковни отци, един истински Златоуст на исихазма, е живял и творил в българските земи. Неговото дело е завършващ акорд в духовното и богословско творчество на хилядолетната византийска империя и като такова повлиява на духовния климат не само в района на Мелник, но и на целия балкански регион, който през онзи драматичен век влиза в нов етап от своето историческо развитие.

⁶⁰ Acta Patriarchatus..., p. 570.

⁶¹ Виж посочка 8.

⁶² Callistos Angelicoudès: *Quatre traités hésychastes inédits...* p 334-335.

⁶³ Поспелов, Д. *Преподобный Калист Ангеликуд ...*, с. 66; Mercati G. *Callisto Angelicudes...*, p. 79–86; Ică, I. „Caliştii” Filocaliei şi scrierile lor isihaste..., p. 219.

⁶⁴ Kraus, *Chr. Kleriker im spaeten Byzanz*, Wiesbaden 2007, S. 211

⁶⁵ Виж например: Ιωάννη Σκυλίτζη, *Ιστορία*, Bonn, 1839, σ. 644; Σάθας, Κ., *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τόμ. 4, σ. 427-429; *Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (ed. William Smith), vol.1, London, 1870, p. 845. За представители на фамилията Ликудис в Русия виж: Δημητράκοπουλος, Α., *Ορθόδοξος Ελλάς : ήτοι περί των Ελλήνων των γραφάντων κατά Λατίνων και περί των συγγραμμάτων αυτών*, Λειψία, 1872, σ. 172-173.

Преподобни Калист Ангеликуг (Мелнишки)

ИЗ ГЛАВИ

1. За това, че и така нареченият Рай (е) образ на вътрешния човек

Подобно на това, как всичко видимо явява чрез себе си образа на това, което в човека е невидимо, точно така и превъзхождащият всичко по красотата си Рай, премъдро поставен от Бога на Изток в Едем, е образ (отпечатан) във вътрешния човек, за който земята е неговото собствено сърце, а растенията са това, което може да посади, ако пожелае, сътвореният по образ Божи ум (на човека), тоест представите на човека за Бога, божествените размишления и особено боголепните образи, многочислени и разнообразни, имащи различен вид и духовен аромат, и ще добавя храна, наслаждение и сладост. Защото за приобщаващите Едем се открива това, с което сърцето (на човека) се подхранва, като свойствено нему по природа и очевидно имащо своята сладост и наслада в Божественото.

2. За духовния дар

Виж богатата на неизменящия Се и даровете на непреодолимия Бог и се радвай с истинско удивление в Господа, като размисляш за това какво Бог е сътворил в първо-създадения Адам и следователно колко по-възвишени (неща Той твори) в нас. Той е вдъхнал в Адам живот, (тоест) богатата на животворящия Дух Свети и така Адам станал съвършен човек: той станал „(в) жива гуша“, а не просто „гуша“. Защото Божият Дух не е гуша на човека, но (се превръща) в „жива гуша“ духовно. По такъв начин животворящият Свят Дух Божи действително става гуша за душите, които живеят така, както и трябва да живее разумната и богоподобна гуша. Ако Духът Божи не съпребивава с душата (на човека) или, за нещастие, е отлетял (от нея), то и богоподобие то (на душата) се изгубва и подобаващото за живота на разумната гуша състояние по ужасен начин напълно се заменя от звероподобно или даже зверообразно. Защото без Бога (тоест не пребивавайки в Духа) и (без) Христа, както е казал Спасителят, не можем да вършим нищо от необходимото. Затова и първият съвършен човек, тоест цялостно Адам е наречен не просто „гуша“, но „жива гуша“, защото Бог е вдъхнал в него дихание, което е и животът за разумните души. По този начин това дихание, което Бог вдъхнал на Адама, както е казано, докато пребивавало в него (в Адам), го правело причастен към голяма слава и богоподобна чест, тъй като той прозорливо и пророчески виждал нещата и бил действително (нов) творец след Бога и втори Бог по богат. Затова и на премъдрия Създател на всички неща били угодни неговите светозарни видения и пророчества. Когато Адам пада на колене и окаяно се подгал на злите внушения и уви, от него отлетял животворящият и просвещаващият (душата) Дух Свети, тогава, като

не съумял да съхрани величието на тази висока чест, той наистина се оказал причастен на неразумните скотове и във всичко им се уподобил, и въобще ниско и безумно той се отдалечил от Божествения замисъл (за него) и се оказал във всеужасяващия мрак, като не е в състояние дори да си повдигне главата по причина на това, че се е лишил от Божествения и свръхестествен дар – това дихание, което е вдъхнал в него Бог.

3. За Божествените и човешките енергии и за света

Да разгледаме, доколкото е възможно за нас, непосредствено енергията на Дух Свети, а вследствие на това и свойствените ѝ състояния, а после и свойствената ни по природа (енергия) и всичко, което има отношение към нея; и (да видим) че никак не е възможно за нас да пребиваваме в света благодарение на нашата естествена енергия. А истинският плод на енергията на Духа, от която са истинските „любов и радост“ (Гал. 5:22), е такъв: да бъдем дълготърпеливи и добросърдечни и съвършено преизпълнени с благост, така че причастникът (на тази енергия) от преизобилието (на даровете) поражда в ближните (същите свойства).

Никоя свойствена ни по природа енергия не е отделима от духовния стремеж, защото той по очевиден начин се явява някаква част от порочното начало на гушата. Защото нашата енергия не се привежда в движение без нашата воля. А волята у деятелния (подвижник) зависи от пожеланието, докато същевременно у съзерцателния, разбира се – от устремеността. Затова и никоя от свойствените ни по природа енергии не може напълно да угаси желанието и гнева дори ако (те) и да действат, както им е присъщо.

А свръхестествената енергия на Дух Свети (действаща) в сърцата, като няма произход от нищо природно, но се (представя като) неизразимо явление в помилваните (от Бога) се движи, или по-добре да кажем, се възпламенява без участието на волята (на човека). Поради това тя съвършено не се нуждае от нищо наше и ако говорим за енергии или за осенение или за явяване на Духа, то е само поради това, че причастният спокойно е съзерцавал в сърцето си и свръхестествено се е наслаждавал (на действието на Дух Свети). Поради тази причина, за да се движи в нас Божествената енергия, тя въобще не се нуждае нито от нашата воля, нито от естествения стремеж. Ето защо е ясно, че тогава са бездействени и празни всяко желание и гняв. И накратко да кажем, че страстното начало на гушата лежи, отхвърлено и бездействено, когато действията свръхестествените (излизащ) от сърцето повеи на животворящия Дух, а умът се изпълва с веселие и се оживява. Тогава наистина в мир и тишина и във всяко истинско безстрастие гушата устремява взор към Бога, дивно намира връзка с Него, просветлява се и се устремява нагоре – към Духа, който тя щастливо приема от Бога. Тогава тя вижда, че е достигнала до познание за неизречимата и пресветла красота на божествената прелест и привлекателност и все повече и повече обиква свръхпрекрасния Бог и се радва, ако може така да се изразим, на това колко безпределен, неограничен и непостижим е Господ Отец и като постига своето ново наследство, по неизречимата Божествена

милост, вследствие на което се изпълня с удивителен мир и във всичко намира себе си нелишена от нищо, благодат крайна и превишаваща разбирането Красота. А доколкото гневът, както вече казахме, не се проявява по причина на самодвижещата се енергия на Утешителя, то устройването на нашата душа по подобаващ начин (започва да създава) дълготерпение, добросърдечие и пределно (възможна) благост, доколкото това е плод на Светия Дух, Които е причастен на милостта.

А духът на заблудата и лъжата – въпреки че изглежда, че действа в душата на причастния (към това) човек противно на неговата воля и стремеж – не може да укроти страстното начало (на душата), но напротив, още повече го възбужда; (този дух не може) да доведе нито до любов към Бога, нито радост, нито мир. Защото лъжата е разхвърляна и непоследователна и свършено чужда на мира и тишината в Бога.

5. За съзерцателния живот и за това какво е необходимо за съзерцаващия и че молитвата принадлежи към съзерцателната част (на подвижничеството) и за това, че съзерцанието се приема от отците като молитва.

Съзерцателният живот е другар и постоянен сътрапезник на свещената молитва. И едната, и другата са богоблагодатни и боготворящи издънки на умната (част) на душата. Затова и техните дела по свещения закон действително са неотделими от богоносимата и богосътворима душа. Поради вече упоменатото съзерцанието и молитвата се намират в такова единение, че и двете, като да са едно, се наричат от отците деяние на ума (умна молитва, умноделие, умно деяние) и съзерцание.

Така, св. Исак Сирийски казва: „Деянието на ума се придобива в неговото най-внимателно извършване, в божествените размишления, в молитвеното пребиваване и така нататък. А се извършват те в желателната част (на душата) и се наричат съзерцание”. Ако видиш по-скоро признак за единство (εὐότης), отколкото за съединение (ένωσις) на едното с другото, то става дума за молитвата и съзерцанието. Затова и (св. Исаак) прибавя, че това съзерцание „очиства действието на душевната любов, тоест естественото желание, което филтрира (тоест просветлява) умната част на душата”. Разбираш ли, че енергията на съзерцателната част на душата е единна? (Аз говоря за енергията на молитвата и съзерцанието.)

Затова и свети Максим утвърждава: „Умът не е в състояние да се очисти без общение (с Бога) и съзерцание на Бога”. И още: „Отшелничеството, съзерцанието и молитвата смаяват желанието и после напълно го унищожават”, а „разумното начало на душата на свой ред започва благоразумен ход, когато се обърне към Бога чрез духовно съзерцание и молитва”.

И още „разумното начало (на душата) окрилявай с четене, съзерцание и молитва”. По този начин съзерцанието във всяко едно отношение е родствено на

молитвата и се явява неин другар. Защото и едното, и другото са от природата присъща и подобаваща на умното, а по-добре е да кажем, от разумното начало на душеенергията, и те са неразлъчни един от друг, ако умът се гържи подобаващо и те един друг се поддържат, разумното начало е здраво и се упражнява в безмълвие с информирано познание.

Затова и умът, който се моли без съзерцателни сили, отците считат за безкрила птица, доколкото той не е в състояние да се издигне към Бога с необходимия вид на умственото разположение, както (и не е в състояние) и свършено да отстъпи от (всичко) земно и с цялата сила на душата да се приближи към небесните (вещи). Съгласно св. Максим „съзерцанието очисти ума, а пребиваването в молитва го поставя оголен пред Бога” – това е очевидно заради очистиането (осъществявано) от съзерцанието, което умът не би могъл да получи, ако не се е стремил подобаващо към съзерцаването на Бога. Защото (св. Исаак Сирий) казва, че чистотата на ума се състои в откриването на тайнствата. След това, чистотата на ума е свършенство в постигането на небесното съзерцание, движено отвъд чувствата от духовната сила на горния свят на неизброими чудеса. По тази причина съзерцателят се моли по някакъв възвишен способ, така че да очисти мисълта си благодарение на съзерцателното знание. И чрез тази чистота той без помощта (на чувственото) зрение да види Бога, доколкото това е достижимо, и като се моли, да стане действително блажен.

6. За това, че „Бог е Дух и ония, които Му се покланят, трябва да се покланят с дух и истина” (Ин. 4:24)

„Бог е Дух – е казано (в Писанието) – и ония, които Му се покланят, трябва да се покланят с дух и истина” (Ин. 4:24). „Покланят” е в множествено число, а не в единствено – „покланя”. И това е напълно уместно, защото „иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината (1 Тим. 2:4). Приготвил „различни домове” (Ин. 14:2) за вечна наслада на тези, които ще бъдат оправдани от този, на Който „властта е на раменете Му” (Ис. 9:6), Спасителят по преизобилието на Своето човеколюбие, разтварящ обятията Си за мъдри и немъдри, за немощни в мъдруването и още по-слаби в мисълта. След като Той следователно подава на всички хора единствено спасителното, действащо на много места (πολυσχιδώς) и свършено многообразно, очевидно в съответствие с уменията и волевото желание на всеки – и аз бих добавил, че в съответствие със силата и с особените умения (на човека), стремящ се към Бога, и както е казано, избрал служението на Бога. Защото се случва така, че поради отсъствието на наставник (човекът), дори и той по природа да е добър, търпи неудачи в постигането на свършената Божия цел. А някои хора, дори имащи учител, опитен в Божествените и духовни неща, тяхната природна неспособност ги е възпрепятствала въз възхождането им към свършенство. Само че и едните, и другите и говорейки общо и цялостно – всички, ако поискат, ще се поклонят на Бога „с Дух и истина” (Ин. 4:24), всеки в съответствие със своя ранг или така да кажем, със своята сила и с таланта, който човек е получил от Бога (има различни таланти). Затова дори ако някой, бидейки дори невежа, започне да води своя живот

по заповедите и по вярата и следва другите изпитани хора със смирение, то е очевидно, че такъв човек действително „с Дух и истина се покланя на Бога“ (Ин. 4:24). Защото вярата е и Духът, защото тя ясно разсъждава за Бога и за предметите Божествени и незрими. Защото в Писанието е казано: „Думите, що ви говоря, са дух и живот“ (Ин. 6:63). И не мисля, че някой би бил готолкова неразумен, че да пожелае по някакъв начин да отдели прекрасните и боготворящи заповеди на Самата истина от истината. Точно така и този, който следва вярата, както е казано „с Дух и истина“, всячески се покланя на Отца Бога, а още повече се покланя с Дух и истина на Бога този, който учи другия на предмета на вярата, като се именува и деятелен (подвижник), и съзерцателен. А този, който е прилежен в познанието и Свещеното писание, както подobaва вследствие на това (познание), се съсредоточава върху Бога, като да изхожда от видимото и казаното, тоест от плътта, и възхожда към умопостигаемото, сиреч към Духа, а след това стремително се издига към това, което е над ума, можем да кажем, над всяка истина – към Бога, и (тогава) по най-ясен начин „се покланя на Бога с Дух и истина“. А тези, които се занимават с псалмопение и молитва, ако познаят силата на словата на своите песнопения и молитви и ако се постараят да им се уподобят, доколкото това е възможно, то такива всесъвършено „се покланят на Бога с Дух и истина“. Защото свещените изречения на псалмите и молитвите по очевиден начин в същността си са Дух и истина. А човек, който събрано, тоест единообразно (ένοειδως) и без участието на чувствените очи, с явното причастие и порив на Духа, представя Бога (единствено) в светлината на познанието, също се „покланя“ при това по достатъчно възвишен начин, „на Бога с Дух и истина“. Освен това и човекът, който отразява в себе си (като в огледало) светлината на славата и гомостроителството Христови, доколкото това е възможно, и последващото от това чрез Христа изливане от Отца на действащия и утешаващия Верните Дух, такъв също истински „се покланя на Бога с Дух и истина“ в Христа Исуса (...).

15. За смирението и видението

Дивни са делата Ти, Господи, и гушата ми изпада в удивление, многократно изпълнена с познание. И причината за издигането на ума става и най-височайши повод за смирение. Защото това, което безпределно възвишава гушата, то и извънредно я смирява. Как начало на видението е смирението, а съвършенството на смирението е видението? Дори ако някой човек придобие цялата премъдрост на този свят, без смирение ще му бъде невъзможно да придобие високотворно видение. Казвам високотворно видение, за да го отлича от съзерцанието на езичниците, което не е било високотворно. А без такова видение за човека е невъзможно да се смири и „наведе глава като тръст“ (Ис. 58:5).

О, неизречима премъдрост на Този, Който ни е създал така премъдро! Кой е в състояние да познае това, преди да е познал височайшето възнесение на скръбта, произтичащо от смирението, а след това преизобилието от смирение от височайшите (неща). Някой може да каже и за боговидния ум, че той е снизходил, като едновременно се е възкачил, и да прибави към това, че като се е възкачил, същевременно е снизходил (ср. Еф.4:10).

Защото, когато умът, който старателно е изучил всичко в смирение посредством благодатта, се оказва сред най-височайшия, то като се наслаждава и радва на това, което превишава гумите, като на нещо свое, тогава се смирява повече от всички други. Затова и Давид казва: „Господи, сърцето ми не се е гордяло, очите ми не са се високо дигали, и аз не съм се занимавал с велики и непостижими за мен работи” (Пс. 130:1). И човешкият ум съвсем справедливо в отговор на това може да каже и напълно противоположното: „Господи, нямаше да се смиря, нямаше да се сниша и нямаше да се нарека пръст и прах, ако не се беше възнесло моето сърце и не се бяха възнесли моите очи и не бях започнал да вървя своя път сред великото и чудното, което ме превишава. О, дивен Създателю и Царю! Ти изливаш моето изстъпление върху сърцето, когато постигам делото на Твоята премъдрост: ума, какъвто е бил създаден от Твоя премъдър промисъл” (Ср. Пс. 130:2).

Превод: Венцислав Каравълчев

Преводът е направен по:

*Преподобнейшего отца нашего Каллиста Ангеликуда главы** (фрагменты) (пер. Д. А. Пospelov, О. А. Родионова). В: Антология Восточно Христианской богословской мысли – ортодоксия и гетеродоксия, т. 2, РХГА – Москва – С. Петербург, 2009, 623-630.

(Перевод выполнен по рукописям собрания Барберини и Иверского монастыря на Афоне: cod. Barb. gr. 420 (конец 1360-х – пер. пол. 1370-х гг.); cod. Iwir. 506 (кон. 1360-х – 1370-е гг.); датированы А. Ю. Виноградовым. В примечаниях кодексы обозначены как В и I соответственно. Перевод данного сочинения готовится к изданию в серии „Stagdos Philokalias”).

Цветомира Антонова е историк, редовен докторант в катедра „История на България“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Темата на нейната дисертация е: *Отношението на Българската православна църква към комунизма в периода между двете световни войни*. Специализирала е в Белградския университет. Участва в изследователския екип на проект „Религия и публичност: интердисциплинарни подходи“ към Центъра за изследване на религиите при СУ „Св. Климент Охридски“. Член на редакторския екип на портала „Двери на православието“. Публикувала е и статията *Ролята на Руската православна задгранична църква за формирането на антиболшевишкия дискурс на Балканите (1918–1938)* в сп. *Балканистичен форум*, год. XX, кн. 1, Благоевград, 2011, с. (161–194).



Цветомира Антонова

ЦЪРКОВНАТА ГРИЖА КЪМ РУСКИТЕ БЕЖАНЦИ В БЪЛГАРИЯ (В НАЧАЛОТО НА 20-ТЕ ГОДИНИ НА XX ВЕК)¹

Да приберем руските бежанци по домовете си; да се отнесем към тях като братя: с любовно слово и дело, да не ги оставим да се чувстват като в чужда страна.

Църковен вестник, 28 март 1920 г.

Ако историята се пише от победителите, то историята на руската емиграция е история на губещите. Руските емигранти, загубили гражданската война и родината си, като в библейска притча се пръсват по света, носейки в бежанските си куфари отломките от предреволюционния си живот и мисията да съхранят зад граница изгубената Русия². България е една от спирките по пътя на колосалния руски екзоус и като приемаща страна има своя дял в общата история на руската емиграция. Специфична особеност на българския разказ, е, че страната в този момент също се нарежда сред губещите – загубила е Първата световна война, преживява втората си национална катастрофа и е залята от бежански вълни на прокудени от родните си места българи от Македония, Тракия и За-

¹ Част от работните идеи и изводи в настоящата статия бяха представени за първи път на международната конференция „135 години по-късно: България, Русия, Евразия“ (27–28 февруари – 1 март 2013 г.

² Вж: *Духовныя задачи русской эмиграции*. – Путь, год. I., бр. 1-2, IX. 1925, Париж, с. 3-7.

пагните покрайнини. На този исторически фон Българската православна църква, въпреки тежката си институционална криза³, съумява да намери собствени ресурси и да се включи с възрожденски патос и енергия в делото за спасяването и обгрижването на руските емигранти. Темата за приноса на Българската православна църква за социалното подпомагане на руските бежанци е неразработена и недостатъчно изследвана и може да се каже, че е сред белите петна в българската историография. В този смисъл целта на настоящата статия е да разкрие основните аспекти на църковната позиция към руската бяла емиграция, представена в цяла поредица официални църковни документи, вписващи се в общия дискурс на благогарността към жертвата на руските братя освободители.

Независимо от факта, че по време на Първата световна война българските войски воюват срещу Русия, за църковните дейци тя запазва ореола си на освободителка на страната от османско иго и те разглеждат приемането на руските бежанци като своеобразен български реванш към „изпадналите в неволя” руски братя освободители. Така се поражда мобилизиращите призови на Св. синод на БПЦ към всеки българин да се включи със своя лепта в делото по спасяването и обгрижването на руските бежанци – „особено жени, деца и старци, които не могат със собствен труд да изкарат прехраната си”⁴. За разлика от политическата и държавна непоследователност към руските емигранти в годините между двете световни войни Българската православна църква запазва непроменена позицията си на съчувствие, финансово подпомагане и грижа за тяхната адаптация в страната.

1. Кратка хроника на пристигането на руските бежанци в България

Радикалната политическа промяна в Русия през октомври 1917 г., последвалото противопоставяне, ескалирало в Гражданска война (1918–1920), и поражението на Бялата армия през ноември 1920 г. принуждават над 2 000 000 души да напуснат пределите на страната. Социалната стратиграфия на руската диаспора включва представители на всички слоеве, изповядващи различни идеини и политически пристрастия, организирани в различни политически партии и съюзи.⁵ Руските емигранти се заселват в Европа и по света и част от тях се установяват на територията на България. Според изследователката на руската емиграция в България Цветана Кьосева първата руска емигрантска вълна започва в средата на 1918 г., когато в страната пристигат малък брой цивилни руски бе-

³ След края на Първата световна война БПЦ преживява тежка институционална криза – няма избран екзарх, няма ясна концепция за бъдещето и се намира в схизма спрямо останалите православни църкви. Ситуацията допълнително се усложнява от институционалната война между Църква и държава, която се наблюдава при самостоятелното управление на БЗНС (1920 до 1923 г.).

⁴ Вж: Окръжно № 1866 от 18 март/5 март 1921 г. на Св. синод. ДА-Видин, фонд 10К – Видинска митрополия, оп. 2, а.е. 4, л. 90, 90 гр. Синодално окръжно до Видинския митрополит Неофит с вх. № 1506 от 22 март 1921 г. на Видинска Митрополия.

⁵ По-подробно за политическите организации и социална структура на руската емиграция на Балканите вж.: Јовановић, М. *Руска емиграција на Балкану (1920-1940)*. Београд: Чигоја штампа, 2006.

жанци, бягащи от ужасите на Гражданската война.⁶ Това е началната граница на първия период (1918–1923)⁷ от взаимоотношенията на българската гържава с руската емиграция. Втората вълна бежански потоци обхваща 1919–1920 г., когато в страната пристигат както представители на по-богатите слоеве на руското общество, аристокрацията и интелигенцията, така и множество обикновени бежанци и военни, бягащи след разгрома на Бялата армия. Най-голяма е третата вълна – през 1921 г., когато в страната са разквартирувани елитните части от Врангеловата армия. След настаняването на основните бежански потоци и военни контингенти постепенно започва процесът на тяхното адаптиране. Поради липсата на точна статистика броят на руските емигранти, дошли в България до 1922 г., се изчислява приблизително на около 35 000 души.⁸

Противоречивата политика на правителството на Александър Стамболийски по отношение на руските бежанци е описана погребно в проучванията на проф. Любимил Спасов и Цветана Кьосева. Техните анализи разкриват съществуването на неблагоприятни и враждебни настроения към руската емиграция в лявото политическо пространство. Нещо повече. В България след края на Първата световна война старото разделение русофили-русофоби е заменено от ново деление с историческо бъдеще: про и антикомунисти. За българските църковни дейци русофилството се свързва с антиболшевиизма и това не е самоцелен избор, а е израз на цялостната концепция на БПЦ към „страдащия братски руски народ”, подложен на жестоки изпитания след болшевишката революция от 7 ноември/25 октомври 1917 г.: гражданска война, глад, емиграция. Първата зона на конфронтация между позициите на Църквата и Българската комунистическа партия е провокирана от диаметрално противоположното им отношение към руските бежанци. Ако до тяхната поява дебатът за болшевишката революция и комунизма е по-скоро теоретичен и се води по страниците на печата, след сблъска с реалната трагедия на тези хора се проявяват и двете становища.

Категорично против приеждането на руските бежанци в България се обявява парламентарната група на БКП (м.с.). На 14 февруари 1920 г. тя внася в Народното събрание интерпелация до министрите на войната и на външните работи и изповеданията, в която се заявява, че руските бежанци „разнасят епидемии сред населението на големите градове, изострят още повече жилищните ус-

⁶ Кьосева, Цв. *България и руската емиграция 20-те-50-те години на XX в.* София: IMIR, 2002. <<http://www.imir-bg.org/imir/books/Ruskata%20emigracia1.pdf>> 17. 10. 2011 г.

⁷ В книгата *България и руската емиграция 20-те-50-те години на XX в.* Цветана Кьосева определя четири етапа от взаимоотношенията на България с руските емигранти. Първият етап (1918-1923) е времето, когато в страната се настаняват основните бежански потоци. През втория етап (1923-1934) със съдействието на Демократическия съговор и Народния блок руските бежанци се адаптират трайно в страната. Третият етап (1934-1944) започва с идването на власт на деветнадесетомайците и установяването на българо-съветски отношения през юли 1934 г., когато политиката е насочена към постепенна ликвидация на руската национална идентичност и самобитност. Последният период от историята на руската емиграция в България започва на 9 септември 1944 г. и завършва в края на 50-те години на XX век с нейното окончателно дезинтегриране като руско малцинство. Вж: Кьосева, Цв. Цит. съч., с. 8, 9.

⁸ По-подробно Вж.: Даскалов, Д. *Бялата руска емиграция в България между двете световни войни.* – Военно-исторически сборник, № 1, 1994, с. 57.; Даскалов, Д. *Бялата емиграция в България.* София: Св. Климент Охридски, 1997, с. 24.

ловия и влошават условията на живот у нас”. Квалифицирайки всички бежанци като „контрареволуционери”, групата заявява, че българската държава „няма никакъв интерес да ги подкрепя”, защото така тя се обявявала против правото на народите да се самоопределят.⁹ На другия полюс е позицията на Българската православна църква, за която „великото страдание на руския народ” неизменно остава във фокуса на църковното съзнание и респективно социална политика на грижа към „страдащите руски братя”.

Официалната позиция на Българската православна църква към руските емигранти е изразена в статията *Руските бежанци и нашия дълг*, публикувана на 28 март 1920 г. в официоза *Църковен вестник*. В текста се описва „трагедията на руския народ”, породена от нестихващите „вътрешни междуособици” и се акцентира върху братството между българи и руснаци по „език, кръв и вяра”. Българският народ се призовава да посрещне със състрадание и любов хилядите руски бежанци: „Макар самите ние да сме след една страшна катастрофа на народното ни дело, да прекарваме една тежка икономическа, па и политическа криза, все пак нам освободените с кръвта и живота на стотици хиляди руси, се налага обаятелен дълг да приемем с отворени обятия братята руси, да ги приютим с грижа и нежност, да ги посрещнем със състрадание и любов”.¹⁰ (к.м. – Ц. А.) Св. синод на БПЦ се ангажира и подкрепя усилията на правителството и обществените дружества за организацията по посрещането и настаняването на пристигащите във Варна групи руски бежанци. През март 1920 г. Синодът издава нареждане за настаняване в манастирите в страната и други подходящи места на всички духовни лица и църковно-обществени дейци сред руските емигранти. Отправен е апел за изпълняване на християнския и братски дълг към „нещастните братя руси”, като се изтъква, че това е общо дело на братска любов, а не само задължение на държавата и официалните власти:

„Ние трябва да изпълним християнския си и братски дълг към нещастните братя руси, без да гледаме дали други изпълняват дълга си, без да гледаме на разликата в партийните различия и революционни междуособици в братската руска земя. Ще гоиде ден, когато за добротото дело Бог ще ни отплати стореното. Дългът си към нещастните бежанци трябва да изпълним не само като предоставим всичко на държавата и официалните власти. Него трябва да изпълним от душа и сърце, всеки лично, от лице към лице: да приберем бежанците по домовете си; да се отнесем към тях като братя: с любовно слово и дело; да не ги оставим да се чувстват като в чужда страна.”¹¹

Този апел продължава линията на Св. синод от предходната година в подкрепа на руските бежанци, намиращи се в Цариград. На синодално заседание от 7 юни/ст. ст. 25 май 1919 г., под председателството на Доростоло-Червенския

⁹ Вж: ЦДА, ф. 176 К, оп. 4, а. е. 1098, л. 212; ф. 173 К, оп. 3, а. е. 1929, л. 137–138; Стенографски дневници на 18 ОНС. I РС, 40 заседание, 13 февруари 1920 г., с. 1176. Цитат по Кьосева, Цв. *България и руската емиграция 20-те-50-те години на XX в.* София, 2002. стр. 27. <<http://www.imir-bg.org/imir/books/Ruskata%20emigracia1.pdf>> 17. 10. 2011

¹⁰ Руските бежанци и нашият дълг. – *Църковен вестник*, год. XXI, 28 март 1920, бр. 3, с. 15.

¹¹ Пак там.

митрополит Василий, се взема решение да се изпрати специално послание до всички епархийски архиереи в Царството за събиране на средства за „страдащите в изгнание синове на освободителката Русия”¹² (к.м. -Ц.А.). Това е първият официален църковен документ, в който не само се експлицира темата за българската признателност и християнски дълг към „освободителката Русия”, но и се призовават всички свещоливници, свещенически братства и църковни настоятелства да отделят финансови средства за облекчаване на „горчивата съдба” на „беспомощните руски изгнаници”, „лишени от подслон и насъщна храна”, „струпани в Цариград”.¹³ Свещоливниците трябва да гарят минимум 5 % от чистата си печалба за 1918 г. Събраните помощи се изпращат от митрополитите на Св. синод за предаването им по предназначение. Инициативността на Синода го нарежда сред най-активните и постоянни донори на средства за руската бежанска кауза. Общите русофилски чувства на признателност и грижа към братята освободители сближават позициите му с действията и посланията на Славянското благотворително гружество. На 10 юни/28 май 1919 г. Св. синод разглежда със задоволство писмото на Славянското гружество¹⁴, по чиято инициатива редица български обществени и академични организации излизат с апел към българското общество за подпомагане на русите¹⁵ и след няколко месеца му предава „значителна сума за разпореждане”.¹⁶

2. Ролята на софийския митрополит Стефан за обгрижването на руските бежанци (1920–1923)

Темата за огромните усилия на софийския митрополит Стефан (Стоян Попгеоргиев Шоков) за подпомагане на руските емигранти в България е изследвана от Цветана Кьосева¹⁷. На 22 януари 1920 г., още като архимандрит и протосингел на Св. синод, той участва в създаването на Руско-български културно-благотворителен комитет, имащ за цел да оказва разнородна помощ на пристигащите руснаци, подсигуриването им с храна, жилища, образование за руските деца и т.н.¹⁸ На общото събрание, проведено на 4 април 1920 г., делегатите избират за постоянен председател на комитета архимандрит Стефан. По негова инициатива на 9 май 1920 г. ръководството на организацията е прието от мистър-председателя Ал. Стамболийски, пред когото са поставени редица про-

¹² ЦДА, ф. 791К – Св. Синод, оп. 1. а.е. 30; ЦИАИ, ф. 2 – Протоколна книга на Св. синод, оп. 1, а.е. 36, л. 69, 70. Протокол № 21 от 7 юни/ст. ст. 25 май 1919 г. от заседание на Св. синод; ДА-Видин, ф. 466К, оп. 1, а.е. 17, л. 40. Писмо № 3684 от 11 юни/ст.ст. 29 май 1919 г. на Св. синод до Видинския митрополит Неофит.

¹³ ЦДА, ф. 791К, оп. 1. а.е. 30; ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а.е. 36, л. 69, 70. Протокол № 21 от 7 юни/ст. ст. 25 май 1919 г. от заседание на Св. синод;

¹⁴ ЦДА, ф. 791К, оп. 1. а.е. 30; ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а.е. 36, л. 75. Протокол № 22 от 10 юни/28 май 1919 г. от заседание на Св. синод.

¹⁵ Първата институция, поела грижите около първоначалното устройване на бежанците с храна, облекло и квартири, е Славянското дружество. По негова инициатива на 27 май 1919 г. различни институции излизат с апел към българското общество за набиране на средства за подпомагане на русите. До 1 януари 1920 г. са набрани 749 141 лв. Министерският съвет също се включва в акцията и отпуска на Славянското дружество 250 000 лв. Вж. Кьосева. Цв. Цит. съч.

¹⁶ Вж. Протокол № 54 от 11 ноември/ст. ст. 29 октомври 1919 г. от заседание на Св. синод, & 13. ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а.е. 36, л. 153.

¹⁷ Вж. Кьосева, Цв. *Епископ Стефан и руските бежанци в България*. – *Минало*, № 2, 2000, стр. 44-54

¹⁸ Руско-българският Културно-благотворителен комитет в София. – *Славянски глас*, год. XV, кн. 5-6, 1921, с. 40.

блеми на бежанците. До м. май 1921 г., когато се формира гържавната система за подпомагане на руските емигранти, Славянското гружество и този Комитет са единствените организации в България, които поемат и координират изцяло грижите за руските бежанци.¹⁹

Дейността на Руско-българския културно-благотворителен комитет е оценена високо от Особеното съвещание за устройването на руските бежанци в Близкия изток. То е организирано в Цариград през май 1920 г. от видни политици, дипломати, общественици и военни в емиграция, начело с ген. Лукомски. Новият руски орган препоръчва на архимандрит Стефан да обедини усилията на председателствания от него Комитет с тези на останалите хуманитарни български и руски обществени организации в България с цел по-ефективно действие за помощ на руските бежанци. Като резултат през май 1920 г. под покровителството на Александър Петряев се създава Обединен комитет за помощ на русите в България, включващ Руско-българския културно-благотворителен комитет и редица български, руски и други хуманитарни и благотворителни организации: Славянското гружество, Светия синод, БДЧК, Франко-българския комитет, Руския Червен кръст, Всеруския земски съюз, Всеруския съюз на градовете, Дружеството за единение на русите в България, Православното братство при Руския посолски храм в София, Съюза на руските инвалиди, Религиозно-философския кръжок и др. Това свръхмощно формиране, председателствано от една изключителна личност – епископ Стефан, по броя на членовете си и по резултатите от дейността си е без прецедент в българо-руските отношения²⁰. Само за една година от съществуването си то успява да събере волни пожертвования в размер на 1 164 573 лв., с помощта на които реализира значителна дейност: оказва пряка финансова помощ на 1150 лица, а в натура (грехи, облекло, обувки и др.) на 328 души, внася учебни такси в руските учебни заведения в размер на 49 200 лв. за 84 бедни руски деца, организира безплатни столова и общежитие за бедните, създава Руска гимназия в София и др.²¹

В дипломатическите и правителствени среди са известни славянофилските и русофилски чувства на ръкоположения на 20 март 1921 г. Маркианополски епископ Стефан, както и неуморната му дейност за подпомагане на бежанските руски деца и възрастни емигранти. Това води до назначаването му с XV постановление на Министерския съвет от 20 май 1921 г. за национален комисар към Върховния комисариат на ОН по въпросите за руските бежанци. Това е първата правителствена стъпка към създаване на гържавен орган за координация на дейностите по адаптирането на руските бежанци в България.

Приемайки новото си назначение с ентузиазъм, Маркианополският епископ Стефан настоява в писмо до министър-председателя Александър Стамболийски от 22 юли 1921 г. да му се определят „служебните функции и средствата”, с които

¹⁹ Вж. Руско-българският Културно-благотворителен комитет в София. – *Славянски глас*, год. XV, кн. 5-6, 1921, с. 40, 41; Къосева, Цв. *Епископ Стефан и руските бежанци в България*. – *Минало*, № 2, 2000, стр.(44-54), с. 45.

²⁰ Вж. Къосева, Цв. *Епископ Стефан и руските бежанци в България...* с. 46.

²¹ Пак там; ЦДА, ф. 176К, оп. 4, а.е. 2120, л. 39-41.

може да разполага за изпълнението им²². Той си позволява да даде препоръки на кабинета за реализиране на план, съгласно който страната трябва да приеме максимума руски бежанци, като тази жертва на България за русите „ще се възвърне стократно от утрешна, възобновена Русия, единственият естествен съюзник и чистосърдечен покровител на България”. Недоволен от опита на епископа да му дава съвети по този деликатен въпрос, Александър Стамболийски остава доклада без последствие. Нещо повече – правителството не отпуска никакви средства за дейността на националния комисар и дори не се ангажира да го изпрати на срещата в Женева през август 1921 г. на комисарите от отделните страни с цел създаване на Международен комисариат по въпросите на бежанците. За Швейцария епископ Стефан заминава със средства на Светия синод, като съчетава участието си в конференция на църквите с участие в учредяването на Международния комисариат по въпросите на бежанците, начело с г-р Фритьоф Нансен²³.

През ноември 1921 г. Св. синод изпраща епископ Стефан да участва в Първия задграничен църковен събор на руската емиграция в качеството му на национален комисар за руските бежанци и едновременно представител на Българската православна църква²⁴. Този най-висок църковен форум се провежда между 21(8) ноември и 3 декември (20 ноември) 1921 г. в гр. Сремски Карловци (Югославия) и на него присъстват 24 епископи, 72 клирици и 67 миряни, пристигнали от Сърбия, България, Германия, Гърция, Испания, Италия, Франция, Швейцария и др., като сред тях има представители на Армията и Флота.²⁵ Св. синод на БПЦ изисква от епископ Стефан на Събора в Сремски Карловци „да бъде повече наблюдател на онова, което ще бъде предмет на събранието, и активното си участие да ограничи само във въпроса за фактическите, основани на каноническата практика на православните църкви отношения между руската и нашата църква”²⁶. Поради пристигналите по страничен път сведения, че Лубенският епископ Серафим, който представлява църковната община на руските бежанци в България, не разполага с достатъчно средства за участие в Събора, Св. синод на БПЦ му отпуска 3000 лв., за да може да замине, „тъй като така ще бъде полезен за каузата на Православната Българска Църква за по-близкото ѝ общуване с Руската Православна Църква”²⁷.

На откриването на Събора в Сремски Карловци епископ Стефан отправя приветствие от името на Св. синод на Българската православна църква. Главната цел на това приветствие е да увери присъстващите руснаци, че „Православната

²² Кьосева, Цв. *Епископ Стефан и руските бежанци в България...* с. 47.

²³ Пак там. с. 47.

²⁴ ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а.е. 39, л. 366, 369,370, Протокол № 98 от заседанието на Св. синод от 16 ноември/3 ноември ст. ст./ 1921 г.

²⁵ Зернов, Н. „Юрисдикционные споры в русской Церкви эмиграции и I всезарубежный собор в Карловцах в 1921 году. – *Вестник Русского Христианского Движения*, N 114 (1974), стр. (119-148), с. 127.

²⁶ ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а.е. 39, л. 369 из Протокол № 98 от заседанието на Св. синод от от 16 ноември/3 ноември ст. ст./ 1921 г.

²⁷ Пак там. л. 370; ЦДА, ф. 791к. оп. 1, а.е. 33.

Българска Църква²⁸ с жив интерес, с участие и братолюбие следи всичко, което става в Светата Руска Православна Църква, особено в нейните части, които прекарват изгнанието си в България”. На следващия ден 10 (23) ноември се прочита от митрополит Антоний Храповицки²⁹, председател на Събора, „ответно послание” до българския Св. синод. Наричайки епископ Стефан „възлюблен брат” и „възлюблен Владика”, в заключение на писмото си митрополит Антоний му отдава „сузубо благодарствено целование” за неговите неуморни грижи към руските бежанци.³⁰

В дните от 20 (7) ноември до 24 (11) ноември 1921 г. в Сремски Карловци епископ Стефан провежда срещи с руските архиереи, на които представя въпроса за взаимоотношенията между Българската църква и Цариградската патриаршия, като се спира върху „историята на прословутата схизма” и „общото състояние на Православната Българска Църква.” Епископът докладва за състоянието на руските бежанци и тяхното църковно положение в България. Руските архиереи проявяват жив интерес по тези въпроси и епископ Стефан остава с твърдото убеждение, че: „руските бежанци имат симпатии и доброжелателство към българската църква и народност и в бъдеще руси и българи няма да повтарят греховете на недалнашното минало, а чрез това и всички славяни ще дойдат до пълен сговор”³¹.

След завръщането от Сремски Карловци епископ Стефан е назначен със заповед № 367 от 30 ноември 1921 г. на Министерството на външните работи и изповеданията за председател на новоучредения от правителството Комитет за проблемите на руските бежанци³². Възползвайки се от временното благоразположение на властите към русите, епископ Стефан се ангажира с приемането и устройването на 5000 руски деца, както и с координацията на работата на всички хуманитарни и обществени организации за всестранно обслужване на бежанците от Русия.

През февруари 1922 г. той подготвя обстоен доклад от 16 страници за състоянието на руските емигранти в България, подписан от Светия синод и от редица организации и институции: БДЧК, Руския Червен кръст, Дружество „Славянска беседа”, Съюза на жените, Франко-българския и Руско-българския комитети, Ре-

²⁸ В църковните документи от началото на 20-те год. на ХХ век се използва изразът „Православна Българска Църква”, въведен от Комисията за изменение на Екзархийския устав (1920), в която участва архимандрит Стефан. (През 1921 г. Стефан е ръкоположен за Маркианополски епископ, а на 26 март 1922 г. е избран за Софийски митрополит).

²⁹ Митрополит Антоний Храповицки (Алексей Павлович Храповицки) е роден на 17 (29) март 1863 в дворянско семейство във Ватангино (Новгородска губерния). Завършва Петербургската духовна академия през 1885 г. като в края на последния курс приема монашество. Хиротонисан е за епископ през 1897 г. (1900–1902 – Уфимски епископ, 1902–1904 Харковски епископ, 1914–1917– Волински, епископ от 1918 до 1936 Киевски и Галицки митрополит). От ученик е горещ радетел за възстановяването на Московската патриаршия и на Всеруския събор от 1917–1918 г. е един от тримата кандидати, участващи в избора за Патриарх. От 1920 г. до смъртта си (10 август 1936) оглавява Руската православна задгранична църква в Сремски Карловци.

³⁰ Руският задграничен събор в Карловец. – *Църковен вестник* (БПЦ), София, год. XXII, бр. 35, 3 декември 1921, стр. (1-2), с. 2.

³¹ Вж. Протокол № 107 от заседанието на Св. синод от 15 /28 ноември ст. ст. 1921г. ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а.е. 39, л. 402, 403

³² Вж. Кьосева. Цв. *Епископ Стефан и руските бежанци в България...* с. 49;

лигиозно-философското общество, Централния обединен комитет на руските бежански организации, Всеруския съюз на градовете и Всеруския земски съюз и др. Докладът е изпратен до Лигата на народите, папата във Ватикана, Кентърбърийския епископ, Международния червен кръст и до групи хуманитарни организации.³³

Документът е забележителен не само поради важната информация, съдържаща се в него, но и поради това, че представлява своеобразен синтез на вижданията на епископ Стефан и на Комитета за разрешаването на руския имигрантски проблем. От него става ясно, че в България към това време са настанени 31 744 руски бежанци, от които от безплатна храна се нуждаят 1700 души, а допълнителна храна е необходима на още 1200 души, че болшинството от инвалидите са със загубена трудоспособност над 50%, че медицинска помощ, безплатни жилищни помещения и грехи са необходими почти за всички бежанци³⁴. Според документа за нетрудоспособните руси трябва да бъдат осигурени около 1 млн. лв. месечно, но от парични помощи се нуждаят и трудоспособните, тъй като те трудно си намират работа и са ниско платени. Сред бежанците върлуват болести, смърт, изтощениа и самоубийства. Преценявайки, че поради тежкото си положение в края на продължителните войни България не е в състояние да се справи сама с тези проблеми, епископ Стефан призовава световната съвест „да вземе мерки за спасение на умиращите най-добри синове на Русия”. Според него руският въпрос може да се разреши радикално не чрез военна интервенция, а по дипломатически път и ако „Европа не е в състояние да проведе интервенция, тя е длъжна да създаде условия за човешко съществуване на руските бежанци”.³⁵

3. Противоречивата държавна политика на БЗНС към руските бежанци – „от бяло към червено” (1922–1923)

През пролетта на 1922 г. Александър Стамболийски рязко сменя курса на държавната политика към руските бежанци „от бяло към червено”. Под влияние на проведените срещи със съветския комисар Г. Чичерин и българския болшевик К. Раковски в Генуа, както и на важните промени в международните отношения, свързани с решенията на Генуезката конференция, министър-председателят дава указания на правителството за ликвидиране на Врангеловата армия у нас, както и за екстерниране на Врангеловите офицери. В страната започва истинско преследване на руски бежанци. Въпреки непрекъснатите изявления на членове на правителството, че антируските мерки са насочени само срещу върхушката на армията и не засягат обикновените бежанци, на практика постановлението рикушира и сред тях. След инсценирания от съветски агенти „Врангелов заговор” от м. май 1922 г. в комунистическите и земеделски среди

³³ Пак там. с. 50;

³⁴ Вж. Кьосева, Цв. *България и руската емиграция 20-те-50-те години...* с. 62.

³⁵ Пак там.

се открива нова кампания срещу руските емигранти в страната³⁶

Във връзка със зачестилите случаи на преследване и гонение срещу руските бежанци през юни 1922 г. Лубенският епископ Серафим (Соболев) се обръща със специално писмо към Св. синод на БПЦ, в което моли „в името на справедливостта и братското единение между двата еднокръвни и едновърни народа“ за ходатайството на Св. синод пред българското правителство да се спре преследването срещу руските бежанци и „да им се даде възможност да продължат да се ползват с братско гостоприемство в България“³⁷. В тези тежки дни Св. синод и Софийският митрополит Стефан отново застават твърдо на страната на руските бежанци. Руско-българският културно-благотворителен комитет организира масова кампания в подкрепа на руските емигранти. Правителството и Министерството на вътрешните работи и народното здраве са затрупани с протестни изложения, в резултат на което много несправедливи изселвания са отменени.³⁸

Некоректното отношение на правителството на Александър Стамболийски е резултат от цялостната му противоречива политика по отношение на руските бежанци. Това проличава през януари 1923 г., когато окончателно се сформира правителствения Комитет за руските бежанци в България към МВНРИ, в който името на Софийския митрополит Стефан вече не фигурира. За председател на Комитета за руските бежанци (тогава известен под името Комисия за настаняване на руските бежанци) е назначен инспекторът на отдел „Вероизповедания“ към МВНРИ Трифон Кунев, а членове са: Лубенският епископ Серафим (Соболев) – управляващ руските православни общини в България, княз Лобанов-Ростовски и проф. И. А. Базанов. На комисията се възлага „да се грижи за настаняването на руските бежанци в България и да раздава помощите, които биха се получили за тях“³⁹.

4. Църковната лепта в подкрепа на руските бежанци (1921–1923)

От протоколите на Св. синод, както и от различните окръжни постановления се вижда, че основният църковен механизъм за събиране на църковни средства за реализирането на благотворителни каузи в полза на руските бежанци е пускането на дискоси за доброволни пожертвувания от православните християни. Още в самото начало на 1921 г. Св. синод изпраща телеграма до 11-те митрополии в страната, с която се нарежда на всички енорийски свещеници по време на Рождественските празници да пуснат последователно два дискоса за събиране на пожертвувания: първият дискос за българските бежанци, а вторият дискос да се пусне на следващия ден – „за облекчаване на тежките страдания на руските

³⁶ По тези въпроси по-подробно в: Спасов, Л. *Врангеловата армия в България 1919–1923*. София: Св. Климент Охридски, 1999; Спасов, Л. *България и СССР (1917–1944). Политико-дипломатически отношения*. Велико Търново: Фабер, 2008.

³⁷ ЦИАИ, ф. 2, оп. 1. а.е. 40, л. 97, 98. Протокол № 57 от заседание на Св. синод от 17 юни/ ст. ст. 4 юни 1922.

³⁸ Вж. Кьоцева, Цв. *България и руската емиграция 20-те-50-те години...* с. 57.

³⁹ Кьоцева, Цв. *България и руската емиграция 20-те-50-те години...* с. 72.

бежанци”. Събраните суми и от двата дискоса трябва спешно да се внесат в митрополията и да се препратят на Св. синод.⁴⁰

Със събирането на средства за руските бежанци се ангажира и най-висшият църковен форум – Църковно-народният събор, който се открива на 6 февруари 1921 г. в София. На 28 (15) февруари 1921 г. председателят на Църковно-народния събор Видинският митрополит Неофит докладва на заседание на Св. синод⁴¹, че Съборът е решил в деня на Освобождението на България (3 март) да се пуснат дискоси в полза на руските бежанци у нас. Синодалните архиереи обаче преценяват, че на този ден има малко богомолци в храмовете и че е твърде късно да се прави нареждане за събиране на дискосни помощи в селските църкви. Затова Синодът решава да се изпратят телеграми до епархийските началства да разпоредят спешно по всички църкви да се пуснат дискоси в помощ на руските бежанци на Неделя Месопустна, а в селските църкви на Неделя Православна. От митрополията по епархии се изисква да изпращат събраните помощи „безотлагателно” на Св. синод за „предаването им по предназначение”. По този повод в изпълнение решението на Св. синод от 28 (15) февруари и в допълнение на окръжната телеграма № 1454, Синодът изготвя специално Окръжно № 1866 от 18 (5) март 1921 г., с което се нарежда на енорийските свещеници да призоват всички православни християни да се притекат на помощ на руските бежанци, „кой с каквото може – с пари, с облекло, с храна” (к.м. – Ц. А.). Събирането на помощи за нуждаещите се руски бежанци от енорийските храмове под формата на дискоси продължава до края на 20-те години. Всяка година по време на двата големи християнски поста се организират такива акции и събраните финансови средства се раздават както на руски бежански организации, така и на отделни лица: руски архиереи, нуждаещи се духовници, бедни руски ученици, студенти, болни, инвалиди и др. Най-често дискоси за руските бежанци се пускат на Цветница, Димитровден, Никулден и др.⁴²

Българската православна църква се ангажира с намирането на работа под свое ведомство на руски бежанци – духовни лица. В протоколната книга на Св. синод за 1921 година, когато е пикът на бежанската вълна у нас, се срещат имената на 30 руски свещеници – бежанци, намиращи се в тежко материално положение, които молят да бъдат назначени на служба под ведомството на Българската църква. Така например на заседание от 4.01.1921 г./22.12.1920 Св. синод под председателството на заместник-председателя, Пловдивския митрополит Максим⁴³ в точка 21 от дневния ред разглежда молбата на руските бежанци свещени-

⁴⁰ Архив на София, Фонд 1096 К – Храм „Св. Параскева”, оп. 1. а.е 324, л. 3.

⁴¹ ЦИАИ, ф. 2, оп. 1. а.е. 39, л. 49. Протокол № 21 от 28 февруари/15 февруари ст.ст. 1921 г. от заседание на Св. синод.

⁴² ДА-Видин, ф. 75К, оп. 1. а.е. 11, л. 3 (Писмо от 3 декември 1921 г. от Видинска митрополия до енорийските свещеници във Видинска околия за събиране на помощи за руските бежанци на 6 декември – празникът св. Николай); ДА-Видин, Фонд 466К, оп. 1. а.е. 22, л. 34 (Писмо от 24 септември 1926 г. от Видинска митрополия до архиерейските наместници и до църковните настоятелства в Кулска духовна околия); ДА-Видин, Фонд 90К, оп. 1. а.е. 23, л. 10 (Писмо от 21 март 1928 г. от Светия синод на БПЦ до Видинския митрополит, препратено до архиерейските наместници във Видинска епархия за събиране на помощи за руските бежанци в България на празника Връбница на 8 април 1928 г.).

⁴³ Вж. ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а.е. 39, л. 7, Протокол № 1 от 4. 01. 1921 г. / 22. 12. 1920 ст. ст.

ци Йоан Попов, Леонид Траплин, Теодор Крюков, Георги Василев, Павел Иванов Мишустов и дяконите Симеон Слепов и Алексей Ушаков, временно живеещи в Месембрия, които молят да бъдат настанени на служба под ведомството на Българската църква. „За да даде възможност на просителите да преживеят в днешните трудни за поминък времена, Св. синод реши да се препоръча на Сливенската митрополия да нареди те да бъдат настанени на длъжност в Сливенската епархия”.

В протокол № 3, от заседание на 18.01./5.01. ст. ст. 1921 г. на Св. синод е разгледано Прошение (вх. № 284/1921) на протоiereй Николай Владимирски, бежанец от град Крим, Русия, който моли да му се даде длъжност под ведомството на Българската православна църква. По този случай Видинският митрополит Неофит устно съобщава на Св. синод, че може да даде на просителя подходяща енория в епархията си, ако последният пожелае това. Св. синод съобщава чрез Екзархийското наместничество в Цариград на просителя Николай Владимирски, че ако е съгласен да служи под ведомството на Видинска митрополия, може да се отпрати за гр. Видин, за да получи своето назначително. Митрополит Неофит назначава и други руски духовници на енорийска или църковно-административна работа в епархията.⁴⁴ В Държавния архив на гр. Видин се пазят данни за служението на руския свещеник Николай Владимирски в митрополитската катедрала „Св. Димитър”⁴⁵.

Протоiereй Николай Владимирски е роден през 1872 г. в свещеническо семейство и завършва Симферополската духовна семинария. Ръкоположен е за свещеник на 6 август 1893 г. От 1911 до 1920 г. е настоятел на катедралния храм „Св. Александър Невски” в гр. Ялта и учител по Закон Божий в Ялтенската женска гимназия. По време на емигрантския си престой в Цариград е свещеник в църквата на руското посолство (1 ноември 1920 – 1 юни 1921 г.)⁴⁶. От 1921 г. до 1928 г. служи в гр. Видин. От 1928 г. е настоятел на руската (посолска) църква „Св. Николай” в гр. София, която е духовният център на руските бежанци. След преместването на руската църковна община през 1934 г. в старинния храм „Св. Николай” на ул. „Цар Калоян” до смъртта си ежедневно участва в богослужението в храма, независимо дали е дежурен свещеник. За руските бежанци „батюшка” Николай Владимирски е представител на „старата школа свещеници”, „горещ патриот и пламенен молитвеник за страдащата руска земя”.⁴⁷ При една от бомбардировките над София на 30 март 1944 г. по време на богослужение върху църквата „Св. Николай” на ул. „Калоян” падат няколко бомби, хвърлени от англо-американските самолети. Тялото на протоiereй Николай Владимирски е извадено изпод руините на храма едва след шест месеца и погребано в руския участък на Централните софийски гробища. Така се събъ-

⁴⁴ ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а.е. 39, л. 17 и 19, 20, Протокол № 3, от заседание на 18. 01./5. 01. ст. ст. 1921 г. на Св. синод.

⁴⁵ Вж. ДА – Видин, ф. 77 К оп. 1, а.е. 40, л. 23 (Писмо от църковното настоятелство на храм „Св. Вмчк. Димитрий” до руския емигрант протоiereй Николай Владимирски).

⁴⁶ Вж. Нивьер. А. *Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе: 1920–1995: Биографический справочник.* – Москва; Париж: Русский Путь; УМСА-Press, 2007. с. 135.

⁴⁷ Вж. Шкаровский, М. *История русской церковной эмиграции.* Санкт-Петербург: Алетейя, 2009, с. 79.

ват неговите гуми, че „свещеникът до края на живота си трябва да служи на Бога и на Църквата“⁴⁸.

В периода между двете световни войни руското духовенство играе значителна роля в религиозния живот в България. То е по-образовано и гейно и се включва в редица важни църковни и обществени процеси: преподава в българските духовни учебни заведения, допринася за развитието на богословската наука, публикува в списанията и вестниците на Българската православна църква. По-детайлно въпросът за влиянието на руските емигранти белозвардейци в българския научен и религиозен живот е разгледан от Лиана Гълъбова⁴⁹. Като цяло обаче все още липсват пълни статистически данни за броя на руските свещеници, дякони и монаси, служещи под вedomството на БПЦ, липсват изследвания за социалния им профил, духовен облик и взаимоотношения с българското духовенство и паство⁵⁰. Все още е много трудно поради отсъствието на точна статистика и задълбочени исторически изследвания да се реконструира истината за реалната църковна подкрепа за руските бежанци, както и размерът на изразходваните средства от Св. синод на БПЦ. Засега при обработката на емпиричния материал се разкриват само косвени данни за различни църковни инициативи и фондове в полза на нуждаещите се руснаци, но в никакъв случай това не е достатъчно, за да се възстанови цялостната картина. Интересна следа за това, че Св. синод е събирал точни сведения за броя на руските бежанци духовни лица, служещите под вedomството на БПЦ в 11-те епархии и ставропигиални манастири, се открива в писмото на Московската Николска община⁵¹ в София. Тази община се е намирала под покровителството на българското дружество на Червения кръст и е събирала в специален исторически отдел документи за проявените грижи от българския народ и от правителствените власти „към руския народ в тия тежки дни“. В писмото на Московската Николска община се моли Св. синод да съобщи колко руснаци служат под вedomството на Българската православна църква. В отговор Св. синод решава „да се поканят с Окръжно писмо както епархийските начальства, така и ставропигиалните манастири да предоставят в канцеларията му сведения за всички разпореждания, засягащи руските бежанци и за стореното от тях по настанияването им, както и да съобщят колко руснаци служат под тяхно вedomство. „След като се съберат всички тези сведения да се изпратят по надлежен ред на споменатата Московска Николска община в София.“⁵²

⁴⁸ Пак там.

⁴⁹ Вж. Гълъбова, Л. *Към въпроса за руското научно и духовно присъствие в българската академична и църковна общност от началото на 20-те години на XX век*, – В: Клио. Сборник в чест на 65-годишнината на ст. н.с. Милен Куманов, София: Фондация "Арете-Фол", 2008, стр. 547-572.

⁵⁰ Интересен изследователски опит в тази посока е статията на Емил Паралингов, посветена на руските свещеници-емигранти, служещи в Пловдивска епархия след 1920 г. Вж. Паралингов. Э. Русские священники-эмигранты, служившие в Пловдивской епархии после 1920 года (по документам архива и библиотеки Пловдивской митрополии). – Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. II. 2006. Вып. 4 (21), стр. 53-60.

⁵¹ ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а. е. 39, л. 177, Протокол № 48 от заседание на Св. синод на 31 май/ 18 май/1921 г.

⁵² Пак там.

С оглед на поставената задача – да се разкрият основните аспекти на благотворителната и социална дейност на БПЦ към руските бежанци, трябва да се отбележи, че в началото на 20-те години българския висш клир проявява изключително внимание и подкрепа към материалните проблеми на руското духовенство. В протоколите на Св. синод се открояват като водещи грижите за подсигуряване на препитание, погслон и дори облекло⁵³ на нуждаещите се руски духовни лица, които са настанени на енорийска, преподавателска или административна работа под ведомството на БПЦ. Св. синод на БПЦ отпуска стипендии за обучение на руски младежи в българските духовни семинарии и в новосъздадения Богословски факултет (1923 г.). От 1.01.1921 г. влизат в сила назначенията на руските професори Михаил Поснов и прот. Георги Шавелски като учители в Софийската духовна семинария, а от 1923 г. те са сред първите четирима редовни професори, назначени в Богословския факултет на Софийския държавен университет⁵⁴.

Протопрезвитер Георги Шавелски⁵⁵ се ползва с голям авторитет сред българския висш клир и по негова молба в двете български духовни семинарии са приети шест руски семинаристи. Към тях са одобрени и заявленията на други шест души, бивши възпитаници на Донската духовна семинария, които също молят да бъдат приети в българските духовни семинарии. Св. синод, въпреки големия брой на приетите ученици през учебната 1920/1921 година в семинариите и „въпреки теснотата на помещенията”, разрешава да бъдат приети тези 12 души семинаристи като им се отпускат синодални стипендии⁵⁶. В протоколите на Св. синод се откриват данни и за финансово подпомагане на руските училища в София, Варна, Шумен, както и на руските студентски гружества.

В края на 1921 г. по случай предстоящите Рождественски празници Св. синод нарежда да се отпуснат от Фонда „Църковно-народна благотворителност и просвета” следните помощи: 1) 20 000 лева на Руско-българския комитет за руските бежанци; 2) 1500 лева на епископ Вениамин (Федченко); 3) 1000 лева на митрополит Теодосий; 4) 1000 лева на епископ Серафим. От сумите, постъпващи за руските бежанци Св. синод покрива разноските при гостуването на руски архиереи в София и им отпуска финансова помощ. За да се разбере размерът на отпусканите средства, посочени по-горе, следва да се има предвид настъпилото драстично следвоенно поскъпване на живота и че средната заплата на църков-

⁵³ ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а. е. 39 л. 189, Протокол № 54, заседание на Св. Синод на 14. 06/ 1. 06. ст. ст. 1921 г.

⁵⁴ Първите четирима професори, назначени в Богословския факултет към Софийския университет, са протоиерей Александър Рождественски, проф. Николай Н. Глубоковски, прот. Георги Ив. Шавелски и проф. Михаил Поснов.

⁵⁵ Георги Шавелски е последният протопрезвитер на руската армия и флот. Участва в Първия всеруски църковен събор (1917–1918) като ръководител на военното духовенство и на Събора в Ставропол от 1919 г. при учредяването на Временното върховно църковно управление (ВВЦУ), прераснало в Руска православна задгранична църква. Намирайки се в емиграция, прот. Георги Шавелски се установява в България, където развива активна журналистическа и преподавателска дейност. Преподава в Богословския факултет в София, а през 1926 г. като свещеник преминава под юрисдикцията на БПЦ, скъсвайки връзките си с Архиерейския синод в Сремски Карловци. Вж: Кострюков, А. „Протопресвитер Георгий Шавельский и Карловацкий синод”. – *Церковь и время*, №1 (34) 2006, стр.(134-149).

⁵⁶ Св. синод разпределя 12-те семинаристи между двете семинарии и им предоставя синодални стипендии. ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а. е. 39, л. 295. Протокол № 85/1921.

ните служители под ведомството на БПЦ варира между 500 и 800 лева⁵⁷ според откритите данни за 1921 година.

Българската православна църква чрез църковните настоятелства и свещоливниците събира финансови средства и за ветераните, участвали в Освободителната война – българи и руси. В Архива на София се съхраняват документите на софийските храмове, сред които се намират фактури и разписки за изпратени средства в подкрепа на ветераните от Освободителната война. През пролетта на 1923 г. въз основа на Окръжно послание № 2027 от 20 март 1923 на Св. синод, Софийската митрополия изпраща Окръжно № 4437 от 20 април 1923 г. до председателите на църковните и свещоливнишки настоятелства в Софийска епархия, в което се казва: „Известно е положението на старите ветерани живи участници в Освободителната война – българи и руси. Те преживяват последните дни от живота си в пълна мизерия и страшно огорчение от равнодушието и пренебрежението на обществото към тях и тяхната участ”⁵⁸. За да се облекчи тяхното положение председателите на църковни настоятелства и свещоливници се призовават да „гарят крупни суми” на „комисиите за събиране на помощи за облекчаване на тежкото положение на ветераните”.

От съхранените документи в архива на Видинска митрополия могат да се проследят механизмите за функциониране на църковната благотворителност към руските бежанци през втората половина на 20-те години. През 1926 г. Видинският митрополит Неофит отправя специално писмо № 1475 от 16 септември до архиерейските наместници във Видин, Кула, Белозрадчик, Берковица и Лом, в което се съобщава, че през 1925 г. в София е създаден комитет за „безплатно лекуване на бедните болни руски бежанци в България”. Този комитет апелира за материална подкрепа към Църквата, гържавните институции и към всички благотворителни гружества в страната. Тъй като Църквата не може да остане чужда на това хуманно и християнско дело, митрополит Неофит изисква от архиерейските наместници да наредят на свещениците от петте духовни околии на Видинска епархия на Димитровден да пуснат дискос за „бедните, болни руски бежанци” и по случая да произнесат подходяща проповед. Събраните суми трябва да се изпратят във Видинска митрополия, откъдето ще бъдат изпратени по предназначение.⁵⁹

През май 1927 г. Видинският митрополит изпраща Окръжно № 2199 до архиерейските наместници във Видинска епархия за събиране на средства в поверените им духовни околии за Съюза на руските инвалиди⁶⁰. От текста на това окръжно се разбира, че в България са намерили убежище повече от 2000 руски инвалиди, жертви на Гражданската война в Русия. Повечето от тях са „туберколозно-

⁵⁷ Заплата на главен редактор на Църковен вестник е 800 лева, заплатата на разсилен към Синода – 500 лева. Вж. ЦИАИ, ф. 2, оп. 1, а. е. 39, л. 308. Протокол № 86, заседание на 20.X. /7.X. ст. ст. 1921 г.

⁵⁸ Архив на София, Фонд 1096 – Храм св. Параскева, оп. 1, а. е. 212, л. 40. Окръжно № 4437 от 20 април 1923 г.

⁵⁹ Вж: Вълчев, Г. *Бялата руска емиграция във Видинска област...* с. 12.

⁶⁰ Съюзът на руските инвалиди е учреден в София на 26 декември 1920 г. по самоинициатива на евакуираните у нас от Крим военноинвалиди от Доброволческата армия на ген. Деникин. От 1920 до 1922 г. основната маса от всички военноинвалиди от белите армии се струпва в България. През 1929 г. членовете на Съюза наброяват 2660 души, включително техните жени и деца.

болни и неспособни за никаква физическа работа” и това ги осъжда на гладна смърт. Съюзът на руските инвалиди апелира към Св. синод на БПЦ и към всички държавни институции в страната за съдействие, „за да се помогне що годе на тия нещастници, лишени от хляб, медицинска помощ и приют”. Видинският митрополит Неофит нарежда на 5 юни 1927 г. – неделята на Св. Отци – да се пуснат дискоси във всички църкви на 5-те духовни околии във Видинска епархия, като събраните средства от архиерейските наместничества се изпращат своевременно на Митрополията, за да бъдат предадени във фонд „Руски инвалиди” на Св. синод.⁶¹

В книгата за приходящите сметки на Св. синод са вписани фондовете в помощ на руските бежанци, по които се събират и раздават финансови средства не само през 20-те, но и през 30-те години на ХХ век: „Руски бедни и болни бежанци”, „Помощ за руските монаси на Св. Гора”, „Руските военно-инвалиди”, „Руските ветерани”. До края на междувоенния период Св. синод със събраните от 11-те митрополии в страната финансови средства подпомага руските болни и бедни бежанци, военноинвалиди и нуждаещи се.⁶²

И накрая, но не последно място, освен материалната подкрепа искам да отбележа и една друга, специфична форма на църковна грижа и съчувствие към руските бежанци, свързана с *каноническото право*. В разглеждания период – началото на 20-те години на ХХ век, сред българския висш клир се наблюдава раздвоение между спазването на каноните и „горещите чувства на преданост към освободителката Русия”. Без да се спирам подробно, трябва да отбележа, че важни аспекти на българо-руските междуцърковни отношения в периода между двете световни войни не са намерили своето място в изследователското поле на българската историография⁶³. Все още липсва цялостно изследване на каноничните въпроси, които поражда възникването и функционирането на самостоятелни руски енории под юрисдикцията на Руската православна загранична църква (Сремски Карловци), на територията на една поместна православна църква като Българската екзархия. По гумите на проф. протопр. Стефан Цанков самостоятелното църковно управление на руската емиграция е прецедент, временно допуснат по „братска благосклонност от страна на Българската православна църква”.⁶⁴ Същевременно този жест не променя отношението на руските църковници. Поради схизмата над БПЦ руските загранични архиереи се въздържат от евхаристийно общение с нейното духо-

⁶¹ ДА – Видин, ф. 466 к, оп. 1, а.е. 22, л. 15; ДА-Видин, ф. 10к, оп. 1, а. е. 14, л. 1. Фонд 10к, оп. 1, а. е. 14, л. 2-42 (Списъци и квитанции за внесени суми във Фонд „Руски инвалиди” на Св. синод по бюджета на финансовата 1927/1928 г. от църквите в Ломска духовна околия).

⁶² ЦДА, фонд 791к, оп. 1, а.е 191, л. 4 гр., л. 21 гр., л. 22.

⁶³ Лизбет Любенова в двете си статии в сборниците, посветени на Бялата емиграция в България и отношенията между Русия и България през ХХ век, справедливо отбелязва, че все още са доста скромни приносите при проучването на руското емигрантско православно духовенство в България. Вж.: Любенова, Л. Рупчева, Г. Извороведски и историографски проблеми на бялата емиграция в България. В: *Бялата емиграция в България*. Ред. кол. Г. Марков и др. София: Гутенберг, 2001, с. (21-37), с.36.; Любенова, Л. Някои аспекти на българо-руските църковни отношения в периода между двете световни войни. – В: *България-Русия през ХХ век. Българо-руски научни дискусии*. София: Гутенберг, 2000, с. 84-93, с. 85.

⁶⁴ Вж: Цанков, Ст. *Българската православна църква от освобождението до настояще време*. – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 1939, Т. 16, с. 191.

венство. Редките случаи на съслужение и евхаристийно общение (напр. през 1920, 1924 г.) са спорадични и стават възможни само поради благоволенieto на руската страна. Руската православна загранична църква (Сремски Карловци) приема финансовата, материална и морална подкрепа на БПЦ, но официално продължава да не я признава като канонично църковно тяло, т.е. между двете църкви отношенията имат по-скоро светски и институционален, но не и сакраментален характер⁶⁵. От страна на Българската православна църква предоставянето на храмове и манастири за ползване от руската емиграция и позволенieto за обособяване на руски църковни общини е специфика, породена от признателността към руските братя, но и от очакването за скорошното им завръщане в Русия и евентуален пробив на българската църковна изолация от православния свят. Видният църковен историк Иван Снегаров през 1929 г., когато описва българо-руските църковни отношения, експлицира доминиращата сред българските църковни среди през 20-те години надежда, че „след освобождението на Русия от болшевишкия режим и връщането на руските архиереи-емигранти в епархиите си ще продължават да съществуват установените с толкова преमेждия и мъки близки взаимоотношения между Руската и Българската църкви”⁶⁶.

⁶⁵ Благодаря на д-р Даниела Калканджиева, която ме насочи към този проблем, свързан с комплицираността на каноничната ситуация както за БПЦ, така и за РПЦ (Сремски Карловци).

⁶⁶ Снегаров, И. *Отношенията между Българската църква и другите православни църкви след провъзгласяването на схизмата* (по отпечатък от „Църковен архив”, годишно безплатно приложение към седмичното издание „Църковен Вестник”, книга III-V, София – печатница „П. Глушков” — 1929) <http://pravoslavie.domainbg.com/03/snegarov/snegarov_shizmata.html> 6.04.2011 г.

Димитрина Чернева

ПОСЛЕДНИТЕ БЪЛГАРСКИ ВЛАДИЦИ В МАКЕДОНИЯ

Прогонването на българското духовенство от Македония по време на двете Балкански войни – това е фокусът на документалния сборник *Последните български владици в Македония*. Книгата е част от поредицата *Забравените българи* на издателство „Изток-Запад“. Съставена е от рапортите на българските владици в Македония в периода 1912–1913 г., адресирани най-често до екзарх Йосиф.

Подбраните текстове хвърлят повече светлина върху съдбата на българите екзархисти и българските училища в този регион, върху „отношенията между освободители и освободени“ и „шовинистичните стремежи“, довели до разпадането на Балканския съюз. Съставителката доц. д-р Лизбет Любенова уточнява, че в документалното издание са включени и сведения за положението на българите в Одринския вилает след приключването на Балканската война. Това обаче умишлено не е отразено в заглавието, тъй като екзархийското ведомство в Одрин и Лозенград не е ликвидирано, а продължава да съществува и при наместниците на екзарх Йосиф.

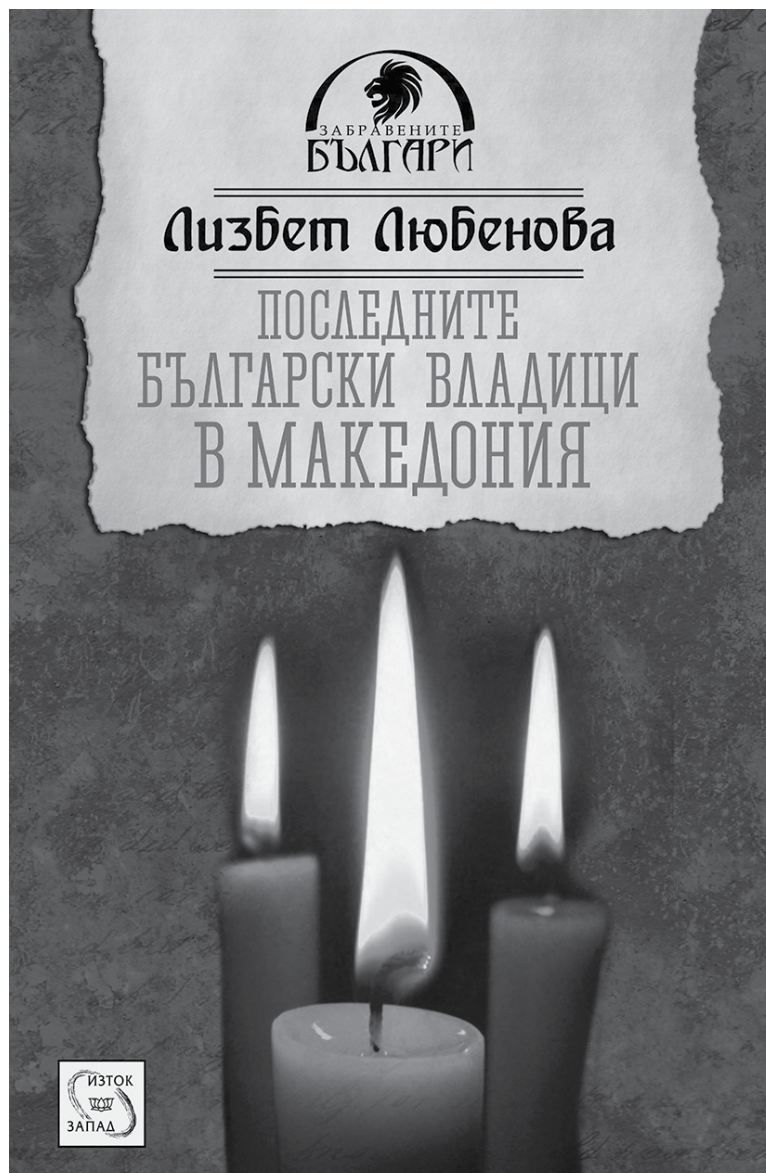
По отношение на достоверността на сведенията в рапортите съставителката подчертава, че те са легитимирани от членовете на известната Карнегиева комисия. Няколко страници от тях, главно донесенията на Охридския митрополит Борис, дори са прецитирани в докладите на Карнегиевата анкета. Повечето от рапортите са писани лично от българските митрополити. Някои обаче само препращат донесенията на своите архиерейски наместници, които, оставайки и след тяхното депортиране, продължават да събират сведения за съответната епархия.

В повечето случаи информацията е пунктуална и е изложена в преписки по дни с конкретно обозначаване на лица и събития по населени места. Изложенията са живи и емоционални. Например протоiereй Тома Николов, който управлява Воденската епархия, пише до екзарх Йосиф на 25 април 1913 г.: „През есента, когато съюзните балкански държави обявиха война на Турция, зарадваха се всички, защото всякой мислеше, че тази война е освободителна. И съюзните гръцки войски, когато пристигнаха първи в този край, бяха радушно посрещнати от българското население, защото то в тяхното лице гледаше съзна армия на българската... Но това обаяние на братска солидарност, като съюзници, за жалост бе кратковременно. Отпосле съюзните окупационни войски измениха поведението си спрямо българското население... Окупационните войски почнаха едно систематично преследване на всичко българско, като почнаха да арестуват без никакви причини и да екстернират воеводи и четници и по-събугени българи, и

да ги препращат в Берския затвор, който е станал страшилище за българина, защото по най-груб начин се малтретираше там”.

Няколко месеца преди това – на 23 януари 1913 г. – Охридският митрополит Борис пише до българския екзарх Йосиф следното: „Християнското население, като се видя освободено от мъчно поносимата тирания, която в продължение на пет века го е тормозила по един най-кръвожаден и немилостив начин, посрещна освободителите си – братя сърби, с отворени обятия и във всичко ги третираше като свои велики благодетели. То велегласно манифестира своята вечна признателност и никога няма да престане да възхвалява оръжието на братския нам сръбски народ, който в името на Балканския съюз ни стопли с благодатните зари на свободата... Има само едно обстоятелство обаче, което всява известна хладина в отношенията между освободителите и освободените. То е, че първите не желаят да признаят националността на последните и допускат някои и други накрънения на националното ни чувство”. По това време митрополит Борис е все още

убеден, че тези „накрънения” са плод на лични настроения и произлизат от личните схващания на лица, които стоят далеч от ония, които ръководят съдбините на съюзените държави, че тези графавини няма да омаловажат „великото и богоугодно дело на Балканския съюз”. Около два месеца по-късно – на 2 април 1913 г. – той вече пише: „Благочестивото българско население в града и околията от няколко гена насам прекарва тревожни и критични времена... От няколко гена освободителните ни войски са особено неприязнено настроени спрямо българите, а преимуществено към ония, които през време на турското владичество са взимали по-деятелно участие в революционната организация... В града ни



Любенова, Лизбет. Последните български владци в Македония. София: Изток-Запад, 2012.

квартирува една сръбска терористична чета, която много явно и очебийно проявява своята ненавист към българската интелигенция. Голяма е вероятността града ни да бъде свидетел на грозни убийства...". През юни същата година митрополит Борис е прогонен от сръбските власти извън пределите на окупираните от сръбската войска области.

Разбира се, рапортите на българските митрополити не са запазени изцяло. От текста личи, че много от тях не са достигнали нито до София, нито до екзарха в Цариград. По тази причина след прогонването и установяването им в София или на други места някои от македонските владици са пренаписали данните за отминалите събития. Други рапорти са запазени само в отделни извадки, без гата, начало и край. Независимо от това те са поместени в общия корпус на документалния сборник в зависимост от информацията и вътрешната датировка в текста.

Книгата *Последните български владици в Македония* представя ценни свидетелства за поредицата от изстъпления по време на Балканските войни и за превратната съдба на българските епархии в Македония и Тракия. Същевременно в уводния текст на сборника съставителката доц. Лизбет Любенова прави няколко патетично-националистични обобщения, които изгават намерението да бъде предложен поредният черно-бял прочит на травматични факти от миналото ни. Възприетият подход игнорира необходимостта от усложняване на разказа за случилото се по време на Балканските войни. Неглижирана е тезата, че в края на XIX и началото на XX век живеещото на Балканите население е до такава степен размесено през дългите столетия на съжителство в Османската империя, че е изключително трудно, на места дори невъзможно, да бъде прокарана точна разделителна линия между групите хора, които се родяват с една или друга от младите балкански гържави, че прословутата „ябълка на раздора“ – Македония – подхранва еднакво силно националното чувство и териториалните стремежи на България, Сърбия и Гърция. Непоклатимата завършеност и покъртителност на разказа за невинните български жертви, за „покосените животи, съсипаната младост и поруганата чест на цяло поколение хора, чиито единствен грях е бил този, че са се родили българи“, не допуска по-усложнена версия за онези времена, за отговорността на самата България в тези войни, за възприемането на съюзниците от Балканския съюз не само и единствено като „съюзниците разбойници“. Лизбет Любенова подчертава, че достоверността на сведенията в публикуваните рапорти е гарантирана от членовете на Карнегиевата комисия, които цитират някои от донесенията на българските митрополити в докладите си. Тя обаче пропуска да отбележи, че същата тази комисия – обвинявана, между другото, от гърците и сърбите в липса на безпристрастност – не спестява обвинения към нито една от балканските нации за жестокостите по време на Балканските войни. Във връзка с опожаряването на Серес например въпросната комисия пише следното: „Отговорността за опожаряването на Серес пада главно върху българската армия. В резултат на това са разрушени 4000 от всичко 6000 къщи в града, обеднели са големи маси от населението и по всяка вероятност мъчителна смърт е покосила много стари и немощни хора, които не са могли да избягат от пожарите. Епизодът в Серес е срам и позор както за гърците, така и за българите“.

Издирените от Лизбет Любенова разкази на прогонените от Македония и Тракия български владци и свещеници са изпълнени с много тъга и въпросителни за неосъщественото преди сто години балканско единство на православните народи. Документалният сборник включва обширен географски и именен показалец, както и богат снимков архив с над 150 фотографии и документи.

НОВИ КНИГИ В ПОРЕДИЦАТА „ХРИСТИЯНСКА БИБЛИОТЕКА“ НА ФОНДАЦИЯ „КОМУНИТАС“

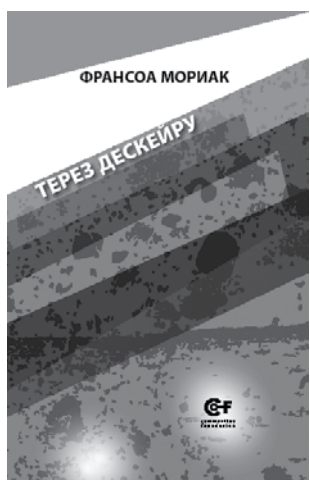
Най-значимите християнски творби на Франсоа Мориак

Християнската проза на Франсоа Мориак е представена с шест книги в една поредица на Фондация „Комунитас“. Поредицата включва:

Терез Дескейру
Родителка
Пустинята на любовта
Фарисейката
Юноша от едно време
В какво вярвам

Всяка от тези книги разсъждава по различни етични проблеми в човешкия живот. Различни, но видени от една и съща позиция – от позицията на вярващия християнин католик. Романите са преведени от различни преводачи, но за всеки от тях е характерен пълнокръвният стил и изказ на Мориак, който така ни въвежда във времето и мястото на събитията, че сякаш дишаме въздуха на онази Франция, за която той разказва.

Последната книга от поредицата – *В какво вярвам* – обобщава християнската позиция на Франсоа Мориак в цялостния му житейски и творчески път. Тя отразява пътя на автора към християнската вяра и нейното изповядване през целия му съзнателен живот.



Терез Дескейру не знае защо е отровила мъжа си и аз не знам защо написах *Терез Дескейру*. От какви елементи се формира в нас битието, което внезапно усещаме, че оживява и нагава своя вик? Това е като мистерията на зачеването; мистерия, която може би не е толкова непроницаема, колкото си мислим, но която, за да бъде решена, изисква огромно и недискретно изследване.

Франсоа Мориак



...Глухата неприязън на Фернан към майка му е ужасяваща; и още как! От нея той беше наследил пламъка, но ревнивата нежност на майката беше направила сина безсилен да подхранва непознатия огън у себе си. За да не го загуби, тя бе пожелала той да бъде слаб; беше го задържала само защото го беше подлагала на лишения. Беше го възпитала в дух на недоверие, на глупаво презрение към жените...

Франсоа Мориак, *Родителка*



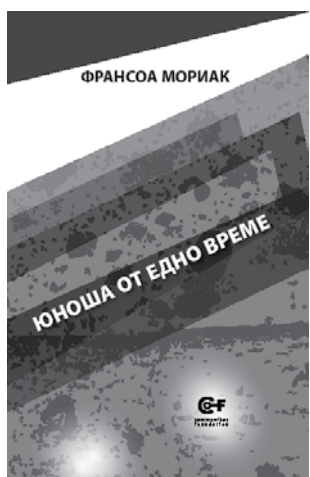
Романистът създава живи мъже и жени. Той ни ги показва в конфликт: конфликт на Бога и човека в религията, конфликт на мъжа и жената в любовта, конфликт на човека със самия него.

Франсоа Мориак



Фарисейката е една от най-добрата ми книги, една от тези, в които религиозният опит наистина подпомага романиста.

Франсоа Мориак



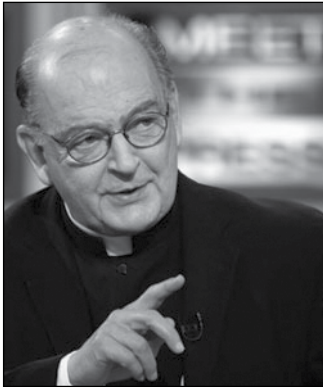
...Нямаше да остана сам, знаех, че е така. Знаех, че някой ще се влюби в мен. Но предварително бях решил да не прехвърлям своето бреме върху никого. Достатъчно си бях изцапал ръцете и не исках да влизам в нови грехове. Не знам какво Бог нарича грях срещу духа, който според него е непростим, но знам и винаги съм знаел какво е грях срещу плътта... Но аз, Господи, каквото и да направя, съм отговорен пред Теб. Ще положа всички усилия отново да придобия предишната си чистота, защото не мога да се лиша от Теб – о, да, така е! Знаеш, че дори и да бях роден в друга среда, пак бих могъл да се лиша от всичко друго, само не и от Теб...

Франсоа Мориак, *Юноша от едно време*



Тази книга не е предназначена нито за учените, нито за философите, нито за богословите. Исках да отговоря възможно най-просто и искрено на въпроса: „Защо останахте верен на религията, в която сте роден?“

Франсоа Мориак



Ричард Джон Нойхаус (1936–2009) е американски католически свещеник, писател и общественик. Син на лутерански пастор, през 1960 г. той също е ръкоположен в Лутеранската църква, а участието му в кампанията срещу войната във Виетнам му носи национална известност. През 1981 г. основава Института за религия и демокрация, член на ръководството на който остава до смъртта си, а през 1990 г. създава и Института за религия и обществен живот, който издава месечно списание *Важните неща (First Things)* – икуменическо издание, поставило си за цел „да насърчава вдъхновената от религията обществена философия“. През 1990 г. е приет в Католическата църква и през следващата година е ръкоположен за свещеник в диоцеза на Ню Йорк. Впоследствие той се налага като един от влиятелните гласове на Католическата църква в публичните дебати в американското общество. Автор е на няколко книги, сред които *Времето на католицизма: Парадоксът на църквата в постмодерния свят (The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Postmodern World, 1987)* и *Католицизмът има значение: спорове, грешки и блясъкът на истината (Catholic Matters: Confusion, Controversy, and the Splendor of Truth, 2006)*. Рецензията му за *Дневниците на отец Александър Шмеман*, с когото го е свързвало лично познанство, е публикувана в списанието *First Things* през януари 2001 г. (<http://www.firstthings.com>)

Ричард Джон Нойхаус

АЛЕКСАНДЪР ШМЕМАН: ЧОВЕК В ПЪЛНОТА

Отец Александър Шмеман (1921–1983) е един от хората, които заемат особено важно място в моя живот. Той не само ми помогна да формирам някои от възгледите си, като тези за Литургията, но и ме запозна с реалности, за които знаех много малко, като православие. Той беше човек с голям дух, беше пълен с енергия и се отличаваше с твърдо, но не и разрушително презрение към баналностите на модерното мислене. Беше по-възрастен и по-космополитен от мен. Беше приятно да бъдеш с него, а всяка среща оставяше усещането, че има какво още да се вземе от живота и че той е готов да го получи.

Запознах се с отец Шмеман през неговите книги, които изчетох като млад: *За живота на света, От вода и дух* и *Историческият път на православието* (всички публикувани от Семинарията „Св. Владимир“).¹ После се запознахме и

¹ Издадени и на български език: Шмеман, А. *От вода и дух*. Прев. П. Сивов. София: Омофор, 1997; Шмеман, А. *За живота на света*. Прев. А. Петрова, С. Ангелова, М. Игнатова. София: Омофор, 2004; Шмеман, А. *Историческият път на православието*. Прев. Б. Маринов. София: Омофор, 2009. – Б. пр.

лично, покрай съвместното ни участие в икуменически конференции. Опознах го отблизо обаче едва по време на дискусиите в Кънектикът, довели до написването на „Хартфордския призив за богословско утвърждаване“² през 1975 г. След това се радвах на приятелството на отец Шмеман, с когото понякога заедно обядвахме, когато той идваше в града, макар тези срещи, поне за мен, да не бяха достатъчно честни. На последната ни среща за обяд в Лексингтън, на ъгъла с 60-а улица, която се случи малко преди да се разболее, той с неodobрение отбеляза анорексичните сервитьорки, което го накара да се впусне в подробно изложение до каква степен могата на андрогинността е част от склонността към абстракция на западната култура, която ще ѝ нанесе смъртоносен удар. Идеята му ми се стори напълно убедителна. За отец Александър не съществуваше разделение между сакрално и секуларно, между субектите на унисекс могата и на кръстителната благодат. Всичко е част от реалността, натоварено с присъствието и обещанието на Христос. За него изцяло се отнася фразата на Том Улф³ – той беше човек в пълнота. Или поне така ми изглеждаше и така съм го запомнил.

Наскоро Семинарията „Св. Владимир“ публикува *Дневниците на отец Александър Шмеман, 1971–1983 г.*⁴ Обемна книга, но след като я завърших, ми се искаше да има още. В нея има много лични неща – този риск винаги съществува при публикуването на дневници. Но съпругата му Юлиания (обичната „Л.“, наричана умалително Ляна) е взела правилното решение да преведе дневниците от руски и френски и да ги издаде като книга. Много от записите в тях са направени с литературна загриженост, сякаш подготвени за публикуване или поне като първоначален проект за бъдеща публикация. Искал е да напише много повече книги, отколкото е успял, а ето – това е книга, която може и да не е имал намерение да пише, но си мисля, че щеше да е доволен от нейното издаване. Вярвам, че е доволен.

Когато Питър Бъргър и аз организирахме Хартфордската инициатива, много искахме отец Александър да бъде част от нея, защото това беше много важно за нейния успех. В резултат на тази инициатива се появи книгата *Срещу света заради света*, за която той написа есето, озаглавено: *Изтокът и Западът вече могат да се срещнат: Хартфорд и бъдещето на Ортодоксията*. Четейки неговите *Дневници*, разбирам, че той не е бил толкова активно въввлечен в инициативата, колкото си мислих тогава. Веднага след срещата на 7 септември 1975 г. е записал: „Като оставя настрана гружеската атмосфера, почувствах вътрешното си „православно“ отчуждение от всичките тези дебати, от самия им дух. Православните много често са в плен на злото и на греха. Християнският Запад обаче е действително в плен на ересите – нито една от които в крайна сметка

² „Призивът за богословско утвърждаване“, известен също като „Хартфордски призив“ е приет през януари 1975 г. от група американски богослови от различни църкви и е насочен срещу модернизма в американското богословие. – Б. пр.

³ Том Улф (р. 1931 г.) – американски писател и журналист. – Б. пр.

⁴ Всички цитати от *Дневниците* са предадени на български съгласно: Шмеман, А. *Дневници 1973–1983*. Прев. Б. Маринов. София: Комунистас, 2011. – Б. пр.

няма да отmine безнаказано”⁵. (Хартфордският призив критикуваше идеите в американското християнство, оценени като „всеобхватни, погрешни и слаби”). Този запис ме учуди, защото в по-късните ни разговори той изразяваше силната си подкрепа за Хартфордската инициатива. Възможно е по-късно да е променил своето мислене. Може и да не е. *Дневниците* не казват нищо повече за това.

Той беше единственият православен сред деветнадесетте участници в Хартфордската инициатива и за него проблемите на протестанти и католици не бяха от първостепенна важност. Умът и сърцето му бяха заети със злините, греховете и славата на православието. „Вярвам – пише той, – че в православието е и истината, и спасението, и изтърпявам пред вида на това, което предлагат като православие, от това, което обичат и живеят и в което виждат „православие” самите православни, че дори и най-добрите и безкористни сред тях.” За него руските емигранти, които не споделяха визията му за универсалната мисия на православието, бяха източник на постоянна неудовлетвореност. Както и бегълците от протестантството или католицизма, които търсят в православието убежище от историята. Отец Александър пише: „Доколкото пък този свят неизбежно и дори радикално се променя, то като първи симптом на кризата трябва да бъде призната дълбоката *шизофрения*, постепенно навлязла в православната психика – живеенето в нереален, несъществуващ свят, който е утвърден като действителен и съществуващ. Оказва се, че православието съзнание „не е забелязало” нито краха на Византия, нито Петровите реформи, нито революциите; че не е забелязало революциите в съзнанието, в науката, в бита, във формите на живота... Казано накратко, то не е забелязало *историята*...”

Той говори точно за бягството от историята, което мнозина намират за най-голямата слава на православието. Но това бягство е измамно. Година по-късно той пише отново: „За пореген път се убеждавам в отчуждеността си от Византия, ако не дори и в някаква враждебност към нея. В Библията има „толкова много въздух”, а във Византия – някакъв вечно „спарен въздух”. Всичко е в тежки гуми и някак отвътре неподвижно, вкаменяло... Пълното равнодушие на Византия към света е поразително. Драмата на православието е в това, че при нас не е имало *ренесанс*, че не е имало, макар и греховно, но все пак освобождение от „сакралността”. Ето защо ние си живеем в несъществуващи светове – във Византия, в Светата Рус, където ни харесва, само не и в своето време” (Тук и навсякъде в *Дневниците* „сакрално” се отнася за изкуствения свят на религиозността, църковността, клерикализма, отделено от историческия и всекидневен опит). Или записът от 24 май 1977 г.: „Православието е отказало да признае факта на крушението и разпада на православния свят. Решило е да живее в собствената си илюзия и нещо повече – в тази своя илюзия е превърнало и Църквата (както вчера, с това непрестанно: „Патриарх на великия град Антиохия и на целия Изток”), направило е от нея (цитирам самия себе си) съществуване на един несъществуващ свят. И у мен все по-силно е чувството, че „остатъка от дните си” съм дължен да посветя именно на това, да разкрия тази илюзия”.

⁵ Повечето цитати от *Дневниците* на о. Шмеман са предадени според вече посоченото българско издание. Разминаванията – няколко на брой – се дължат най-вероятно на факта, че авторът на текста е ползвал *Дневниците* в тяхното съкратено издание в превод на английски. – Б. пр.

Единствената Антиохия, която днес може да бъде открита в географския справочник, се намира близо до Оукланд в щата Калифорния. Древна Антиохия е в руини, което кара отец Александър да недоволства, че православие то продължава да играе същата църковна игра на „Да се направим, че“. Семинарията „Св. Владимир“, на която отец Александър беше декан, е част от Православната църква в Америка (ПЦА), получила своята автокефалия, своето право на самоуправление, от Руската църква през 1970 г. Прекарал ранното си детство в Естония, а следващите години сред руската емиграция в Париж, отец Александър е поддържал активни контакти и с Руската православна църква зад граница, преди да пристигне в САЩ през 50-те години. Когато в *Дневниците* той говори за православието в Америка, не винаги става ясно дали има прегвиг ПЦА или по-консервативните традиционалисти от руската емигрантска общност – границата между тях често остава неопределена.

Свободно време за кавги

О. Александър Шмеман намира руската православна общност в САЩ за неправилно кавгаджийска. „Защото функцията на кавгата е в това, че позволява на хората да се почувстват „принципни“, „служещи на делото“, а следователно и живи. (...) С кавги пък може да бъде изпълнено цялото ти „свободно“ време. Законът на емигрантското съществуване е следният: онези, които не обичат да се карат, организират балове и също като другите могат да си намерят занимание – безкрайно занимание – в примиряването на другите, които се карат. Тези пък, които обичат да се карат, те се карат... Но и едните, и другите изпълняват една и съща функция.“ И допълва: „Винаги съм отчужден в карловацката църква, чувствам отчуждение от целия типично руски „уют“ на храма и от руското благочестие, в което винаги ме е удивявало тъпото самодоволство и пълното отсъствие на всякакво безпокойство, запитване, съмнение. И служат, и пеят добре – няма какво да се каже. Но чувството е такова, че също така добре и със същата твърда увереност и убеденост в собствената „право̀та“ биха пели каквото и да е, стига само да е „традиционно“. Извади им обаче една дума и един жест – и *всичко ще рухне*, нищо няма да остане. Руснакът или приема всичко като роб, или – също като роб – отхвърля. Сляпо, тъпо и поради това „идолопоклоннически“.

Често се завръща към това, което го задушава интелектуално и културно в православието. „Промяната на атмосферата“ в православието означава преди всичко умение за поглед към себе си отстрани, за истинска „самокритика“, покаяние и промяна. (...) Много по-сериозно е това, че в православието – историческото – напълно отсъства самият критерий за самокритика. Изградено като „православие“ – *против* ересите, Запада, Изтока, турците и т.н. – православието е пронизано от комплекси за самоутвърждаване и хипертрофията на някакъв вътрешен „триумфализъм“. Да си признае грешките – това означава да разруши основите на „истинната вяра“. На 23 декември 1976 г. след поредица от тежки срещи в семинарията отец Александър записва: „Мнението ми е, че половината от нашите студенти са просто *опасни* за Църквата – с психологическите си нагласи, с настроенията си и дори с известна „обсебеност“ от нещо. При тях

православието се пречупва по някакъв уродлив начин, има нещо много основно, което те не чувстват и не приемат, а онова, което чувстват и към което – съзнателно или несъзнателно – клонят, е едно извратено православие, истерично, тесногръдо и в крайна сметка, псевдоправославие. И ето този разлив на някакво чуждо православие, при това не само в семинарията, но и навсякъде, аз го усещам много остро и много мъчително”.

А година преди това е записал: „Нещо, което някога е било органичен стил, сега се е превърнало в стилизация, духовно безсилна, която осакатява хората. Ето тук е сега големият проблем на православието – в неговата скованост от „стила”, в неговата неспособност да преразгледа този стил. Трагично е отсъствието на всяка самокритика в православието, на всякаква проверка на „преданието на старците” чрез Преданието с главна буква и в крайна сметка – отсъствието на любов към Истината. Едно засилващо се идолопоклонство”. Семинаристи и духовници, казва той, носят своите погрешници и браги като броня срещу живота и свободната мисъл. Псевдоправославие. Непознато православие. Нарастващо идолопоклонство. Това са тежки гуми. Но той е готов да защитава православието от тези, които го нападат: „Усещам се радикален contestataire⁶. С contestataire-ите обаче чувствам себе си консерватор и традиционалист”. Не може да се почувства добре в никои лагер: „Оттук винаги мъчителната трудност от общението с които и да било „лагери” и отвращението ми от всички хора с „цялостни светогледи” и с идеи, които са сведени до „система”. Всичко „цялостно”, завършено и следователно затворено за *другия* ми се струва тежко и само по себе си разрушаващо. Погрешна е според моето убеждение и всяка „диалектика” – с нейните тези, антитези и синтези, снемачи противоречието (тя също нарича себе си „цялостен светоглед” и „идеология”). Мисля си, че откритостта и незавършеността винаги трябва да остават, та нали именно те са *вяра* и в тях срещаме Бог, Който съвсем не е „синтез”, а живот и пълнота”.

Централното място на Литургията

Понякога изглежда, че християнството като цяло е било маргинализирано. Отец Александър със сподадено възхищение говори за енергията и порива на Йоан-Павел II, но не вярва, че той може да спре „колапса” на католицизма след Втория ватикански събор. На 24 ноември 1980 г. записва: „Разсъждавайки по човешки, цялото ни „православие” няма никакъв шанс – след като папата не се „справя”, къде сме тръгнали ние... Оттук и онова безпокойство за Църквата, която така очевидно не желае да бъде „спасявана” по нашите рецепти, в крайна сметка е греховно, идва от гордостта... Защото „Бог избра онова, що е безумно на моя свят... що е слабо на моя свят ” (срв. 1 Кор. 1:26). Месец по-рано, той отбелязва, че само в литургията се съединява всичко: „Страх и ужас само от мисълта за потапянето в „делата” – семинарските, църковните... Имам чувството, че всички около мен знаят какво да правят, как и защо го правят, а аз само се преструвам – както обикновено, рутинно, че знам, а на практика не знам нищо, не съм сигурен в себе си и лъжа – и самия себе си, и останалите. Не лъжа само

⁶ Оспорващ (политическа власт, идеология и пр.) (фр.).

когато служи Литургия, но нали самият аз пиша, че целият живот произтича от Литургията и е свързан с нея... Упадък на душевните сили, за „духовни“ пък гори и не ми приляга да приказвам”.

Тези и други пасажи, а те са много, може да се сторят изненадващи за хората, които са виждали в отец Александър същинско възпъщение на самочувствието. Записите от края на 1980 г. са доминирани от чести размисли за фалшивите „роли”, които му се налага да изпълнява. Но на това, което може да бъде изтълкувано като духовна криза в призванието, противостоят записи като този от 10 септември: „Сносно изгряя всичките си „роли”... но всичко това са именно „роли”. И аз не знам как да *оценя* това „отчуждение”, в какво е неговата същност. Може би това е просто *леност*, а може би – нещо още по-дълбоко. Честно – не знам. Знам само, че това отчуждение не ме прави „нещастен”. Всъщност аз съм си доволен от собствената съдба и друга не бих желал. Всяка от тези роли и всеки от тези светове аз посвоему ги обичам – обичам ги и вероятно бих тъгувал за тях, ако бъда от тях лишен. Но и пълно отъждествяване с тях при мен няма. Мисля си приблизително така: у мен го има „вътрешния живот”, но „духовният” е страшно „занемарен”. Да, има я *вярата*, но при тотално отсъствие на онзи личен жизнен „максимализъм”, който така очевидно изисква Евангелието”. (В повечето от неговите размисли „максимализмът” се употребява с негативна конотация, особено когато говори за духовната болест на обърнатите към себе си духовници.)

Периодично изказваното недоволство често е измествано от радостта, в повечето случаи – от Литургията. Като запис от 25 февруари 1974 г.: „Чисти понеделник”. Велик пост. В събота и вчера съм в енорията в Ендикот, Ню Йорк. Впечатлението е неочаквано радостно – и от хората, и от службата. И всичко това, след седмиците на „бунт” (вътрешен) против Църквата, е толкова ясно указание – не се бунтувай! Къде ще отидеш? Тя е твоя плът и кръв, с нея ти си „венчан” в свещенството”. Връща се често към думите на Жюлиен Грийн „всичко е другаде”. Но знае, че има място, на което принадлежи.

Солженицин: велик и несъвършен

Източник на едно от най-големите му недоволства, но и на най-голямата му радост е приятелството му с Александър Солженицин. В годините на Студената война проповедите на отец Александър са излъчвани в Съветския съюз от Радио „Свобода”, което го превръща в популярна фигура в Русия. Солженицин е сред големите му почитатели и когато е изпратен в изгнание през 1974 г., едно от първите неща, които прави, е да помоли отец Александър да го посети в Цюрих, където се е настанил временно. През следващите години отец Александър често се среща със Солженицин, като дори го придружава в неговото пътуване в Канада по долината на Отава в търсене на място, където да бъде създадено „късче Русия” на Запад, което той открива във Вермонт. При първата им среща отец Александър и Солженицин прекарват няколко дни в усамотение в планинска вила, намираща се на около четиридесет минути път от Цюрих: „А. И. е типичен руски интелегент. Никакви удобства като кресла и шкафове. Всичко е сведено

до абсолютен минимум. Както и грехите му – носи това, с което е тръгнал от Русия. Някакъв каскет. Офицерски ботуши. Валенки. „Толкова много имам да обсъдя с вас” (обсъждането е подготвено, обмислено – написал си е въпросите на листче)”. А след завръщането си от Цюрих, на 17 юни 1974 г., той записва: „Егва след това евентуално ще мога да направя „равносметка” на тези най-забележителни дни от моя живот”.

Приятелството със Солженицин не е леко. Солженицин е самоуверен, обсебен, понякога фанатичен, макар отец Александър да не използва тази гума. Публично той постоянно защитава Солженицин от многобройните му критици. Но мислите му често са по-различни, като тези от 10 януари 1975 г.: „Срещата със Солженицин откри за мен една съществена разлика. За него съществува само Русия. А за мен Русия може да изчезне, да загине и това по никакъв начин няма да промени фундаменталната ми представа за света. „Преходен е образът на този свят” – този християнски образ за него е напълно непознат”. „Самият А. И. непрекъснато нанася оскърбления надясно и наляво... Той трябва, струва ми се, не толкова да бъде „защитаван”, колкото да му бъде казана и говорена истината... Мисля за собственото си място и „роля” във всичко това. Изпитвам нежелание да се намесвам в емигрантски спорове... Да отстоявам това, което съм чул от Солженицин в художественото му творчество. Да съм свършено свободен по отношение на неговата идеология, която – това е много важно за мен – не ми е вътрешно съзвучна.” Или записът от 4 март: „Мисля за Солженицин и за неговата идолопоклонска обсебеност от Русия”.

През май, веднага след като двамата са прекарали заедно четири дни, отец Александър мисли за думите на Иисус: „Дето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви” (Мат. 6:21). И записва следното за Солженицин: „Неговото съкровище е Русия и само Русия, а моето – *Църквата*. Разбира се, той е отгaden на своето съкровище така, както никои от нас не е. Неговата вяра, изглежда, е такава, че може да мести планини, докато нашата, със сигурност поне моята, не е. И все пак остава тази „отчужденост на ценностите”. (...) Велик човек ли е той? В своята обсебеност от призванието си, в пълното си сливане с него – несъмнено. От него действително струи сила („манна”)”. А после прозрението му за химията, която ги свързва: „През тези дни с него непрекъснато имах чувството, че съм „по-големият”, че си имам работа с дете – капризно и дори глезено, на което все едно „нищо не можеш да обясниш” и затова е по-добре да отстъпиш („по-големият си – трябва да отстъпиш...”) в името на мира, съгласието и надеждата, че „ще порасне и ще разбере...”. Чувството е, все едно че съм ученик от по-горен клас, който си има работа с ученик от по-долен, за когото всичко трябва да бъде опростявано и с когото трябва да се говори „на неговото ниво”.

Икуменизмът: пътуване в друга страна

Питал съм отец Александър дали някога се е замислял, че може да стане католик. Каза ми, че като младеж в Париж е размишлявал по този въпрос, но според него това е било заради Париж като част от католическия Запад, а не заради

самия католически Запад. Според мен той никога не е водил такава вътрешна битка, нищо подобно на криза, макар често да се позовава на католическата теология, довела до Втория ватикански събор. *Дневниците*, писани през зрелите му години, показват ограничен интерес към западното християнство. Той беше много активен в икуменическата област – четеше лекции и взимаше участие в многобройни консултации, но изглежда, че това са били пътувания в чужда страна. Намираше католицизма, особено в неговия иезуитски образ, за безвкусен заради прекомерния акцент върху правилата, независимо дали за да бъдат прилагани, или за да бъдат престъпвани. Обичаше да цитира думите на Леон Блоа: „Струва ми се, че *Упражненията* на св. Игнатий [Лойола] са сходни с *Методите* на Декарт. Вместо да гледат към Бога, гледат към самите себе си... Една психология, която е измислена от иезуитите – метод, заключаващ се в това, постоянно да се вглеждаш в себе си, за да избягваш греха. Това значи да съзерцаваш зло, вместо да съзерцаваш доброто. Да поставиш дявола на мястото на Бога. Не е ли точно в това целият произход на съвременния католицизъм”.

През 1976 г. в продължение на осем дни четеше лекции в лутеранската семинария в Чикаго: „Поразява степента на тяхното, изглежда, безсъзнателно следване на модата, потребността им от успех. Те се обличат с онова, което всички носят – вече без почти да го осъзнават. Така е и в богословието...”. Няколко дни по-късно четеше лекции в Литургическия институт на Университета „Валпайсо”, друг лутерански център. Тогава се опитва да формулира разликите между православието и западното християнство. „Казано просто – православният човек тръгва от „края”, от опита, от прозрението, от реалността на Бог, от Царството, живота – и едва след това ги изяснява, но само по отношение на опита, който е изживял. Докато западният човек рационално достига и говори за „края” след поредица от условия. Православието често дава беден богословски израз на този „край”. А за западния човек краят някак си изчезва, скрива се зад сложните конструкции (Трябва да горазвия този проблем)”.

А една година след това, на 15 март 1977 г., записва: „На религиите пък, и дори не на всяка от тях, не им е нужна Църква – нужен им е храм. Храмът има „религиозен” произход (оттук и евангелското „разрушете моя храм”), а Църквата – християнски. Църквата обаче – или поне нашата – отдавна се е отъждествила с „храм”, разтворила се е в този „храм”, а това значи, че се е върнала към езическия храм като „фокус” на природния живот и негова религиозна санкция. Протестантизмът е бил опит да бъде спасена *вярата*, да бъде тя очистена от религиозната редукция и метаморфоза. Там обаче това е било направено с цената на отказа от есхатологията, заменяйки есхатологията с крайно личното, индивидуалното „спасение”. И поради това всъщност протестантизмът е бил отказ от *Църквата*... От „природна” гледна точка най-големият анахронизъм, изглежда, е бил католицизмът. Тъй като е бил „възможен” само дотогава, докато е било възможно да бъде отричана или ограничавана *свободата на личността*, тоест основният „догмат” на Новото време. След опита си обаче да смени релсите и да се съедини със свободата той просто е рухнал и аз не виждам как би било възможно неговото възраждане (освен при „фашизация” на човечеството и нов негов отказ – който е напълно възможен – от експлозивния синтез

на *свободата и личността*)”. Според мен този параграф обобщава основните убеждения на отец Александър за православието, католицизма и протестантството и тези мисли имат нужда от обсъждане, независимо от църковните предпочитания.

Големите грешки

Оплакването му, че православието живее в антиисторичен религиозен свят на играта „Да се направим, че”, не означава, че за него Църквата има много, което да научи от историята, особено от историята на Запада. На 6 април 1977 г., когато мисли за популярните в Америка лекционни курсове „Великите идеи на Запада”, той пише: „Би трябвало да бъде прочетен курс за „Великите грешки на Запада” по приблизително следния план: Русо, или *Природата* с главна буква, Просвещението, или *Разумът* с главна буква, Хегел, или *Историята* с главна буква, Маркс, или *Революцията* с главна буква и накрая – Фройд, или *Полът* с главна буква. При което като основна обща грешка трябва да бъде призната именно „главната буква”, превърнала всяка от тези гуми в угол, в трагична „част за цялото”. В живота и мислите си отец Александър протестира срещу ограниченията на тоталността, независимо дали това е политическа или идеологическа тоталност, под формата на тоталитаризма, или тоталните обяснения в теологията или философията. Тотален е само Христос, казва той, но Христос е и безкрайна откритост.

През февруари 1979 г. отец Александър е поразен от ужасяващия фанатизъм на аятолах Хомейни в Иран, докато в същото време размишлява върху посещението на Йоан-Павел II в Ню Йорк. „Ето я – в края на XX век – силата на религията! Кои груг би могъл да мобилизира толкова хора (милиони!), да предизвика толкова очакване и такъв възторг? Силата и заедно с това, двусмислеността на Хомейни: нито дума за любов, за помирение, за „трансцендиране” в Бога, в края на краищата, на всички нищожни разделения. И тази заплаха със „свещена война”. Папата пък говори в някакъв смисъл единствено за любовта. Страшният образ на исляма... И затова този Хомейни, в края на краищата, няма да гаде на своя народ (който толкова много му се радва!) нищо друго освен мъки, ненавист и страдания. От посещението на папата пък остава само радост, само надежда – дори и нищо да не последва”. Отец Александър не очаква от това да произлязат значителни промени – за обновлението на католицизма, на Запада или на света.

Малко по-късно през същата година, през октомври, той чете лекции в Католическата семинария в Чикаго. Записва коментарите си за уверените в своята модерност йезуити и францисканци, за други свещеници и монахини, всички облечени в ослепителни цветни светски грехи, всички демонстриращи, че са „в час”, напълно безразлични към обновлението, към което зове папата. И размишлява за 1870 г., когато е била обявена доктрината за непогрешимостта, довела до схизмата на старокатолиците. „Тогава обаче преобладаващото мнозинство от богословите е било за ултрамонтанизма, така че отцепването е минало почти незабележимо. Сега пък вече не просто мнозинството, а цялото богословие, цялата мисъл в католицизма е *против* монолита, *против* папството в неговото

„ултрамонтанистично“ схващане. Само седмица след уж нечувания триумф на папата и папството тези иезуити и монахини изглеждат и се държат „като че нищо не е било...“, все едно това няма ни най-малко отношение към тях. Впечатлението е, че те дори не са и сърдити, нито огорчени, нито обезкуражени...”. От едната страна е духовното възраждане, за което настоява папата, от другата – самодоволният прогресизъм на католическия богословски елит. Ще надделее едното или другото, мисли отец Александър, и то ще предизвика разкол, в сравнение с който разколът от 1870 г. ще бъде бледо подобие.

Отец Александър не питаеше никакви илюзии към академичното богословие. Пише, че през последните си години е спрял изцяло да чете богословска литература, ако не се броят докладите и дисертациите, които е трябвало да чете по задължение. Веднъж споменах пред него за възхитителното съчинение на Волфарт Паненберг за есхатологията – тема, към която той беше силно привързан – той се зарадва, но не прояви интерес към четеното на томовете като тези на Паненберг. Най-много обичаше да чете литература, особено руска и френска. На 21 май 1975 г. записва: „Не обичам „идейната“ литература – философията, богословието и т.н. Не я обичам, защото смятам, че я чувствам ненужна за мен, за моето виждане за живота и за религиозния опит. Вместо идеите и идеологиите предпочитам конкретното, живота и единичното. През целия си живот например четох за френските модернисти, но те ме интересуват като хора, а не като идеи. Какво е означавало за Лоази – с неговите идеи – отслужването на меса? Носенето на расо? Убеждението, че никакви „общии идеи“ не обясняват реалността и поради това са всъщност ненужни...”.

Но продължава да посещава богословски конференции и консултации, като например организираната в Женева от Световния съвет на църквите, за която на 25 септември 1980 г. казва: „Все същата тази „Женева“, някаква игра, номинална, ненужна и безплодна („Проповед и преподаване на християнската вяра днес“). Около тридесет души, половината от които женевски „професионалисти“, на които им е все едно за какво се говори и които до съвършенство са усвоили техниката на подобен род „консултации“. Богословите са професионалисти, които могат да говорят за всичко. Подкласа на съсловието на бърбърците“. Често изказва мисли като тази от 6 октомври 1975 г.: „Това е моята мечта – да пиша за хората, а не за богословите. И когато разбереш, че се получава – радостта е голяма”.

А по-късно, на 13 октомври 1977 г. казва: „Богословски“ аз съм човек на едната мисъл. Тази мисъл е „есхатологичното“ измерение на християнството и на Църквата като присъствие в „този свят“ на „Царството на бъдещия век“, но присъствие именно като спасение на света, а не като бягство от него. „Загробният свят“ не може да бъде обичан, не можем да го „чакаме“, с него не трябва да живеем. Но Царството Божие, дори ако съвсем мъничко сме „вкусили“ от него, *не можем* да не го обикнем, а веднъж обикнали го – да не обикнем и цялото творение, създадено, за да го явява и прегуажда. Само че тази любов вече е „насочена“... Без Царството Божие – като свое начало и свой край – светът е само един страшен и зъл абсурд, но и Царството Божие е в определен смисъл и

непостижимо, и абсурдно без „този свят“.

Източниците на неговата мисъл

В послеслов към неговите *Дневници* отец Йоан Мајендорф, наследил отец Александър като декан на „Св. Владимир“, казва, че неговият богословския светоглед се е формирал от годините в Париж под въздействие на католически мислители като Жан Даниелу и Луи Буїе. „Именно от тази налична среда о. Александър действително научава за „литургичното богословие“, за „философията на времето“ и за истинското значение на „пасхалното тайнство“. Имената и идеите на автори като Жан Даниелу, Луи Буїе и някои групи заемат неразделно място във формирането на неговото мислене. И ако тяхното наследство е някак изгубено в суматохата на постсъборния римокатолицизъм, техните идеи дават голям плод в органично литургичния и еклесиологично ориентиран свят на православие то чрез брилянтното и винаги ефективно свидетелство на отец Шмеман.“ *Дневниците* не оставят никакво съмнение, че отец Александър не е бил никога много убеден в силата на своето свидетелство и определено не питае илюзии, че неговите възгледи ще се наложат в православие то.

Във всички свои книги и особено в своите *Дневници* той постоянно полемизира с религията, която разграничава от същинското християнство, основано върху Божието откровение в Христос. Незаличима трагична грешка е, убеден е той, християнството да се мисли като някаква подкатегория на „религията“, след като Христос взривява цялата човешка конструкция на реалността, независимо дали религиозна или някаква група, и по този начин осветява със Своята божественост света, от който сме част. Не съм се връщал назад да прегледам отново всичките му книги, а и никога не съм се задълбочавал по този въпрос, но си струва да се отбележи, че в *Дневниците* не се говори въобще за Карл Барт. В богословието на XX век тази постоянна полемика, насочена срещу религията, най-често е свързвана с името на Барт. Може да си задаваме въпроса дали тук се чувства влиянието на Барт, или което е по-вероятно, отец Александър самостоятелно е достигнал до същото прозрение. Със сигурност той не изпитва симпатия към апологетите на „нерелигиозното християнство“, които през 60-те години имат своите петнадесет минути слава, но същевременно също толкова категорично се опитва да разграничи Христос и християнството от това, което приема за задушавашите навици и мисловни форми на „религията“. Той често отрича като изкривяване дори „благочестието“, противи се срещу тези, които отиват на изповед с всичките си дълбоки „духовни проблеми“. (Прекарва безкрайни часове в изслушване на изповеди, без да му доставя удоволствие.) Отговорът му към гребнавите и духовно втрещени в себе си хора е „Живей!“ . Което означава, че отговорът му е „Христос!“ . Макар да не споменава Барт и вероятно никога да не го е чел задълбочено, мисленето на отец Александър в много отношения е изумително бартианско. Бартианство с истинска Църква и истинска Литургия.

Покана за спор

Дотук изложих размислите за *Дневниците* на отец Александър Шмеман в тематичен порядък. Не мога обаче да не спомена и други несистематизирани наблюдения, някои афористични по своята форма, всички приканващи към размисъл и обсъждане, някои от които, без съмнение, могат да предизвикат яростни спорове. Например: „В часа на смъртта от живота ще остане единственият образ на непроменения олтар, един вечен жест, постоянна мелодия”. В друг запис разказва как поетът Йосиф Бродски, евреин, участвал в публично четене и след като един евреин го попитал защо в творбите му има толкова много християнски символизиъм, Бродски отговорил: „Защото не съм варварин...”. Отец Александър размишлява: „Кой е измислил, че религията е разрешение на проблемите, че дава отговори... (а ние точно с това и живеем). Тя винаги е преход в друго измерение и следователно не решава, а премахва проблемите. Проблемите също са от гявола. Боже мой, как той е натъпкал религията със своята пошлост и суета, за да я превърне в „проблема за религията в съвременния свят”.

„Вечният живот – не е нещо, което започва *след* временния живот, а вечно присъствие на всичко в цялостност.” „Хората няма защо да се обръщат към Христос, ако не „обърнат” възприятията си за света и живота. Защото и Христос се оказва само „символ” на онова, което ние и без Него обичаме, което и без Него искаме.” А когато четете един от любимите си френски автори, казва: „Пише така, че ти става жал – ето, нямало ме е „мен” в неговия живот. Че ме е нямало в живота на Хегел или на Кант обаче, ми е абсолютно безразлично. Дарът на живота, както изглежда, е обратно пропорционален на гара на идеите”.

След разходка по Сена в Париж: „Европа постепенно се превръща в карикатура на Америка, никога неуспяла да се превърне в „оригинал”, а от това – и в карикатура на самата себе си с отричането си от своя собствен „оригинал”. Възхищава се на семплата церемония по встъпването в длъжност на президента на САЩ (Джими Картър) и на мирното предаване на властта. „Америка ме радва, защото е открила – единствена на този свят – почти чудогейната формула на управление и общество, без да ги превръща в идоли, която съчетава традицията с живота. И отново си мисля за Солженицин: ето какво трябва да търси тук, да изследва, да се учи от него. Но не! Само *те* могат да наставляват света, само *те* знаят! Нито С., нито европейците въобще никога ще се опитат да разберат това!”

Следват размисли за американския принцип на равенството, включително и между половете: „И точно в този смисъл нашата култура е „демонична”, защото в нейната основа лежи сравняването. Тъй като пък математическото сравняването винаги води до опита и знанието за *неравенството*, то веднага се стига и до протеста. Равенството се утвърждава като *незагължителност* на каквито и да било различия, а тъй като тях ги има – се тръгва на борба с тях, тоест към насилствено приравняване, и което е още по-страшно, на отричането им като най-дълбока същност на живота. „Личността”, която жадува за равенство – без значение дали е мъжка или женска – е опустошена и безлична, тъй като „лично-

то” в нея е било точно това, което е било „различно” спрямо всички останали и което не е подчинено на абсурдния закон на „равенството”. Срещу демоничния принцип на „сравняването” християнството противопоставя *любовта*... В света затова няма и не може да има равенство, защото той е създаден от *любов*, а не от принципи. И жадува за любов, а не за равенство, и нищо – ние знаем това – не убива така любовта и не я заменя така ненавистно, както точно това постоянно натрапвано на света като цел и като „ценност” равенство”. И на друго място: „Мъжът търси „правила”, а жената *познава* „изключението”. Но животът е едно непрекъснато изключение от *правилата*, които са създадени по пътя на „изключването на изключенията”. Навсякъде, където съществува истински живот, цари не правилото, а *изключението*. Мъжът, това е борбата за „правилото”, докато жената е живият опит за „изключението”.

Запис след един следобед, прекаран в изслушване на изповеди: „Изповеди на студенти – вечният „sex”... Започвам да си мисля, че този грях е по някакъв начин „полезен” – в противен случай всички биха се самопровъзгласили за святи и биха се втурнали към „старчеството”! Те и така са наполовина готови. Оттук и спасителността на това „жило в плътта”. Изглежда, че само то не ни позволява да потънем в гордостта, сваля ни на земята”. Без да споделя ненавистта към хомосексуализма, характерна за много други, го намира за много тъжен: „В крайна сметка въпросът не е там, „естествен” ли е той или „протиестествен”, защото този въпрос е сякаш изцяло неприложим към „пагналата природа”, в която – и точно там е цялата работа – всичко е извратено, всичко в известен смисъл се е превърнало в „протиестественно”...”. Четейки Пруст, Жиг, Жюлиен Грийн, той размишлява върху страшното бреме на хомосексуализма: „Главното е – мисля си – в подсъзнателното знание, в усещането за тази *загънена улица*, за ненаситността, за невъзможността тази *загънена улица* да бъде превърната в живот. В края на тази улица винаги има не само стена, а стена-огледало... В пагналия свят всичко „полово” е уродливо, извратено, низко. За „нормалния” човек обаче поне съществува възможността да преобрази тази „уродливост”, да я претвори, да я подчини на висшето и по този начин да я „изживее”. При хомосексуализма пък я няма точно тази възможност, това обещание, този призив и тази врата”.

Рагва се на странната диалектика на опознаването на вярата чрез срещата с невярата. „Защо аз толкова много обичам да чета за тези „отказали се”, за тези „вярващи в своето неверие” – Лоази, Роже Мартен дю Гар, Жиг, а в груг „регистър” – Леото и т.н.? Може би защото именно при тях ми се разкрива истинският смисъл на моята вяра. Защото всичко онова, което те отхвърлят, в известен смисъл отхвърлям и аз, и точно тогава, след това отхвърляне, се разкрива всичко онова, което вярата не толкова „утвърждава”, но чието – очевидно – присъствие се явява самата тя.” Защо светът, формиран от християнството, днес отхвърля християнството – опознава космоса, историята, обещанието за край и се опитва да следва невъзможните мечти за човешко щастие? „Загубило е *радостта*, но отново не „природната” *радост* (както и природната *любов*), не *радостта*, която е оптимизъм, не *радостта от* земното щастие, а онази Божия *радост*, за която Христос е казал, че никой няма да ни я отнеме.

Само тази радост знае, че Божията любов към човека и света *не е жестока*, и го знае затова, защото самата тя е *от* това „абсолютно“ щастие, за което ни е създал Бог... Парадоксът на историята на християнството е в това, че – веднъж престанало да бъде „есхатологично“ – то е направило „есхатологичен“ света!”

Мога да продължа още дълго и би трябвало. Но се надявам и други да се заинтригуват от тези *Дневници*, макар и може би да не изпитат същото силно чувство като тези, които са имали щастието да го познават лично. Благодарен съм, че той беше част от моя живот и че аз също, макар и в много по-малка степен – от неговия. Неговият син, известният журналист Сергей Шмеман, пише в послеслова: „На 21 септември 1982 г. отец Александър беше диагностициран със смъртоносен рак. След няколко месеца мълчание на 1 юни 1983 г. той записа последните редове в *Дневниците*, в които разказа как дори тези месеци са се превърнали в празник. Шест месеца по-късно той почина у дома в Крестууд, Ню Йорк, заобиколен от семейството и колегите си. Последните му думи, след като прие св. Причастие предния ден, преди да изпадне в кома, бяха: „Амин! Амин! Амин!“.

В този последен запис от юни 1983 г. отец Александър казва: „Осем месеца не съм писал нук нито дума. И не защото не е имало какво да кажа – може би никога не е имало толкова много мисли и въпроси, и впечатления. А затова може би, защото се страхувах да не „изпадна“ от висотата, на която ме издигна моята болест“. След думи на благодарност към семейството и приятелите *Дневниците* на отец Александър Шмеман завършват с последния ред:

„Какво щастие беше всичко това!“.

Превод от английски: Момчил Методиев