



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ 22

Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@communitas-bg.org

Главен редактор

гфн Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов

Венета Домусчиева

Тони Николов

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2018 г. списание *Християнство и култура* излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2018

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

Уточнение: Статията на Теодор Аврамов *Тайнството Кръщение и комунистическият ритуал именуване*, посочена в съдържанието на бр. 134 на сп. *Християнство и култура*, не беше отпечатана по технически причини. Статията ще бъде публикувана през декември 2018 г. в бр. 137 на списанието. Редакцията се извинява за допуснатата грешка.

Броят е илюстриран с произведения на Питер Брьогел Стария, представени в изложбата *Opse in a Lifetime* в Художествено-историческия музей във Виена (2 октомври 2018 – 19 януари 2019). Корица: Питер Брьогел, *Вавилонската кула*, 1563 © Museum Boijmans Van Beuningen, Foto: Studio Tromp, Rotterdam.

Четвърта корица: Питер Брьогел, *Художник и ценител*, 1566 © Albertina, Wien.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVI/2018/брой 8 (135)

КУЛТУРА

Проблеми на православието

5

Автокефалията ще донесе облекчение на съвестта за милиони украинци –
разговор с архим. Кирил Говорун
Вселенският престол и Църквата в Украйна: говорят текстовете

Християнство и философия

20

Човешкостта на Иисус
За религията

о. Александър Мен
Реми Браг

Християнство и история

34

Американската протестантска пропаганда в
Османската империя и българите
Пастор Васил Зяпков и политическата му роля по
време на Парижката мирна конференция
(юли – октомври 1946 г.)
Християнските църкви в Европа 1914–1949 г.:
предизвикателства и приемственост

Елмира Василева
Вениамин Пеев
Иън Кършоу

Хоризонти: католицизмът в Америка

72

Мнозина католици се борят да запазят вярата си
Какво е знаел папа Франциск?
Флирт със схизмата. Опитът на десницата да
делегитимира папа Франциск

Ян Ловет
Рос Даутат
Масимо Фаджиоли

In memoriam

84

Арета Франклин: един албум обяснява целия ѝ живот

Йорг Малицки

Християнство и литература

87

Компас, сочещ към светлината
Из *Малък духовен компас на нашето време*
Вяра, живот, творчество. Кратки есета за размисъл
и молитва

Юлия Талева
Оливие Клеман
Калин Михайлов

Забравени размисли

105

Суеверието – гранитна скала
(Из *Записки на един селски свещеник*, 1942 г.)

о. Борис Паспалев

Галерия

115

Светът на Питер Брьогел

Люгмила Димова

Абонамент за списание *Християнство и култура*

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2019 г. списание
Християнство и култура
ще излиза в 10 броя.**

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес

www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Анжело Ронкали”

тел. (02) 483-97-55

roncalli@abv.bg

Български пощи ЕАД – кат. № 1866

<http://www.bgpost.bg/>

Доби Прес ЕООД

<http://www.dobipress.bg/>

Архимандрит Кирил (Говорун) е преподавател в Академията „Свети Игнатий“ и в Богословската академия в Стокхолм, Швеция. Научен сътрудник на Колумбийския университет в САЩ. Завършил е богословие в Киевската духовна академия и в Атинския университет, защитава докторска дисертация по философия в Дърхам, Великобритания. През 2007 г. приема монашеско пострижение. От 2008 до 2009 г. е председател на Отдела за външноцърковни отношения на УПЦ – МП, а в периода 2009–2012 г. е заместник-председател на Комитета по образование на Руската православна църква. Автор на монографията *Воля, действие и свобода. Христологичните спорове през VII век. (Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century.* Leiden-Boston: Brill, 2008), както и на множество статии и изследвания в областта на богословието.



Интервюто за сп. *Християнство и култура* е дадено в края на септември 2018 г.

АВТОКЕФАЛИЯТА ШЕ ДОНЕСЕ ОБЛЕКЧЕНИЕ НА СЪВЕЩТА ЗА МИЛИОНИ УКРАИНЦИ

Разговор с архим. Кирил Говорун

Защо точно сега се стигна до поставянето на въпроса за автокефалията на Украинската православна църква?

Въпросът за украинската автокефалия е на почти сто години. Той възниква в резултат на разпадането на Руската империя. В този смисъл въпросът за украинската автокефалия почти не се отличава например от въпроса за българската автокефалия. Тези автокефалии типологично са много близки. И двете са част от възникването на независима нация в процеса на еманципирането ѝ от империята. Само че в случая с България това е била Османската империя, а в случая с Украйна – Руската. Първият опит за украинска автокефалия е предприет скоро след създаването на независима от Русия Украинска народна република. Тогава е създадена Украинската автокефална православна църква (УАПЦ). Тази църква възниква като алтернатива на имперската църква – точно така, както по-рано, през XIX век, се случва с Българската църква. Както и Българската православна църква, Православната църква в независима Украйна въплъщава в себе си принципите на еманципацията. В частност, голямо място в живота и управлението на Църквата заема участието на миряните. Този принцип на еман-

ципация в църковния живот в украинския случай от този период става известен като съборноправност. Бих казал, че сред останалите модерни автокефалии, възникнали през XIX–XX в., включително и българската автокефалия, Украйна стига най-далеч в процеса на еманципация, дори с цената на преминаване на определени граници. По-конкретно за предстоятел на УАПЦ тогава е избран женен свещеник, който е ръкоположен не от епископи, а от свещеници и миряни. Този епизод, известен като самосвятство, задълго компрометира украинското автокефално движение.

Движението е насилствено прекратено от съветската власт веднага след като тя окупира Украйна и слага край на нейната независимост. По време на нацистката окупация на Украйна автокефалното движение е подновено. Самосвятската йерархия е преръкоположена по каноничен път с помощта на Полската православна църква. Възродената УАПЦ поддържа Украинската въстаническа армия, която воюва и срещу нацистите, и срещу комунистите. Поради това нацистите, въпреки че я търпят, се отнасят погрозително към нея. А комунистите, след като отново окупират Украйна, я прогонват зад граница.

Нов шанс за украинското автокефално движение се появява с придобитата през 1991 г. независимост на Украйна. Само че и тогава то е компрометирано от разкола, когато бившият Киевски екзарх митрополит Филарет (Денисенко) създава непризнатата Киевска патриаршия. Този разкол се превърна във фактор на разделението на украинското общество. Разделението се изостри след 2014 г., когато Русия окупира Крим и започна война в Източна Украйна. Руската православна църква в много отношения подкрепи тази агресия, а в някои случаи дори я провокира чрез пропагандата на така наречения „Руски свят“. Украинската православна църква – Московска патриаршия също предпочете да игнорира войната. Това предизвика преминаването на значителен брой вярващи от тази църква в Киевската патриаршия, а също така и в Гръко-католическата църква. Някои миряни пък просто престанаха да посещават каквато и да била църква. По този начин политическите грешки на Руската православна църква (РПЦ) и Украинската православна църква към Московската патриаршия (УПЦ–МП), които се солидаризираха с Кремъл, създадоха огромен пастирски проблем: какво да се прави с хилядите, напуснали Православната църква заради войната, и с милионите, които пребивават в непризнати разколнически структури? Този проблем се нагърби да реши Вселенската патриаршия – въпреки огромния натиск, оказван върху нея от тези, които искат да съхранят и развият неосъветската империя.

Каква е църковната ситуация в енориите и епархиите в Украйна и доколко силно е противопоставянето между различните църковни структури?

През 2014 г., по време на революцията на достойнството на Киевския майдан, различните църковни структури в Украйна бяха както никога близки една на друга. Сякаш общият стремеж към справедливост и неприемането на диктатурата на бившия президент Янукович им помогна да преодолеят онази неприязън, която изпитваха един към друг в началото на 90-те г. на миналия век. Но с началото на руската агресия срещу Украйна пропагандата на Русия започна да

използва Църквата като инструмент за поляризация в Украйна. Ръководството на УПЦ–МП започна да огласява руски пропагандни тези и да се изказва рязко по отношение на другите украински църкви, а също така и срещу положителните промени в украинското общество. Игнорирането от тяхна страна на руската агресия провокира Киевската патриаршия също така да използва по отношение на УП–МП враждебна риторика. В резултат на това към днешна дата имаме работа с два агресивни едн към друг наратива, които не способстват за мирното съвместно съществуване на православните общности в Украйна.

По какъв начин ще бъде канонично оформено предоставянето на автокефалия и оправдани ли са опасенията, че е възможно тя да не предоставя толкова широки права, колкото сегашният автономен статус на УПЦ–МП? Каква титла ще носи предстоятелят и дали ще се оттеглят на покой Филарет Денисенко (УПЦ–КП) и Макарий Малетич (УАПЦ)?

УПЦ–МП няма автономия. Тя има така наречените „права на широка автономия“, само че подобен канонически статус не е познат в православното канонично право. И най-малките опити на УПЦ–МП (още по времето на председателството на покойния митрополит Владимир Сабодан) да бъде повдигнат въпросът за реална автономия веднага срещаша пълното неприемане от страна на Москва. При настоящия предстоятел на УПЦ–МП тези ограничени права бяха допълнително орязани и това беше отразено в последните приети промени в Устава на РПЦ.

Новата църковна структура в Украйна ще бъде истински самостоятелна. Искам да подчертая, че става дума именно за нова структура, а не за признаване на съществуващи разколнически структури. Именно на тази структура ще бъде даден Томосът за автокефалия, въз основа на който ще бъде избран нейният предстоятел. Кой ще бъде той, към днешна дата е трудно да се каже, тъй като се надявам това да е съборен и демократичен процес.

Възможен и реалистичен ли е изпреварващ ход на Московската патриаршия, с който да предостави автокефалия на УПЦ? Според вас коя е основната грешка на РПЦ по отношение на украинските православни?

Вероятно предоставянето на автокефалия на УПЦ от страна на Москва би било мъдър ход, но сега е твърде късно за подобен акт. Той едва ли ще бъде приет в Украйна, тъй и Москва не би се решила на него. Ако преди няколко години Москва се бе съгласила да даде поне автономия – да не говорим за автокефалия, сегашният неблагоприятен за нея сценарий можеше да бъде избегнат. Както вече отбелязах, катализатор на украинската автокефалия стана руската агресия срещу Украйна. И РПЦ, и УПЦ–МП твърде тясно се асоциират с тази агресия и вече не може да помогне нито автономията, нито дори възможна автокефалия, дарена от Москва. Основна грешка на Москва по отношение на Константинопол стана отказът на РПЦ да участва на Всеправославния събор в Крит. Ако тя, изпълнявайки поети по-рано ангажименти, се беше включила в работата на Събора и не беше уговаряла други поместни църкви да не участват, вероятно сегашният сценарий щеше да бъде избегнат.

Как оценявате поведението на Константинополската патриаршия по отношение на украинския въпрос от канонична гледна точка?

Смятам, че и политиката, и риториката на Константинопол по отношение на украинския въпрос са напълно обосновани от канонична гледна точка. Те се основават на историческия факт, че през по-голямата част от своята история (осем от единадесет века) Киевската митрополия е била част от Константинополската патриаршия. В XVII век тя е предадена в управление на Москва, но Константинопол достатъчно ясно е разписал условията на това предаване. Според тези условия Киевската митрополия по същество остава под омофора на Константинопол, което е отразено в задължителната практика в тази митрополия да се споменава Константинополският патриарх. Това, както и други условия не са били спазени от Москва и Константинопол по същество едностранно прекратява този договор. Впрочем на това основание още в 1924 г. е била дадена автокефалия на Полската църква като част от Киевската митрополия. Ако действията на Константинопол са неканонични сега, имаме всички основания да се съмняваме и в каноничността на Полската православна църква.

Синодът на Московската патриаршия прекрати споменаването по време на богослужение на патриарх Вартоломей и заплаши да прекъсне евхаристийното общение с Константинопол. Някои заговориха за разкол в православния свят. Доколко основателни са тези опасения? Кои поместни църкви според вас ще подкрепят РПЦ? Можем ли да очакваме разделение, подобно на Критския събор, или са възможни неочаквани преминавания от един лагер в друг?

Надявам се, че риториката за прекъсване на общението ще си остане риторика. Но дори и да се случи разрив, той ще засегне само двете патриаршии. Мисля, че повечето, ако не и всички останали поместни църкви, ще запазят общение и с Москва, и с Константинопол. Така е било и в случая с Българската църква в периода, когато Константинопол прекъсва общението с нея – много от поместните църкви общуват и със София, и с Константинопол. Според мен това ще е най-правилното отношение към случващото се от страна на поместните църкви. Най-малкото това ще позволи да бъде избегнат всеправославен разкол.

Предвид сравнително многобройната Гръко-католическа църква в Украйна, каква реакция можем да очакваме на случващото се от страна на Ватикана?

От Москва сега често може да се чуе следният аргумент срещу украинската автокефалия – че зад нея стоят гръко-католиците и Ватикана. Реалността обаче е съвсем друга. Както вече казах, много православни напуснаха УПЦ–МП и минаха към гръко-католиците. По мои сведения по-голямата част от енориащите в гръко-католическия събор в Киев са бивши членове на Московската патриаршия. Ако Украинската църква получи автокефалия, то тези хора ще се завърнат в православие. Също така много гръко-католици, които от години посещават тази църква, могат да решат да станат православни. Поради това гръко-католиците не могат да са заинтересовани от автокефалията. Да, те я подкрепят, понеже това съответства на стратегията за оцеляване на Украйна

В условията на руска агресия, но тази подкрепа съществува въпреки интересите на тяхната църковна структура. Колкото до Ватикана, то той, макар и не открито, но съвсем ясно стои на страната на РПЦ. Вероятно Ватиканът заема подобна позиция, за да успее да договори облекчаване на трудните условия, в които се оказаха руските католици. Само че подобно заиграване на Ватикана с Русия не му носи желаните резултати.

Въпросът за автокефалията на УПЦ е подобен на казуса на Македонската православна църква (с тази разлика, че последната очаква решението на проблема по-отдавна). Ако бъде дадена автокефалия само на УПЦ, но не и на МПЦ, не означава ли това, че Вселенският патриарх се превръща в изразител единствено на гръцките интереси в православие (тъй като Еладската църква е сред основните противници на предоставяне на автокефалия на МПЦ). В по-широк смисъл, как признаването на автокефална УПЦ, дори с цената на разкол, ще се отрази на авторитета на Вселенския патриарх?

Константинопол разглежда украинския въпрос в тясна връзка с македонския. В това има логика. И единият, и другият е заложник на два неоимперски проекта – руския и сръбския. Ако направим паралел със светската история, то Константинополският патриарх в случая се изявява като инициатор за геимпериализация и деколонизация в границите на глобалното православие. През XIX в. Константинопол все още сам е в позицията на колонизатор и защитник на интересите на Османската империя – Българската църква много добре знае това от личен опит. Само че през XX в. той се отказва от имперските проекти, също както и Британската империя след Втората световна война се отказва от статуса на империя. Мисля си, че Константинопол заслужава уважение за тази политика на кеносис и геимпериализация. Готовността на Константинопол дори за конфронтация с големите църкви, за да бъдат дадени признание и свобода на по-малките църкви – това свидетелства за истински вселенския и всеправославен статус на Константинополската църква.

Тази активна църковна (и не само) политика на най-високо ниво по какъв начин ще се отрази на живота на православните енориаши в Украйна?

За милионите православни украинци това ще бъде облекчение за тяхната съвест – те ще престанат да бъдат разколници. За мнозина, останали в Московската патриаршия, ще бъде създадена алтернативна юрисдикция, където те могат да преминат, в случай че са несъгласни с политиката на Москва. Мнозина обаче са крайно недоволни, че Константинопол помага да се лекува църковният разкол. Тези хора сами нищо не правят, за да бъде излекуван разколот, и на другите не дават. Тяхната позиция ми напомня на поведението на големия син от Христовата притча за блудния син – той също никак не искал бащата да приеме отново заблудилия се брат.

Публикуваният в списанието текст за отношенията на Константинополската патриаршия и Църквата в Украйна е поместен на официалната страница на Вселенската патриаршия на адрес: <https://www.ecpatr.org/deltiotypou/ukraine/final%20oukraniko-1.pdf>
Публикува се със съкращения.

ВСЕЛЕНСКИЯТ ПРЕСТОЛ И ЦЪРКВАТА В УКРАИНА: ГОВОРЯТ ТЕКСТОВЕТЕ

По повод проучването на Вселенската патриаршия да предостави автокефален църковен статус на Украйна се чува мнения, включително и от представители на институции, които оспорват каноничното право на Константинополската църква да пристъпи към такъв акт. Като основен аргумент се изтъква, че Украйна „представлява канонична територия на Московската патриаршия” и следователно подобно действие от страна на Вселенската патриаршия би било „нахлуване” в чужда църковна юрисдикция.

Поради тази причина считаме за необходимо Вселенската патриаршия да напомни на всички историческата и канонична истина за връзката на Константинополската църква с Църквата в Украйна, както се разкрива тя в съхранените се официални документи, които, за съжаление, са или непознати, или съзнателно премълчавани по разбираеми причини.

Отношенията на Константинополската патриаршия и Църквата в Украйна. Кратък исторически преглед

Както на всички е известно, украинците, както и всички народи, произхождащи от гревните руси, гължат християнската си вяра и православие на Вселенската патриаршия. Тук няма да говорим за известните на всички исторически събития, които довеждат до кръщението на жителите на Киевската държава по времето на Владимир през X век и разпространяването след това на православие в цялата територия на Киевска Рус. Вселенската патриаршия е Църквата майка на целия украински народ, както и на всички руснаци, белоруси и други народи от този регион.

За митрополията на Русия се говори в старите официални разпоредби на Константинополската патриаршия, като например в акт на Льв Мъдри (XI век), като за шейсетата епархия на Вселенската катедрa. В началото била еднна пог

наименованието „на Киев и цяла Русия” с център в Киев. След това киевските митрополити се преселили във Владимир и накрая в Москва, но като свое канонично седалище имали винаги град Киев. Към средата на XV век Киевската митрополия се разделя на две след избирането на митрополит Йона в Москва (1448) и на Григорий от униатския патриарх Григорий Мамас (1458). Митрополит Григорий по-късно се връща в православието и е приет от Вселенския патриарх Дионисий I (1470), а в Москва се установява нов митрополит, Теодосий, без съгласуване с Вселенската патриаршия.

След издигането на Московската митрополия в патриаршия по времето на Вселенския патриарх Йеремия II (1589) Киевският митрополит продължил да е подчинен на вселенските патриарси, които упражнявали надзор или чрез пълномощници екзарси, или лично, както се случва през 1589 г., когато патриарх Йеремия II посетил Киев и низвергнал Киевския митрополит Онисифор като гвубрачен, както и други провинили се клирици, а след това хиротонисал за Киевски митрополит Михаил (Рагоза). Освен това той утвърдил и благословил богоявленското братство, което след това се преобразувало в Академия, и заповядал да се свика епархийски събор в Украйна.

Но може би най-важният принос на Вселенската патриаршия за Църквата в Украйна бил, че тази Църква била изцяло латинизирана и последвала своите епископи в унията. Тогава (през 1620 г.) Вселенският патриарх упълномощава Йерусалимския патриарх Теофан да отиде в Украйна, където да хиротониса православни епископи, да възстанови епархийския събор в Украйна и да избере местния митрополит, който да е утвърден от Вселенския патриарх. Хиротонията на йерарсите на Киевската митрополия, извършена от Йерусалимския патриарх, не означавала, разбира се, че тази митрополия се подчинила на неговата патриаршия.

Когато през 1654 г. Украйна се обединява политически с Русия, започва да се повдига въпросът и за църковното обединение на тази област с Патриаршията в Москва. Митрополитите обаче, епископите, клирът, благородниците и целият народ на Украйна отхвърлили категорично това обединение. Напразни били опитите на Русия да получи Киевската митрополия през 1684 г. от Вселенския патриарх Яков. Киевският митрополит Силвестър и неговите наследници Дионисий, Йосиф и Антоний въпреки натиска не приели да бъдат ръкоположени от Московския патриарх. Едва техният наследник Гедеон през 1685 г. бил убеден да приеме хиротония от Московския патриарх Йоаким, но и тогава многобройният Събор, събрал се в Киев, провъзгласява за невалиден този избор, а хиротонията за незаконна, защото се е извършила без знанието на Вселенския патриарх. Това действие на Московския патриарх представлявало сериозно канонично нарушение. Издигането на епископ в чужда епархия за митрополит без съгласието на местния патриарх представлява нарушение на св. канони, между които 35-и канон на апостолите, 6-и на Първия вселенския събор, 13-и и 22-ри на Антиохийския събор, 15-и на Сардикийския събор. Успоредно с това, този акт означавал нахлуване в чужда епархия, осъдително според 2-ри канон на Втория вселенски събор, 13-и и 22-ри на Антиохийския събор, 3-ти на Сардикийския. Похищението

на чужда епархия се осъжда изрично като нарушаване на гревните правила на Църквите от канони като: 8-и на Третия вселенски и 39-и на Трулския вселенски пето-шести събор.

След това Гегеон и тези в Москва разбрали, че нищо не може да стане без одобрението на Вселенската патриаршия, и насочили всичките си усилия да убедят (или принудят) тогавашния Вселенски патриарх Дионисий IV да признае хиротонията на Гегеон. Усилията за постигането на тази цел ръководил от името на царете и руското правителство посланикът Никита Алексиевич, който отишъл в Агрианопол, където пребивавал Вселенският патриарх Дионисий IV. Преговорите и загдулните действия са описани в т.нар. „Дванадесет книги“ на намиращия се също там Йерусалимски патриарх Доситей, който поради личните си връзки с царското семейство изиграл съществена роля в преговорите.

Резултатът от тези разговори бил формулиран в Патриаршеския и синодален „Акт“ или в „Γράμμα ἐκδόσεως“ от юни 1686 г., който е подписан от Вселенския патриарх Дионисий IV и Светия синод, както и от груги митрополити на Вселенската патриаршия. Първоначалният оригинал на „Акта“ е унищожен, запазени са обаче освен руските преводи също и гръцки автентични преписи от времето на патриарх Калиник II (1688, 1689–1693, 1694–1702 г.), от които може да се възстанови със сигурност гревният гръцки текст.¹ Запазен е също така оригиналът на Писмото, което изпраща на руските царе Йоан и Петър и на принцеса София патриарх Дионисий IV, публикувано в Сборника с официални документи на руското правителство от 1826 г.²

Тези два критично важни текста, тоест Патриаршеският и синодален „Акт“ от 1686 г., както е възстановен днес от руските историци в неговата първоначална форма, и оригиналното писмо на патриарх Дионисий IV до руските царе, са добавени като приложения към настоящия текст. Пазят се, разбира се, и груги официални документи по този въпрос, от които само едно в гръцки препис и останалите в руски превод от онова време, между които има и официални преводи на руското Външно министерство, съхранявани в неговите архиви, както и груги, също в официални преводи в ръкописи от колекцията „Икона“, съдържаща различни текстове за Московската патриаршия.³

Излишно е да подчертаваме, че първият от тези текстове, който е не само Патриаршески, но и синодален документ, е с най-голяма канонична и правна стойност и трябва да се предпочита пред всеки груг като истински изразител на волята на Вселенския престол, ако някога възникнат разногласия.

¹ В. Г. Ченцова (V. G. Tchentsova), Синодалное решение 1686 г. о Киевской митрополии, Древняя Русь. Вопросы медиевистики 2 [68] (2017), 100-102.

² Собрание государственных грамотъ и договоровъ, хранящихся въ государственной коллегии иностранныхъ дѣлъ, Часть четвертая, Москва, 1826, с. 514-517.

³ Архив Юго-Западной России, Часть 1, Том V, Киев, 1859, с. 166-193.

Какво следва от изучаването на текстовете?

От изучаването на тези два основни текста и най-вече на Патриаршеския и синодален акт произтича следното:

1. Подчиняването на Киевската митрополия става „по снизхождение” и „по икономия” заради конкретните исторически обстоятелства на онова време „заради голямото разстояние на мястото и заради честите случващи се между двете царства битки”, поради които „врагът на правата и истинска, свята и непорочна вяра на православните християни сее тръни и плевели посред пшеницата, тоест православието, и то е заплашено от чужди и противни мъдрувания”. За временния характер на тази по икономия и снизхождение постигната договореност, предвидена в Патриаршеския и синодален акт от 1686 г., свидетелства ясно и видният книжовник Йерусалимски патриарх Доситей, чиято роля в преговорите, както отбелязахме, е била ключова. Той пише, че заявил на посредника посланик Никита Алексиевич: „да бъде... даген Киев като възложение на Московия заради господстващия гнет, до деня, когато Бог ни посети (с милостта Си)”.⁴
2. Както става ясно от Патриаршеския и синодален акт от 1686 г. смисълът на „подчиняването” на Киевската митрополия на Московската патриаршия се състоял всъщност само в **разрешение за хиротония** на Киевския митрополит: „светейшата Киевска епархия да бъде подлежаща на светейшия патриаршески престол на великия и богоспасяем град Московия, тоест Киевският митрополит ще се хиротонисва там, ако се появи нужда”. Обяснението „тоест” разяснява значението на „подчинена”. Актът казва дяслолно: „подчинението на тази Киевска митрополия е поверено на светейшия патриаршески трон на Московия”, тоест Московският патриарх може да хиротонисва митрополита на Киев от името на Вселенския патриарх и само. Съхранените гръцки преписи казват: „даде се разрешение ... да хиротонисва”, „... и давайки им по икономия това разрешение”. Единственият запазен в оригинал документ (Писмо до царете) твърди ясно следното: „блаженият патриарх на Московия ... има разрешение да хиротонисва митрополита на Киев”, тоест Московският патриарх може да извърша хиротония на Киевския митрополит с разрешението на Вселенския патриарх.

Че не става дума за пълно предаване на Киевската епархия на Московския патриарх, е видно от факта, че Актът а) не дава на въпросния патриарх **правото да избира** Киевския митрополит и б) задължава всеки Киевски митрополит **да споменава Константинополския патриарх „на първо място” при Божествената литургия**. Значението на тези две условия е нужно да се подчертае.

3. Дагено на Московския патриарх разрешение да хиротонисва Киевския

⁴ Δοσιθέου, Πατριάρχου Ἱεροσολύμων, Ἱστορία περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, Βιβλ. 11, § 28, ΤΟΜΟΣ ΣΤ', (ἐκδ. Βασ. Ρηγιοπούλου), 1983, σ. 240

митрополит, и то **само** този, който е избран от клира и народа на Киевска епархия, разкрива значителната степен на автономност и самостоятелност на тази епархия, която автономия не я предоставя патриархът на Москва като уж суверен на въпросната епархия, но се задължава да приеме условието, което поставя Вселенският патриарх и което е задължен да спазва. Московският патриарх според това условие няма правото да предприема сливане, разделяне или премахване на тази митрополия. Тоест изключва се административното ѝ поглъщане от Московската патриаршия.

4. Задължението на всеки Киевски митрополит да споменава „на първо място” при Божествената литургия Вселенския патриарх е най-ясното доказателство, че Киевската епархия не е дадена на Московската патриаршия като нейна канонична територия. Споменаването „на първо място” при св. Литургия на името на патриарха показва каноничната зависимост на споменаващия, а не е обикновен молитвен възглас или възхваляване. В Патриаршеския и синодален акт се посочват причините за поставянето на условието за споменаване на Вселенския патриарх като „извор и начало” на подчинените му архиереи. А споменаването на Московския патриарх след Константинополския се отдава на качеството му на „старши (геронт) и предстоящ”, т.е. на духовната връзка между ръкоположения и ръкоположиля го.⁵ Трябва да отбележим, че Актът за Филагелфийския митрополит във Венеция, който му дава разрешение да хиротонисва архиереи на Кефалония и Китира, определя той да бъде споменаван от ръкоположените от него архиереи, без това да показва, че е станал техен кириарх. По аналогия и споменаването на Московския патриарх от Киевския митрополит след Константинополския не говори за някакво предаване на юрисдикцията на Киевска епархия на Москва. Поради тези причини руският учен Вадим Миرونвич Лурье⁶, който изследва синодалните документи от 1686 г. относно Киевската митрополия, но също и други руски историци, стига до извода, че тези условия имат безспорно за цел да запазят каноничната власт на Константинопол върху Киевската епархия.⁷
5. Правото, което се дава от главния архиерей на чужди архиереи да хиротонисват клирици в неговата епархия, е канонично и прилагано и до днес, когато то става с изричното разрешение на местния архипастир, без това да означава предаване на канонична територия. Именно това се разкрива в Патриаршеския и синодален акт от 1686 г., който предвижда, че клириците и миряните на Киевската епархия „имайки разрешение, и по добър и каноничен наложил се обичай” да изпращат своя избраник за Киевски митрополит при Московския патриарх за хиротония. С други думи, става дума за **разрешение** на кириарха архиерей да даде правото за хиротонията на

⁵ Понятията *ὑέρων* и *προετόν* са част от монашеската терминология и изразяват духовна връзка.

⁶ Лурье, В., *Русское православие между Киевом и Москвой очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками*, Москва, 2009.

⁷ К. Vetrochnikov, „La „concession” de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique”, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine studies, Belgrade, 22–27. August 2016: Round Tables*, Editors Vojana Krsmanović, Ljubomir Milanović, Belgrade 2016, p. 780-784.

архиереи под негова юрисдикция на друг архиерей.⁸

6. Предоставянето от страна на Вселенския патриарх Дионисий IV на разрешение на Московския патриарх да хиротонисва всеки Киевски митрополит става чрез споменатото синодално „Γράμμα Ἐκδόσεως“, като така са наричани всички документи от този вид. Понятието ἔκδοσις (на български език – издаване) има технически характер и по онова време носи смисъла на по-широкото понятие „разрешение“ (ἄδειαν), а в конкретния случай разрешение за хиротония или преместване. Следователно не става дума за „Акт“ или „Томос“ за предаване на канонична територия на друга автокефална Църква от страна на Вселенската патриаршия, както е в случаите на предоставяне на автокефалия (например на Църквата в Гърция, Сърбия, Румъния, България, Грузия, Полша, Албания, Чехия и Словакия), както и за предоставяне на определени области на друга автокефална Църква (например предоставяне на Църквата в Гърция на Йонийските острови, Тесалия или на Диаспората през 1908 г. и връщането ѝ на Вселенската патриаршия през 1922 г.). Никога Вселенската патриаршия не е давала част от каноничната си територия на друга автокефална Църква чрез документ, озаглавен Γράμμα Ἐκδόσεως. И издигането на Църквата в Русия в ранг на патриаршия, с което се определят границите на нейната юрисдикция, е станало чрез издаване на **Томос**.⁹ Ако Вселенската патриаршия искаше да предаде каноничната си територия (Украйна) на Московската патриаршия, тя щеше да използва документ, аналогичен на тези, които е издавала във всички други случаи.

Всичко това свидетелства, че Патриаршеският и синодален акт от 1686 г. има значението, което описва приснопамятният Йерусалимски патриарх Доситей, който е познавал нещата от първа ръка като участник в споменатите преговори:

„да бъде епархията на Константинопол под намесничеството (епископството) на светешия патриарх на Московия“,¹⁰

като това според самия патриарх Доситей е „поради господстващия гнет, до деня, когато Бог ни посети“, тоест за известно време.

⁸ По време на преговорите патриарх Доситей предлага като образец каноните от съборите в Анкира 13-и канон, в Антиохия 10-и канон и 14-и канон от Седмия вселенски събор. По-близо като време до издаването на Акта от 1686 г. е предоставеното разрешение за хиротония в хрисовул от 1651 г., с който Вселенският патриарх дава разрешение на митрополита във Филаделфия Атанасий Валериано, който пребивавал във Венеция, да хиротониса епископ на островите Кефалония и Китира заради враждебните действия между Венеция и османците, които не позволявали неговата хиротония от митрополита на Монемвасия (случай, аналогичен с този в Киев през 1686 г.). Този хрисовул според изследователите има много общи неща с Акта от 1686 г. и може би играе ролята на образец за съставянето на документа за Киевската митрополия. Виж: V. G. Tchentsova, с. 94 и по-нататък.

⁹ Καλλινίκου Δελφάνη, Ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Том. Γ', 1905, с. 24: „Συνοδικόν Χρυσόβουλον ἢ Τόμος ...“.

¹⁰ V. G. Tchentsova (бележка 2), с. 98.

Съвременно състояние

Какво се случва след 1686 г., е известно на всички. Московската патриаршия никога не спазва каноните на Патриаршеския и синодален акт както по отношение на избора на Киевски митрополит (от клира и народа на неговата област), така и относно поменаването „на първо място” името на Вселенския патриарх от всеки киевски митрополит по време на св. Литургия. По този начин и най-вече чрез самоволното премахване на поменаването на Вселенския патриарх от киевските митрополити или на *de jure* зависимостта на Киевската митрополия (и на Църквата в Украйна) от Вселенската патриаршия се пристъпва към присъединяване и сливане на Украйна с Московска патриаршия.

Всичко това се случва по време, когато Вселенската катедра е подложена на големи изпитания и няма възможност „поради времевите обстоятелства да надигне своя глас срещу тези самоволни действия”.¹¹ Но „неоправданото в началото не може да бъде потвърдено от времето”, гласи общият принцип на римското право, признат и от светите канони.¹² Църквата в Украйна не престава да бъде *de jure* канонична територия на Вселенската патриаршия.

30-годишното ограничение, което се предвижда от 17-и канон на Четвъртия и 25-и канон на Пето-шестия вселенски събори не може да се приложи в този случай, защото тези канони говорят за „селски” или „колибарски” енории, а не за епископии или митрополии. За това са съгласни всички гревни тълкуватели на тези канони.¹³

Вселенската патриаршия винаги е знаела това, когато въпреки „времевите обстоятелства” прояви търпимост към самоволните действия на Московската патриаршия. Това пролича в случая с предоставянето на автокефалия на Полската църква от страна на Вселенския престол през 1924 г. В съответния Томос ясно се казва, че Киевската област, към която спадала и Полша, никога не е преставала да принадлежи към каноничната юрисдикция на Константинополската църква, както и че условията на Акта от 1686 г. никога не са били спазвани от Московската патриаршия.

Изводи

От проучването на официалните документи, извършено не само от гръцки, но и от руски изследователи, става ясно, че:

1. Вселенската патриаршия никога не е предавала Киевската митрополия да стане канонична територия на Московската патриаршия. Каноничните граници на Църквата в Русия са определени, когато тази Църква е

¹¹ Κυζίκου Καλλινίκου (Δελιγάνη), „Ἡ αὐτοκέφαλος Ἐκκλησία Πολωνίας”, Ἐκκλησία, 1924, σ. 6

¹² Пак там.

¹³ Ράλλη – Ποτλῆ, Σύνταγμα τῶν Θείων καί Ἱερῶν Κανόνων, II, 1852, σ. 259 и 361.

въздигната в патриаршия през 1589 г., и никога не са премествани чрез Патриаршески или Синодален Томос. Киевската митрополия не е включена в тези граници. Всяка географска област извън тези граници, описани в Томоса за автокефалията на всяка православна църква, са извън нейните канонични територии, както те са предвидени за всяка автокефална Църква.

2. Киевската митрополия (и цялата днешна Украйна) от самото си създаване е била епархия на Вселенския престол, притежаваща първоначално своето място в Синтагматикона (Списък на катедрите, подчинени на Константинополския патриарх, б. пр.), а всеки митрополит получавал своята хиротония от Константинополския патриарх без прекъсване до XVII век. Връзката на Църквата в Украйна с Вселенската патриаршия е била толкова силна, че и след политическото обединение на областта с Москва през 1654 г. всеки опит на Московската патриаршия да хиротониса киевски митрополит среща твърдата съпротива на клира и народа на Украйна.

Самоволната хиротония на Гегеон за митрополит на Киев, извършена от Московския патриарх Йоаким през 1685 г., среща отново съпротивата на клира и народа от митрополията. Едва когато тогавашният Вселенски патриарх Дионисий IV под силен натиск дава през 1686 г. разрешение на Московския патриарх да хиротонисва Киевския митрополит, клирът и народът на тази област приемат хиротонията на Гегеон и на неговите следващи наследници от Московската патриаршия.

3. Официалните документи, въз основа на които е дадено това разрешение на Московския патриарх, са вече познати и те разкриват, че:

А) Документът, чрез който е дадено разрешението на Московския патриарх, се описва и нарича във всички запазени официални текстове „Γράμμα ἐκδόσεως“ (ἐκδόσεως φημί γράμματος), което като технически термин от онова време, но и днес, означава предоставяне на разрешение за извършване на хиротония или друго канонично действие, но никога не се използва за пълно включване на канонична територия към друга автокефална Църква.

Б) Съгласно всички запазени документи, разрешението за хиротония на Киевския митрополит от Московския патриарх е дадено „по икономия“, „поради съществуващата нужда“ и поради „голямото разстояние до мястото и заради честите случващи се между двете царства битки“. С други думи, това разрешение има временен характер и важи, докато съществуват причините, поради които е издадено.

В) Определянето на Киевския митрополит като „подлежащ“ (ὑποκειμένη) на Московската патриаршия, което се среща в текста на Акта, се обяснява веднага от самия текст – **тоест**, да бъде хиротонисан митрополитът в нея (Киевска митрополия) от Московския патриарх. Целта и значението на този Акт се състои в предоставянето на „разрешение“, ἄδειαν, за извършване на хиротония на Киевския митрополит от Московския патриарх,

а не да му се даде някаква канонична територия. Това всъщност е била и единствената молба към Вселенската патриаршия, както я разбира и описва Патриаршеският и синодален акт: „да се даде разрешение на блажения патриарх на Московия да хиротонисва митрополит на Киев, за да не пребивава тази митрополия лишена от истински архиереи”. Вселенският патриарх Дионисий IV и Патриаршеският синод не са имали причина да предоставят „в излишък” повече от това, което им е било поискано.

Г) Условието, което поставя Патриаршеският и синодален акт, потвърждават без всякакво съмнение, че каноничната територия на Киевската митрополия не е предадена на Московската патриаршия. Никога не се е случвало канонична територия да се предаде на друга автокефална Църква с условие тя да няма правото да управлява изцяло тази област, включително и начина за избор на архиереите ѝ, както и най-важното, със задължение **да поменава „на първо място” при св. Литургия главата на Църквата, от която е произлязла.**

Московската патриаршия е знаела, разбира се, тези неща и затова самоволно наруши тези условия, без никога да ги спазва, именно защото се стремяла да присъедини самоволно Киевската митрополия (и Украйна) към своята канонична юрисдикция. Но това е без съмнение нарушение на св. Канони и на Акта, върху който се основава цялото отношение на Московската патриаршия към тази област. **Неспазването на условията на един акт прави акта невалиден в неговата цялост.**

И тъй като не става дума за светски и общи неща, но за църковни, сиреч свети, нека напомним на нарушителите на условията думите, с които завършва Актът:

„ако някой замисли различно от записаното или пожелае да покаже непослушание и съпротивление, то да бъде противен на Господнята заповед и да получи възмездие от Него, като пренебрегнал патриарсите, огушевени и живи образи Божии”.

4. Вселенската патриаршия поради трудните исторически условия, в които живее, е търпяла и премълчала нарушаването и неспазването на определенията на Патриаршеския и синодален акт от 1686 г. от страна на Московската патриаршия, но никога не го е отменила или променила. Доказателство е издаването от Константинополската патриаршия на автокефалия на Полската църква през 1924 г. чрез издаването на Томос, в който изрично се упоменава, че това решение се основава на факта, че Полша принадлежи църковно към Киевската митрополия, подчинена на Константинополската патриаршия, и че Московската патриаршия не е спазила установените правила. Даването на автокефалия на Полската църква е прието от всички православни църкви, без тази на Русия, която сама дава автокефалия на тази църква през 1949 г. По този начин косвено всички православни църкви освен Руската признават суверенното право на Вселенската патриаршия

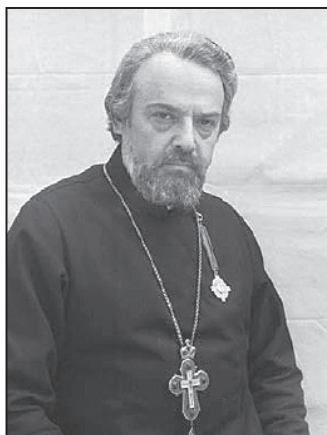
над Киевската митрополия и Украйна. [...]

Трябва също така да се подчертае и един от основните принципи на правото: властта, която издава един акт, има абсолютното предимство при неговото тълкуване. Следователно в конкретния случай тълкуванието на Патриаршеския и синодален акт принадлежи по предимство на Вселенската категра.

Следователно Вселенската патриаршия има правото и е задължена да прояви очакваната от нея грижа за Църквата в Украйна при всяко обстоятелство, когато това се счете за необходимо.

Следват текстът на Патриаршеския и синодален акт от 1686 г. в превод на гръцки и оригинал, както и факсимиле и Патриаршеско писмо до царете на Русия.

Превод от гръцки: Златина Иванова



Протоиерей Александър Мен (1935–1990) е известен руски богослов и проповедник. В началото на 70-те години на XX век е една от най-известните религиозни фигури в Москва, особено популярен е сред интелигенцията. Когато след 1988 г. съветската държава променя отношението си към Църквата, отец Александър получава немислимо до този момент поле за мисионерска изява. Канят го да изнася лекции в клубове, в училища и болници, проповядва в спортни зали, дава интервюта. На 9 септември 1990 г., на път за енорийската си църква, е съсечен отзад с брадва по главата. Извършителите и поръчителите на убийството не са разкрити и до днес. Автор е на множество книги, сред които най-известни са *Синът човешки* и многотомната *История на религиите. В търсене на Пътя, Истината и Живота*. Представеният по-долу текст е една от беседите, изнесени от отец Александър, включена в сборника с негови текстове *Мировая духовная культура (Световната духовна култура)*.¹

Александър Мен

ЧОВЕШКОСТТА НА ИИСУС

Въпросът за човешката същност на Исус изглежда съвсем несъществен на някои, тъй като, приемайки в себе си Христа Спасителя, виждайки Го в душата си, те предполагат, че вече няма никакво значение какъв е бил Той в очите на окръжаващите Го хора. Но догматически, богословски, дълбинно това въщност е много важно. Защото другият подход някак си се хлъзга към монофизитството – онази гревна ерес, която е виждала в Христос само божественото, но не е виждала в Него човешкото. Именно Вселенските събори са настоявали на това, че Христос е бил съвършен човек. Не в този смисъл, че той е бил някакъв съвършен, прекрасен човек – това и тъй е очевидно, а в това, че той е бил човек **напълно**. Във всичко освен в греха Той е бил човек. Ако ние възприемаме това в цялостната тайна на Богочовечеството на Христос, която за нас е тъй важна, то няма може да съществува човек без някакво ярки индивидуални черти, без някакви особености, които да обрисуват Неговата личност?

Разбира се, няма да намерим такива неща в Евангелието в прекия смисъл на гумата. Защото Евангелието не е написано като белетристична книга, не е и историко-описателна, там няма Неговия портрет, няма някакви Негови черти, каквито сме свикнали да намираме в романите или у античните автори: той направил това, той изглеждал така. Затова е трудно да бъде обрисуван Негови-

¹ <http://www.alexandrmn.ru/>

ят образ, както са ни учили някога в училище, да речем, като образа на Кутузов в романа *Война и мир*.

Трудно е да се намери в пълнота образа на Христос в Евангелието. Но тъй или иначе, тъй като това е важно, ние можем все пак да откروим в Евангелието такива моменти, които са скъпи за нас. Понякога те са ни скъпи принципно, тъй като Неговият начин на живот и действие за нас е пример и жив образец. А от друга страна – скъпи са ни просто сами по себе си, като – да кажем – Неговите любими начини на изразяване. Това съвсем не означава, че ние трябва да се изразяваме точно така, но Исус ни става по-близък, когато разберем какви са били привичните Му, предпочитаните от Него гуми. За да не се измисля, а именно да се намерят истинските Му черти, разбира се, е нужна работа. Но ето ви нещо нахвърляно.

Лесно е да Го видим в контраста. Да вземем пророка – той ходи в някакви особени одежди: пророк Илия във власеница, Йоан Кръстител – в камилска кожа. Назаряните не си стрижат косите, духовенството носи своите грехи, философите имат своя униформа (в древността философите имали униформа – особен къс плащ, по който всички ги разпознавали – ето, задава се философ). Тоест хората се отличават (по някакъв белег). За отбелязване е, че при Христос няма нищо подобно.

По-нататък. При Него ние много рядко намираме изключително възвишен патос, какъвто е бил характерен за пророците, за поетите. Той е говорил с много прост език. Макар че сега в Евангелието, което е преведено през XIX век², това не се забелязва особено, тъй като евангелският текст е станал свещен за нас, но в оригинала речта е много проста, даже е трудно да се прегаге.

Какво е обичал Той? Той е обичал хиперболите. Измислил е за камилата и игленото ухо³; колко тълкуватели са казвали, че това не е камила, а въже от камилска вълна, че било имало такава тясна врата, наречена иглени уши, и че през нея не можела да мине камила. А Той е имал предвид обикновена яка камила и истинско малко иглено ушенце. И когато Той казва, че фарисеите изцеждат комара и поглъщат камилата⁴ – това е пак Неговият любим начин да се изразява. И когато Той казва, че синапено зърно е най-ситното от всички семена⁵, това също е хипербола. Изобщо не е важно дали то ботанически е най-ситното, но е важно, че то израства в толкова голямо гърво. Вероятно не е израствал баобаба, но вие разбирате, това е образ за контраст.

² Авторът има предвид превода на руски език. Той е бил издаден през XIX век, а дотогава е ползван само църковнославянския текст на Св. писание. Б.пр.

³ Вж. Мат. 19:24. Б.пр.

⁴ Вж. Мат. 23:24. Б.пр.

⁵ Вж. Мат. 17:20. Притчата за синаповото зърно е една от притчите на Исус Христос за Царството Небесно. Съгласно „библейската енциклопедия“ на Брокхауз под синапово зърно се има предвид зърното на черния синап (*Brasica nigra*). Макар и да е едногодишно растение, може да достигне до 2,5–3 м височина и се разклонява, тъй че изглежда като дърво. А семената имат диаметър от 0,9–1,1 мм. Б. пр.

Някои детайли, които на първо четене трябва да се набиват в очи, се оказват отново хиперболи. Жената, която е замесила тесто, сложила там закваска и взела определено количество брашно – с това количество брашно, което там е посочено, може да се нахрани не семейство, а цял полк. А защо? Защото тя взема шепичка закваска и купчина брашно. И разбира се, тук има педагогически момент – за да се запомни казаното. Разбирате ли, това е ярко! При Него няма изтъркани изречения, такива максими – средноаритметически, стандартни. И „който до небе си се въздигнал, до ада ще се провалиш“⁶ – това също е много характерно за Него изказване.

Ние даже можем да почувстваме Неговия начин на живот. „А сутринта, като стана в тъмни зори, излезе и се отдалечи в самотно място, в там се молеше“⁷ – значи Той е ставал рано. Обичал е да се уединява; могат да се намерят много места за това, че Той е обичал да се уединява. Ала когато са идвали за Него, Той тутакси е откликвал, не е казал: о, оставете ме! Има старинно предаване за един подвижник, който живеел на висок стълп и там се предавал на съзерцание; това бил велик подвижник, но когато при него пристигнали майка му, близките му, той казал, че няма да има нищо общо с тях, „умрох бо миру“, както се казва там. Ние, разбира се, го уважаваме, но при Христос не откриваме такова нещо, Той веднага се спуска. Ето например в разказа на Марк.

Той отишъл, уединил се, но се събрал народ и Петър отишъл и му рекъл: „Всички Те търсят“. Той отговорил: „да идем ... затова съм излязъл“⁸ – и тръгнал нататък. И евангелист Марк разказва, че се насъбрал толкова народ, тъй че нямало време и да хапне. Това значи, че Неговият живот е бил наситен през цялото време.

Или ако проследим географски Неговия път по картата: станал и тръгнал, и пристигнал, да кажем, в Самария. Все пеша, в условията на доста горещ климат, огромни разстояния. И само на едно място в Евангелието, както вие всички помните, е казано, че Той се уморил в горещото време – горещината там бива 40–50 градуса – когато Той поседнал до кладенеца в Самария. Значи ние не можем да си Го представим някакъв деликатен, въздушен, както Го изобразяват на някои сладникави католически картинки от миналото столетие. „Тръгнал и се отдалечил нататък“ – това значи, че е изминал десетки километри.

Някои автори подчертават: Христос никога не се е смял. Точен текст, в който да се казва, че Той се е смял, няма, но в Неговите думи има много хумор и ирония. Христос е създал жанра на притчата, защото в Стария завет думата „притча“ означавала афоризъм (имало е такава дума *машал*, тя има смисъла „кратка мисъл“; а ние я превеждаме като „притча“). А малката новела, разказът почти не се срещат; има такива случаи, но те са единици в целия огромен Стар завет. И Христос е бил първият, който превърнал тези малки разкази в изложение на

⁶ Вж. Лук. 10:15. Б. пр.

⁷ Вж. Марк. 1:35. Б. пр.

⁸ Вж. Марк. 1:36-38. Б. пр.

Високи истини. А защо? Защото това е било словото на живота. Какво е това „слово на живота“, ако кажеш „всички народи са равни“? Това е общо място. Разказва Той, да кажем, притчата за милосърдния самарянин. И забележете, че в тези разкази, тези новели, почти никога няма извод (като в басните: „Поуката от тази басня е такава...“ – няма такава неща). Защо? Това не е случайно. Защото в притчата Той дава ситуация и човек трябва вътрешно, както казват, екзистенциално да почувства тази ситуация и да намери отговор. Свой отговор. Та нали в притчата за милосърдния самарянин на въпроса „а кой е моят ближък?“, книжникът намира отговор! Христос просто разказал, че е имало такава ситуация, и пита – кой е ближният? Събеседникът казва: оня, който му и сътворил милост. Тогава Той отговаря: иди и ти прави също така.⁹ Ето гнес в Евангелието се чете Словото Христово. Той обяснява на учениците модела на притчата за сеяча и казва: на вас всичко е дадено ясно, а на тях – в притча. Защо? Защото той подготвя учениците си да бъдат проповедници и им показва тази схема, тази основа, на която се държи притчата. А когато Той я е давал на хората, тя е трябвало да звучи без този заден план, за да могат хората сами да намерят отговора. Между другото, и тайната на Своего служение Той не я декларира, а попитва: за кого Ме човеците мислят? А вие за кого Ме мислите?¹⁰ Тоест Той винаги е очаквал активност от страна на хората, за да намерят те сами този отговор.

Ето, като се връщам към иронията и хумора, аз бих казал, че седемдесет процента от притчите би трябвало да бъдат казани и чути с усмивка. Започвайки даже с малкия пример, гето Той казва: „Е, с нищо не можеш да им угодиш. Доиде Йоан Кръстител, не яде, не пие, живее в пустинята – казват: „в него има бяс“. Доиде Синът човешки, яде и пие – казват: „ето човек многоядец и винопиец“¹¹. И по-нататък Той казва: „Вие приличате на деца, които играят някаква игра“ – и им изпява детска песен от неизвестна на нас игра: „Те приличат на деца, които седят на тържището, викат едно на друго и казват: свирихме ви с пищялка, и не играхте; пяхме ви жални песни, и не плакахте“¹²; т.е. „нищо не разбирате“.

А сега – по нататък. Да речем, когато човек се измори и му се струва, че не може молитвите му да достигнат до Бога, Христос му привежда история, почти чеховска, за това как една вдовица „притиснала“ съдията, който ни се боял от Бога, ни от хората го било срам, но ето, с тази вдовица му се наложило да се съобразява, тъй като той разбрал, че тя няма да го остави на мира. Това изобщо не значи, че Той предлага на хората подобно съдебно поведение. Той просто е показал какво представлява истинската настоячивост.

Или пък за човека, който трябвало да има гости, а нямал в къщи нищо за ядене и хукнал до приятеля си, съсед, а оня: аз вече спя, не мога да стана... А първият – все едно – чука и приятелят му си помислил: „той няма да ме остави да

⁹ Вж. Лук. 10:19-37. Б. пр.

¹⁰ Вж. Мат. 16:13-15. Б. пр.

¹¹ Вж. Лук. 7:33-34. Б. пр.

¹² Вж. Лук. 7:32. Б. пр.

спя” – отишъл и дал. А защо, за какво Му е била нужна тази история? А хората, възприемащи тази картина, светвали някак. Не седели досадени, слушайки някакви поучителни истории, Те навярно са се усмихвали, докато Той е разказвал. За нас тези текстове са сакрализирани. Те запазват своята сакралност, но сакралност не скована, а сакралност с усмивка, бих казал аз. И много от притчите са такива. И даже онази притча, която ни изглежда трогателна – тя, отчитайки нравите на хората от Изтока, също се слуша с усмивка. Една жена си изгубила парите. Но когато метяла пода и ги намерила, тя не просто казала: е, слава Богу и да си ги прибере; а хукнала при съседите: „Слушайте, гледайте, а пък аз си намерих парите, които бях изгубила” – това си е жива сценка. (У нас това е написано много хубаво в *Богословски трудове*, в есето, което се нарича, ако не греша, „Евангелски мотиви”.) Разбирате ли, това е бил и Неговият живот.

Сега да погледнем към притчите, които са дадени от други велики учители, онези, чиито мисли днес живеят в религията, във философията на нашето столетие. Да вземем притчата на Платон за пещерата и за хората, които седят в пещерата. Една романтична и фантастична картина: хора, които са оковани в пещерите, гледат стената, а там минават сенки и т.н. Платон се опитва да ни предаде по този начин, че виждаме реалността само в отражение. Или будистките притчи – те обикновено са приказно-фантастични, там действат разни фантастични животни, възникват някакви необичайни ситуации, там почти няма нещо обикновено. Между другото, всички евангелски притчи са прости по сюжет. Единствената притча, която някак излиза от този жанр – това е притчата за богаташа и Лазар.¹³ В нея фигурират вече и този свят, и оня свят, и пропастта между тях, но това е единствената притча, в която Господ като че ли обговаря вече съществуващ, повтарящ се сюжет, единствената притча, в която Той като че ли се е възползвал от готов материал. Подобни текстове има в египетски паметници, това, разбира се, е бил бродещ сюжет.

Много добре е написал Чарлз Дог, един от най-големите съвременни тълкуватели на Библията, директор на изданието *The New English Bible* (едно голямо издание, в което участват 10 протестантски църкви): има едно известно изречение, че стилът – това е човекът; и ето, като четем най-гревните текстове на Евангелието, т.е. онези, които могат да звучат като най-автентични, ние в тях започваме да виждаме Онзи, Които говори това. Като много от съвременните тълкуватели Чарлз Дог е направил обратен превод – превел гръцките текстове на Новия завет на арамейски или гревногръцки (на какъв език Христос говори с народа, е спорен въпрос). И се изяснило, че повечето от реченото от Исус има вътрешен ритъм, те всички се произнасяли като стихове, казвани на глас. Това били почти поеми. И ако вие внимателно прочетете някои от поученията Христови, ще видите веднага, че в тях присъства поезия. Ритмичността се забелязва даже в руския превод. Това се е произнасяло на арамейски или гревно-еврейски, след това е превеждано на гревногръцки и най-накрая, – на руски – и все едно, чувства се: „Блажени са нищите духом, защото тяхно е царството небесно; блажени са плачещите...” – това е явна ритмика, която ни насочва към

¹³ Вж. Лук. 16:19-31. Б. пр.

поетичен първообраз.

Трябва да се отбележи, че на Изток поетическата структура се е отличавала от западната. Да кажем, при гърците се е употребявал отчетлив размер, например хекзаметър, рими имало по-рядко. В европейската поезия римите станали норма. В поезията на средновековния Изток имало много своеобразни рими: римувани двустиишия, в които се римувала предпоследната гума, а последната гума е една и съща. (Ако вземете Алишер Навои¹⁴ или Низами¹⁵, то ще видите това при тях много често. По подобен начин пишел и Шота Руставели¹⁶.)

В древния Изток един от признаците за поетична структура бил играта с образи: в двустиишие и в двата реда се повтаря една и съща мисъл, но предадена по различен начин. Или пък мисълта се повтаря в антитеза – противопоставяне, или в нарастване. Мога да отворя където и да е Библията и веднага ще видите колко често се среща това. Когато тълкувателите изясняват къде в Библията е поетическата част и къде прозаическата, то именно този паралелизъм изяснява къде е поетическата част.

Мога да взема всеки текст. Ето, отварям на Псалм 1:

„Блажен е оня човек, който не отива в събранието на нечестивци,
в пътя на грешници не стои
и в сборището на развратители не седи...” (Пс. 1: 1-3).

Това е тристишие и в него се варира една и съща мисъл. И по-нататък двустиишие:

„а в закона Господен е волята му,
и върху Неговия закон той разсъждава и денем, и нощем!” (Пс. 1:4-5).

Ето така и в Новия завет това често присъства в казаното от Христос. Значи не отвлечено философско разсъждение, а цялостно поетично виждане присъства в гумите Христови. Ако вземем началото на Евангелието от Иоан, то ще видим, че и сам евангелистът започва своя текст явно поетически. Поезията звучи даже в тройния превод (вероятно погосновата на Евангелието от Иоан също е била арамейски или древноеврейски текст):

„В начало беше Словото,
И Словото беше у Бога,
И Бог беше Словото.
То беше в начало у Бога.
Всичко чрез Него стана,
И без Него не стана нито едно от онова, което е станало.

...

¹⁴ Алишер Навои (1441–1501) – тюркски поет, суфист, държавен деец на тимуридския Хористан. Б. пр.

¹⁵ Абү Мухаммед Иляс ибн Юсуф, известен под псевдонима Низами Гянджеви (около 1141 – около 1209) – класик на персийската поезия. Б. пр.

¹⁶ Шота Руставели е грузински поет от XII и XIII век. Автор на поемата *Витязът в тигрова кожа*, смятана за националния епос на Грузия, той допринася най-много за грузинската литература. Б. пр.

И светлината в мрака свети,
И мракът я не обзе” (Иоан. 1: 1-5).

Това присъства навсякъде.

А колко много всевъзможни черти на Христа може да се намерят в Евангелието! Ето например, евангелистът нищо не казва за свойствата на Неговия поглед. Но! Той се приближава до брега и говори на бъдещите си ученици (които се занимават със своите си работи: „Вървете след мен”¹⁷ – и те тутакси, оставяйки всичко, тръгнаха след Него. Значи станало е нещо такова. Или пък неведнъж се казва: „Иисус го погледна” – и веднага се разбира, че това е подействало.

Има още едно косвено съображение. Древнохристиянските писатели, опитвайки се да представят тайната на унижението на Бога во Христа, казвали, че Той е имал невзрачен вид, че е имал някакви телесни недостатъци – твърденията произлизат от пророчеството на Исаия, глава 53, където се говори за страдащия праведник: „Той беше презрян и унижен пред людеите, мъж на скърби и изпитан недъзи” (Ис. 53:3). Ала бъдете спокойни: ако имаше нещо такова, то в полемиката от това време (раннохристиянското) Неговите противници непременно биха го използвали. Но ние не намираме никъде нищо такова, даже и най-малък намек. Къде ти, Тамерлан малко накуцвал и получил прякор Куция. А тук няма нищо... Това търсене няма никакво особено богословско значение, но то ни дава възможността да Го видим жив сред живите хора.

Ние никога не виждаме колебания у Него – това е признак за пълната Му, абсолютна увереност: решава – и го прави; никаква раздвоеност: апостол Павел размишлява, моли Бог да го вразуми – а Той никога.

Апостол Павел цитира Писанието като че ли се подпира на него, а Христос казва: „ето, в Писанието е казано, а аз ви казвам...”¹⁸.

Някои критици от миналия век, че и от сегашния, се опитват да докажат, че в Евангелието Христос е показан само като човек, че всичко това (тоест Божественото) се е насложило после, но нали Нагорната проповед – това е един от най-древните текстове. И от този текст вече е ясно, че Христос говори за Себе си в свършено друг дух. Забележете, че Той никога не употребява формулировката, която постоянно, традиционно са употребявали пророците. Пророкът, встъпвайки в храма, винаги е започвал своята реч със сакралната формула: „Така казва Господ” – и по-нататък той вече е говорел от името на Бог. С това самото той подчертавал, че се явява само рупор, само глашатая, само предаващ. А пък всички проповеди на Христос идват само от Него Самия.

Виждате ли колко много може да се намери в Евангелието, ако се позамислиш.

¹⁷ Вж. Мат. 8:22; Мат. 9:9; Мат. 16:24; Мат. 19:21; Марк. 2:14; Лук. 5:27; Лук. 9:59; Иоан. 1:43; Иоан. 12:26; Иоан. 21:22; Иез. 47:9,10; Марк. 1:17,18; Лук. 5:10,11.

¹⁸ Вж. напр. Мат. 5:28.

А само историята за детето Иисус в храма колко струва! Това е Неговият характер и Неговото юношество – всичко заедно. Той така се увлича в разговора с тези учители, че забравя за всичко друго на света. Той просто е беседвал с тях за Закона Божий и е забравил и за родителите си, и за всичко. И Неговата Майка Му казва: „Ние с болка (с болка!) Те търсехме!“ – а Той казва: „Аз трябва да бъда в дома на Отца“. Значи Него го е теглело тук, в дома Божий... При което веднага става ясно каква е разликата между евангелския текст и традиционната интерпретация на това място, да кажем, в иконописата: на иконата в центъра е отрокът Иисус, в голям размер, около него седят някакви старци, малки фигурки, а Той седи и ги поучава. Теологическият смисъл на тези изображения е понятен. Такива са и възрожденските картини от XIX век. Но в Евангелието съвсем не е така: Той ги слушал, Той им задавал въпроси и те се дивели на ума му” – това е всичко.

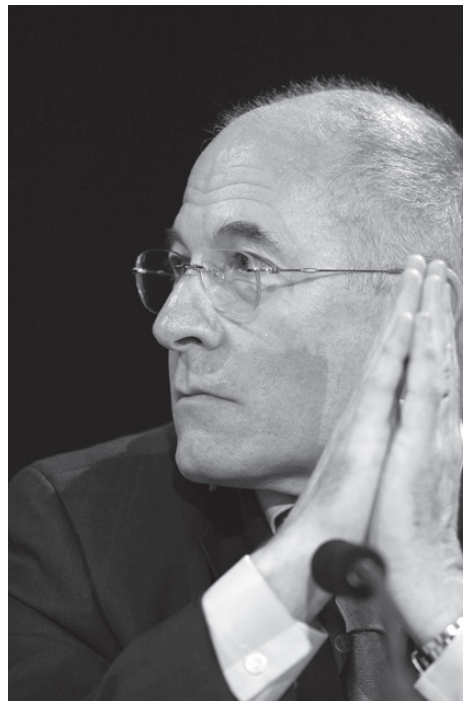
Той бил потопен дълбоко в религиозната традиция, това доказват изследванията на гревни текстове, които Той много често цитира, без да ги назовава – реминисценции от стари молитви и т.н. При това Той не е принадлежал към никоя от официалните религиозни школи. Кое то, между другото, било причината законниците така да Го нападнат – защото там имало такива школи, там всички учители, както се говори, били дипломирани, само че те принадлежали към различни направления. А такива „партизани“ не е имало, пророци не е имало, считало се е, че тази институция вече е без съдържание. И тъй: как Той ще знае Писанието, без да се е обучавал? Буквално – „без да е преминал учение“. А какво значи това? Че Той не е минал през училище. Става дума не за ограмотяване: на това са учили всички деца. Йосиф Флавий пише, че децата от самото начало ги учат на грамотност, за да могат всички да четат Библията.

Има още някои малки щрихи, които в руския синодален превод не винаги могат да се забележат. „И въздъхвайки тежко, Той казал: „О, роде неверни!“ и „Поглеждайки ги с гняв, Той казал: „О, род неверен и развратен!“ докога ще бъда с вас? Докога ще ви търпя?“ или „Възмутил се духом“ – тоест изпаднал в печално състояние.

И когато богатият юноша дошъл при Него, казано е: „Иисус, като го погледнал, възлюбил го“ – т.е. Той веднага го обикнал, Той бил способен на това. И по същество след екзекуцията на Иисус всичко, което останало на учениците Му – това била привързаността им към Него, защото вече нямало на какво да се надяват. В един разказ на Чехов (нарича се „Студент“) е показано, че тази удивителна способност на Христа е именно като човек да прави тези редове безсмъртни.

Превод от руски: Венета Домусчиева

Реми Браз (рог. 1947 г.) е християнски мислител, дългогодишен професор по антична и средновековна философия в Сорбоната, където е ръководил изследователския център „Традиция на класическата мисъл“. Едновременно с това е бил титulary и на катедрата „Романо Гуардини“ в Университета „Лудвиг-Максимилиан“ (Мюнхен), където е преподавал история на европейското християнство. Бил е гост-професор в Университета в Бостън (САЩ). Носител на наградата „Йозеф Пипер“ (2009), както и на наградата „Йозеф Ратцингер“ (2012). Изтъкнат познавач на средновековната арабска и еврейска философия, както и на античната мисъл, Реми Браз е автор на множество книги, сред които: *Мъдростта на света. История на човешкия опит за всемира* (La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Fayard, Paris, 1999), *Законът на Бога: философска история на един Завет* (La loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance, Gallimard, Paris, 2005), *За Бога на християните и един или два груги* (Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres, Flammarion, 2008), *Царството на човека. Генезис и провал на модерния проект* (Le Règne de l'homme: Genèse et échec du projet moderne, Gallimard, coll. „L'Esprit de la cité“, 2015). Предложеният тук текст е от най-новата му книга *Sur la religion*, Flammarion, 2018, p. 11-24.



Реми Браз

ЗА РЕЛИГИЯТА

„Религията“ звучи като много древно понятие. Всъщност гумата я има още у Цицерон, който ѝ дава дефиниция, изхождайки от идеята за култа.¹ Ала смисълът, който ѝ придаваме днес, на практика е съвсем нов. Говорим за „религия“ и се позоваваме на християнството, исляма, будизма и т.н. Напълно допускам, че можем да сложим в същата кошница (според някои – в същото кошче за боклук) доста разнородни феномени.² Както и да е. Ала тази употреба на термина, и то в множествено число, едва ли е по-стара от XIX в. Ето защо би било добре и по-благоразумно от методологическа гледна точка да започнем с някои уточнения на гумата, с която ще си служим при определянето на така наречените „религиозни“ явления.

¹ Cicero, *De inventione*, II, LIII, 161.

² J.-L. Marion, *Breve apologie pour un moment catholique*, Paris, Grasset, 2017, p. 74-77.

Етимология

Поне що се отнася до езика, френският прави калка на латинското *religio*, както е и в други романски езици: (на испански: *religion*, на италиански: *religione*, на португалски: *religiao*, на румънски: *religie*). Други езикови семейства са склонни да привилегироваат различно измерение, за да изразят идеята за религия като вярване (на нидерландски *geloof*, на руски – *вера*) или на благочестието като съблюдаване на ритуали (на гръцки – *theskeia*), на дължимото към Бога (на арабски *din*), на заповед, произтичаща от върховен авторитет (на юдейски *dat*, на староперсийски *dad*, „заповед на царя“).

За римляните, за които латинският е бил майчин език, етимологията на термина вече е пораждала противоречия.³ Единствената научно доказана производна от глагола *religare* е „да се препрочете с щателна грижа“ – например култовете предписания. Такова поне е обяснението, което дава Луцилий в един диалог на Цицерон, загрижен да разграничи „религия“ и „суеверие“. Религиозни са людеге, ревностно спазващи отнасящото се до култа към боговете.⁴

Без да го изключва напълно, народната етимология на *religare*, „свързвам“, е по-малко вероятната за филолога. Ако идеята за „връзката“ присъства в корена на думата, във всеки случай би трябвало да се съзират чисто материални връзки. Някои текстове правят подобна алюзия, сбличавайки думата *religio* с *nodus* (възел).⁵ Роже Каюа привежда в тази връзка бележката, която Марсел Мос му бил направил, цитирайки формулата на латински лексикограф, според когото *religiones* обозначават вързани снопи слама (*tramenta*). От което той извлича идеята за деяния, целящи да уталожат придошлия гняв на бога, предприети и извършени от „първожреца“ (*pontifex*), буквално – от „майстора на мостове“, които „връзва“ над реката.⁶ Същност не открих формулата никъде, нито пък думата *tramentum* в речника.

Каквато и да е нейната стойност, етимологическата хипотеза, изхождаща от глагола „свързвам“, се е оказала много по-плодотворна в историята и честно казано, е единствената. Тя има предимството да придава на религията правдоподобно съдържание, а именно установяването на връзка между божествената и човешката сфера. Оттук и нейната популярност в литературата на латинската патристика.⁷ И до днес позоваването на тази етимология отваря вратата към основополагащата идея, че религията играе ролята на връзка в обществото.

Употребата

У Отците на Латинската църква терминът *religio* може да означава „религия“⁸, но най-често се използва в смисъла на конкретен акт – като „култ“ или „почитание“.

³ E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions europeennes*.

⁴ Cicero, *De natura deorum*, II, 28, 72.

⁵ Lucretius, I, 931; Terentius, 941.

⁶ R. Cailliois, „*Le grand Pontonnier*“, *Cases d'un echequier*, Paris, Gallimard, 1970, p. 23-27.

⁷ Виж Lactantius, *Divinae institutiones*, IV, 28, 3-16; Augustinus, *De vera religione*, LV, 113, 310.

⁸ Виж Minucius Felix, *Octavius*, 7, 2, ed. B. Kytzler, Stuttgart, Reclam, 1977, S. 20.

През Средновековието *religio* обозначава, на първо място, основната добродетел на справедливостта (*dikaioisune, justitia*). Справедлив е онзи, който отдава всекиму подобаващото (*suum cuique tribuere*). Да отдаде гължимото Богу, подобава на човека. Да го признае като своя Творец и Спасител, като Го хвали и има вяра в Него.⁹ Нещо, което не се изпълва никъде по-добре, отколкото в монашеския живот, защото уставите и трите полагани обета засвидетелстват пълно отдаване на Бога. Откъдето и най-честата употреба на *religio* в смисъла на „монашески живот“, затова и ние наричаме човека, който води такъв живот, „духовник“ (*religieux*).

Схоластиците пък назовават онова, което днес разбираме под религия, по-скоро с думата *lex* (закон) – не само като съвкупност от предписания, но и в смисъла на порядък, вписващ тоталността на живота, включващ цялостна визия за света. Така например ислямът е определян като *lex Saracenorum*, „закона на сарацините“.¹⁰

Така е и на френски в „Песен за Ролан“ (към 1100 г.), на провансалски у трубагура Реймон Фери (1300 г.) или на каталански в творчеството на Раймунд Лулий (1311 г.).¹¹ Ще го открием и на италиански, в прословутата история за трите пръстена, разказана от Бокачо (1351 г.).¹² Думата се появява и на английски изпод перото на Джефри Чосър малко преди 1400 г. или на кастилски като *ley* у Хорхе Манрике (1477 г.).¹³ Такъв е случаят и през 1779 г. на немски у Лесинг, където има паралел с *Glaube*; става дума за пасаж на архаичен стил, отразяващ средновековна ситуация, доколкото се позовава на притчата за пръстените, заимствана от Бокачо.¹⁴

У християнските автори също откриваме пасажи с употребата на термина, но при тях „християнският закон“ се отличава от „фалшивата религия“ – думата дори се свързва със „суетверие“ в смисъла, в който я употребява още Светоний.¹⁵

Говори се за „религии“ в множествено число най-вече след Реформацията, и то в смисъла на „изповедания“. Жан Калвин дори озаглавява своя шедьовър *Institutio Christianiana Religiois* (1536), сиреч „Курс по християнска религия“. Подзаглавието носи обяснение: „съдържащ почти цялата съвкупност на благочестието и всичко, потребно да се знае по доктрината за спасението“ (*totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens*). Реформаторът от Цюрих Улрих Цвингли пише през 1525 г. *Коментар върху истинската и фалшивата религия (De vera et falsa religionis Commentarius)*, отпечатан на

⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 81.

¹⁰ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 23.

¹¹ *La Chanson de Roland*, III, v. 38, T. Atkinson Jenkins, Boston, 1924, p.28] R. Feraut, *Vida de Sant Honorat*, XXIX, v. 18

¹² G. Boccaccio, *Il Decamerone*, I, 3.

¹³ G. Chaucer, *Canterbury Tales*, Squire's Tale, v.17 s.; Jorge Manrique, [Coplas] A la muerte del maestro de Santiago don Rodrigo Manrique, su padre, XXXIII, 1-3.

¹⁴ G.E. Lessing, *Nathan der Weise*, III, 5, v. 324; Werke, ed. H.G. Gopfert et al., Munchen, Hanser, 1971, t.2, S. 273.

¹⁵ J. de Meung, *Le Roman de la rose*, v. 6429-6430, ed. F. Lecoy, Paris, Champion, 1973, t. I, p. 197; Suetonius, *Neron*, XVI, Harvard University Press, 1997, p. 106.

следващата година на немски (*Von warem und valshen Glauben Commentarius, d(a)z ist underrichtung*). Онова, което се има предвид и в двата случая, е връзката с Бога в пълнота. Трябва ли да провиждаме тогава в избора на термина *religio* заместител на *Iex* – отзвук от критиката на Закона, която Лутер, следвайки св. Павел, извършва, доколкото смята, че законът не е в състояние да гарантира спасението? Дейците на Реформацията нямат предвид множествеността на религиите извън християнството, а по-скоро различните деноминации вътре в него. И все пак множественото число на думата „религия“ е възможно.

В езиците на модерна Европа употребата на думата „религия“ – и то в сегашния ѝ смисъл – е относително късно. Във френския речник *Littré* най-старите позовавания отвеждат към творчеството на Паскал (1623–1663): „виждам избретатели на религии на много места по света и във всички времена“¹⁶. В *Oxford English Dictionary* откриваме съвсем модерното разбиране за *particular system of faith and worship*, извлечено от творчеството на Ричард Хукър, англикански теолог от края на XVI в. (1594 г.).¹⁷

Понятието

Приемането, че съществува върховен принцип на Битието – бил той абстрактен абсолют, или личен Бог, все още не означава религия. За да възникне тя, трябва да има яснота за пътя, по който може да имаме досег с този Абсолют или Бог. Такъв елемент липсва например при гръцките философи от класическия период. Аристотел, който приема съществуването на неподвижен Първодвижател и прибягва до доказателства, стига дори дотам да го именува „бог“ (*theos*), без да схваща този бог като обект на някаква религия. Това божествено битие пребивава в блажената визия на присъщото си съвършенство и според господстващата, но в никакъв случай не единствена интерпретация няма никакво познание за света, по-нисш от него; свят, все пак зависим от него, който той обаче не е сътворил.¹⁸

Епикур, вдъхновителят на Лукреций, приема съществуването на богове, но отрича, че те могат да са заинтересовани от човешките дела. Те живеят между световите (*metakosmia, intermundia*) и оставят на мира безбройните светове, чието съществуване философът постулира.¹⁹ Същото е и в новото време при Бога на Спиноза – позоваващ се на авторитета на античните материалисти – който е дефиниран като *causa sui* (причина за себе си).²⁰ „Прег *Causa sui*, пише Хајдегер, човек не може да падне на колена от почит, прег такъв Бог не може нито да се изпълнява музика, нито да се танцува.“²¹

¹⁶ Паскал, *Мисли*, фрагмент, 619, превод Лилия и Анна Сталеви.

¹⁷ R. Hooker, *The Laws of the Ecclesial Polity*, IV, 20, XI, 2, ed. C. Morris, London, 1907, p. 394.

¹⁸ Виж Т. de Koninck, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, Puf, 2008.

¹⁹ Lucretius, V, 146-155; Cicero, *De natura deorum*, I, VIII, 18.

²⁰ B. Spinoza, *Ethica*, I, definitio 1. За неговата почит към Демокрит и Епикур виж писмо XVI в *Opera*, ed. Van Vloten, Haga, Nijhoff, 1914, t.3, p. 192.

²¹ M. Heidegger, „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, in: *Identität und Differenz*, Phillingen, Neske, 1957, S. 64.

От друга страна, се определя като религия дори доктрина за спасението, която поне в първоначалния си период не признава личния бог, както е при будизма. Най-същественото в този случай е в пътя, който би трябвало да отвежда водещия този живот към един по-висш етап. За да намери пътя, той не се нуждае от благодатта на някакъв бог; аскетът извършва своето спасение със собствените си усилия.

Една религия се състои от убеждения и деяния, от теория и практика, от положения на вярата и служение на култа. Култът не е задължително да се възприема като материален, както е в жертвоприношението, но и като гласна или мълчалива молитва, като форма, придатена на целия живот (аскеза, отшелнически живот, религиозни обети). Или като уникални събития, приели сакрален характер (празници, поклонничества, тайнства).

Разликата между естествената религия и тази на Откровението изниква, когато нейният основоположник заяви, че разполага с достъп до божественото, който преди това е бил отказан на хората, и се заеме да го осигури. Това може да стане или чрез послание, което не е дадено направо, както при Буда, или пък идва от божественото – както е при Моисей в Петокнижието (Тората) или при Мохамед в Корана.

Случаят с основоположника на християнството е по-особен. Цялостното поведение на Иисус идва да покаже, че Той лично въплъщава божественото Откровение. Той учи, без да се позовава на авторитета на друг учител; Той опрощава грехове или възвестява, че Бог ги е простил; Той изцелява болни и изгонва зли духове – три нагласи, обобщаващи се с понятието „власт“ (срв. Мат. 7:29; 9:6). Той назовава Бога не само свой Отец, нещо срещано, но използва в молитвата Си емоционалния и фамилиарен арамејски термин *abba*, еквивалент на нашето „татко“. Като при това дава доказателство за абсолютно подчинение спрямо Оногова, Когото моли, и Който в текстовете на Стария завет се явява като изцяло вишен и отвъден на човешкото. Християнската догматика е всъщност начин да се мисли рационално онова парадоксално явление, каквото е животът на Иисус.

Чувството

Определянето на религията чрез противопоставянето между естествено и откровено всъщност госта накуцва от концептуална гледна точка. В първия случай „религията“, квалифицирана като „естествена“, препраща към предразположености на човешкия субект към „религиозността“; във втория случай, напротив, онова, което е било „откровено“, препраща към обект, предложен за вярване.

Новото време внася в това субективен аспект. Тъкмо при Фридрих Шлайермахер, философ и лутерански богослов, „религиозното“ се превръща в понятие. В своите „Речи за религията“, публикувани анонимно през 1802 г., той се противопоставя на радикалното Просвещение и неговите последици в Европа след Френската революция, като се заема да защити религията, която възприема не

като мислене или действие, а като „интуиция и чувство”, като „смисъл и усет за безкрайното”. По-късно той определя обекта на едно чувство от този род като нещо, което е от „абсолютна зависимост”²². Начинът, по който поставя акцент върху религиозния опит, го кара, без да мигне, да стигне до следния извод: ако положенията на догмата могат да бъдат обобщени в три аспекта (като чувства на благочестивия субект, като изказвания върху състоянието на всемира и като изказвания за Бога), то двата последни аспекта произтичат от първия и са „честно казано, повърхностни”²³.

След него мнозина учени претендират, че са открили същността на религията в едно определено чувство. Това чувство би трябвало да обясни било произхода на религията, било нейното упражняване. Подобно начинание има още от Античността. Често се търси произходът на религията в страха и неспирно се цитира, за да се илюстрира тази теория, един латински стих от първи век след Исуса Христа, който откриваме у Стаций и у Петроний: „Първи страхът в света създаде боговете” (*Prima in orbe deus fecit timor*)²⁴. Излиза, че религията е реакция на немощта на човека пред природни феномени като гръмотевиците, мълниите и смъртта. Или пък се настоява, че това е първият, макар и още несръчен опит на човека да разреши тайните на природата, един вид елементарна физика.

И все пак емпиричното изследване на възгледите за света на т.нар. „първобитни” народи, към които прибягваме, защото нямаме пряк досег до праисторията, показва, че техните членове не са били чак толкова загрижени за подобни природни явления, за начина, по който е бил сътворен светът или за обясненията как всичко е могло да бъде.²⁵

Опитвали са се да опишат и изначалното религиозно чувство, без да го свеждат до някое друго измерение на емоционалния живот, отчитайки специфичността му. Негов присъщ обект, твърдят тогава, е Сакралното. Рудолф Ото описва характеристиките му в следните латински термини: *mysterium tremendum et fascinans*²⁶. Те изразяват амбивалентността на т.нар. „нуминозно” (от латинското *numen*) – феномен, който *едновременно вдъхва страх и привлича*, нещо, което се дава едновременно като чисто и нечисто, което вдъхва сигурност, ала ни излага и на заплахата и т.н. Школата на феноменологията на религията задълбочава и диференцира тази интуиция, насочвайки анализите си към съзнанието на религиозния човек в опита му за трансценденцията, върху чиято реалност тя отказва да се произнесе.²⁷ Оттук тръгват и въпросите.

Превод от френски: Тони Николов.

²² F. Schleiermacher, „Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern”, 2 ed. Meiner, 1961, S. 29,30.

²³ F. Schleiermacher, *Zweiter Sendschreiben an Lucke*, t.10, 1990, S. 362.

²⁴ Statius, *Thebaida*, III, 661; Petronius, *Satiricon*, ed. Harvard University Press, 1975, p. 408.

²⁵ Виж например E.E. Evans-Prichard, *Theory of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 54.

²⁶ Плашещо и очаровашо тайнство (лат.). Виж R.Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917.

²⁷ Виж J. Greisch, *Le Buisson ardent*, t.2, p. 71-233.



Елмира Василева е родена на 1 октомври 1980 г. в гр. Годеч. Завършва история в СУ „Св. Климент Охридски“ (2003 г.). През 2013 г. защитава докторска дисертация в Института за балканистика с център по тракология при БАН. В момента е главен асистент в същия институт. Работи по проблеми на католическата и протестантската пропаганда в Югоизточна Европа през османския период.

Елмира Василева

АМЕРИКАНСКАТА ПРОТЕСТАНТСКА ПРОПАГАНДА В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ И БЪЛГАРИТЕ

Американските протестантски мисионерски организации основават през XIX в. обширна мрежа от мисионерски станции на Балканите и в Близкия изток. Най-влиятелен сред тях е Американският съвет на пълномощниците на мисиите в чужбина¹ с централа в Бостън, който развива дейност в европейските и почти всички азиатски провинции на Османската империя от 1819 до 1931 г. Българите също са обект на евангелската пропаганда, но далеч не са сред първите избрани народи, сред които да се пропагандира. Те биват открити за мисионерска работа едва след като американците работят в продължение на няколко десетилетия на територията на империята и разработват повече или по-малко успешни мисионерски стратегии, които да приложат в новооткритото поле. Целта на тази статия е да направи кратък преглед на използваните методи за евангелска пропаганда в османските територии и сред българите.

Причините за установяването на американски протестантски мисии в Османската империя обикновено се търсят в религиозната отгаденост и проповедническия патос на мисионерите. Началото на тяхната работа е свързано с ро-

¹ American Board of Commissioners for Foreign Missions.

мантично желание да проповядват евангелието в Йерусалим и Светите земи, преследвайки дългосрочната цел да разпространят християнските истини сред мюсюлманите. Тъй като това се оказва неизпълнима задача, мисионерите насочват своите усилия към немюсюлманското население на обширната империя. Техните първи евангелизаторски усилия са насочени към евреите в Палестина (1819 г.)². Смята се, че покръстването на евреите би представлявало чудесен пример за мюсюлманите, които по този начин да разберат каква благословия е приемането на християнството.³ Този опит скоро приключва без успех и усилията се пренасочват към източните църкви, които се превръщат в основен обект на мисионерската дейност. Американците протестанти вярват, че чрез възвръщане на жизнеността им биха могли да достигнат до сърцата на повече хора, включително и до тези на мюсюлманите.⁴ Арменците в Мала Азия са първият народ, сред който има положителен отклик на внимателно провежданата пропаганда. Мисионерска работа се извършва също и сред привържениците на различни християнски секти в източните провинции на Османската империя, като несторианците и маронитите, както и сред грузи местни общности, грузите в Ливан например.⁵ Те проповядват също и сред сирийските араби, като откриват мисионерска станция в Бейрут (1823), а впоследствие и няколко други, но напредъкът там е далеч по-бавен, отколкото в „арменското поле“.

Гърците също са обект на мисионерска дейност. Симпатизирайки на гръцката борба за независимост и надявайки се, че нова Гърция ще съдейства за възраждането на Изтока, Американският съвет открива своя станция в Атина (1830 г.), последвана от няколко други на континента и по Егейските острови. Тяхната инициатива обаче среща много препятствия и сериозно противопоставяне от страна както на гръцкото духовенство, така и от светските власти и станциите постепенно са изоставени. Много по-ефективна е работата сред гърците във връзка с арменската, а по-късно и с българската мисия, в резултат на които в Османската империя все пак се създават гръцки протестантски конгрегации, макар и да не са многобройни.⁶

Важен етап в развитието на дейността на Американския съвет в Османската империя е създаването на т.нар. Константинополска станция. Тя е учредена през 1831 г., година след подписването на американско-османското търговско споразумение.⁷ Станцията е основана от опитния мисионер Уилям Гудъл и семейството му, които през 1831 г. се установяват в османската столица. На следващата година към тях се присъединяват Х. Г. О. Дуайт и Уилям Г. Шауфлер

² W. Strong, *The Story of the American Board. An Account of the First Hundred Years of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Boston, New York, Chicago, The Pilgrim Press, 1910, p. 80.

³ P. B. Mojzes, *A History of the Congregational and Methodist Churches in Bulgaria and Yugoslavia*, PhD Thesis, Boston University Graduate School, 1965, pp. 51-52.

⁴ У. У. Хол, *Пуритани на Балканите*, София, Нов човек, 2008, с. 21.

⁵ W. Strong, *The Story of the American Board...* pp. 99-101.

⁶ J. Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East*, Edinburgh and London, Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910, p.166.

⁷ C. P. Kiskira, *American Christian Penetration of Constantinople Society in the Late 19th Century*. – *Balkan Studies*, vol. 40, № 2, Thessaloniki, 1999, p. 313.

заедно със своите семейства. Позицията на Константинополската станция е стратегическа, тъй като големите пътища, свързващи Изтока и Запада, минават през града, а освен това всички народи и религиозни общности в империята са представени там. Всъщност тя е не само една от най-старите, но и най-големите и дълго просъществували станции на Американския съвет, работила сред различни етнически и религиозни групи.

Нейната първоначална дейност е свързана преимуществено с арменците в османската столица. Мисионерската работа сред тях има своите резултати и скоро основна част от протестантската общност в града е съставена от арменци. Тъй като арменският патриарх ги отлъчва и следователно ги лишава от всякакви възможни права в рамките на османското общество, протестантите в Истанбул се оказват в нужда от отделна църковна организация. Така през 1846 г. е създадена Първата евангелска арменска църква в града. През 1850 г. официално, със султански ферман, е признат и протестантски милет.⁸

Освен сред арменците Константинополската станция развива дейност и сред други етнически и религиозни групи. Един от мисионерите (А. Хоумс) е специално назначен за работа сред мюсюлманите. Той прекарва много време в изучаване на турски и арабски езици, но неговите проповеднически усилия не носят успех, така че накрая, през 1851 г., той се оттегля от мисията. Д-р Шауфлер пък пристига в Османската империя, за да работи изключително сред евреите. Прави го в продължение на 10 години, но постепенно е изместен от английски и шотландски мисионери. Той от своя страна продължава работата сред мюсюлманите. През 60-те години на XIX в. има няколко покръствания, които обаче са последвани от проблеми с властите и евангелизаторските опити сред мюсюлманите са прекратени.⁹ Сравнително успешна е работата сред гърците в османската столица. В началото някои от тях посещават службите на турски език, а впоследствие са осигурени такива и на гръцки. Но едва през 1876 г. са осигурени редовни и продължаващи служби на гръцки език, а евангелска църква сред тях е основана едва през 1887 г.¹⁰

Според практиката на Американския съвет, след като се основе мисия, тя организира проучване на района с цел откриване на подходящи места за мисионерски станции. Така през 1834 г. двама от цариградските мисионери – Х. Г. О. Дуайт и У. Г. Шауфлер, осъществяват проучвателна обиколка в Македония и Тракия, един от резултатите от която е откриването на българите и техния обещаващо голям потенциал за развитие на мисионерска дейност. Работата на Американския съвет сред тях започва през 1840 г., когато неговата печатница в Смирна (Измир) издава Новия завет на български език. Мисионерите са твърде много окуражени от новините за хиляди продадени екземпляри от Библията, което ги кара да предвиждат големи бъдещи успехи. Илайъс Ригс и Сайръс Хамлин са

⁸ W. Strong, *The Story of the American Board...* pp. 105-106.

⁹ J. Gabrill, *Protestant Diplomacy...* p. 18.

¹⁰ *Centennial of Constantinople Station 1831-1931. Near East Mission of the American Board, Constantinople, 1931*, pp. 54-57.

тези, които най-много настояват да бъде организирана специална мисия сред българите. Но Американският съвет решава, че няма възможност самостоятелно да развива дейност, и упълномощава Хамлин да покани Методистката епископска мисия за сътрудничество в българското поле. Така целенасочена пропаганда сред българите започва да се осъществява след 1851 г. от Константинополската станция на Американския съвет, след като е осъществено споразумение с Методистката мисия. Методистите поемат задължението да проповядват в земите на север от Стара планина, а Американският съвет – на юг и на запад от нея. В резултат на развитието на дейността на Американския съвет на Балканите през 1870 г. е формирана самостоятелна организация под негово ръководство под името Мисия за европейска Турция, която в началото се състои от 5 станции: Агрианопол (Огрин), Филипополис (Пловдив), Стара Загора, Самоков и Константинопол (Истанбул), които обслужват основно нуждите на българите.¹¹ През 1875 г. местните протестанти организират и Българско евангелско гружество.¹²

Далеч преди да започнат работа сред българите, американците разработват своята мисионерска методология. Според У. У. Хол три са аспектите на мисионерския подход на територията на Османската империя: литературен, образователен и благовестителски.¹³ Към тях би могло да се прибавят и техните социални инициативи, осигуряването на медицински грижи и благотворителна дейност.¹⁴ Всичко това обаче служи на една-единствена цел – смяна на религиозната принадлежност на населението и създаване на самостоятелни протестантски общности, съставени от местни хора.¹⁵

Благовестителското погрозделение на американската мисионерска дейност в Османската империя обхваща проповядване, провеждане на богослужения, учредяване и поддържане на църкви, неделни училища и регионални сдружения, посещения, мисионерски обиколки, надзор над местни благовестители и библейски работнички и групи подобни. Важно е да се отбележи, че в началото на своята работа американските мисионери не целят непременно да обърнат местните

¹¹ За американските протестантски мисии сред българите виж: W. W. Hall, *Puritans in the Balkans: The American Board mission in Bulgaria 1878-1918*, *Serdica: Cultura*, 1938 (У. У. Хол, *Пуритани на Балканите*, София, Нов човек, 2008); М. Стоянов, *Начало на протестантската пропаганда в България*. – *Известия на Института по история*, 14-15, 1964; П. Шопов, *Пропагандната и просветна дейност на американските библейски общества в българските земи през XIX в.* – *Известия на Института по история*, т. 23, 1974; Х. Христов, *Протестантските мисии в България през XIX в.* – *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*, том 26, 3, 1976/1977; том 27, 3, 1977/1978; П. Петков, *Американски мисионери в българските земи (XIX – началото на XX в.)*. – *Исторически преглед*, 5, 1990, с. 18-32; Т. Несторова, *Американски мисионери сред българите 1858-1912*, София, Св. Климент Охридски, 1991; В. Трайков, *Протестантски мисионери на Балканите и българите (до 1878 г.)*. – В: *Българо-американски културни и политически връзки през XIX и първата половина на XX в.*, Св. Климент Охридски, София, 2004; Ив. Илчев, Пл. Митев, *Докосвания до Америка (XIX – началото на XX в.)*, София, Фондация „Хемимонт“, 2003; Джеймс Ф. Кларк, *Американците откриват българите 1834-1878 г.*, София, Проф. Марин Дринов, 2013.

¹² С. Флад, *За разпространението на Христовата вяра. История на българското евангелско дружество (1875-1958)*, София, Верен, 2015, pp. 50-55.

¹³ У. У. Хол, *Пуритани на Балканите*, р. 24.

¹⁴ *Missions of the ABCFM in Turkey, Constantinople, 1904*, р. 2

¹⁵ H. I. Gümüş, *American Missionaries in the Ottoman Empire. A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*, Bielefeld, 2017, р. 35.

християни, нито да ги принудят да изоставят своите църкви. Изпратените работници сред арменците и другите източни църкви получават следните инструкции: да не се правят опити за разпространение на протестантството, а единствено да се положат усилия за подпомагане на тези отслабени църкви.¹⁶ Евангелизаторските усилия са ограничени до такива лични разговори, които биха могли да имат с тези, които го пожелаят или които мисионерите срещат, когато пътуват по различни места.¹⁷ Когато все пак се стигне до смяна на вярата, американците не възпират тези хора да продължат да посещават службите в родната си църква с надеждата, че те биха съдействали за постепенното преобразуване на цялата общност.¹⁸ По това време единствената цел на мисионерите е да възвърнат местните църковни организации към по-жизнено вероизповядване.¹⁹ Мисионерите изглеждат наистина изненадани, когато подобни дейности не са посрещнати добре от местните свещеници и обръщенците са подлагани на преследвания.

Благовестителският аспект на мисионерската дейност в чистия си вид на директна проповед е вероятно най-слабо ефикасният в началото на тяхната работа сред българите. Мисионерите редовно посещават градове и села и надлежно докладват за всеки случай на хора, готови да изповядват истината²⁰, но това се случва рядко. Всъщност американците са насърчени от църковната разпра между българите и Цариградската патриаршия и искрено се надяват, че резултатът от нея би могъл да бъде основаването на една реформирана българска евангелска църква. Тези надежди обаче не се оправдават, тъй като българите са предразположени към протестантската пропаганда, доколкото тя подкрепя националните им интереси срещу гръцката културна хегемония, но далеч не са склонни да възприемат религиозните ѝ идеи.²¹

Образователните инициативи от самото начало са най-забележителната част на американската мисионерска дейност и техните постижения в тази сфера са доста добри.²² Образованието е смятано за важен и влиятелен мисионерски метод, подготвителна стъпка към приемането на евангелските истини. Ето защо се откриват множество училища, които предоставят както богословска, така и светска подготовка. Така първоначалните усилия на ранните мисионери от Константинополската станция са насочени към подпомагане на местните хора при откриването на ланкастърски (взаимни) училища за техните деца.²³ Постепенно мисионерите започват да изграждат свои собствени образователни институции в османската столица. Тъй като нараства нуждата от осигуряване на подходящо обучение за служещите в мисията, през 1840 г. Сайръс Хамлин

¹⁶ W. Strong, *The Story of the American Board...* p. 95.

¹⁷ *Ibid.*... p. 92.

¹⁸ P. B. Mojzes, *A History of the Congregational and Methodist...* p. 54.

¹⁹ W. Strong, *The Story of the American Board...* p. 92.

²⁰ *The Seventh Annual Report of the Eski Zagra Station*, American Board Archives in Istanbul: ABA000200106001-9.

²¹ Дж. Кларк, *Американците откриват българите...* с. 71-79.

²² J. Richter, *A History of Protestant Missions...* p. 108.

²³ *Centennial of Constantinople Station...* p. 54.

открива в Бебек училище за момчета с пансион. Неговата амбициозна цел е да подготвя лидерите на новата ера. Училището впоследствие се превръща в семинария, богословският департамент на която по-късно е преместен в Марсован, а академичният прераства в известния Робърт колеж. Колежът се превръща в самостоятелна институция и не е разглеждан като част от мисията, но има голямо значение за разпространение на идеите, проповядвани от американските мисионери. Той има огромно влияние и върху развитието на българското общество, тъй като значителна част от политическия и културния му елит получава своето образование там.²⁴

През 1845 г. в дома на г-н и г-жа Гудъл е открито училище за девойки и пансион, което по късно бива преместено в Марсован. Следващият етап на развитието на женското образование в османската столица е Домашното училище за девойки, започнато от Женския съвет в Бостън, бидейки част от схема за работа, осъществявана от жени в полза на жени, която трябва да включва и медицински и социални услуги. През 1876 г. Домашното училище влиза в нова сграда в Скутари (Юскудар), а през 1890 г. прераства в Американски колеж за девойки в Константинопол. През 1904 г. в него се обучават ученички от 13 народности, а сред тях и немалко българки.²⁵ Всъщност от 1878 г. до началото на XX в. броят на българските ученички в него надхвърля 100.²⁶

В полето на Мисията за европейска Турция се откриват и училища специално за нуждите на българите. През 1860 г. е основано училище за момчета в Пловдив, а през 1863 г. – за девойки в Стара Загора. И двете училища са преместени в Самоков, където до времето на Първата световна война се развиват доста успешно. Наред с тях, през 1904 г. в Солун е открит Американският земеделски и професионален институт, в който поне в първите 10 години от неговото съществуване се обучават преимуществено български ученици.²⁷ Всички тези образователни институции съдействат за разпространението на евангелските идеи, но все пак не водят до масова смяна на вероизповеданието на своите ученици. Всъщност християнските елити в Османската империя избират американските мисионерски училища, защото те отговарят на потребностите им от светско образование, професионална компетентност и материален просперитет.²⁸ Ето защо българите оценяват високо качеството на предлаганото обучение, но повечето от тях отказват да променят църковната си принадлежност.

²⁴ Ив. Илчев, Пл. Митев, Докосвания до Америка... с. 181-367; Й. Желев, Роберт колеж – средище на мултикултурния ориент. – В: Българо-американски културни и политически връзки през XIX и първата половина на XX в., София, Св. Климент Охридски, 2004, с. 132-158; О. Събев, Робърт колеж и българите, София, Изток-Запад, 2015.

²⁵ Mission of the A.B.C.F.M.... 1904, pp. 7-9.

²⁶ И. Танчев, Българи в американските учебни заведения в Цариград (от Освобождението до началото на XX в.). – Исторически преглед, 3, 1993, с. 103.

²⁷ B. Marder, Stewards of the Land. The American Farm School and the Modern Greece, Columbia University Press, New York, 1979.

²⁸ D. Giannuli, "Errand of Mercy": American Women Missionaries and Philanthropists in the Near East, 1820-1930. – Balkan Studies, 39: 2, 1998, p. 324.

Литературният аспект е може би най-успешната част от протестантската пропаганда за всички мисионерски полета на територията на Османската империя и по-специално сред българите. Може да се каже, че американците протестанти създават литература на всеки един от съществуващите в империята езици, който попада в обсега на тяхната дейност.²⁹ През 1822 г. е създадена протестантска печатница в Малта с оборудване от три печатарски преси и шрифтове за седем езика, която за едно десетилетие произвежда милиони страници печатен текст и позволява широкото разпространение на територията на Османската империя на Светите писания, религиозни трактати и учебници.³⁰ През 1833 г. печатарските съоръжения са преместени по-близо до центъра на мисионерските операции, като оборудването за арабски език е отнесено в Бейрут, а това за гръцки, турски и арменски – в Смирна. През 1853 г. се създава печатница в Истанбул, където по-късно е построена специална сграда за нея, известна като Библейския дом или Американ хан. Освен Библията и други текстове с религиозно съдържание за употреба от мисионерите от печатницата излизат още учебници по граматика, правопис, география и математика, а също така томовете с литература и история, като към края на XIX в. са отпечатвани дори научни и медицински текстове на колежанско ниво. С цел по-широко разпространение на евангелското учение се отпечатват също вестници и списания на арменски и гръцки, а след това и на български език. Като цяло протестантите имат важно значение за довеждането на Гутенберговата епоха в Османската империя.³¹

Американският принос за българската литературна дейност се свързва първоначално със станцията в Смирна и мисионерската печатница там, към която през 1838 г. се създава български департамент. Именно там Константин Фотинов публикува първото българско списание *Любословие*³². Когато през 1853 г. мисионерската печатница се мести в Истанбул, под ръководството на Илайъс Ригс там също заработва български департамент. Всъщност, след като през 1870 г. се формира Мисията за европейска Турция, станцията в османската столица е смятана за част от нея, понеже там се намират мисионерите, отговарящи за литературната дейност на български език. До 1898 г. в Истанбул са публикувани множество Библии, книги, памфлети, брошури и учебници.³³ Повечето от тях са преводи на вече съществуващи гръцки публикации на англоезична литература, но се издават и български автори. Твърди се, че половината от религиозните книги в България, отпечатани между 1641 и 1877 г., са публикувани от мисионерите в Цариграг.³⁴ Всъщност Американският съвет има заслугата за осигуряването на цялостна протестантска литература на съвременен български език.³⁵

²⁹ J. Richter, A History of Protestant Missions... p. 108.

³⁰ W. Strong, The Story of the American Board... p. 86.

³¹ G. L. Grabill, Protestant Diplomacy... p. 22.

³² Н. Данова, Константин Фотинов в културното и идейно развитие на Балканите през XIX в., София, 1994.

³³ След 1898 г. книгите, трактатите и периодичните издания на мисията се печатат в печатница към мисионерското училище в Самоков.

³⁴ Х. Куличев, Заслугите на протестантството за българския народ, София, Св. Климент Охридски, 2008, с. 58.

³⁵ J. Richter, A History of Protestant Missions... p. 170.

За успешното осъществяване на тази дейност обаче е важно наличието на ерудирани и творчески личности. Всъщност профилът на американските мисионери представлява високообразовани мъже и жени, завършили колежи и университети, но посветили своя живот на религиозна служба в отдалечени места по света. Изтъкнатият лингвист д-р Илайъс Ригс е може би най-забележителният техен представител. Заедно със съпругата си Марта посвещава повече от 70 години от своя живот (от 1832 до 1901 г.) на мисионерската дейност, отначало в Гърция, а впоследствие в Смирна и Истанбул.³⁶ Заради своя скромен и отгаден на работата живот той е смятан от по-младите си колеги за отец-свещец.³⁷ Д-р Ригс владее и твори на 12 езика, както модерни така и древни, сред които са халдейски, иврит, арабски, гръцки, турски, арменски. Той е първият и за година единственият мисионер в Истанбул, който научава български език. В сътрудничество със своята съпруга, посвещава много усилия и дълги години на превода на Библията на съвременен български, на публикуването на граматика, учебници, религиозни и други книги, в изучаването не само на езика, но и на историята и фолклора. Ето защо Илайъс и Марта Ригс имат съществен принос за развитието на българския език и литература.³⁸

Американската протестантска пропаганда сред българите в Османската империя се развива най-активно през втората половина на XIX в. Мисионерската дейност следва вече установени модели на работа, акцентирайки върху образователните и книжовни инициативи, но и не пренебрегвайки традиционните проповеди и беседи. Тя е съпътствана от множество трудности и нелеки препятствия. И все пак постиженията, макар и не мащабни, са видими. Към края на века биват поддържани редица молитвени домове в служба на вече съществуващата българска протестантска общност.

³⁶ H. O. Dwight, A Mighty Worker Before the God. – The Missionary Herald, 97:3, 1901, pp. 98-103.

³⁷ S. House, A Life for the Balkans. The Story of John Henry House of the American Farm School Thessaloniki, Greece, New York, 1939, p. 108.

³⁸ L. Wiener, American Share in the Regeneration of Bulgairia. – Modern Language Notes, XIII, 1898, p. 37; Г. Генов, Американският принос за възраждане на българщината, с особен оглед към личността на Илайъс Ригс. – Исторически архив, кн. 15, 2008, с. 8.



Вениамин Тимотеев Пеев защитава докторска степен в областта на руската религиозна философия в НБУ (2009 г.). Автор е на публикации в българския и чуждестранния периодичен печат, както и на студии и монографии, между които: *Библейското учение за Св. Писание* (1988; 2-ро изд. 1991); *Бог, вселената, човекът* (1992); *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)* („Бъдеще и надежда”, 2009); *Жан Калвин. Философско-теологични аспекти на Реформацията* („Абагар”, 2011); *Християнство и философия: проблемът за сътрудничеството* („Абагар”, 2012); *Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието* („Абагар”, 2014); *Социални и богословски аспекти на Реформацията* („Комуникас”, 2017).

Вениамин Пеев

ПАСТОР ВАСИЛ ЗЯПКОВ И ПОЛИТИЧЕСКАТА МУ РОЛЯ ПО ВРЕМЕ НА ПАРИЖКАТА МИРНА КОНФЕРЕНЦИЯ (ЮЛИ – ОКТОМВРИ 1946 Г.)

Един обективен исторически анализ на събитията, свързани с „пасторския процес” в началото на 1949 г., не може да не отчете огромното влияние върху тях на друго събитие със световно значение – *Парижката мирна конференция* (29 юли – 15 октомври 1946 г.). В качеството си на религиозен представител на българските евангелисти, пастор Васил Зяпков (1900–1976) участва активно в нея, но показва твърде неопределена ориентация в сложната политическа обстановка, създадена както в България, така и на международната сцена. Същата неяснота цари и в действията на ръководството на Обединените евангелски църкви по онова време, което допуска поредица от сериозни политически грешки, довели до сриването на авторитета на българския евангелизъм, към който новата комунистическа власт поначало изпитва недоверие заради подозрения, че изпитва влияние от западния капитализъм и милитаризъм. Зяпков и водачите на четирите основни евангелистички общности в България (конгрешани, методисти, баптисти и петдесетници) проявяват политическа неправолнейност, опит-

вайки се да удовлетворят претенциите на отечественофронтовската власт (респективно на БКП) и опозицията (в лицето на николапетковистите), без да съобразят рисковете от такава политика. Вероятно последствията биха били по-различни и по-благоприятни, ако евангелистките водачи не се бяха намесили пряко в политическите процеси в периода непосредствено след края на Втората световна война. Тук възниква въпросът: невинни жертви на жестокото безумие на комунистическата идеология ли са били подсъдимите на „пасторския процес“, както продължават да твърдят някои автори¹, или са били активни участници в хаоса на събитията, допуснали много наивни и фатални грешки?

Пастор Васил Зяпков и причините за включването му в българската делегация за Парижката мирна конференция

Преди да се спрем на разглеждания проблем, свързан с участието на пастор Васил Зяпков в Парижката мирна конференция и последствията от това, нека представим накратко някои данни от неговата биография. Позицията на „религиозен представител“ е изключително важна за създаването на граждански авторитет на евангелизма у нас пред гържавната власт и обществото. Преди Зяпков дългогодишен религиозен представител е бил конгрешанският пастор Димитър Фурнаджиев (1867–1944), който успява да създаде солидни връзки във високите етажи на властта и другите религиозни представителства, включително и в масонството². Всъщност, както посочва самият Зяпков в показанията си, политическото благоволение към Фурнаджиев се дължи именно на неговата принадлежност към масонството.³ Зяпков дори говори за някаква „Масонска тетрадка“, в която Фурнаджиев е записвал епизоди от своята обществена дейност.

Васил Георгиев Зяпков е роден през 1900 г. в с. Дуранкулак, Силистренско.⁴ Нареден е с буген ум и завършва богословие в Манчестър (Великобритания), като усвоява отлично английски език. Твърде млад започва пасторско служение в централната методистка църква „Д-р Лонг“ в София, като публикува статии в евангелисткия в. *Зорница*. През 1932 г. защитава магистърска теза в нюйоркската богословска школа Юниън Тиолоджикъл Семинъри. За онова време това е сериозно постижение за български евангелист и той осъзнава отлично своето предимство на по-високообразован служител в сравнение с колегите си. При завръщането си в България се премества в конгрешанската геноминация по настояване на пастор Д. Фурнаджиев и последователно заема амвоните в

¹ Такава е тезата на авторите от евангелисткия спектър Хр. Куличев (*Процесите – партията срещу църквата*), П. Игнатов (*Проблеми на евангелизма*) и др., писали за „пасторския процес“.

² Съществуват данни, че пастор Фурнаджиев е бил масон (Георгиев, М. *Масонството в България: проникване, организация, развитие и роля до средата на ХХ в. С.*, Наука и изкуство, 1986. 270; Недков, Д. *Масоните се върнаха в България*. Мириам, 2005). Неговото име фигурира в „Пълен списък на българските масони“ (до 1937 г.) в сп. *Светлина*, бр. 1 (1997) 30-3.

³ „Васил Зяпков за масонството“, б.д. (АКРДОПБГДСРБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. III, л. 143-6).

⁴ Вж. Куличев, Хр. (ред.). *Вестители на истината. История на евангелските църкви в България*. С., Изд. „Българско библейско дружество“, 1994, 274. Вж. също така обширните автобиографични справки на Зяпков в архивите на следствието преди „пасторския процес“, например: „Протокол за разпит (7 ноември 1948 г.) (АКРДОПБГДСРБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. I, л. 149-58).

Пловдив и София. През 1944 г. става и „религиозен представител” на ОЕЦ пред Дирекцията на вероизповеданията, като наследява Фурнаджиев⁵. От 1944 г. пастор Зяпков става редактор на в. *Зорница*. В конгрешанската църковна история кариерното му развитие е описано с ласкави гуми. Остават обаче неизяснени някои въпроси като: Защо е променил геноминацията си? Интерес представлява и въпросът: Как един млад човек със сравнително малък пасторски опит става „религиозен представител” на българските евангелисти? Както посочват някои негови съвременници, Васил Зяпков е полагал особени грижи за кариерното си развитие и не се е задоволявал само с проповедническа дейност.

Известна светлина могат да хвърлят някои документи, които десетилетия наред са стояли скрити в гържавните архиви на комунистическата система. От тях разбираме, че смяната на геноминацията не може да бъде квалифицирана само като резултат от „покана” на конгрешанското ръководство, както е отбелязано това в официалната история на Съборната църква.⁶ Върховният надзирател на българските методисти пастор Янко Иванов, който е съвременник на Зяпков и свидетел на кариерното му развитие, изразява различно мнение от официалното становище на конгрешаните. Янко Иванов не отрича личните качества на своя колега, но смята, че Зяпков е бил воден от кариеристични побуди, за да смени своята методистка геноминация, оставяйки сянката на неodobрение в нейните среди. Връзките на пастор Васил Зяпков с висши гържавни служители се създават благодарение на Фурнаджиев и той се оказва без конкуренция в кандидатурата си за престижния пост на „религиозен представител” на българските евангелисти. Методисткият суперинтендант коментира бързото изкачване на Зяпков до върха така: „Директорът на вероизповеданията г-р Сарафов ни даде да разберем, че той [т.е. пастор В. Зяпков – б.м.] е лицето, което те биха одобрили като евентуален религиозен представител”.⁷ Обстоятелствата около избора на Зяпков за „религиозен представител” се коментират критично и от баптисткия водач пастор Никола Михайлов Наумов, който преди „пасторския процес” изпълнява длъжността председател на ОЕЦ. Михайлов се позовава на казаното от бившия „религиозен представител” на българските евангелисти Димитър Фурнаджиев, с когото е разговарял: „Зная лично от покойния пастор Д. Н. Фурнаджиев, че той благодарение на връзките си, които имаше като масон, се е наложил на властта много пъти, също е издигнал авторитета на тяхната църква”.⁸ По-нататък Наумов твърди: „Фурнаджиев въведе Зяпков [...] и го свърза със своите приятели, и създаде връзките му, като го подготви за религиозен представител и пастор на софийската им църква”.⁹ Политическите връзки на пастор Зяпков съответстват на линията, която възприема при вземане на много решения в ОЕЦ, и се потвърждава от насоката, която следва в някои статии, публикувани в *Зорница*. Високият пост му създава погрешното впечатление, че е

⁵ Вж. Писмо на ОЕЦ от 19.V.1944 г. до Министерството на външните работи и изповеданията (ЦДА, ф. 165, оп. 1, а.е. 24).

⁶ Куличев, Хр. Цит. съч., 274-5.

⁷ „Протокол за разпит на Янко Иванов (11.VIII.1948)” (АКРДОПБГДСРСБНА II сл. д. а.е. 2276, т. IV, л. 130).

⁸ „Протокол за разпит на Никола Михайлов Наумов” (19.XI.1948)” (АКРДОПБГДСРСБНА II сл. д. а.е. 2276, т. X, л. 108).

⁹ Пак там; срв. л. 209.

навлязъл с разбиране в политическата проблематика, пренебрегвайки факта, че неговото образование и дейност са богословски, а не политически. Освен това хаосът на събитията в оформящия се комунистически лагер, предизвикван в много случаи от Москва, се оказва унищожителен дори за хора, много по-опитни в политиката от Зяпков. Едва по-късно – по време на мъчителното следствие преди „пасторския процес” – религиозният представител ще признае искрено, че е допуснал поредица от сериозни грешки като евангелистки водач, които са повлияли зле не само върху неговата, но и върху съдбите на неговите колеги и евангелистките църковни общности.

Включването на пастор В. Зяпков в българската делегация, съставена от представители на комунистическата власт, според нас трябва да се интерпретира като много сериозен изпит за „религиозния представител” на евангелистите с предизвестен за управляващите край. Той не е осъзнавал, че пред него е поставен смъртоносен капан. Зяпков тълкува този политически избор като „висока чест” за своята личност и доколкото документите показват това, твърде лесно се оставя да бъде подведен. Честолюбието му не е било тайна за неговите колеги, особено за главния надзирател на методистите пастор Янко Иванов. Тъкмо това честолюбие попречва на религиозния представител да усети навреме заложения капан за него и останалите евангелистки водачи. Целта на новите български властници е да се създадат предпоставки за политическата дискредитация на целия български евангелизъм най-напред посредством неговия „религиозен представител”. С други думи, чрез пастор Зяпков е бил подмамен и целият ОЕЦ, в който членуват четирите основни евангелистки деноминации, за да се нанесе коварен и страшен удар върху всички пастори, проповедници, дякони, църковни настоятелства и миряни, които не са подозирали нищо поради това, че са били държани настрана от действията на своите водачи. Но нека се обърнем към фактите, които разкриват наличните архивни документи за дейността на Васил Зяпков на Парижката мирна конференция.

Пастор Васил Зяпков и Георги Димитров

В един „Рапорт” до Отдел „Б” – група на Дирекцията на ДС от 12.X.1946 г.¹⁰, т.е. непосредствено след завръщането на религиозния представител от Париж, се съдържа донесение от много близък негов роднина за контактите между Зяпков и Георги Димитров. Аудиенциите при Георги Димитров се потвърждават от показанията на самия пастор Зяпков по време на следствието. На 21 януари 1949 г.¹¹, т.е. един месец преди започването на съдебния процес, обвиняемият описва подробно две свои срещи с Димитров във вилата Ландау в Княжево, но не посочва датите.¹² Стилът на това показание е угоднически и разточителен. Зяпков пише, че личността на Димитров „винаги му е импонирала”. Вождът на БКП и българския народ е „син на работническо семейство, хвърлил се с всички-

¹⁰ „Рапорт (12.X.1946)” (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXIV, л. 371-4). Езикът и стилът на Рапорта са запазени.

¹¹ В края на това показание на Зяпков е сгрешена годината – вм. 1949 е написана 1948 г., но тогава той още не е бил арестуван.

¹² „Предисловието на моето отиване в Париж” (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXV, л. 216).

та жар на духа си в защита правата на отругените [...], защитаващ се така героично през време на лайпцигския процес, той винаги е будел в душата ми възхищение, защото е бил за мене олицетворение на духа на народните маси – вечните творци на благата в света”. По-нататък Зяпков още веднъж подчертава, че Димитров „не може освен да е близък на сърцето ми”. От показанието на обвиняемия се разбира, че инициативата за среща е била на Зяпков, а не на Георги Димитров. Той му честитил Гергьовден през април 1946 г. с „поздравително писмо”, в което изразил желание за делови разговор и изказал „готовност за служба на родината”. Тази подробност е от изключителна важност, за да се разберат предпоставките за пътуването на пастор Зяпков за Париж. Както посочва в същия документ, той вече е получил пълномощия от Лигата на българските евангелисти в САЩ и Канада. Същевременно обаче сред колегите му в България се надига неodobрение за такава политическа стъпка. В архивните документи, споменаващи за подготовката му за Парижката мирна конференция, е посочено, че някои силни фигури в ОЕЦ (например Янко Иванов) са били против тази инициатива.¹³ Методисткият суперинтендант, който се отличава с уравновесения си характер и трезви преценки за политически и църковни ситуации, е пълен антипод на Зяпков и неведнъж прави опити да охладу прекомерната емоционалност на религиозния представител при вземане на важни решения в ОЕЦ.¹⁴ Усещайки липсата на подкрепа в ОЕЦ, Зяпков се прицелва много високо, търсейки одобрението на Г. Димитров. Религиозният представител разчита на близкото си познанство с майка му баба Парашкева¹⁵, за което споменава в своя поздравителен адрес до него.

По време на първата аудиенция Зяпков набляга на патриотичните си побуди и посочва какви религиозни и политически връзки има в Америка и Англия. Димитров му обещава да уреди чрез министъра на външните работи Георги Кулишев заминаването му за Америка, за да се осъществи „една културно-просветна пропаганда в Съединените щати”.¹⁶ След като чува това обещание, Зяпков изпада в голямо умиление: „Когато се изправихме един до друг, заявих му, че ако и да не съм комунист, чувствавам делото му близко до душата си, защото съм пролетарски син и знам що е мизерия в света. „Между вас и нас има много добри точки” – му заявих аз – „и затова желая да бъда и аз един скромнен редник във великото дело на О.Ф.”. Следва още по-сантиментално изразена реакция от страна на Георги Димитров: „Той ме потупа бащински по рамото и ми каза: „Не редник, а Вие ще бъдете водач. Има много, които не са в О.Ф., но са по-добри отечественофронтовци от тези, които са вътре в О.Ф. Както и има хора, които не са в партията, но са по-добри комунисти от някои, които са в партията”.¹⁷

¹³ „Рапорт (12.X.1946)” (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXV, л. 371).

¹⁴ В своите показания Зяпков твърде язвително определя Иванов като „най-големия реакционер между членовете на Върховния съвет” и „германски възпитаник”, обичащ „стария режим” (пак там, т. I, л. 237-9). Едва ли е нужно да се посочва колко вредно за методисткия суперинтендант е било това мнение на религиозния представител.

¹⁵ Майката на Георги Димитров остава убедена евангелистка до края на живота си.

¹⁶ Такова пътуване до САЩ обаче не се осъществява. Американската легация у нас отказва да издаде на Зяпков входна виза поради подозрения в колаборационизъм с комунистическата власт.

¹⁷ „Предисловието на моето отиване в Париж” (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXV, л. 216).

Макар Зяпков да цитира в кавички това изказване на Г. Димитров, то едва ли е било изразено точно по този начин. Известно е, че Зяпков проявява склонност да изпада в лирически отклонения и това е забелязано от инспекторите по следствието. Стилът на неговите статии във в. *Зорница* също потвърждава опасението, че религиозният представител често пише по социални и политически теми, като опоемизира своя предмет на изследване и представя героите на описанията си в неоправдано възторжени краски.

По време на втората си среща с Георги Димитров във вилата Ландау Зяпков се оплаква от нежеланието на американския посланик Бърнс¹⁸ да му издаде виза за САЩ. Въпреки намесата на външния министър Кулишев решението на посланика не се променя. Както изглежда, в Американската легация са били известени за опитите на Зяпков да лабира в новата политическа ситуация в България и неговият авторитет на религиозен представител е бил силно накърнен. В Париж, където Зяпков се опитва отново да вземе виза за САЩ, също му е отказано категорично. Западните дипломати се отгърпват от българските евангелистки водачи и това дистанциране ще окаже неблагоприятни последици за „пасторския процес“. Политическата непоследователност на Зяпков му създава неприятели във всяка от двете противопоставящи се страни и за съжаление той ще трябва да се увери, че е еднакво подозрян в нелоялност както от своите, така и от чуждите. Димитров, Кулишев и тогавашният отечественофронтовски министър-председател Кимон Георгиев решават да изпратят Зяпков като „неофициален съветник“ на Парижката мирна конференция, създавайки у него впечатлението за важна политическа фигура, ползваща се с доверие и имунитет. Зяпков до последно остава убеден, че участието му в конференцията ще има значими положителни последици за българската кауза¹⁹, но това е наивна самозаблуда. Жестоката политическа мелачка, развихрила се в България през следващите две години, захваща и религиозния представител, а с него повлича и мнозина от водачите на евангелизма у нас. Причините за това са комплексни, превишаващи способностите и уменията на евангелистките пастори да ги предусетят. Тук ще направим опит да посочим най-важните причини според нас.

На първо място, пастор Васил Зяпков се преповерява на тогавашния партиен вожд Георги Димитров. Известно е, че като младеж Г. Димитров за кратко време се е движил в евангелистки среди²⁰ и дори е венчан в методистка църква с първата си съпруга Люба Ивошевич. След завръщането си в България се венчава с втората си съпруга Роза Флайшман в конгрешанската църква на пастор Зяпков. Тези подробности са послужили да се създадат някои легенди сред конгрешани и методисти за „благоразположението“ на Г. Димитров към протестантите в България в качеството му на комунистически водач и политическа фигура. Това

¹⁸ Това фамилно име е транслитерирано неправилно в документите. Става дума за американския дипломат Мейнард Барнс (1898–1970), който е представител на американското правителство в България за периода 1944–47 г.

¹⁹ Вж. „РАПОРТ на п-р Васил Зяпков за стореното от него през време на Мирната конференция в Париж“ (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXVI, л. 31-43). Зяпков описва подробно срещите си с много западно-европейски, северноамерикански, австралийски, азиатски и др. политически представители.

²⁰ „Предисловието на моето отиване в Париж“ (пак там, т. XXIV, л. 216).

обаче е опасна заблуда. Жертва на подобни погрешни представи за „вожда“ като „симпатизант“ на българския евангелизъм е бил и самият Зяпков. В няколкото описания на Зяпков за впечатленията му от срещи и разговори с Георги Димитров, запазени в архивите на ДС, личи едно литературно, а не политически прозорливо отношение към тях. Всички те издават субективизъм и липса на политически реализъм у автора относно събитията през онзи жесток период. Запазените протоколи с решения на Политбюро на ЦК на БКП, както и показанията на следователите преди „пасторския процес“ свидетелстват за непрестанната и безскрупулна тенденция да се премахват от всички нива на властта и ДС дори хора, смятани за „верни на Партията“. Колко повече това се отнася до религиозни дейци, които се намесват в политиката.

Самият пастор Зяпков е трябвало да прояви по-висока степен на бдителност и да се досети, че нещо в предпологаемо „отличните“ отношения между Г. Димитров и него не е било наред, а и не би могло да бъде иначе. След завръщането си от Парижката мирна конференция той подготвя подробен Рапорт за участието си в нея като защитник на българската кауза, но не е приет от комунистическия водач, който „винаги му е импонирал“. В едно запазено писмо (11 юли 1947 г.) на религиозния представител на евангелистите е подчертано огорчението му, че той не е могъл да получи разрешение за лична среща с Г. Димитров, каквито е имал преди заминаването си за Париж. Това се случва само девет месеца след приключването на Мирната конференция. Писмото на Зяпков е написано внимателно, с почтителен тон, но текстът подсказва за нежеланието на министър-председателя Георги Димитров да удовлетвори исканата от Зяпков среща:

*Уважаемий г-н министър-председателю,
През тази година няколко пъти поисках среща с Вас, за да Ви изложа моята дейност в Парижката конференция, но и до днес не съм имал привилегията да бъда приет от Вас.
Тъй като имам ясна представа за безбройните тежки ангажименти и отговорности, които лежат на плещите Ви, не се осмелявам вече да моля за среща с Вас, но понеже съм уверен, че човекът, който днес води българския народ към светли бъднини – като всеки голям и истински водач – ще иска добре да бъде осветлен по всички въпроси и не желае нищо да отбегне от неговото будно държавническо око, чувствавам се задължен да Ви изпратя един препис от моя рапорт, който на времето предадох на министъра на външните работи, г-н Георги Кулишев.²¹*

Не знаем дали писмото на пастор Зяпков е било предадено на Г. Димитров, или министър-председателят изобщо е бил уведомен за неговото съдържание. Известно е, че Зяпков е имал телефонен номер на секретариата на министър-председателя, даден му лично от него, но след Парижката мирна конференция му е бил отказван всякакъв достъп до Димитров. По-късно, вече по време на следствието на ДС преди „пасторския процес“, съпругата на Зяпков Сийка също

²¹ АКРДОПБГДСРБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXI, л. 308.

пише писмо до Георги Димитров (19 ноември 1948 г.)²², в което го уведомява за „дълбокото огорчение, което покрусил честната гуша на моя съпруг“ поради поставянето му в пълна изолация. В това кратко писмо, наситено с дълбока човешка болка и разочарование, авторката припомня: „В една от Вашите срещи с него, Вие му бяхте дали своя телефонен номер, за да потърси Вашата помощ в случай на мъчнотия. Днес аз се възползвам от тази Ваша благосклонност“. Това трогателно писмо също остава без отговор²³, но то свидетелства за лековерието на г-жа Зяпкова, която, подобно на съпруга си, е останала с погрешното впечатление, че връзката с Г. Димитров е сигурна и постоянна. И двамата са разчитали на своята повърхностна представа, че „вождът“ е човек, към когото могат да се обърнат винаги „в случай на мъчнотия“ за помощ, пренебрегвайки факта, че гържавният глава е водач на една партия с атеистична идеология, която е враг на християнството и си е поставила за цел да смаже всяка религиозна институция. Това би било още по-лесно постижимо, когато самите религиозни представители гадат повод и основания поради своята наивност. Министър-председателят несъмнено е бил в течение за подготвяния удар срещу евангелистките геноминации, защото ДС тутакси е започнала операция по следенето на Зяпков. Нещо повече, инспекторът на ДС в отдел I на Дирекцията Любомир Анев²⁴ посочва в своето „Изложение“ за следствените действия на „пасторския процес“ две години след приключването му, че именно министър-председателят Георги Димитров е дал „Резолюция“ върху предложението на Дирекцията на ДС за арестуването на пастор В. Зяпков по подозрения за „шпионаж“ и „противогържавна дейност“.²⁵ Рапортът на религиозния представител на евангелистите за неговите срещи и разговори в Париж, предаден и на външния министър Кулишев, едва ли е останал скрит, без да се докладва на Г. Димитров поне с някои детайли, като се има предвид фактът, че Кулишев е знаел за личния ангажимент на министър-председателя за включването на Зяпков в официалната делегация.

Създадената агентура около пастор Васил Зяпков

Налице са документи в Архива на ДС, които свидетелстват за организирано и продължително следене на пастор Васил Зяпков през разглеждания период. Зяпков влиза в ползрението на ДС още по времето на царската институция, когато е конгрешански пастор в Пловдив. В един „Рапорт 41“ на аг. „141“ от 3 юли 1936 г. до Политическия отдел на Дирекция на полицията са вписани данни за месторождението, семейното положение и кариерното развитие на пастор Зяпков, като се проследява преминаването му от методистката геноминация към кон-

²² АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXII, л. 104.

²³ Писмото изобщо не достига до Г. Димитров, както свидетелства архивът на следствието преди съдебния процес (пак там, л. 94-100).

²⁴ Любомир Анев, по-късно генерал-майор и ръководител на Висшата специална школа „Г. Димитров“ на МВР, през разглеждания период е следовател в ДС (Цветански, Ст. Цит. съч., 27; Д. Иванов. Цит. съч., 270). Анев разследва някои от подследствените пастори, обвиняеми на „пасторския процес“ през 1949 г. Х. Попов го описва като един от асистентите на Велчо Чанков (Попов, Х. Българската Голгота, 71).

²⁵ „Изложение на Любомир Василев Анев – началник отдел I, управление ДС относно пастирския процес 48/49 г. (28.VII.1951 г.)“ (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXII, л. 108). Инспектор Л. Анев пише: „Спомням си, че резолюцията за допълнителното повторно предложение за Зяпков беше дадена лично от др. Георги Димитров на нашата справка“.

грешаните.²⁶ От други документи става ясно, че той често е бил следен и всяко по-значително събитие, свързано с името му, се докладва в полицията. Новата комунистическа Дирекция на ДС запазва агентурните разработки на царската полиция и продължава да следи всичко случващо се със Зяпков. Съставено му е наблюдателно дело ДОН „Конгресиста”, в което се съдържат агентурни сведения на близки роднини и събрата по вяра. Така например е запазена кратка агентурна бележка, че Зяпков не е присъствал на един от важните пасторски курсове на своята деноминация и неговото отсъствие дало основание да се сметне, че „му е било неудобно и се чувствувал гузен за своята дейност, охарактеризувайки го като голям егоист, човек, който гледа само себе си да уреди, а евангелските работи оставял на втори план, гледал да се издигне в очите на днешната власт, угодничил на същата, докато в миналото бил сляп поддържчик на хитлеризма и заради всичко това вече странел, а и не бил обичан от повечето пастори”²⁷. Тази характеристика звучи недобронамерено, но подсказва за наличието на евангелисти в Съборната църква и ОЕЦ, които не са били симпатизанти на Зяпков. Подозренията за угодничество от страна на пастор Зяпков спрямо комунистическата власт се потвърждава особено от показанията на суперинтенданта на методистите Янко Иванов, който никак не одобрява откритите симпатии на религиозния представител към правителството на комунистите.

Зяпков е следен особено педантично от милиционерите в периода след Парижката мирна конференция. Запазени са подробни сведения, обхващащи десетки страници, за това кога е напуснал дома си, с кого се е срещал, какво е пазарувал, колко време се е бавил на обществено място или в частен дом.²⁸ Организиран са три смени на наблюдаващите го милиционери. Интересен е строго секретният „План за агентурна разработка”²⁹ на Васил Зяпков, съставен само една година преди неговия арест. Дирекцията на ДС се интересува от „установяване отношенията на обекта с американското разузнаване”. Следи се „дейността на обекта вътре и вън от църквата”. За целта се предвижда оперативен работник на ДС да посещава поне веднъж седмично „публичните беседи в църквата”. Това мероприятие е приложено в действие и са запазени документи с резюмета на проповеди на Зяпков в Първа евангелска църква в София. Някои от публичните му изказвания по политически въпроси утежняват не само неговото, но и положението на останалите евангелистски водачи. Планира се също така „проучване на редакцията и администрацията на в. *Зорница*, като се обърне внимание на това, „какви въпроси третира вестника и какво е участието на обекта в това отношение”. Оперативните работници са си направили труда да четат и подсигуряват изрезки от в. *Зорница* с политически статии на Зяпков и в Обвинителния акт и Присъдата на съдебния състав има многобройни позовавания на полити-

²⁶ „Рапорт 41” (пак там, т. XXIV, л. 366).

²⁷ „Агентурна бележка” (пак там, л. 368).

²⁸ АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXVIII, л. 1-89.

²⁹ „План за агентурна разработка на обекта „Конгресист” за месеците май и юни 1947 г. (26.IV.1947 г)” (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXIV, л. 370).

чески изказвания на религиозния представител в евангелисткия вестник³⁰. В посочения по-горе „План“ се изразява съжалението, че агентурата „около обекта“ е все още слабо разработена, но „ударението на изпълнението на плана да падне върху създаването на агентура“.

Политическото поведение на пастор Васил Зяпков по време на Парижката мирна конференция

Запазените документи в архива на Дирекцията на ДС показват, че политическото поведение на религиозния представител на българските евангелисти Васил Зяпков не е било праволинейно, не е било дискретно и това не се е харесвало нито на неговите колеги от ОЕЦ, нито на партийните институции в България. Освен това Зяпков се нагърбва с ролята като пълномощник на „Българо-американската лига“, ръководена от пастор Цвятко Багрянов в САЩ, която му предава искания, оказали се в онзи период сериозно и опасно предизвикателство дори за силни политически фигури като Трайчо Костов и Георги Димитров. Идеята за „Балканска федерация“ с Титова Югославия, лансирана от пастор Зяпков, се оказва в периода 1948–49 г. против интересите на Сталин и неговото обкръжение за упражняване на пълно влияние на Балканите и поради това всеки поддръжник на такава идея заплаща с живота си.

В един „Рапорт“ на разузнавач „15417“ от 14.X.1946 г., обхващащ 3 страници³¹, е направено доста обширно резюме на сказката на пастор Зяпков на тема „Впечатленията ми за Мирната конференция в Париж“. Тази сказка или е стенографирана, или е използвано подслушвателно устройство, защото са включени много подробности. Зяпков насища описанието си с патриотични фрази, подчертавайки, че е отишъл в Париж като „българин, като син на своята майка и баща, като син на бащинията си, на моя народ, с незасегнато сърце от политически страсти, изпълнил синовния си дълг, доколкото можах“. Същевременно той подчертава, че е бил „изпратен по пълномощия на Българо-американската лига за сближение“. Зяпков обяснява целите на това евангелистко гружество – „подпомагане на българи, пристигащи в Америка, за културно сближение между Америка и България, за запознаване на американците с България и за БАЛКАНСКА ФЕДЕРАЦИЯ“. Разузнавачът е написал политическото определение БАЛКАНСКА ФЕДЕРАЦИЯ с главни букви, което трябва да обърне особено внимание на неговите началници. По-нататък Зяпков казва похвални думи за съпротивителното движение в Югославия и Франция, за хърватския представител г-р Светозар Рити, който е бил участник в съпротивителното движение срещу немския фашизъм и е довереник на Тито. Зяпков разказва откровено за срещите си със западни представители като американския сенатор Гранд и съпругата на сенатор Пейпър. Той раздава на чуждестранни делегати 300 копия на „меморандум на

³⁰ Особено недалновидна е статията на Зяпков „Германските войници“, възхваляваща мощта на немската армия, в която оперативните работници са подчертали с червено редица негови определения като: „И Лютер, и Бисмарк, и Фридрих Велики сяха хора. Днес Хитлер жъне“. В Обвинителния акт и Присъдата са посочени заглавията на десетки статии на пастор Зяпков с политическо съдържание.

³¹ „Рапорт на раз. 15417 (14.X.1946 г.)“ (АКРДОПБГДСРБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXIV, л. 375-7).

българските евангелисти по българските въпроси”, свързани с очертаването на границите на страната ни и финансови задължения. Зяпков се убеждава, че по-вечето западни представители са прегубедени по българските въпроси и не са склонни да откликнат на политическите искания. Според него обаче е проличало „славянското единство, сложено на не материално-идейна почва”. Какво точно би могло да означава този негов извод, не става ясно, но във всеки случай не е прозвучал приемливо за сталинистите. Разузнавачът не споменава Зяпков да е говорил за положителната роля на съветските представители по българските въпроси и вероятно под „славянско единство” Зяпков е имал предвид сближаването на балканските славяни – един нежелан за съветската политическа линия съюз.

Разузнавачът, докладвал за сказката на религиозния представител на евангелистите, обръща внимание и на неodobрителната реакция на слушателството: „Личеше си, че публиката очакваше нещо по-друго от сказчика, близко до заговоряване на желанията на реакцията, видях някои очудени и като че недоволни хора от поведението на Зяпков в Париж и че абсолютно никакви коментари не се правеха, като че ли се отбъгваха”. Освен това Зяпков заявява в края на своето експозе: „Аз отидох не от името на евангелистите в България, а със сърцето на един родолюбец, изоставяйки всичко партийно”.³² Такова отдалечаване на политическите позиции на водача от по-вечето пасоми на неговата църковна общност ще се използва умело от оперативните работници на Дирекцията на ДС, защото набелязаният за „шпионин” пастор ще стане по-лесна жертва като самотник във възгледите и поведението си. Мнението на разузнавача е, че Зяпков, от една страна, като че ли е искал да се оправдае пред слушателството за своята намеса в такъв събносен международен форум като Парижката мирна конференция. От друга страна обаче, той дава мнения по политически въпроси, които представляват в създалата се международна ситуация бомба със закъснител. Връзките със западни политически фигури и одобрителните изказвания за „Балканска федерация” са сериозни политически основания за безжалостен съдебен процес и присъди. Трайчостовистите изпитват жестоките последици от такава политическа линия на собствения си гръб.

Известно е, че пастор Васил Зяпков започва да рухва психически непосредствено преди явяването си на съдебния процес. След като чува доживотната си присъда на първа инстанция, душевното му състояние се влошава още повече. Има един епизод от първите години на неговата присъда, който обяснява причините за нервния му срив в началото на 50-те години на миналия век. Зяпков осъзнава, че след като е осъден на доживотен затвор, няма какво да губи, ако започне да се бори срещу своето наказание. Последният лъч на надеждата е да заявява, макар и със закъснение, че е невинен. В продължаващите и след процеса разпити той рязко сменя своята тактика и в новите си показания отрича всички признания в следствените материали и в съдебната зала. Това обръква инспекторите на ДС. Инспектор Т. Живков посочва: „От началото на м. януари 1951 г. са привлечени за следствие осъдените бивши евангелистски пастори Никола Михайлов,

³² Пак там, л. 377.

Васил Зяпков и Янко Иванов. Започнато бе веднага следствието на Васил Зяпков за доизясняването на неговата и на други пастори разузнавателна и шпионска дейност в полза на англо-американското разузнаване. От момента на започване на следствието Зяпков категорично отрича да е бил шпионин и да се е занимавал с разузнавателна дейност. Отрича показанията си дадени пред съда 1949 г. Заявява, че и другите пастори осъдени с него са невинни и че процеса е бил монтиран от ДС. Той се самообвинявал тогава за да помогне уж на органите на ДС да разобличат англоамериканската агентура в България³³. След провеждането на очната ставка между тримата водачи на българския евангелизъм новата защитна теза на пастор Зяпков бива опровергана. По данни в показанията на инспектор Л. Анев се вижда, че психическият срив на бившия религиозен представител на българските евангелисти е пълен.³⁴ Налага се Зяпков да бъде прегледан от психиатъра проф. Узунов³⁵, който дори настоява да го вземе в клиника, но не получава разрешение за това от дирекцията на ДС. За да се облекчи състоянието му, затворническите власти проявяват известно снизхождение, като го поставят в компанията на двама съкилийници и му разрешават да прекарва по-голямата част от деня на двора. Така Зяпков не споделя съдбата на осъдени пастори като Харалан Попов, Ладин Попов, Ламбри Мишков, Митко Матеев, Иван Ангелов и др., чийто затворнически режим е много по-строг и наказанието им преминава през ада на Беленския концлагер.

Самоанализът на пастор Васил Зяпков за намесата му в политиката на българската държава в периода 1946–48 г.

В архива от периода на следствените действия са запазени показанията на пастор Васил Зяпков, които имат голяма историческа ценност. Освен конкретни данни те съдържат интересни психологически анализи както на неговите колеги, така и на самия Зяпков. В тях можем да видим преценката и самокритиката на автора за социалните му възгледи и политически действия. Стилът им е стилът, който откриваме в многобройните статии на Зяпков във в. *Зорница* – есеистичен, наситен с образност и обрати на речта, често хаотично струпани, но богат на информация. Същевременно усещаме огромната болка на една изтерзана до гръно душа, сблъскала се с житейската си безизходица. По данни на инспекторите на ДС по време на следствените действия Зяпков често е питал дали го очаква смъртна присъда. Дълго време той не иска да приеме страшната истина, че е попаднал в мрачно подземие без изход.

Още в началото на следствието пастор Васил Зяпков прави интересна психологическа самопреценка. Тя може да хвърли светлина върху разбиранията на

³³ „ПРЕДЛОЖЕНИЕ ОТНОСНО: провеждане очна ставка на подследствия Васил Зяпков с Никола Михайлов и Янко Иванов“ (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXIII, л. 348). Правописът и пунктуацията на документа са запазени.

³⁴ „Изложение на Любомир Василев Анев – началник отдел I, управление ДС относно пастирския процес 48/49 г. (28.VII.1951 г.)“ (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. XXII, л. 109). Подробностите, които предоставя инспектор Анев, са ужасяващи.

³⁵ Проф. Георги Узунов (1904–1971), по-късно академик, е едно от светилата в областта на психиатрията в България.

Вярващите за евангелистка принадлежност през онзи период от българската история. След като е изнесъл хиляди проповеди и е написал десетки статии във в. *Зорница*, Зяпков изразява своето разочарование от самия себе си като проповедник и идеолог, който е учил „хората на истина, правда и любов“, но очевидно не е успял, защото самият той не е бил наясно какво точно означава това.³⁶ Кризата на истината не е само един общ философски проблем; в случая със Зяпков тя се оказва проблем на личността, на евангелисткия водач. Пастор Зяпков признава съвсем искрено: „Основната грешка в живота ми е, че аз не съм бил никога единна, цялостна личност. Разкъсвал съм се. Раздвоявал съм се! Нямам съм един ясен, чист път в живота. Това се вижда от статиите ми в „Зорница“. Едни са с десничарски дух, а други с левичарски“³⁷. Трябва да подчертаем, че този психологически и идеологически автопортрет на председателя на конгрешаните и водещ деец на Обединените евангелски църкви до 1948 г. не е бил направен под натиск по време на следствието. Неговата изповед, на първо място, е написана с ясен и четлив почерк, което не е характерно за Зяпков, както например е присъщо на методисткия водач Янко Иванов. На второ място, Зяпков е написал своята изповед на цели 3 страници в строго подредена схема от 4 точки. Мислите му са логични и последователни. Изповедта е искрена и непосредствено изразена. Тя може да съперничи на някои от най-издържаните му статии в *Зорница*.

Най-напред Зяпков признава самочувствието, което е придобил поради „приятелската“ атмосфера, усетена от него при срещите му с Георги Димитров: „Тази раздвоеност проличава и в обществената ми дейност. Чувствувах се горд, когато великият вожд на народа ни Георги Димитров ме прие два пъти и ми възложи специална задача, а в същото време не отказах една предложена ми среща с Никола Петков“³⁸. Тази политическа грешка, както признава Зяпков с голямо закъснение, се оказва фатална за него и водачите на българския евангелизъм. Зяпков цитира предупреждението на Георги Димитров, на което той не е обърнал внимание: „Ние даваме свобода и на православни, и на католици, и на протестанти, но ние няма да допуснем църквите ни да се превърнат в гнезда на реакционерство“³⁹. Независимо дали Зяпков цитира действително казани думи от „народния вожд“ пред него, те отговарят на комунистическата политика спрямо християнските представители на всички нива през този следвоенен период. През май 1946 г. Димитров обявява в известната си реч по повод 1000-годишнината от смъртта на св. Иван Рилски пред висши представители на православния клир, че Църквата трябва да се трансформира в „истински народна републиканска прогресивна църква“⁴⁰. По-късно Васил Коларов – в качеството си на външен министър – ще повтори това клише пред Народното събрание по повод законопроекта на новия Закон за вероизповеданията само една седмица

³⁶ „Протокол за разпит“, б. д. (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а.е. 2276, т. IV, л. 6-8).

³⁷ Пак там, л. 6.

³⁸ Пак там.

³⁹ Пак там.

⁴⁰ Вж. Калканджиева, Д. *Българската православна църква и държавата 1944-1953*. С., Албатрос, 1997. 241.

преди началото на „пасторския процес“.⁴¹ Определението на комунистическите водачи е пълно с противоречия спрямо изконното схващане за „духовния характер“ на Християнската църква. Прилагателните „народна“, „републиканска“ и „прогресивна“ са клишетата на комунистическата идеология, но в никакъв случай не могат да се приложат към църковната общност, независимо от конфесионалната ѝ обаяреност. Църквата може да бъде определена като „Христова“, но не и като „народна“. Поради йерархическата си структура Църквата не може да бъде „републиканска“. Поради ретроспективността на своята догматика Църквата не може да има „прогресивност“ в научен, технологичен и друг вид смисъл. Затова пред водачите на всяка християнска църква, попаднала под комунистически режим, стоят само две възможности: или да останат верни на своята традиция, като пострадаат за своя избор, или да се поддадат по лични и карьеристични побуди на изкушението да се нагодят към новите политически условия, изменяйки на своята същност. Пастор Васил Зяпков и повечето евангелистки водачи не са разбрали навреме предизвикателството да направят само единия избор.

При други случаи в своите показания по време на следствието Зяпков се опитва да реинтерпретира основни богословски понятия. Онова, което прави силно впечатление, е фактът, че Зяпков не говори за християнски или евангелски тип „истина“, „правда“ и „любов“. Няма съмнение от последвалите му разсъждения, че той се опитва да ги изложи в общочовешкия, социален смисъл, което го доближава – волно или неволно – до марксистко-ленинското им съдържание. Понякога Зяпков издава в своите разсъждения плуралистични аспекти на религиозната си философия – характеристика, за която е бил критикуван от по-консервативно настроени евангелистки водачи като Янко Иванов, Харалан Попов и др. В показанията си за масонството мислите му са много сходни със схващането за общочовешките, плуралистични социални и морални ценности. Зяпков обяснява как разбира идеологията и задачите, които изпълняват масоните, т.е. „зидарите“. „Какво зидат масоните? Зидат един нов свят. Зидат свободно, без каквото и да е вмешателство от където и да е над свободната воля на човека. Те държат извънредно много на съвестта. Тя е Божият пламък в човека според тях. Всяка власт покварява съвестта... Човек трябва да върши доброто за свободна съвест, не от принуда“⁴². По-нататък Зяпков продължава ласкавата си оценка за масонството. „Масоните много държат за духовната просвета – пише той, – за истината и добротата, за мъдростта и любовта. Чрез тези [добродетели – б.м.] те строят, градят, зидат.“ В тази оценка няма и помен от съпоставка с евангелското учение за споменатите религиозно-философски и нравствени ценности. Няма и помен от критично мнение за масонското учение. А това изглежда странно на фона на историческата обстановка, че масонството е било поставено извън закона още от 1941 г. и комунистическата власт, пред която се изповядва Зяпков, е особено подозрителна спрямо българските масони като нейни потенциални идеологически врагове. Тогава на какво се дължи това положително отношение към масонската доктрина на един толкова високо

⁴¹ „Българската православна църква и другите изповедания ще служат на българския народ и държава. Пълен текст на законопроекта за изповеданията“ (ОФ, бр. 1373, 17.II.1949. 6).

⁴² „За масонството“, б. д. (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а. е. 2276, т. III, л. 143).

просветен пастор, който е бил сред най-изтъкнатите идеолози на българския евангелизъм? Отговорът, както разкриват документите, се състои в личната съпричастност на Зяпков по въпросите относно българското масонство. Той е познавал редица масони – представители не само на културния и политически елит на България, но и на собствената си конгрешанска деноминация. Нещо повече, както сам признава, той сам е бил на път да приеме масонството⁴³, но е бил възпрян от високата такса на инициацията. При една от срещите си с г-р Дж. Хътчисън Кокбърн⁴⁴ (1882–1973), изпълняващ длъжността секретар на Департамента за Междущърковна взаимопомощ на Световния съвет на църквите⁴⁵, Зяпков е посъветван да влезе във връзка с български масони и да се включи в тяхната ложа. Тази среща се провежда през октомври 1947 г. Ето как е описана тази среща: „Още с пристигането си г-р Кокбърн в разговор с мене ме попита: „Аз масон ли съм?” Отговорих му, че не съм. Ясно ми беше, че между нас заседна нещо необяснимо. На грузия ген Кокбърн пак ме попита и аз пак му отговорих, че не съм, но ако е нужно, ще стана”.⁴⁶ Зяпков разказва, че бил канен от пастор Димитър Фурнаджиев през 1928 г. да стане масон, но не посочва причината защо това не се е случило. Масонът Васил Василев обаче по-късно му дал от своята ложа формуляр за попълване и само високата такса е възпряла Зяпков от включването му в масонската организация.⁴⁷ От тези данни, които Зяпков споделя откровено, е видно, че в конгрешанските среди по онова време някои пастори не са смятали за несъвместимо с евангелисткото учение участието в масонска организация. Масонската линия, установена от пастор Фурнаджиев в деноминацията, се потвърждава и от подследствения пастор Ламбри Мишков, който пише в показанията си преди „пасторския процес”, че по време на една конференция в САЩ се разглеждала такава тема, но той категорично „се обявил против масонството”. Връщайки се в България, Мишков не променя позицията си. В периода 1935–37 г. като пастор в Ямбол бил поканен от Гурко Козловски да стане член на ямболската масонска ложа, но той отказал. „Също така го канил в Самоков да стане масон покойния пастир Фурнаджиев, но Мишков пак отказал.”⁴⁸ Позицията на пастор Ламбри Мишков, който е един от най-интелигентните и просветени евангелистки пастори в периода преди съдебния процес през 1949 г., свидетелства за съпротива срещу масонската линия в неговата деноминация. Пастор Мишков се радва на уважението на повечето свои колеги от четирите евангелистки деноминации, съставляващи ОЕЦ в разглеждания период. Особено в пасторската колегия на петдесетниците той се слави с името на принципен евангелистки учител. Пастор Васил Зяпков обаче често е критикуван от много свои колеги в ОЕЦ като противоречива личност с неясни богословски и политически възгледи.

⁴³ Необосновано е твърдението на баптисткия пастор Никола Михайлов, че Зяпков е бил масон (пак там, т. X, л. 108).

⁴⁴ Правилното транслитериране на бълг. език според нас е „Кобърн” (англ. Cockburn).

⁴⁵ Fey, H. (ed.) *A History of the Ecumenical Movement*, vol. 2. 1948-1968. WCC Publications, 2004, 204, 208.

⁴⁶ „За масонството”, б. д. (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а. е. 2276, т. III, л. 142).

⁴⁷ Пак там, л. 146.

⁴⁸ „Справка по следствието на ЛАМБРИ МИШКОВ (24.XI.1948 г.)” (АКРДОПБГДСРСБНА, II сл. д. а. е. 2276, т. XX, л. 408).

Сър Иън Кършоу (род. 1943 г.) е английски историк, чиито изследвания са насочени главно към социалната история на Германия и Европа през XX век. Признат за един от водещите световни изследователи на режима на Хитлер и нацистка Германия, той става известен със своята биография на Хитлер в два тома *Хитлер 1889–1936. Високомерие (Hitler 1889–1936: Hubris, London, 1998)* и *Хитлер 1936–1945. Възмездието (Hitler 1936–1945: Nemesis, London, 2000)*. Дълги години е професор по история в Университета в Шефийлд, сътрудничи като исторически консултант на множество документални филми на Би Би Си за епохата на XX век. Автор е и на книгата *Сталинизмът и нацизмът: диктатури в сравнителна перспектива (Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison, Cambridge, 1997)*, в която защитава мнението за съществуването на значими разлики между двата големи диктаторски режима от първата половина на XX век. Тук предлагаме главата за историята на християнските църкви в Европа в годините между и по време на двете световни войни, публикувана в една от последните му книги *До ада и обратно. Европа 1914–1949 г. (To Hell and Back: Europe, 1914–1949, Penguin books, 2016)*



Иън Кършоу

ХРИСТИЯНСКИТЕ ЦЪРКВИ В ЕВРОПА 1914–1949 Г.: ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА И ПРИЕМСТВЕНОСТ

Начинът, по който хората гледат на живота си отвъд непосредствените задачи за осигуряване на прехраната, до голяма степен остава подвластен на морала и ценностите на християнските църкви. През първата половина на XX век Европа остава християнски континент, разположен западно от официално атеистичния Съветски съюз и северозападно от Турция (светска държава с мюсюлманско население). Църквите продължават да имат голяма социална и идеологическа власт, особено над селяните и средните класи. И продължават да се възползват от тази власт в епоха, в която християнските църкви се оказват разтърсени от политическите катаклизми, връхлетели Европа след Първата световна война.

Още през 1882 г., както е известно, германският философ Фридрих Ницше обявя-

ва, че „Бог е мъртъв”. Ала тази жалейка се оказва преждевременна. През първата половина на XX век християнските църкви несъмнено са изложени на новите заплахи, донесени от модерното общество, главната сред които е „атеистичният болшеvizъм”. Действително във време, в което хората започват да търсят отговори за своите проблеми от държавата, политическите движения или други обществени институции, църквите сякаш нямат какво ново да предложат. „Национализмът е новата религия. Хората не посещават църквите. Посещават срещите на националистите”, казва един от героите от мрачния поглед към модерността в романа на Йозеф Рот от 1932 г. *Радецки марш*. Под термина „разомагьосването на света” Макс Вебер има предвид, че мистичната вяра в тайнствените ритуали, спасението, изкуплението и вечното щастие в откъснатото започват да губят своята привлекателност. Ала когато войната и геноцигът разрушават Европа, атаките на Ницше срещу вярата в рационалността и истината, както и отричането му на вкоренения в религиозната вяра морал започват да изглеждат по всякакъв друг начин, но не и като лишени от основание. Църквите не биха могли да преживеят тази епоха без граскотина. Ала нито загубата на вярата, нито намаляването на броя на последователите на основните християнски деноминации не трябва да бъде преувеличавано или датирано твърде рано. След двете световни войни влиянието на църквите остава силно. Въпреки всички изпитания християнските църкви излизат от катастрофалната първа половина на XX век в забележително добро състояние. Големите им проблеми настъпват по-късно.

Избухването на Първата световна война дава тласък на християнството. В началото всеки претендира, че Бог е на негова страна. Във всяка воюваща държава християнските църкви настояват, че каузата им е подкрепена от Бог. „С нами Бог” (Gott mit uns), казват германците. „Бог на наша страна” (Dieu est de notre côté), настояват французите, докато обявяват създаването на „свещен съюз” (union sacrée) в защита на своята страна. И в други държави патриотизмът и християнството бързо загубват границите помежду си. Духовенството с готовност вижда във войната национален кръстоносен поход, „свещена война” на цивилизацията срещу варварството, на доброто срещу злото. Сред тях има наистина и пацифисти, но по-голямата част от тях подкрепя водената от страната им война. Те благославят войските, които отиват в битка, и техните оръжия. Молят се за успех на водените офанзиви. Навсякъде национализмът поглъща основните принципи на християнството. За днешните миролюбиви хора воинствеността на духовенството от това време може да изглежда плашеща. В проповед за Адвента през 1915 г. англиканският епископ на Лондон Артур Уинингтън-Инграм призовава британските войници „да убиват добрите и лошите, да убиват млади и стари” – макар и собственият му министър-председател, Хърбърт Аскуит, да оценява тези приказки като брътвежи на един глупав епископ. Има обаче поне един църковен водач, който постоянно проповядва неутралитет и призовава нациите към сключването на справедлив мир. През 1917 г. папа Бенедикт XV (избран през септември 1914 г.) оповестява мирен план, в който настоява за международен арбитраж, евакуация от окупираните територии, отказ от военните репарации и ограничаване на въоръженията. Призивите му стават причина да бъде презиран като лицемер, който тайно симпатизира

на другата страна. За французите той е „папата германец“, за германците – „френският папа“.

За духовенството войната създава перспектива за християнско възраждане, породено от това, което един наблюдател нарича „връщане към олтарите“. Не е ясно дали в Англия може да се говори за нещо повече от мимолетно нарастване на посещаемостта на църквите, което през 1916 г. е по-ниско, отколкото преди войната (още повече че по това време много мъже са на фронта). С увеличаването на броя на жертвите стремглаво нараства и вярата в действителната сила на спиритуализма, който претендира, че може да помогне на живите да общуват с мъртвите. Във времена на голямо изпитание не е изненадващо, че хората започват да се уповават на молитвата. Преди битка войниците се молят, а оцелелите след нея въздават благодарност за своето спасение. Религията започва да се смесва със суеверието. Мнозина на фронта носят религиозни символи. Кръстчетата, броеница или джобна библия служат като талисмани. А когато се случи най-лошото, полевите капелани напомнят на бойните гругари на загиналите християнския символизъм на смъртта като жертвоприношение, тази мисъл е укрепвана и от временните дървени кръстове, полагани на гробовете на падналите в битка.

Навярно е имало и хора, които са си задавали въпроса как е възможно да вярваш след битки като тези при Вердюн и Сом. Не е възможно да разберем колко войници са изгубили вярата си след тези кланета. Показателен е докладът на един германски пастор, в който той отбелязва, че „видимата липса на резултат от молитвите, продължителността и ужасяващата бруталност на войната накараха много войници да се съмняват в Божията справедливост и всемогъщество, така че сега те въобще нямат интерес към религията“. Но мнозинството от войниците, също както и семействата им у дома, поне номинално съхраняват своята принадлежност към една или друга форма на християнството, когато се завръщат към различния свят след края на войната. Дори и да не посещават богослуженията, те продължават да се обръщат към Църквата за кръщение, брак и погребение. А изразите на войниствена или радикална антирелигиозност са изключение (макар в някои части от Южна Европа антиклерикализмът да е силно изявен). Но където религиозната принадлежност вече е била отслабена, най-вече сред градското население, след войната тя не се засилва. Там се задълбочава тенденцията, видима повече сред мъжете, отколкото сред жените, за отслабване на християнството и принадлежността към църквите.

Протестантството се справя по-зле от католицизма. В Швейцария, балтийските държави, Скандинавия и Холандия е налице тенденцията към спад на религиозността сред протестантите още през първите десетилетия на XX век, макар този процес да е съпроводен от вътрешно съживление в самите църкви. Броят на причастниците на Великден в Църквата на Англия бележи постепенен спад от началото на 20-те до началото на 50-те години. В Германия броят на приемащите причастие спада с 11 % между 1920 и 1950 г., през същия период конфирмантите намаляват с цели 45 %.

За разлика от тях Католическата църква успява да съхрани своите общности. Продължава процесът на съживяване на католическата вяра, започнал още в средата на XIX век. Църквата утвърждава своята публична привлекателност, а благодарение на доктриналната си непоколебимост и организационна централизация – и двете възлъщавани от папата, успява да се представи за бариера срещу заплахите на модерния свят, особено тези на либерализма и социализма. Съживеният култ към Дева Мария, последвал обявяването от папа Пий IX през 1854 г. на нейното Непорочно зачатие, дава тласък на популярната набожност. За това спомагат и свидетелствата за явленията на Дева Мария в Лурд в Пиренеите през 1858 г. (където още в годините преди Първата световна война се стичат над милион поклонници всяка година), Нок в Западна Ирландия през 1879 г. и Фатима в Португалия през 1917 г. Ръст бележи и преклонението пред популярните светци. По-малко от две години след края на Първата световна война, донесла неизмерими страдания на народа на Франция, времето се оказва подходящо за канонизацията на националната героиня Жана д'Арк, въпреки че пет века по-рано Църквата я е отлъчила (въз основа на изфабрикувани обвинения, които по-късно са отречени) и я изгорила като еретичка. Канонизацията дава тласък на вярата в една страна, където гържавата поддържа светските ценности, а антиклерикализмът е силен. Следва друга значима канонизация – през 1925 г. на младата френска кармитска монахиня Тереза от Лизио, сочена за пример за католически духовен живот, и през 1933 г. на Бернагета Субиру, получила виденията в Лурд. Нов тласък на популярната набожност дава учредяването от папа Пий XII през 1925 г. на Празника на Христос Цар, който насърчава католиците да поставят християнския морал в центъра на политическия и социалния живот.

Социалните и милосърдни организации, в които активно участие имат миряните, също допринасят за привързаността на населението към Църквата. Организацията „Католическо действие“, създадена в средата на XIX век, опитва с известен успех да мобилизира участието на миряните в живота на Католическата църква и да утвърди християнските ценности сред работническите и селските движения. В някои части на Бретан свещениците ръководят популярни местни вестници и организират фермерски кооперативи, в които селяните могат да си купуват изкуствени торове. В Долна Австрия и селските райони на Северна Испания участието в кредитни институции и други начини за подпомагане на селяните и ратаите спомага за укрепването на доверието в Църквата и на влиянието на духовенството.

Католическата църква е особено силна по местата, където успява да обвърже религиозността със силното чувство за национална идентичност или където представлява обезправеното малцинство. Както в Полша, така и в Свободната ирландска гържава – две нови гържави, възникнали след Първата световна война, католицизмът се превръща в същински носител на националната идентичност. С повишаването на политическите и социалните напрежения в Полша през 30-те години Църквата се оказва тясно свързана с консервативните ценности, подкрепящи националното единство, както и с национализма, акцентиращ върху разликите между поляците католици и украинското, белоруското, германското, и не на последно място – еврейското малцинство в страната. В големи части на

протестантска Северна Ирландия католиците, погложени на дискриминация на работното място и практически във всички сфери на социалния и политическия живот, укрепват своята идентичност, за да изградят специфична субкултура, обвързана с националните стремежи към единство с по-голямата, католическа, а вече и независима южна част на Ирландия.

Във Великобритания старите предразсъбъци също насърчават чувството за католическа идентичност и принадлежност към Църквата, не на последно място сред ирландските имигранти, преселили се масово в Северозападна Великобритания след Големия глад от 1845 г. Силните ирландски католически общности се сблъскват с враждебност и дискриминация от страна на протестантското мнозинство, което намира израз дори в спорта. На католиците не е разрешено да играят за „Глазгоу Рейнджърс“, както и на протестанти – за техния градски съперник „Селтик“. В Холандия малцинствената субкултура също води до възникването на жизнен католицизъм, докато в земите на баските Църквата се идентифицира с една обезправена езикова общност. В Германия нападите на Бисмарк срещу Католическата църква (която представлява почти една трета от населението на Райха) през 70-те години на XIX век също водят до появата на жизнена католическа субкултура. Католическите институции и религия процъфтяват по времето, когато Хитлер идва на власт. Ала тогава католиците, както и Протестантската църква в Германия, се изправят пред ново и радикално предизвикателство.

Протестантската църква (в различните ѝ форми), както и по-единната Католическа църква гледат на борбата с болшевиизма, но и с политическата левица, като цяло, като на ключова битка за съхраняването на християнството в модерния свят. „Модерността“ във всичките ѝ форми е разглеждана като заплаха, която трябва да бъде отблъсната. Затова и двете големи деноминации по дефиниция застават на страната на политическата десница и подкрепят консервативните бастиони в държавата и социалната власт, виждани от тях като бариера пред левицата. Неизбежно така църквите и техните последователи се оказват въввлечени в горчивите политически битки на междувоенна Европа.

Това не ги превръща задължително в антидемократични сили. Католическата партия на Центъра е една от значимите политически сили, създали Ваймарската република в Германия през 1919 г., и тя остава стожер на новата германска демокрация през 20-те години. Италианската Народна партия, Partito Popolare Italiano, основана през 1919 г., се утвърждава като политически представител на своите предимно селски привърженици в плуралистичната италианска политическа система и остава такава до нейното забраняване от Мусолини през 1926 г. В демократична Великобритания, където политическата система не е изложена на заплаха, Англиканската църква си остава пазител на статуквото – „Консервативната партия на молитвата“, както често е наричана. И обратно, различните неконформистки християнски църкви, които съхраняват своето значително влияние във Великобритания, са склонни към по-радикални критики срещу правителството, но не и срещу демокрацията като цяло. А където се появи значима заплаха от левицата, църквите и от двете деноминации заста-

Вам заг авторитета на гържавата. А колкото по-силна е тази заплаха, толкова по-крайна е и подкрепата, която те са готови да дадат на гържавата.

Никъде тази подкрепа не е толкова силна, колкото в Германия. Тук Протестантската църква – разделена доктринално и регионално, но обединяваща номинално над две трети от населението на Германия – още от времето на Мартин Лутер се възприема като свързана с гържавната власт. Революцията от 1918 г., падането на кайзера и новата демократична система, заменила монархията, е приета с тревога от християнските кръгове. Убеждението за „криза на вярата“ (Glaubenskrise) насърчава очакванията за възстановяване на монархията или на друга форма на гържавно ръководство, което ще спре германското морално, политическо и икономическо падение. Нужен е истински водач според мнението на много протестантски духовници. Той трябва да бъде, по думите на протестантски богослов от 1932 г., „истински гържавник“ (за разлика от обикновените „политици“ на Ваймарската република), който „има контрол над мира и войната и е в общение с Бог“. С оглед на това мислене идването на Хитлер на власт през 1933 г. е разглеждано от мнозина протестантски духовници като начало на националното пробуждане, което ще вдъхнови и възроди вярата. Възниква дори нацифицирано крило на Протестантската църква. „Германските християни“ отричат Стария завет като еврейски и с гордост се наричат „щурмоваци на Исус Христос“. Подобни крайности, споделяни от малцинство сред духовенството (но и със значима подкрепа в определени области), са отречени от мнозинството от протестантите, чиито идеи за възраждане на вярата в основата си остават доктринално и организационно консервативни.

В началото се създава впечатлението, че „германските християни“ ще триумфират. Ала реакцията срещу техните възгледи не закъснява. Първоначалната цел на нацистите за обединяване на 28-те автономни регионални църкви в една обща „Църква на Райха“ среща голяма съпротива и малко по-късно е изоставена. На среща в Бармен през 1934 г. една част от духовенството категорично отхвърля „ереста“ на „Германските християни“, както и политическата намеса с цел централизиране на Църквата, и публично определя всяка идея за подчинение на Църквата на гържавата като „фалшива доктрина“. Но Барменската декларация се ограничава до въпроси, свързани с чистотата на доктрината (пог влияние на швейцарския богослов Карл Барт), и се въздържа от политическа опозиция. Във всеки случай, Изповядващата църква (както започват да се наричат подгръбниците на декларацията) представлява малцинство сред протестантските пастори. По-голямата част от духовенството продължава да подкрепя режима на Хитлер. А някои протестантски богослови започват да търсят доктринални основания за антисемитизма, радикализма и нацисткото управление. Протестантската църква не протестира публично срещу дискриминацията на евреите, погромите от ноември 1938 г. или по-късните депортации към лагерите на смъртта. Малцина са и протестантите, които се противопоставят на агресивната национална външна политика, военните завоевания или стремежа да бъде разрушен омразният большевишки режим в съветска Русия.

Политическата позиция на Католическата църква до голяма степен е предопре-

гелена от нейното отричане на социализма и осъждането на неговия най-краен вариант – комунизма. В своята енциклика *Quadragesimo Anno (На четиридесетата година*¹) от 1931 г. папа Пий XI критикува неравенствата на капитализма и международната финансова система, но отрицанието му на комунизма е недвусмислено, а материалистическите принципи на социализма са обявени за несъвместими с учението на Католическата църква. Утвърждаването на социален ред, основан на солидарността, а не на конфликта, както и на индустриални отношения, основани на сътрудничеството между индустриалци, работници и правителство, води безпроблемно до одобряването на „корпоративната държава“ на италианския фашизъм, както и на квазифашистките режими в Австрия, Португалия и Испания. Там „солидарността“ е наложена от държавата, облагодетелства индустриалците и е утвърдена с насилие.

Католическата църква в Италия установява нелеко съжителство с Мусолини, подпечатано с Латеранския договор от 1929 г. В замяна на създаването на Ватиканската държава – Папските държави са престанали да съществуват при обединението на Италия през 1870 г. – както и на признаването на католицизма за единствена държавна религия в Италия, Църквата възприема линия на политическа пасивност или най-малкото на търпимост към фашисткото управление в Италия. Тя запазва мълчание за насилието на фашистките главорези, сетне приветства триумфа в Етиопия и не възразява срещу приемането на расовите закони. Колкото и да е труден партньор, в очите на Църквата италианският фашизъм е за предпочитане пред комунизма. Но когато става дума за проблеми на самата Църква, папството заема твърда и активна позиция, като яростно се противопоставя на искането на държавата за установяване на „тотален контрол“ над всички области от обществения живот. От гледна точка на Църквата следваната от нея политика е успешна. Наблюдава се умерено възраждане на религията. Увеличават се броят на духовниците, както и венчавките и записаните в католическите училища. Папа Пий XI е особено активен в защита на правата на Църквата върху образованието и на „Католическо действие“. Налага му се да се примири с някои ограничения върху дейността на тази организация, но идеите на държавата да забрани „Католическо действие“ са изоставени.

Във Франция Католическата църква отдавна се отнася враждебно към Третата република. Причината е, че държавата поощрява антиклерикализма и защитава светските ценности в модерното общество, особено в посока ограничаване на влиянието на Църквата върху образованието. Затова и между двете войни Църквата отдава своята значима подкрепа на реакционната (и понякога крайна) десница, а по-късно приветства режима на Петен във Виши. В Испания критиките на социализма, което предопределя и ентузиазиранията подкрепа за Франко по време на Гражданската война, е отдавна утвърдена позиция. Поне от 1916 г. най-четените религиозни издания в Испания „бият тревога за дързостта на социализма“ и за „заразите на модернизма“. Испания, настояват тези издания, е била велика, когато е била истински католическа, а религиозното падение вина-

¹ Енцикликата е издадена на 15 май 1931 г., точно четиридесет години след енцикликата на папа Лъв XIII *Rerum Novarum*.

зи води и до национално. Появяват се гласове с призови за „кръстоносен поход“, които отново да направи Испания католическа. Затова и не е изненадващо, че на Иберийския полуостров Църквата се превръща в бариера срещу „безбожната“ доктрина на марксизма, като след Гражданската война се превръща в идеологическа опора на режимите на Франко в Испания и на Салазар в Португалия.

Германските католически епископи, които преди 1933 г. предупреждават за антихристиянските черти в нацисткото движение, правят пълен обрат и призовават католиците да подкрепят новата държава само няколко седмици след като Хитлер става канцлер и обещава да пази правата и институциите на Църквата. Конкордатът на Райха с папството (един от четиригесетте конкордата, които Ватиканът сключва с различни държави в междувоенния период) е ратифициран въпреки неприкритите знаци за враждебност от страна на нацисткия режим към католическото богослужение, организация и институции. Още тогава е ясно, че Конкордатът ще остане само на хартия. Той се оказва едностранен договор, който допринася за подобряването на образа на Хитлеровия режим в процеса на неговото утвърждаване. Ала на практика този договор с нищо не защитава Католическата църква в Германия.

Атаките над църковните институции започват още преди ратификацията на Конкордата. Партията на Центъра набързо е разпусната. Малко след това е забранено и многобройното католическо младежко движение. Църковните издания са ограничени. Свещеници са тормозени и арестувани. Наложени са ограничения върху собствеността на Църквата. Постоянни са заяжданията на гребно. Между 1933 и 1937 г. Ватиканът протестира повече от 70 пъти за нарушения на Конкордата, но гласът му остава напразен. Ключовият въпрос за образованието се превръща в арена на продължителна война на изтощение между Църквата и държавата, спечелена постепенно от нацисткия режим чрез репресии и заплахи въпреки широкото негодувание и дори открити протести. Позицията на католическата йерархия към нацизма по принцип е враждебна. Тя възприема антихристиянската същност на идеологията на режима и искането за тотален контрол над гражданите като напълно несъвместими с католическата вяра. Ала на практика активната защита срещу атаките над Църквата са съпроводени с примирение в други области на правителствената политика, за да бъдат избегнати още по-тежките нападки над Църквата. А режимът може да е спокоен, че Църквата подкрепя неговия антиболшеvizъм, както и агресивната външна политика.

Католическата църква в Германия не осъжда официално все по-активното преследване на евреите, дори и след погромите от 9–10 ноември 1938 г. Още през април 1933 г. архиепископът на Мюнхен-Фрайзинг, маститият кардинал Михаел Фаулхабер, обяснява по следния начин на държавния секретар на Ватикана и бивш нунций в Германия кардинал Еугженио Пачели (по-късно папа Пий XII) защо католическата йерархия „не се застъпва за евреите. В този момент това е невъзможно, защото атаките срещу евреите ще се превърнат в атаки срещу католиците“, казва той. Това е ключът, който може да обясни пасивността на Църквата към съдбата на евреите в нацистка Германия.

Наистина в своята енциклика от 1937 г. *Mit brennender Sorge* (*С голямо безпокойство*) папа Пиї XI категорично осъжда расизма. Но енцикликата, проектът на която е написан от кардинал Фаулхабер, а след това редактиран от Пачели, не е толкова категорична, колкото подготвени по-рано, но останали неиздадени документи на Ватикана, в нея се избягва изричното осъждане на нацизма и не се споменава явното преследване на евреите. А и енцикликата се явява късно – действително тя е посрещната с гняв от нацистите и става причина за засилване на тормоза над католическото духовенство, но като цяло въздействието ѝ в Германия е ограничено. А когато през лятото и есента на 1937 г. Светият престол подготвя ново изявление, чиято цел е да представи „конкретни факти“, с които да бъдат осъдени нацистките теории, включително антисемитизмът, кардинал Фаулхабер дава съвет те да не бъдат публикувани заради опасността, на която ще изложат Църквата в Германия.

Това открива пътя за бъдещото бездействие на германската йерархия, докато натискът над Църквата се засилва. По време на войната депортациите и унищожаването на евреите не са осъдени публично от германските католически епископи, което контрастира със смелата позиция срещу „акцията по евтаназията“, която заема епископът на Мюнстер Гален през 1941 г. А в това време германските войници – католици, също като своите протестантски сънародници, вече са заминали на война с пълната подкрепа на своята Църква и с уверението на духовенството, че варварското нашествие срещу Съветския съюз всъщност е кръстоносен поход срещу атеистичния болшеvizъм в защита на християнските ценности.

Сателитните на Германия държави имат в най-добрия случай нееднозначно поведение по отношение на защитата на евреите и на другите жертви на бруталната расистка политика. В католическа Хърватия садизмът на усташите към сърбите и ромите, както и към евреите, не среща публично осъждане от страна на Ватикана. Анте Павелич, отворотелният държавен глава на Хърватия, дори получава аудиенция при папата. А францискански монаси участват в някои от най-страшните жестокости на усташите. Макар да остава лоялен на хърватската държава, примасът на Хърватия архиепископ Алоизи Степинац все пак в тридесет и три случая се намесва в защита на евреите и сърбите, като категорично отрича расизма и успява да предотврати ареста и депортацията на еврейски съпрузи и деца от смесени бракове.

Почти всички епископи на Словакия, чиито президент монсенюр Йозеф Тисо сам е католически прелат, подкрепят антиеврейската правителствена политика, с някои смели изключения. Забележително е, че Ватиканът не отнема духовния сан на Тисо, вероятно заради популярността му в собствената му страна, но и сана на други 16 свещеници, които служат в държавния съвет в Братислава. Дори монсенюр Доменико Тардини, помощник на държавния секретар на Ватикана, изглежда объркан, когато през юли 1942 г. заявява: „Всички са наясно, че Светият престол не може да накара Хитлер да падне на колене. Но кой ще ни разбере, че не можем да контролираме дори собствените си свещеници“.

Католическата йерархия в Унгария подкрепя активно правителството на адмирал Хорти и не се противопоставя на неговата антиеврейска политика до 1944 г. Едва тогава папският нунций, както и главата на Унгарската църква се намесват в опит да предотвратят депортацията единствено на кръстените евреи. Въпреки това депортациите са извършени. Твърде късно, след като почти половин милион евреи вече са изпратени в Аушвиц през 1944 г., епископите протестират плахо срещу депортациите в едно свое приглушено пастирско послание.

Яростният антисемитизъм в Румъния под ръководството на маршал Антонеску, довел до смъртта на стотици хиляди евреи, среща в най-добрия случай безразличието, ако не и одобрението на православната йерархия в страната. Вероятно призив от страна на папския нунций в Букурещ става причина за нарастващата съпротива срещу германския натиск през 1942 г. за депортацията на още 300 000 евреи. Но като се има предвид ходът на войната, Антонеску в продължение на месеци се съпротивлява на депортациите, така че когато позициите на Оста видимо се влошават, нежеланието му през 1944 г. да депортира останалите румънски евреи се вписва в стремежа му да остави вратата отворена за преговори със Съюзниците.

В България, където евреите са сравнително малка част от населението и антисемитизмът е умерен, позицията на православната йерархия видимо се отличава от тази в Румъния. Тук Православната църква категорично се противопоставя на планираната депортация на евреите. Спирането на депортациите от самата България (макар депортацията на евреите от наскоро придобитата Македония и Тракия да е извършена) обаче не е следствие от намесата и протестите на Църквата, към която царят се отнася без особена симпатия. То се дължи на опортюнизъм, а не на принципи; то просто отразява съзнанието на българското правителство за липсата на мъдрост в провеждането на депортациите, когато вече изглежда вероятно Германия да изгуби войната.

В окупираните от Германия европейски страни позицията на църквите и реакциите им към преследването на евреите са много различни. В балтийските страни и Украйна духовенството споделя крайния национализъм, антисемитизъм и антисъветизъм на населението и остава безмълвно, освен когато подкрепя пряко смъртоносните атаки срещу евреите. В Полша католически свещеници и членове на монашески оргени оказват подкрепа въпреки голямата опасност на хиляди евреи, макар сред духовенството да има и прикрити изяви на антисемитизъм, което съответства на цялостната враждебност към евреите сред населението. В Холандия както протестантските, така и Католическата църква протестират през 1942 г. в защита на евреите и се противопоставят на тяхната депортация. Действията на католическата йерархия са предварително одобрени от папството. На 26 юли 1942 г. във всички църкви е прочетен острият протест, изпратен до райхскомисаря Артур Сейс-Инкварт. Ала протестът не дава резултат. Като отмъщение за тези протести (за разлика от частните призови на ръководството на Протестантската църква) и за безкомпромисната позиция на архиепископа на Утрехт Йоахим де Йонг, няколкостотин евреи, кръс-

мени в католицизма, веднага са депортирани в Аушвиц, където намират смъртта си. Въпреки че духовенството в Холандия и в съседна Белгия взема участие в мрежите за спасяване на евреите, през следващите месеци депортациите не са порицавани публично.

Френският католически епископат, приветствал маршал Петен като защитник на религиозните ценности и носител на морално възраждане, остава до голяма степен безразличен към съдбата на евреите. Френските епископи не протестират срещу антиеврейското законодателство, прието между 1940 и 1942 г. Позицията им се променя едва при приближаването на депортациите през лятото на 1942 г. Има известен страх, че публичните протести може да предизвикат ответни мерки срещу Църквата. Въпреки това някои епископи говорят открито и недвусмислено срещу депортациите в свои публични изявления и пастирски послания. Правителството във Виши е разтревожено от протестите. Но те заглъхват също толкова бързо, колкото и възникват. Правителството успява да си осигури лоялността на епископата към Петен, като въвежда данъчни облекчения и други субсидии за религиозните асоциации. Когато депортацията започва отново в началото на 1943 г., протестите от предишната година не са подновени. Отделни духовници (или миряни), католици и протестанти, както и религиозни институции подпомагат прикриването на стотици евреи, много от които деца (един от които е известният историк на Холокоста Саул Фриглендер). Обзети от фатализъм, водачите на Католическата църква се примиряват и приемат, че не могат нищо да променят.

Междувременно папа Пий XII не осъжда открито и публично геноцида и убийствата, чиято реалност, ако не цялостното измерение и точните детайли, са ясни на Ватикана най-късно от 1942 г. Мотивите на този най-енигматичен от всички папи вероятно никога няма да бъдат ясно установени, дори и да бъде осигурен пълен достъп до архивите на Ватикана от този период. Описването му като „папата на Хитлер“, безсърдечен към съдбата на евреите, който не прави нищо заради вродения си антисемитизъм, са далеч от истината. Пий, който тайно насърчава германската съпротива срещу Хитлер през 1939 г., подава информация към западните съюзници за датата на западната офанзива на следващата година, организира доставката на храни за бедстващите гърци и създава агенция за подкрепа на бежанците, трудно може да бъде наречен пасивен по отношение преследването на евреите. Ала за него най-важният въпрос остава защитата на Католическата църква. Гледайки на себе си, също като папа Бенедикт XV през Първата световна война, като на миротворец и защитник на католицизма най-вече от атеистичния комунизъм, той разчита на тихата дипломация зад кулисите.

Пий има обоснованото предположение, че откритото говорене само ще влоши нещата – не само за Католическата църква и католиците, за които той носи пряка отговорност, но и за всички жертви на германските жестокости. Германските епископи се отказват от откритата конфронтация с нацисткия режим още през 30-те години, водени от опасението, че това само може да влоши позицията на Църквата. През 1940 г. полските епископи съветват Ватикана

да се въздържа от открито осъждане на жестокостите заради опасения от тежки отговорни мерки. „Единствената причина да не говорим – казва папата на италианския посланик – е съзнанието, че това ще направи съдбата на полския народ още по-тежка.“ Изглежда същото мнение той споделя и по отношение на съдбата на евреите.

Към есента на 1942 г. намеренията на Хитлер да извърши геноцид вече са ясно видими. Публичното осъждане на германската политика на този етап едва ли би могло по някакъв начин да влоши съдбата на евреите. Пийъ съзнава, че е безсилен да отклони режима на Хитлер от неумолимия му стремеж да унищожи евреите в Европа, но въпреки това не променя своята стратегия. Негова основна грижа остава защитата на Католическата църква. През септември 1942 г. официално лице от Ватикана казва на временно управляващия посолството на САЩ във Ватикана, че папата няма да осъди публично избиването на евреите, защото се опасява от влошаване на положението на католиците в Германия и в окупирани-те територии.

В своето Рождественско послание, излъчено на 24 декември 1942 г., папата намеква за геноцида, но кратко и обиколно, говорейки за „стотиците хиляди, които, без да са извършили някакво прегрешение, а само по причина на тяхната националност или раса, са осъдени на смърт или постепенно унищожаване“. Двадесет и пет гуми, които се съдържат в послание от 26 страници. По-късно настоява, че посланието е било „кратко, но ясно разбрано“. Независимо дали наистина е било така, тези гуми си остават неговият единствен публичен протест. В писмо до епископа на Берлин монсеньор Конрад Граф фон Прайзинг от април следващата година Пийъ обяснява своята сдържаност, като казва, че „опасността от отмъщение и преследване ... ни призовава към сдържаност“. Изразява „близостта си до всички неарийски католици“, без да споменава „неарийците“, които не са католици, но добавя, че „за съжаление в настоящата ситуация не можем да им помогнем по друг начин, освен с молитвите си“.

Наистина папата се намесва лично, за да протестира пред словашкото и унгарското правителство срещу депортациите, макар отново да се въздържа от публични изказвания. През октомври 1943 г. той се сблъсква с депортация на евреи, извършена пред погледа му. Около една седмица преди римските евреи да бъдат задържани за депортация, Ватиканът е информиран за непосредствената заплаха от германския посланик към Светия престол Ернст фон Вайцзекер, но папата не препраща информацията към еврейските лидери. Когато евреите са задържани, Ватиканът официално протестира пред германския посланик. Отново няма публичен протест след предупреждението, че „това ще доведе само до по-старателното извършване на депортацията“. Спекулира се, че папата се е опасявал от разрушаването на Ватикана чрез бомбардировка или военни действия, ако провокира недоволството на Берлин – и тези подозрения не са лишени от основание. Независимо дали това са били същинските мотиви, Църквата взема мерки да помогне на римските евреи, като скрива около 5000 бежанци в конвенти и манастири. Писмена заповед от папата за провеждането на тази спасителна акция не е открита, но е малко вероятно едно такова координирано

действие за скриване на евреите в църковните сгради да е станало спонтанно. Един очевиден, иезуитският свещеник отец Роберт Лайбер, заявява по-късно, че Пий лично е наредил на ръководителите на конвентите да отворят вратите си за евреите. Около 500 от тях получават закрила в личната лятна резиденция на папата в Кастел Гандолфо.

Публичното мълчание на Пий XII неизлечимо уврежда неговата репутация. Колежното послание от 1942 г. е пропусната възможност, не на последно място и защото то е направено само седмица след като Съюзниците публично осъждат „зверската политика на хладнокръвно унищожение“ на евреите. Решен да спомине геноцида, Пий би трябвало да го осъди ясно и категорично. Докато използваният от него заобиколен език става причина за слабото въздействие на неговото послание. Макар че по това време дори категоричен протест или осъждане от страна на папата едва ли би успял да възпре германската настойчивост в изпълнението на „окончателното решение на еврейския въпрос“.

Доколко всичко това се отразява на отношението на обикновените хора, които посещават църквите? Вероятно не много. В по-голямата част от Европа евреите са малко и като цяло презирано малцинство. Войната въвлича милиони в битка за собственото им оцеляване, поради което вероятно малцина се вълнуват от съдбата на евреите. Където няма враждебност, в отношението към тях преобладава безразличието. Хората имат други грижи. Липсата на активност на двете големи деноминации срещу унищожаването на евреите оказва слабо въздействие върху привързаността на хората към църквите след края на войната.

Всъщност дори ако се абстрахираме от неясната позиция по отношение на преследването на евреите, проблемите, пред които се изправят църквите в годините между двете войни, а след това и през Втората световна война, оказват слабо влияние върху тяхната популярност сред енориашите веднага след войната. Разбира се, това не се отнася за областите, които остават под съветски контрол.

Католическата църква дори преживява нещо като възраждане. В повечето страни по време на войната посещаемостта на църквите нараства. Тя остава висока и след това, вероятно заради чувството за сигурност, което католицизмът може да предложи на вярващите след жестоката травма от конфликта. Редица политически партии, някои от които новосъздадени, в Западна Германия, Холандия, Белгия, Италия, Франция и Австрия застават зад католическите принципи. В Германия и Австрия Църквата успява да се представи като жертва на нацизма, обект на атаки и преследване. Представянето на Църквата за носител на съпротивата срещу нацизма помага да бъдат забравени областите и случаите на одобрение и сътрудничество в миналото.

Следвоенната италианска конституция потвърждава Латеранския договор, сключен от Мусолини с Църквата през 1929 г., и тя запазва голямото си влияние върху образованието и публичния морал. В Португалия на Салазар и Испания на

Франко националната идентичност остава тясно обвързана с Църквата, която придава идеологическа легитимност на дълбокия антисоциализъм на двете диктатури. В Испания Църквата получава ганъчни облекчения, свобода от гържавна намеса и право на цензура в замяна на лишена от въпроси подкрепа за режима и запазването на едностранчивия спомен за Гражданската война. В предимно католическа Ирландия Църквата също преживява невиждан разцвет и се радва на голяма популярност – това е единствената страна, в която мнозинството от населението редовно посещава богослуженията, там Църквата съхранява и голямо политическо влияние. Във Ватикана продължава понтификатът на папа Пиї XII, чийто престиж дори нараства като бастион на съпротивата срещу злините на модерния свят, сред които на първо място продължава да бъде атеистичният комунизъм. Папската монархия постига своя апогей, когато папата използва своята власт *ex cathedra* и „непогрешимо“ прокламира през 1950 г., че Дева Мария се е възнесла телесно на небето. Ала във все по-секуларната, скептична и демократична епоха тази форма на абсолютна монархия живее живот назаем.

Протестантската църква, разделена доктринално, организационно и между отделните държави, не може да разчита на силата и единството на католицизма. В повечето страни от Северозападна Европа дългосрочната ерозия на протестантството продължава. Населението на Британия и на скандинавските страни номинално остава преобладаващо християнско, но спадът на посещаемостта на църквите в най-добрия случай само временно е спрял от войната. В неутрална Швеция спадът продължава, по-видим в градовете, отколкото в селата. В Норвегия и Дания обвързването на църквите с националната съпротива временно спира започналия по-рано спад. В Холандия Реформираната църква на Нидерландия също черпи авторитет от участието си в съпротивата срещу германската окупация, за да възроди протестантизма веднага след войната. В Швейцария, родината на най-важният богослов на епохата Карл Барт, център на редица международни протестантски организации, където Протестантската църква изиграва роля за спасяването на бежанците, Църквата запазва своята жизнестойност след войната и в известна степен се съпротивлява на общата тенденция към секуларизъм. Британският протестантизъм също се възражда в следвоенните години и през 50-те е във възход, преди да навлезе в период на постепенен спад.

На Протестантската църква в Германия ѝ се налага да се конфронтира със своята позиция от времето на Втората световна война. Но приемствеността сред духовенството от епохата на нацизма е причина това обръщане към миналото да остане недовършено или частично поне за още едно поколение, като се акцентира върху ролята на Църквата в съпротивата срещу режима и се омаловажава подкрепата за нацизма. Но за разлика от своите католически събратя протестантските църковни лидери показват готовност да признаят публично големите си провали през годините на нацизма. Ала Декларацията за вината на Църквата, дори и лишена от конкретика, приета в Щутгарт през октомври 1945 г., предизвиква по-скоро разделение вместо обединение. Тя поема инициативата за събуждане на църковната съвест, но от много германци е

приета за недостатъчна, а други отричат твърдението за колективна вина за престъпленията на нацизма.

Въпреки това Църквата полага големи усилия да се реорганизира и възроди след войната и изиграва важна роля в грижата за бежанците. В съгласие с общия модел в Деверозападна Европа, номиналната принадлежност към Църквата се запазва независимо от постепенното спадане на посещенията на църквите, най-видимо в градовете. В източната съветска окупационна зона, която е почти изцяло протестантска, Църквата и нейните организации са подложени на голям натиск от държавата. Църквата продължава да съществува, но все повече като малцинствена институция, църквите са посещавани от ограничено малцинство, което се опитва да запази вярата си в официално безбожното общество.

За разлика от католицизма протестантството в Европа не преживява циганско лято. Но и в двете деноминации в следвоенния период надделява приемствеността. Значителна промяна ще настъпи едва през 60-те години. За не толкова посветените и по-съзерцателните ужасите на войната и разкритията веднага след нейния край за мащаба на извършените жестокости поставят въпроси както за поведението на Църквата, така и за това как Бог е допуснал такова зло. Тези съмнения не само не изчезват, а нарастват през годините, в които Втората световна война все повече преминава в историята.

Превод от английски: Момчил Методиев

Ян Ловет,
Уолстрийт Джърнъл

МНОЗИНА КАТОЛИЦИ СЕ БОРЯТ ДА ЗАПАЗЯТ ВЯРАТА СИ

Новата вълна от обвинения в сексуални посегателства поставя редица проблеми. „Хората ни продължават да вярват в Бог. Но не вярват на нас“

Мегън Макейб е родена в католическо семейство, завършва католическа гимназия и колеж, а сега преподава в католически университет. Но 32-годишната жена не е посещавала меса повече от месец, след като през август съдът на щата Пенсилвания оповести доклад, в който са документирани над 1000 случая на сексуални посегателства от духовници в щата.

„Имаше момент, в който си мислех, че нищо добро не е останало в тази институция“, казва г-жа Макейб и в гърлото ѝ засяга буца, докато говори.

Скandalът, предизвикан от случаите на сексуално насилие, който разтърси Църквата тази година, накара някои от най-верните католици в страната да си задават въпроса как да помирят своята дългогодишна вяра с реалностите на институцията, на която разчитат. Решенията, които за тях някога са били гаденост – дали да посещават меса, да изпратят децата си в католическо училище, или дори дали да кръстят децата си – сега внезапно се оказват поставени под въпрос.

През 2017 г. католиците в САЩ са 74,3 милиона, което е спад в сравнение с 81,6 милиона две години по-рано според изчисления на Центъра за изследване на апостолата, организация към Джорджтаунския университет. Изследване на Центъра „Пю“, оповестено тази седмица, показва, че 72 % от тях одобряват дейността на папа Франциск, което е най-ниското одобрение от началото на неговия понтификат и 12 % по-малко, отколкото в началото на годината. Повече от 60 % от американските католици смятат, че той се справя зле или неубедително с кризата със сексуалните посегателства.

„Хората ни продължават да вярват в Бог – каза миналия месец пред своите свещеници архиепископът на Маями Томас Уенски. – Но не вярват на нас.“

Г-жа Макейб е била ученичка в гимназия близо до Бостън, когато през 2002 г. за пръв път стана известен мащабът на проблема със сексуалното насилие в Църквата. Тогава изследванията показаха рязък спад на посещаемостта на храмовете като последица от скандала, но г-жа Макейб не си спомня темата да е била широко обсъждана в училище или у дома. „Нямах представа колко тежко въздействие е било положението”, казва тя.

Днес, като професор по религиозни изследвания в Университета „Гонзага” в Спокейн, щата Вашингтон, вече като възрастна, тя е изправена пред проблема с историята на това насилие.

„Бях изумена от нивото на прикриване на проблема – споделя тя в отговор на доклада от Пенсилвания. – От това се почувствах още по-зле.”

Тя не е единственият член на семейството, който е потресен.

Нейната свекърва, Мерибет Браун, редовно посещава неделните меси от дете, а днес се опитва да обясни защо продължава да го прави въпреки последните скандали. „Така съм свикнала да го правя през целия си живот”, казва тя.

63-годишната жена си спомня как си е задавала въпроса какво трябва да стори, когато свещеникът от нейната енория в Ориндж Каунти, щата Калифорния, където е кръстила и четирите си деца, е бил отстранен през 2001 г. по обвинения за връзки със зрели жени и посегателства над млади момичета.

Беше „като удар в стомаха”, казва тя, но тогава решава все пак да остане вярна на Църквата.

Г-жа Браун е вярвала, че след кризата от 2002 г. ръководителите на Църквата са обърнали внимание на проблема. Но наскоро оповестени доклади показаха, че свещеници, отговорни в миналото за прикриването на сексуално насилие или самите те обвинени в такова, са останали на ръководни позиции.

„Отвратена съм – казва г-жа Браун. – Това е недопустимо.”

И се опитва да раздели вярата си в Бог от разочарованието си от църковното ръководство.

„Какво мисля за присъствието си в църквата сега? Не, сега го приемам като жертва”, казва тя.

Нейният свещеник, отец Брендън Мейсън, е бил семинарист в Бостън през 2002 г., когато избухнал първият скандал, а днес ръководи енорията „Сейнт Едуард” в Дана Пойнт, Калифорния. Той казва, че този път нещата са „различни”.

„Някои хора си мислеха, че могат да продължат постарому – казва той. – Но не мисля, че това ще удовлетвори нашите енориаша. Сега те искат някой да поеме

отговорност.”

Далеч не всички католици изживяват криза на вярата.

„Посредствените католици са тези, които бягат от Църквата – казва 46-годишната Греис Руиз след службата в Артезия, Калифорния, където епископът говорил за скандала от амвона. – Всичко това се случва не само сред католиците. Но при католиците тези проблеми изпъкват.”

Най-силните реакции идват от вярващи, възмутени от данните за сексуалното насилие или от начина, по който техните водачи говорят за проблема.

Първата неделя след оповестяването на доклада от Пенсилвания Мери Брадфорд, също католичка от дете, чийто съпруг приел католицизма, преди да се венчаят, си тръгва от църквата в Анаполис, щата Мериленд, възмутена, че свещеникът поискал от енориашите да се молят за Църквата, преди да спомене жертвите на сексуалното насилие.

Семейството продължава да посещава църквата, но 38-годишната г-жа Брадфорд наскоро е предложила на съпруга си да се обърнат към друга деноминация. „Сякаш посланието към нас е: как да направим така, че всички да останат в Църквата – казва тя. – И една част от мен сякаш иска да отговори, хм, може би Църквата трябва да започне начисто.”

Превод от английски: Момчил Методиев

Рос Даутат (рог. 1979 г.) е американски католически блогър и публицист, колумнист на *Ню Йорк Таймс* от 2009 г. Автор е на редица книги, последната от които е *Промяна в Църквата: папа Франциск и бъдещето на католицизма* (*To Change the Church: Pope Francis and the Future of Catholicism*. New York, 2018)



**Рос Даутат,
Ню Йорк Таймс**

КАКВО Е ЗНАЕЛ ПАПА ФРАНЦИСК?

Католическата църква се нуждае от водачи, които да изчистят развалата сред собствените си богословски съюзници. Папата не успява да стори това

На свикания през 2015 г. в Рим Синод на Католическата църква – напрегнато събрание, на което папа Франциск убеди събраните епископи да либерализират католическото учение за повторния брак и развода, участие по лична покана на папата взе и пенсионираният белгийски кардинал Готфрид Даниелс.

Изборът на Даниелс изглеждаше естествен – известен либерал, той беше един от епископите, подкрепили Хорхе Берголио при избора му за папа Франциск, а в синодалната битка с епископите консерватори папата се нуждаеше от всички съюзници, на подкрепата на които можеше да разчита.

Ала от друга гледна точка изборът на Даниелс беше крайно неуместен – в края на кариерата си той беше записан как убеждава един млад човек, жертва на сексуално насилие, да не оповестява публично обвинението си срещу неговия чичо – епископ Роже Вангелюв от Брюж, Белгия. За папа Франциск, който обеща да въведе ред сред епископите, прикриващи сексуалното насилие, извикването на такъв човек от пенсия, за да присъства на Синод за *семејството*, беше знак, че идеологическата лоялност е по-важна от личните прегрешения: сексуалното

насилие може да е зло, но по-важно е да заемаш правилната страна в католическата гражданска война.

Случаят Даниелс е полезна отправна точка, когато оценяваме бомбата, избухнала на вече и без това изпълнения с кратери католически пейзаж, след като бившият папски нунций в САЩ архиепископ Карло Мария Виганò публикува своето „Свидетелство”, в което обвинява цяла редица служители на Ватикана, че в продължение на години са били информирани за сексуалните посегателства на кардинал Тиодор Макарик.

В документа, необичаен и по съдържанието, и по тона си, Виганò твърди, че след години неуспешни опити Америка най-накрая успяла да убеди Рим да вземе мерки, когато прешественикът на Франциск, Бенедикт XVI, наложил санкции на вече пенсионирания Макарик – като го лишил от резиденция, забранил контактите му със семинаристи и ограничил публичните му изяви. В документа също така се твърди, че макар Франциск да е бил информиран за сексуалните прегрешения на Макарик, той отменил тези санкции, върнал Макарик на публичната сцена и разчитал на съвета му при новите назначения. И да, в края на документа Виганò призовава Франциск да подаде оставка.

Все още никой от официалните лица от Ватикана, споменати в документа, не е взел отношение, за да потвърди или отрече достоверността на казаното от Виганò. Самият Франциск се ограничи с витиеват коментар по време на полета на връщане от посткатолическа Ирландия. Кардинал Доналд Вюерл от Вашингтон, обвинен в миналото, че е прикривал такива сексуални посегателства, направи изявление, в което отрича Виганò някога да го е информирал за наложени санкции върху неговия прешественик.

Междувременно привържениците на папата акцентираха върху консервативните възгледи на Виганò, на критиките му към Франциск и поставиха под съмнение обвиненията му, посочвайки, че Макарик многократно се е появявал на публични събития, включително и със самия Бенедикт, в периода, когато се твърди, че са му били наложени ограничения.

В същото време обаче изникват свидетелства в подкрепа на гумите на Виганò – включително и от близки до самия Бенедикт. И предвид объркания и неефективен начин, по който последният папа ръководеше Църквата, лесно е да си представим как един объркан и неефективен опит за ограничаване на Макарик е бил пренебрегнат и омаловажен от кардинала и неговите съюзници в иерархията.

В този контекст е лесно да си представим сценарий, при който Франциск технически не е „вдигал” тези ограничения, доколкото не е знаел за тях или не е бил наясно доколко сериозни са били причините за тяхното налагане. Възможно е да е имал някаква информация от Виганò или от някого друго за обвиненията срещу Макарик, но да е решил, че те не са толкова страшни или да е предпочел да се довери на опровержението на самия кардинал. Защо? Отчасти

заради личен интерес: Франциск има нужда от съюзници – Макарик поддържа папските планове за либерализация, а папата имаше нужда от подкрепа при реорганизацията на американския епископат.

При този сценарий Франциск може да бъде обвинен в самозаблуда или липса на заинтересованост, но не би бил толкова виновен, колкото се опитва да го представи Виганò. И ако е лесно този сценарий да бъде допуснат в контекста на казуса на епископ Даниелс, още по-лесно е да си го представим в контекста на това как се развиват събитията в Църквата след избухването на скандала за сексуалното насилие: ако един насилник или помагач е „на страната” на консерваторите или на либералите, той винаги намира защитници и покровители, които го пазят, докато събитията или разкритията го позволяват.

Това е основната причина, поради която Йоан Павел II отказа да разследва отец Марсел Месиел, порочния основател на „Легионерите на Христос” – защото „Легионерите” бяха консерватори, а и видимо успешни, а по това време само това имаше значение. По същата причина много консервативни католици защитаваха назначени от Йоан Павел II прелати като Бостънския епископ Бърнард Лоу в началото на новия век. Пак по същата причина един известен с консервативните си възгледи свещеник, отец Карлос Урутигойти, беше добре посрещнат сред консервативните епископи в Пенсилвания и след това в Парагвай въпреки обвиненията в сексуални посегателства.

Затова и някои институции и привърженици на либералния католицизъм проявяват безразличие към покровителите на Макарик – защото Франциск е техният папа, либералът, когото те очакваха през годините на Йоан Павел II и Бенедикт, а в католическата гражданска война всичко е позволено.

Но неизбежната и дори провиденциална ирония се състои в това, че този тип отборно мислене никога не води до богословска победа, а само до излагане, срам и бедствия. Всъщност урокът от тези горчиви десетилетия е, че всяка фракция, която се надява да изведе католицизма от кризата, трябва да започне с чистка сред собствените си редици, като демонстрира непоносимост към всеки намек за развала.

Франциск, за съжаление, направи обратното. Избран от кардиналите със задачата да разчисти Ватикана, той предпочете да бъде носител на богословска промяна – което го накара да толерира корумпираната стара Римска гвардия (чиито имена изпълват писмото на Виганò) и да реабилитира либерални фигури като Даниелс, Макарик и кардинал Оскар Марадиага от Хондурас (спорна личност, сред чиито подчинени има насилник, както и семинария със скандална слава), които заслужават да си останат в миманса, ако не в килия за покаяние.

Сега тези съюзници застрашават да провалят неговия понтификат. Това не означава, че папата трябва да се оттегли, дори и Виганò да е напълно прав. Едно папско оттегляне на хилядолетие е повече от достатъчно. Такъв тип бягство от отговорност не трябва да бъде лесно достъпно за изправени пред скандали

папи, дори и скандалите да са свързани със самите тях, по същия начин, по който това бягство не може да бъде достъпно и за бащите.

Вместо това верните трябва да накарат Франциск да изпълни своите неизпълнени до момента отечески задължения, да прочисти развалата, която до момента е допуснал, и да даде на католицизма това, което му е липсвало през всичките тези години: водач, който да бъде ревностен и безкомпромисен срещу това, което Бенедикт нарече „мръсотия” в Църквата, без значение колко глави ще се наложи да паднат сред собствените му привърженици в католическата гражданска война.

Превод от английски: Момчил Методиев

Масимо Фагжиоли (р. 1970 г.) е църковен историк, професор по богословие от Университета „Виланова“ във Филаделфия. Завършва богословие в Университета в Тюбинген, а дисертацията му е посветена на избора на епископи след Събора в Трент. Чел е лекции в различни университети в Северна и Латинска Америка, Европа и Азия. Сътрудничи на редица католически медии, сред които и либералното издание *Commonwheel*. Автор е на няколко книги, последната от които е *Католицизъм и гражданство. Политическа култура на Църквата през XXI век (Catholicism and Citizenship. Political Cultures of the Church in the 21st Century, Collegeville MN, Liturgical Press, 2017)*.



Масимо Фагжиоли,
Commonwheel

ФЛИРТ СЪС СХИЗМАТА

Опитът на десницата да делегитимира папа Франциск

Публикуването на „свидетелството“ на бившия нунций на Ватикана в САЩ архиепископ Карло Мария Виганò е безпрецедентен момент в съвременната църковна история – не само заради искането му папа Франциск да се оттегли. Документът, дълъг 11 страници, подготвен и публикуван от Виганò с подкрепата на благоразположени журналисти от католически медии, докато папата беше на посещение в Ирландия, е мотивиран от стремеж за лична венгета и е следствие от сериозната криза в американския католицизъм.

Познавачите на кариерата на Виганò във Ватикана и Вашингтон не могат да бъдат учудени, че обвиненията му не издържат на сериозна проверка. Предишната му клеветническа кампания срещу грузи членове на Курията, станала известна покрай „Ватилийкс“, също се провали.¹ Трябва да се отбележи, че първият истински отговор от Ватикана дойде на 2 септември, когато официални лица поставиха под съмнение твърденията на Виганò за организираната от него среща между папата и Ким Дейвис през 2015 г. Оказа се, че Виганò е подвел папа Франциск и е пренебрегнал съветите на кардинал Доналд Вюерл и архиепископ Джоузеф Едуард Курц, които са се обявили срещу нейното провеждане.²

¹ През 2010 г., като част от разкритията, станали известни като „Ватилийкс“, са оповестени и писма на Карло Мария Виганò до папа Бенедикт и държавния секретар на Ватикана Тарчизио Бертоне, в които той се оплаква от състоянието на финансите във Ватикана и корупцията там. По това време Виганò е генерален секретар на Гувернатурата на Ватикана.

² На 24 септември 2015 г. по време на визитата си в САЩ папа Франциск проведе кратка среща с чиновничката Ким Дейвис, станала известна с това, че отказва да издаде свидетелство за брак на еднополови двойки.

Все още остава неясно как Рим се е отнесъл към информацията за кардинал Теодор Макарик, но поне три неща вече изглеждат ясни. Първо, че не става дума само за поредния духовник, недоволен от своя началник; това е пенсиониран папски дипломат, който се опитва да свали папата. Операцията на Виганò се оказва неуспешна по отношение на непосредствената си цел и човек може само да се надява, че провалът ѝ ще даде на Франциск силата, необходима за справяне с кризата със сексуалното насилие в Америка по начина, по който той разреши този проблем в Чили.

Второ, опитът гневът на американските католици да бъде пренасочен от разкритията за бившия кардинал Теодор Макарик лично към папа Франциск не само се провали, но и има обратен ефект. Разкритията доведоха, без това да е голяма изненада, до преосмисляне на ролята, която предишните двама папи са изиграли за запазването в тайна на поведението на Макарик. Франциск е не само първият папа, който взема публични мерки срещу Макарик, но и който прие „оставката“ на редица епископи, виновни в прикриване на свещеници, обвинени в сексуално насилие. На журналистите им отне по-малко от седмица – от 26 август до 1 септември – за да започнат да запълват истинската картина за „свидетелството“ на Виганò: ако един сексуален насилник е имал възможност да стане кардинал и архиепископ на Вашингтон, то е заради всичко, което църковната система по време на папите Йоан Павел II и Бенедикт XVI не е успяла да стори.

Трето, от самото начало на този епизод е ясно, че ще бъде необходимо време, за да се стигне до корена на проблема. Наивно е да се мисли, че съществува само едно досие – това на Макарик, заключено в някой кабинет във Ватикана, както и че всичко е записано на хартия. „Фабриката за епископи“ винаги е представлявала – поне през второто хилядолетие – съчетание от бюрокрация, социална мобилност и неформални връзки. Ватиканът никога не е бил изцяло бюрократизирана система, в която всичко да се записва на хартия.

Къде сме днес? Това лято откри нова глава в историята на скандала със сексуалното насилие. Днешният църковен контекст е много различен от положението между 2002 г. и понтификата на Бенедикт XVI. Кризата със сексуалното насилие днес експлозивно се наслаждава върху още една криза: задълбочаващия се разрыв в Католическата църква на САЩ. На първо място, този разрыв в католическата култура в Америка не е нов. Второ, налице е и разрыв между настоящия папа и много американски епископи, които настъпи в по-ново време. И накрая, съществува един изцяло нов разрыв между папа Франциск и американските католици, като дори тези, които го обичат, не разбират каква е неговата средносрочна стратегия за справяне с кризата с насилието – за разлика от дългосрочната му стратегия за битка с клерикализма, очертана в неговото Послание до Божия народ от 20 август.

Миналата седмица в статия за *National Catholic Reporter* Майкъл Шийн Уинтърс има смелостта да използва думата схизма. Все повече консервативни католици не приемат папата за легитимен. Случилото се през последните няколко седми-

ци е израз на напрежение, трупано от години. Всъщност хората, които стоят зад този опит Франциск да бъде принуден да се оттегли, съставляват незначително малцинство сред католиците в САЩ, те не отразяват отношението към Франциск в цялата Църква в Америка, още по-малко в Католическата църква по света. Затова е слабо вероятно настоящата криза да доведе до открита схизма с двама папи, две курии, две колегии на кардиналите и две „иерархии“. Но положението се усложнява от факта, че във Ватикана продължава да има още един – почетния папа. Бенедикт XVI се превърна в символ на съпротивата за традиционните католици, които се противопоставят на реформисткия понтификат на Франциск и намират богословието на Бенедикт XVI за по-близко до своето. Твърде рано е да се каже дали „свидетелството“ на Виганò, което неволно очертава сериозните проблеми в начина, по който Курията на Бенедикт се е отнесла към обвиненията в насилие, ще ги накара да преосмислят своята безкритична преданост към почетния папа. Ясно е обаче, че има хора, които през последните повече от пет години се опитаха да използват Бенедикт срещу Франциск и да си изградят различна лоялност, отричайки епископа на Рим, което не би било търпяно в предходни епохи.

Без съмнение обаче Уинтърс е прав за съществуването на схизматични тенденции в Американската католическа църква, които не се наблюдават на други места – дори не и в Китай, където проблемът е в съществуването на две епископски иерархии, а не на два различни вида католицизъм. Днес под заплахата е общността тук, в САЩ. Преди пет века кардинал Роберт Белармин, един от най-важните богослови в католическата еклесиология, определи три връзки (*vinculi*) на общение в Църквата: обща изповед на вярата, общение в тайнствата и връзките с църковното управление, особено с папата. (Тази дефиниция намери място и в параграф 14 на декларацията на Втория ватикански събор *Lumen gentium*). Общението в тайнствата беше отслабено от литургичното разделение, предизвикано от решението на Бенедикт XVI да признае като законна месата отпреди Втория ватикански събор като „изключителна форма“ на римския ритуал. Ала днес под същинска заплахата е поставена връзката между Църквата като народ и църковния авторитет – в смисъл не на конкретни лица, а самата идея за църковен авторитет.

Настоящата криза всъщност е съчетание от три различни кризи: богословска, политическа и геополитическа

Богословската криза. Опитите на традиционалистите в страната да делегитимират Франциск напомнят за модернизисткия спор по време на папа Пий X в началото на XX век, но с обърнати роли: малцинство от активисти традиционалисти, които се опитват да накарат един модернизиращ папа да замълчи. Това напомня още повече и за „интегриското“ отделяне на архиепископ Марсел Льофевр, отлъчен *latae sententiae* (автоматично) след незаконното ръкоположение от него на четирима епископи за Обществото на св. Пий X. Последниците от това разделение за френската католическа култура от Втория ватикански събор до

1988 г. може би се повтарят днес в САЩ, само че в по-голям мащаб. Традиционалистите сред американските католици отхвърлят развитието в църковното учение от времето на и след Втория ватикански събор. Отрицанието им в някакъв смисъл е дори още по-радикално от това на Льофевр, чиято съпротива срещу Втория ватикански събор поне в началото беше тясно фокусирана. Докато днес много традиционалисти отричат Събора изцяло – не просто неговия „дух“, но и документите, издадени от Събора. В Американската църква се наблюдава богословска поляризация и все по-голямо отдалечаване на двете страни, така че днес сред католиците са останали много малко личности, способни да хвърлят мост между левицата и десницата. Със сигурност сегашното поколение сред американските епископи вече не може да стори това. Нисшето духовенство и миряните, които заемат ръководни позиции – от родителите до учителите и литургичните служители – ще бъдат погложени на голямо изпитание през следващите месеци. Дали все още могат да си говорят с католиците от другата страна, а и да научат останалите да правят това?

Политическата криза. Разривът в американския католицизъм и между католиците традиционалисти и Франциск не може да бъде разбран извън политическата поляризация на Америка. Първата фаза на този проблем настъпи с все по-активната идентификация на американските епископи с Републиканската партия, проиктувана до голяма степен от няколко социални въпроса. Тъй като Републиканската партия през последното десетилетие се радикализира, същото се случи с повече от неколцина епископи. През същия период някои известни консервативни интелектуалци прегърнаха католицизма по причини, които изглеждат чисто политически. Това не е ново явление. Процесът е подобен на създаването на „Аксин Франсез“ на Шарл Морас, националистическо движение, осъдено от папа Пиус XI през 1926 г. За Морас е важно не Евангелието, а фактът, че католицизмът може да се използва като средство за формирането на антидемократичен социален ред. Нарастващият интерес към една по-стара версия на католицизма сред консервативните интелектуалци, които не се отличават с интерес към богословието, наподобява и появата на движението на ултрамонтанистите през първата половина на XIX век. Новата книга на иезуита Джон О’Мали, посветена на богословските движения, довели до свикването на Първия ватикански събор, ни помага да забележим много прилики между ултрамонтанизма от XIX в. и американския традиционалистки католицизъм от началото на XXI век. И в двете движения основна роля играят журналисти и други интелектуалци миряни, чието разбиране за Църквата е по същество политическо, а не духовно. Те приемат Църквата като институция, която може да възпре модерността и по-конкретно модерната държава. Те нямат никакъв или слаб интерес към еклесиологията или богословието на тайнствата, както и към всичко друго, което не може лесно да бъде превърнато в оръжие срещу техните политически противници.

Геополитическата криза. Католическите медуи, които са неразделна част от операцията на Виганò, биха искали да завладеят Рим, но слабо познават Рим или още по-малко – глобалната Църква. За тях цялата Католическа църква представлява уголемена Американска католическа църква. Филадельфия не може да стане новият Авиньон, но САЩ прилича на това, което Франция е била за като-

лицизма през XIV и XV век. Великата схизма на Запад е предизвикана отчасти от спора между папата и френската монархия за водачеството на християнска Европа. Днес съществува негласно съперничество за морално превъзходство между последната световна суперсила и Ватикана. Това е криза на американския католицизъм, но и криза в глобалната Църква. Струва си да се отбележи, че след появата на писмото на Виганò латиноамериканските и европейските епископски конференции публично подкрепиха Франциск, докато повечето американски кардинали и епископи посрещнаха писмото с оглушително мълчание. Някои консервативни американски епископи подкрепиха почтеността на Виганò, а неколцина назначени от Франциск епископи, споменати в писмото, защитиха папата, но повечето американски епископи предпочетоха да запазят мълчание. Нежеланието им да защитят Франциск може да бъде разчетено като знак, че очакват отговори от Рим по отношение на Макарик, но то може да бъде разчетено и като опит да възстановят доверието към себе си, като се дистанцират от един папа, когото могъщата католическа десница никога не прие истински. Неясно е как връзката между тези американски епископи и папата може да бъде възстановена. Синодът на епископите за младежите, който започва през октомври в Рим, технически е „редовен синод“, но заради времето на своето свикване е вероятно да се окаже извънредно събитие в живота на разделената Църква.

Превод от английски: Момчил Методиев

Арета Франклин, която почина на 16 август 2018 г., бе дълбоко вярваща християнка, баптистка. „Бог ме гари с моя глас“, казва тя пред журналисти, когато през 2012 г. влиза в Залата на славата на гопъл музиката. Кралицата на соул музиката, както я наричат, непрестанно е заявявала публично своята християнска вяра. „Винаги съм била вярваща и вярата винаги е била важна за мен.“ В кариерата си Арета Франклин 18 пъти е получавала музикалната награда „Грами“, продала е 75 милиона плочи. През 60-те години става известна с песните си *Respect* и *I Say a Little Prayer* („Изричам кратка молитва“). Като гъщеря на пастора К. Л. Франклин, още в най-ранна възраст започва да пее в църковната община. На 14 години издава първата си плоча – *Songs of Faith* („Песни на вярата“).

Йорг Малицки

АРЕТА ФРАНКЛИН: ЕДИН АЛБУМ ОБЯСНЯВА ЦЕЛИЯ ѝ ЖИВОТ

Ако някой иска да знае коя в действителност е била Арета Франклин, не трябва да търси най-добрия ѝ албум. Една-единствена, напълно незначителна в търговски план плоча е достатъчна, за да разберете магията и тайната на нейния успех.

Днес всички говорят за *Respect*. Химнът на Афроамериканското движение за граждански права обезсмъртява Арета Франклин още когато е на крехката възраст от 25 години. Както и много други хитове, които биха стигнали за повече от една световна кариера.

След шест десетилетия в музикалния бизнес творчеството на Франклин е колкото мащабно, толкова и безсмъртно – 42 студийни албума, 6 албума от концерти на живо и легендарните компилации *52 Greatest Hits*, първата от които, доста абсурдно, излиза на пазара още през 1967 г.

Който иска наистина да разбере Арета Франклин, всъщност трябва да изслуша една-единствена плоча. Не, това не е *Amazing Grace*, албумът от 1972 г., от който само в Щатите са продадени повече от два милиона екземпляра, за да се превърне той в най-продавания звуконосител в дългата кариера на Арета Франклин.

Плочата, която говори за певицата повече, отколкото всички нейни големи хитове, е *One Lord, One Faith, One Baptism*. От търговска гледна точка, съвсем незначителна. В класациите на „Билборг“ стига едва до 106-о място. И въпреки това този албум обяснява целия ѝ живот.

Въпреки че е родена в Мемфис, щата Тенеси, Арета Франклин е всичко друго, но не и жителка на южните щати. В Детройт, града на автомобилите, намиращ се на границата с Канада, е нейният дом. Там баща ѝ, К. Л. Франклин, получава през 1946 г. работа като пастор в New Bethel Baptist Church, където остава до 1979 г. Едва четиригодишна, Арета пее госпъл в църквата и също там сама се научава да свири на пиано.

Тя е само на 12 години, когато забременява от един свой съученик и ражда дете. Като млада жена живее от време на време в Ню Йорк и Лос Анджелис, но в началото на 80-те години се завръща, за да бъде близо до баща си и семейството.

На 27 юли 1987 г., точно в деня, когато се навършват три години от смъртта на баща ѝ, Франклин записва *One Lord, One Faith, One Baptism* – и то в църквата, в която К. Л. Франклин е бил пастор. Тук се е появил още през 1956 г. първият албум на Арета – *Songs of Faith*. Никъде другаде на света тя не се чувства наистина у дома си, както в New Bethel Baptist Church в Детройт.

Списъкът с музиканти, участвали в албума *One Lord, One Faith, One Baptism*, се чете като справочник „Кой кой е“ в семейство Франклин, освен това той показва какво значение има семейството за Арета. В албума ще чуем нейния брат Сесил, който вече е станал пастор като баща им Кларънс, наред със сестрите ѝ Ерма и Каролин. Гласовете им заедно с този на братовчедката на Арета, Бренда, звучат в три от песните като The Franklin Sisters. Нищо чудно, че улицата, на която се намира New Bethel Baptist Church, междувременно носи името булевард „Франклин“.

Семейството не само вдъхновява Арета Франклин да стане музикантка, но и я подкрепя в нейния път. Понеже майка ѝ умира рано, а Арета е на сцената ден и нощ – в буквалния смисъл, за възпитанието на децата се грижат баба ѝ Рейчъл и кралицата на госпълите Малия Джаксън, семейна приятелка. Бащата на Арета Франклин е първият ѝ мениджър, а по-късно го замества брат ѝ Сесил.

Как можеш да се превърнеш в световна звезда, когато си израсла като чернокожо момиче в страна с расово разделение и още на тийнейджърска възраст имаш две деца? Като вярваш в нещо. В Бог – и в самата себе си. Така прави Арета Франклин.

One Lord, One Faith, One Baptism показва колко тясно кариерата ѝ е свързана с нейната вяра. Сякаш в израз на смирение и благодарност, Арета Франклин не се опитва – след своя хит номер едно *I Knew You Were Waiting (For Me)* с Джордж Майкъл през 1987 г. – да използва момента и да направи други добри и сравнително незначителни поп песни. Вместо това в часа на най-големия си успех тя се обръща към своите корени.



Защото *One Lord, One Faith, One Baptism* не е просто един албум. Това е богослужение – и то в буквалния смисъл. Записано на живо и тиражирано върху две винилови плочи (в CD версията отсъстват проповедта на пастора и борец за граждански свободи Джеси Джаксън и една молитва от свещеника Доналд Парсънс). Освен това в албума присъстват „Аве Мария”, „Отче наш” и няколко от най-хубавите госпъл, които някога са били създадени.

Силата на гласа позволява на Арета Франклин да се откаже от разточителната продукция. Колкото по-проста и ясна е една песен, толкова по-силно изпъква възшебството на нейния глас. Но най-добре той звучи, когато Арета Франклин се обръща лично към Бог.

Текстът е публикуван във вестник Welt от 16.08.2018.

Превод от немски: Люгмила Димова

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



Юлия Талева

КОМПАС, СОЧЕШ КЪМ СВЕТЛИНАТА

*Цял живот се обръщаме.
Вечният живот започва от днес.¹*

„Безкомпасен“² – френският език разполага с много изразителна гума за състоянието на съвременния глобализиран и секуларизиран западен свят. Свят, който разклаща устоите и традициите и подлага на изпитание ценностните системи, отваря път за безкрайни възможности, но и за безбройни предизвикателства и идейни противоречия; свят, чиито жители не вървят по предначертани ориентири, а сами избират своята духовна посока на необятния пазар на култури и учения, постоянно търсят, разменят, отричат, оспорват, губят се и се намират отново – с всичките предимства и клопки на тази свобода. „Да бъдеш християнин днес започва оттук“ – отбелязва Оливие Клеман като отправна точка на този свой последен разговор с днешните християни, най-вече с младите, на които е посветил толкова труд, енергия и обич в живота си на богослов и педагог. *Компасът*, скромен и деликатен завършек на обилното му богословско творчество, излиза година преди смъртта му. Клеман съставя книжката на болничното си легло, когато старостта и немощта са го откъснали физически от света (остават му прозорецът с гледка към Париж и домашните иконки на стената), но будното му съзнание и младежки дух продължават да живеят с проблемите на съвременното и да удивяват онези, които са виждали озареното му лице от

¹ Оливие Клеман: *Другото слънце (L'autre soleil, Stock)*.

² Фр. „déboussolé“.

последните му записани интервюта. Изданието, съдържащо неговите беседи с християнската общност „Свети Егидий“³, допълнени с няколко други разсъждения по съвременни проблеми, е своеобразен завет на автора, колкото и това определение да не съответства на ненаатрапчивия, добронамерен и приятелски тон без отпънъци на осъждане или наставничество, с който Клеман предлага „пътните знаци“ за живота на съвременния християнин. Такъв са го запомнили неговите духовни възпитаници, участниците в младежките православни движения, на които често е гостувал, а несъмнено и многобройните му ученици в парижкия лицей, където е преподавал (единствената му дъщеря го е наследила със същата всеотдайност на учителското поприще). С целия си богословски авторитет към края на живота си той предпочита да нарича себе си „аматьор“ – обичаш богословието, а всъщност и приятел на света. Затова в паметта на православните във Франция той си остава много повече от бележит богослов, историк и църковен мислител – с над три десетилетия преподавателска дейност и десетки трудове върху богословието, църковната история и православната духовност. Много повече и от православен писател, вдъхновено и поетично възпяващ божествената красота. Повече и от интелектуалец, самоотвержено ангажиран във въпросите на своето време и междуцърковния диалог. Запомниха го най-вече като „преминаващия към светлината“, „един от онези търсачи на светлина, които, веднъж открили я, не говорят повече за себе си, нито за своето търсене, а само за това как Тя, Светлината, ги е открила“⁴.

„Роден в провинцията, а се преселва в Париж. Университетски преподавател, а остава безразличен към академичните звания. Докторант, а не защитава доктората си. Атеист, а става християнин. Французин, а приема православието. Историк, а ето че става богослов.“ Думите в памет на Клеман, изречени от френския философ Жан-Франсоа Колосимо, са красноречиви за духовния път на богослова, чийто живот е изцяло търсене и обръщане – от пълното богоотричане до спонтанното удивление от битието, от безпокойството пред смъртта до пълното отчаяние от живота, от увлечението по духовните течения на Изтока до озарилата го радост от Възкресението – винаги чувствителен към знаците и посоките, които среща. Може би родният му средиземноморски край го е гарил с южняшката топлина и широк кръгозор, а семейството му го възпитава в хуманизъм и социална чувствителност, без никога да го насочи към някакво божествено измерение. „Когато бях дете, никога не ми говореха за Бога“ – започва той духовната си автобиография *Другото слънце*, разказ за обръщането му във вярата. В детските му години нищо не е вещаело съдбата му на един от най-видните православни богослови и свидетели за православието през XX в. Родното му място – Южнофренската област Севен – е историческа сцена на драматични сблъсъци между католици и протестанти, но самият той израства в атеистично семейство. В обкръжението му Бог е човешка измислица, а Христос е мит. Предците му от поколения са скъсали с християнството, отвърнати от лицемерието, което са срещали в Църквата, и под влияние на социалното измерение на френския социализъм се обричат на безбожната религия най-вече

³ Католическа благотворителна общност, основана в Италия.

⁴ Olivier Clement, *Théologien de la beauté*. „L'Orthodoxie, Ici et Maintenant“, 27.11.2012.

от морални изисквания. Липсата на гуховна основа оставя отворена страница в съзнанието му, без да го обвързва с някое от основните християнски вероизповедания. В същото време, преживявайки опыта на атеизма, Клеман остава цял живот с разбиране за това състояние, за причините, които го пораждат, за да може по-късно, вече приел кръщение, да твърди, че „всяко търсене на атеиста има своето място в богочовечеството“⁵.

Безсилието пред смъртта е често първият „компас“, насочващ ни към вярата. Какво има след смъртта? Нищо. Обичайният отговор на атеистите твърде рано пробужда мъчителни тревожни състояния у бъдещия богослов. Точно в годините на младостта му, когато смъртта се скрива от погледа на западното общество в стерилните болнични стаи и перфектно чистите гробища, поддържани със „светски рационализъм“, той осъзнава безпомощността на човека пред реалността на смъртта. Тя хвърля мрачна сянка и върху удивлението му от природата и тайнството на космоса, което го владее още от дете – може би единственото му инстинктивно усещане за божественото. Сред южните пейзажи на Средиземноморието като младеж той обича да съзерцава с часове природата, небесния лазур и нощния блясък на звездите със смесица от възхищение и ужас от мисълта за нищото, за пустотата, която трябва да настъпи след угасването на светлината, след последния гъх, след края на всичко. Онова, от което най-спонтанно бликат размислите му за смисъла на битието, е загадката на човешките лица – на живите, малки и големи, но и на покойниците, озарени от някаква неземна светлина, над които живите бдят, преди да ги изпратят. „Лицето... Какво нахлува чрез него в материята? Какво е то, ако не съществува нищо друго освен материя? Как този вибриращ въздух може да докосне сърцето, да придобие блясък на очите, да оживи за миг празнотата? Какво е това скрито пространство, където говорим, където мислим, тази еднаква за всички ни дълбина, тази вътрешност, където се срещаме? Да, защо са лицата, ако всичко идва от нищото, за да се завърне пак в него?... Тогава, струва ми се, ме споходи нещо като първо откровение. Все още не обръщане, а откриване на друга страна, онази невидима страна на видимото, за чието проумяване е необходима цяла вечност.“⁶ По-късно, като православен богослов и писател, Клеман ще утвърждава своя възглед за християнството като религия на лицето, блестящо изложен в един от най-систематизираните му трудове: *Вътрешното лице*⁷.

Като студент по история в Монпелие, все още привързан към идеите на социализма, Клеман се потапя с увлечение в миналото на световните цивилизации и открива в каква голяма степен те са били белязани от гуховното. Той има шанса да се учи от бележити преподаватели, които се настаняват в Южна Франция по време на Втората световна война. Върху интересите му повлияват видният историк Марк Блок, специалистът по ранното християнство Анри-Ирене Мару и особено Алфонс Дюпрон, медиевист и религиозен антрополог. Сред настолните

⁵ Интервю на Жак Шансел с Оливие Клеман. Радио „Франс Ентернационал“ от 16 януари 1976 г. – на адрес: <http://www.ina.fr/video/PHD99227898>.

⁶ *L'Autre Soleil...*

⁷ *Le Visage Intérieur*, 1978.

му книги преобладава поезията, особено Рилке, намира място и Библията, въпреки че Евангелието все още му изглежда „непоносимо”. След като става преподавател по история в разгара на войната, той участва в съпротивителното движение, без да спира да чете Киркегор, Нюман, Хайдегер и Шестов. Големите автори на руския роман от XIX в. му разкриват измеренията на християнството, но особено го разтърсва пророческият характер на творбите на Достоевски. „Когато четях онази сцена в *Престъпление и наказание*, в която убиец и проститутка четат заедно Евангелието за възкресението на Лазар, усетих едно друго християнство. Дотогава имах представата, дадена ми от светското и социалистическо възпитание, за едно християнство, което се състои основно от морал. А тук открих нещо съвсем друго: тайнството на спасението чрез любовта, гарявана на хората, които нямат никаква заслуга за това според моралния порядък. Това беше първа среща.”⁸

Въпреки това откритие духовните странствания на Клеман продължават. „И все пак достигането на същината не бе лесно. Веднъж открил пространството на още безименния Дух, трябваше да се ориентирам в него. Прекарах години, десет може би, в опити да намеря себе си в тези вселени, които досега бяха закривани от моето западно, френско, пропито с френска култура възпитание, но намираха отзвучи в интуитивните средиземноморски усещания на моето детство. Изучавах духовността на Индия и Далечния изток и архаичните символизи, както ги интерпретираше Симон Веил, както Рене Генон е опитвал госта тромаво да ги систематизира, най-вече както ги представяше Мирча Елиаде – с точност и проникновение. Струва ми се, че най-много обичах Индия: още преди това да стане мода, поех по пътищата на Катмангу. Индия – пълна с желания, едновременно еротична и свещена, Индия – наситена, където всичко се разсейва в тишината на отрицанията: *neti, neti, neti*, не това, не това; усещане за всеприсъствието на едно феминизирано божество, издигнато до космическо.”⁹ Ала точно този тип духовност, както споделя Клеман по-късно, го смущава и тласка към силно отчаяние заради идеята за отхвърляне на личността. Мисълта за самоубийство също му става близка. „Ако личността я няма, ако божественото е безличностно и просто трябва да се разтворим в него, тогава защо да съществуваме?” – се пита той.

Точно в един период, когато философията малко по малко започва да го отегчава, пред Оливие Клеман се открива нова врата към православната мисъл. „По време на войната в библиотеката на един приятелски дом в Аквитания попаднах на книгата на Николай Бердяев, преведена под заглавие *Дух и свобода*. Прочетох я на един гъх, за едно денонощие. Много неща са ми убягнали, ала ми се струва, че усетих същественото. Искам да кажа, усетих едно християнство, способно, от една страна, да отговори на голотата на съвременния човек пред смъртта, любовта и красотата. Способно, от друга страна, да възприеме онзи филогенезис на религиите, към който бях съпричастен.” Прочетеното от руския религиозен философ отхвърля завинаги от съзнанието на Клеман идеята за противобор-

⁸ <http://www.ina.fr/video/PHD99227898>.

⁹ L'Autre Soleil...

ството между Бога и човека и го посвещава в мисълта за богочовечеството, в името на което всичко е сътворено. Започва да го вълнува тайнството на боготъплещението, личността на Христос, Божията жертвена любов, стигнала до кръстните страдания, преобразяващата сила, Възкресението, които дотогава са били „черна гупка“ в съзнанието му. За първи път той осъзнава, че може да бъде християнин.

Наистина обръщането на Клеман към християнството става постепенно, отначало с поглед към традиционните за Запада вероизповедания и с нелякото преодоляване на наслагваните предразсъдъци към тях: към католицизма, разбран като мощна земна сила, репресираща и наказваща, към протестантството, което му се струва поотживяло и размито в идеите на светското и социализма. Някак традиционно и естествено за него християнин на Запад означава католик или протестант. Общуването с вярващи от тези вероизповедания не го разочарова, но съдбовната му среща с православие то те първа предстои.

Предвестник за нея се оказва една икона, *Деисис*, която Клеман открива в един парижки антикварен магазин. Лицата от триптиха – Христос, Богородица и св. Йоан Предтеча – за първи път събуждат у него спонтанна молитва. Мистериата на лицето, която го вълнува от малък, започва да се разбулва. „В Христос Бог се открива пред човека, а в Св. Дух човекът трябва да се открие пред Бога. Изумителна размяна на животи: Божието лице в човека, човешкото лице в Бога.“ „Товага не можем да избегнем въпроса: „Този Възкръснал, Които възкресява, къде да Го открием, Къде да се съединим с Него, докато станем „едно тяло и една кръв?“ „Бях гладен за евхаристия. Бях гладен за Църква, която е преди всичко евхаристия. За общност, която отвъд всякаква социология изповядва себе си като Христово тяло в евхаристията. За богословие, което извира от евхаристийната чаша... Товага срещнах православните.“

Някъде към края на войната Оливие Клеман открива книгата на Владимир Лоски *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*. Прочита я няколко пъти. Намира я пълна, наситена и същевременно скромно написана – богословът, певец на светоотеческата традиция, остава да говорят Отците на Църквата, чиито духовни разсъждения силно се запечатват в съзнанието на Клеман. Главата „Бог–Троица“ слага край на духовната му безпътица. Тайнството на Светата Троица е онова, което досега е търсел – „едновременно уникалността на човешката личност и изобилието от божествена благодат и непреходност“. Личната му среща с Лоски не закъснява. В негово лице Клеман намира големия си учител по богословие. Така френският интелектуалец се озовава в средите на руските емигранти, самоотвержено отгадени на съхраняването на своята вяра и свидетелството за нея във Франция. Години по-късно Пол Евдокимов, друг от основните му православни учители, в една от творбите си пожелава да впише името му сред тези на руските религиозни философи.

„Когато срещаме вярата, срещаме хора“ – пише богословът в автобиографичната си книга. Клеман е запомнил своя учител, с когото го е свързвало дълбоко духовно приятелство, като свободен и земен човек, благороден и гостоприемен,

Вкоренен в Църквата, подобно на гървото в изхранващия го корен. В малката парижка православна енория, където е въведен, той открива Църквата не като морал, идеология или обществен фактор, а като онази литургична и евхаристийна почва, от която човекът се храни и преобразява, в която всичко друго – празникът, братската трапеза, борбата за истината – намира своя смисъл във вечността. След като е осъзнал това, Църквата повече никога не му тежи, напротив, нуждата от нея става все по-непосредствена.

„Приех кръщение в Православната църква. Бях трийсетгодишен. Това беше ясен и сериозен избор. Едновременно риск и пълна очевидност. Съзнателен избор, ако щете и заради това, че ще трябва още целият живот, цялата смърт, за да придобием съзнанието за кръщелната благодат, да умрем и да оживеем в Христос. Беше 1 ноември. Валеше. Дълго вървях под гъжда – исках да отида пеша, въпреки Париж, на това решаващо поклонение. Дъждът е знак за плодородие, а аз вървях към собственото си рождение. Студена беше водата, струяща по лицето ми, студена и чиста беше и кръщелната вода. Дългите очистителни молитви въздействаха като ад и покаяние. Нямаме време дори да се загавим по време на потапянето – жалко! Миропомазването следва, без да ни даде пауза. „Печатът на дара на Светия Дух” – изрича свещеникът, помазвайки челото, очите, ушите, ноздрите, устата, гърдите близо до сърцето, ръцете и нозете. За да можем вече да мислим, виждаме, чуваме, дишаме, говорим, действаме и се движим в Духа. Сякаш пространството на смъртта чрез пасхалния кръст се е превърнало в пространство на Духа. Бях много спокоен, без възбуда. Всичко започваше. Знаех, ще трябва много време, докато тези гуми, сили, гръх започнат да пропускат светлина. Ала светлината вече е тук.”

Духовните плодове, които Оливие Клеман принася в служба на „Другото Слънце”, каквото е Христос в сърцето му, надхвърлят пределите на родната му Франция и на Православната църква. Олицетворение на живота сред срещата между източната традиция и западната култура, той вижда в тази среща шанс за взаимно обогатяване и изживява живота си като „преносвач” между Изток и Запад, християни и груговерци, вярващи и атеисти, между вътрешния свят и външния живот, между извора и модерността. Като преподавател в православния богословски институт „Св. Сергий Рагонежки”, той е самоотвержено ангажиран в икуменическият диалог, в който не взимат връх нито безразличието, нито стремежът за господство и който за него не означава търсене на синкретизъм, а разпознаване на евангелските черти във всяко християнско вероизповедание. Ярката ерудиция, гуховен опит и забележително толерантен ум го правят достоен събеседник на големите църковни водачи на съвременното му (вселенските патриарси Атинагор и Вартоломей, папа Йоан Павел II). Пленен от красотата на православното литургично наследство и дълбочината на монашеската аскеза, но непримирим към закостенялостта в Църквите, която възпира потока на живота предание, Клеман обогатява православието с критичната мисъл на френски интелектуалец, обичащ търсенето и противопоставянето на идеи. От всички съвременни православни богослови той е несъмнено един от най-отзивчивите към въпросите на модерния свят и успява да намира отговори, подхранени от светоотеческата традиция, но в същото време нови и творчески. „Възрастта позволява да се

Взгъбим и най-вече да се откажем от полемиката.” „Отучих се да мисля „против” – споделя той в едно от последните си интервюта за изданието *Франс Католик*. Дори като писател, той гарява изяществото на френския език в служба на православната мисъл (една от свежите му идеи в тази посока е гружеството на вярващите писатели франкофони от различни вероизповедания, на което е дългогодишен председател). Така той фактически помага на православните да се впишат в секуларното западно общество „респектиращо, но дискретно”, без да налагат своето, нито да се изолират, а подобно на семената „да се заровят в земята, в историята, която Бог е посял”, за да може, ако е воля Божия, да покълнат с кълновете на единството.

Студентските бунтове през май 1968 г., преобърнали парижките улици, се разразяват съвсем близо до лиця, където Оливие Клеман е учител, но близо и до самата му душа, разбираща чувствата, копнежите и утопиите на младите. С дълбоката си интуиция за обществото той предусеща големите антропологически и културни последици за следващите поколения от „разрушаването на бащинството”, а с него и на Божието в обществения и семейния рег. Без да спира да вярва в постигането на по-добър свят, той отстоява идеята, че единствените творчески революции са породени от вътрешното преображение. И точно на този исторически фон тързва да търси отговорите в една необикновена среща – с вселенския патриарх Атинагор, пазител на византийската духовност, преживял и устоял на разпадането на Османската империя, на църковни кризи, национализъм и войни. От неспирните им диалози по всички големи теми се ражда една от най-забележителните богословски книги за втората половина на XX век.¹⁰

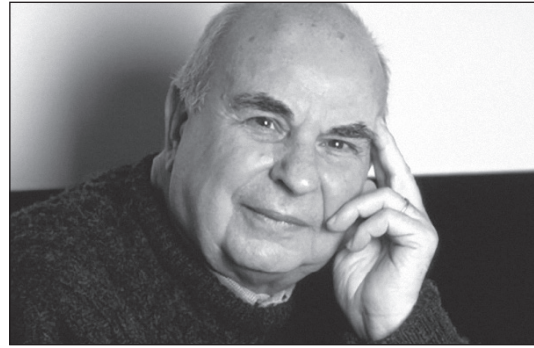
Половин век по-късно западният свят стремглаво се носи в посоката, предусетена от богослова, но в последните му размисли за пътя на християните не се усеща и следа от отчаяние. Десетина години след излизането на *Компаса* и преминаването в Светлината на неговия автор, светът драматично се разминава с изложените в края на книгата оптимистични визии. Ако в последните години от живота на Клеман „телевизорът е изместил вечерната молитва”, след като вестникът отдавна е изместил сутрешната, само за десетилетие едно поколение вече трайно се е преселило в новия виртуален свят – всъщност антипод на духовния – закотвено в новите комуникационни ритуали, на пътя между дехуманизирането на човека и хуманизирането на робота. След мрачния 11 септември, който авторът споменава като повратна гата, французите преживяха своя трагичен 13 ноември с нанесената от терористите смъртоносна рана върху младежта и радостта от живота. Гостоприемството изглежда все по-немощно пред драматичните размери на миграцията, възраждането на национализма и поляризирането на света. Единството на християните остава блян.

„Мир означава да умиротворим първо самите себе си, да освободим енергията си, която страстите ни присвояват и загържат, за да я отдадем на благодатта, да я направим плодородна. За това са нужни силна вяра и известна аскеза.

¹⁰ *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1969.

Така в болната тъкан на човечеството се враждат няколко здрави клетки. Защото страстите са и страсти колективни, хипнози, обсебености, омрази, чиято необузdana мощ дори ни дава илюзията за едно по-голямо съществуване, по-силно и „по-жизнено“, за едно уравновесяващо напрежение, докато всъщност това само руши равновесието и хармонията на света. Най-страшното е да мислим и да внушаваме на масите, че ние сме доброто, че другият е зло и че правим добро, когато го убиваме, когато го елиминираме.” Универсалните и миротворчески мисли на Оливие Клеман сякаш зареждат читателя с неговата собствена надежда, която надделява над всякакво разочарование. Надежда, подхранвана от чистосърдечната му вяра във Възкресението.

Оливие Клеман (1921-2009) е изтъкнат френски православен богослов, дългогодишен професор в богословския институт „Св. Сергей“ в Париж. Автор на книгите: *Да преобразим времето. Бележки върху времето в светлината на православната традиция* (1959); *Православната църква* (1961); *Византия и християнството* (1964); *Въпроси за човека* (1972); *Духът на Солженицин* (1974); *Отче Наш* (1988), *Христос, земя на живите* (1990) и др. Книгата *Малък духовен компас на нашето време* (2008) е своеобразен духовен завет на автора, негов размисъл върху „пътните знаци“ в живота на съвременния християнин. Представеният по-долу текст е началото на книгата *Малък духовен компас на нашето време*, която предстои да излезе от печат в скоро време в поредицата „Християнска библиотека“ на Фондация „Комунитас“.



Оливие Клеман

ИЗ МАЛЪК ДУХОВЕН КОМПАС НА НАШЕТО ВРЕМЕ

Християните между секуларизма и литургията

Светското е установената норма, в която всички ние сме потопени. Секуларното общество е нашата среда, въздухът, който дишаме дори когато спим. Да бъдеш християнин гнес, започва оттук.

Всеки мирянин (от гръцки „λαϊκός“) е член на *лаоса*, на народа, в дадения случай на Божия народ. Кръстен, миропомазан в Светия Дух, той е „цар, свещеник и пророк“. Цар – за да се стреми да направлява своето житейско предназначение в Божията светлина, да го нарежда (в дълбокия смисъл на думата); свещеник – за да превръща в гар тварите, нещата от света; пророк – за да впише груго измерение във всекидневието на хората и така да им открива бъдещето.

В християнството не може да има професионалисти. Това е приумица от епохата на християнското върховенство, когато на свещениците е било отредено да бъдат водачи, а на монасите – вдъхновение и пример.

Днес в нашите страни обаче е явно, че духовенството не е привилегирована прослойка, а се състои от хора, които определят себе си като служители, стоящи по-скоро под, отколкото над другите. Колкото го монашеството, то все така представлява, както е казвал св. Йоан Златоуст, „свато изключение“,

станало необходимо поради инертността на християнския свят. През XIII в. например, когато всеки западен човек е бил кръстен, да се обърнеш към Христос е означавало да станеш монах. Днес това означава по-скоро да се стремиш да станеш християнин, сиреч да се ангажираш сериозно в Църквата, в служба на Христос и оттам в силата на Възкресението, в служба на другите.

Отдалечеността между миряни и монаси (за сметка на първите) днес е отстъпила (без да принизява никого) пред отчуждението между атеисти, агностици, гностици и т.н. и християни, опитващи се да живеят по християнски.

Така че един мирянин (вкупом с останалите, „глас от хора”, както е казвал Синявски)¹ е напълно отговорен за Църквата и нейния облик. Затова, дори и да е трудно, е добре да бъде потопен в секуларизма, сред който е призван поне мъничко да прогонва разрушителните тенденции и задълбочава кълновете на истинския живот.

В продължение на дълги години преподавах история в голям парижки лицей. Не съм се опитвал да обръщам към християнството моите ученици (придържах се към установения светски принцип в образованието), а по-скоро да ги пробудя, да им задавам въпроси, да ги изведа на пътя. Понякога пътищата им се доближаваха до моите, друг път се отдалечаваха. Има професии, в които такава дискретно свидетелство е невъзможно, но то винаги може да се изрази в работните отношения. Каквото и да се случва, литургията се превръща в полюс на живота ни; молитвата, която я продължава във всекидневие и озарява вътрешния ни свят, ни дава сили да не изпадне в обезсърчение и огорчение, а понякога ни вдъхновява да изразим жест, да изречем дума, които носят духовен смисъл.

Няма рецепта – самият факт, че живеем между секуларизма и литургията, може да се окаже неочакван дар за съществуването ни. Има и примери, като този на общността „Свети Егидий”, за конкретни мисии, носещи това свидетелство в секуларния свят. Аз също имам такъв опит, понеже, наред с професионалните ми задачи, съм се трудил за укрепването на малките православни общности, създадени във Франция, за насочването им към свидетелството и споделянето. И имам усещането, че моите ученици се интересуваха от часовете ми тъкмо защото долавяха у мене загриженост и поглед към друго измерение на битието.

Библията пробужда интереса ни към съвременността и историята

Библията не ни отчуждава от историята. Напротив, тя е неизчерпаем извор на интерес към всичко човешко. Тя поражда несломим копнеж по едно човечество, отхвърлило унижението, устремено към пълнота и богочовешкост.

¹ Андрей Синявски (1925–1997) – руски писател и литературовед, дисидент. Публикува на Запад прозата си под псевдонима Абрам Терц, поради което е осъден на седем години затвор в исправителна колония. През 1973 г. напуска СССР и става професор по руска литература в Сорбоната. Книгата му *Глас от хора* (1971) е колаж от фрагменти, взети от неговите затворнически писма до съпругата му. Б. р.

Фридрих Хегел е „вносителят“ на вестника в нашата богословска проблематика. За него Духът, божественото се осъществяват в историята, история, чийто символ е вестникът. Четенето на вестник, казвал той, днес е изместило сутрешната молитва (може да добавим, че сега телевизията е изместила вечерната). Оттогава богословите се опитват да наместят нещата, настоявайки, че християнинът трябва да гържи Библията в едната ръка, а вестника в другата.

Преди всичко можем да анализираме Библията от гледна точка на историята и да разглеждаме историята чрез Библията! Тълкуването на Библията през призмата на историята е огромен труд на екзегетиката, която изучава човешкото измерение на Откровението, творчеството на текстове в психосоциологическите рамки на дадена епоха. В рамките, а не в текстовете, произлезли от тях: тъй като крайният смисъл, божествената част, както можем да я наречем, винаги ще убягва от историята (и следователно от екзегетиката), за да се открие в Светия Дух, в Преданието, което не е друго освен Светия Дух, действащ в Тялото Христово. Неслучайно последното издание на Йерусалимската Библия дава под линия ключове за тълкуване, често заимствани от Отците на Църквата.

На същите подходи се опираме, когато разглеждаме историята чрез Библията. Преди всичко историята трябва да се разглежда по възможно най-честния начин, като се избягва всякакво идеологическо обяснение, например базите и нагстройките на марксистката вулгата, доколкото всички структури непрестанно си взаимодействат. Няма подход, който да е необходим (икономически, социален, психологически, религиозен), без никои в този скрупулъзен анализ да не претендира да има последната дума. За мене образец в тази област е историческата и религиозна антропология на Алфонс Дюпрон².

Тук също крайният смисъл, „метаисторията“, както я нарича Николай Бердяев, се отнася до духовното, като едновременно обхваща света и се издига над него – есхатологическо осветление, отхвърлящо всякакво „опредмеляване“ от миленаризм или месанизъм.

Трябва обаче да отговаряме, а не да бягаме. Възлюби Господа от цялото си същество, казва Иисус, и ближния си, както себе си. Тези две заповеди всъщност съставляват една. Човекът, и най-вече по-бедният, е човешкото посвещение на Бога, както обяснява притчата за Съда в глава 25 на Евангелието от Матей. Всеки път, когато сторите добро на най-малкия, Мене сте го сторили. Не можем да се отдаваме на умозрение, без да служим на ближния, без да съзрем Бога в лицето на другия, в това бедно и голо, толкова крехко лице (Еманюел Левинас). Ако, докато си потънал в молитва, както е казал един мистик (мисля, че Майстер Екхарт³), някой просяк дойде да ти поиска паничка супа, не се колебай, откъсни се от молитвата, приготви и дари тази паница супа.

² Алфонс Дюпрон (1905–1990) – френски историк и антрополог. Б. р.

³ Майстер Екхарт (1260–1328) – рейнски мистик и философ. Б. р.

И обратно, няма служба на ближния без вътрешно отваряне за една друга светлина, която единствена може да предпази от изхабяване, отегчение, огорчение. Която единствена може да даде въображение за неочаквани начинания, често смятани от другите за невъзможни.

Винаги можем да се молим за другия, за някоя общност, която е в опасност. Отшелникът отваря историята за Бога, както е правел Ганди, когато се е отдал на пост. При това молещият се може да получи благодатта на духовното бащинство. Ала най-често трябва да се борим по човешки срещу силите и опорите на смъртта в обществото. Юдейските пророци от VII или VIII в. преди нашата ера са призовавали много ясно да се разкъсат веригите на робството и несправедливостта. Оттук извира истината на богословските мисли за освобождението, за насилие или ненасилие. Предпочитам идеите за ненасилие като тези, които допреди няколко години се множаха в Бразилия. Ако богословите на освобождението са използвали елементи на марксистката критика, защо не? Важното е да подтикнем унижените и оскърбените да осъзнаят своето гражданство, без да се отхвърля евангелският дух. В общностите от „Свети Егидий“, благодарение на съчетаването на любовта към бедните и към молитвата, вече няма двуличие, нито идеологически изкушения: молитвата е в сърцевината на грижата за бедните и търсенето на мира.

Несъмнено трябва да избягваме една илюзия: за съвършено общество или както го наричат последните папи, „цивилизация на любовта“, направлявана бащински от един Бог, превърнал се в голям „мениджър“ на планетата. Дори да съумеем да решим всички икономически и социални проблеми (А на каква цена? – Ами нека опитаме.), човешкият страх от смъртта би пробудил онова, което Ницше предвижда като „големите войни на духа“. В непосредствено бъдеще, непосредствено, но очевидно продължително, стъписващото неравенство между богати и бедни, бунтът на бедните, които намират оръжие в религията, екологичните опасности, застрашаващи самото съществуване на земния живот, ще превърнат „края на историята“ на Фукуяма в небивалица на американски интелектуалец (почти сме доказали, че нашата планета, с всичките си блага, не би понесла друг блок, толкова жаден за ресурси и неугържима консумация като Съединените щати). Наред с всичко това ще последва и утвърждаването на Китай и Индия (която вече ни колонизира духовно). Затова към двете теми за вярата и историята трябва да добавим и тази за търпението...

Забързаност, модерност и богословие на приятелството

Нашето общество много настойчиво ни подтиква да мислим за себе си. И само за себе си. Това е единствената мантра, която не понижава тон дори при големите преобразувания, в които сме потопени – на виртуалното общество, на буйството на големите градове, на края на оптимизма, настанал след атаките на 11 септември 2001 г.

Християнското братство може единствено да се държи настрана от такова забързано индивидуалистично общество. Християнството предполага устойчиво

вост и известна степен на общение. То предполага да се спреш при другия. В него приятелството е основно измерение. Във Ветхия завет „да бъдеш без приятел“ се рогее с това „да бъдеш извън Бога“. Човекът от либералното общество рядко има приятели: той има връзки, познанства, от които се възползва максимално за своите интереси. Във Ветхия завет, по-точно в Еклизиасти и в Книгата с притчите, откриваме госта сродно схващане за приятелството: приятелят е опора, защита, ала оттам всичко това се вмества в духовно разбиране за приятелството. Хоризонталната, утилитарна линия е пресечена от вертикалната, която сочи към непреходното. В този смисъл да помогнеш на приятел е „гар за Господа“ (Сир. 14:11). „Излъган брат е по-недостъпен от укрепен граг“ (Притч. 18:19). С приятелството на Давид и Йонатан се издигаме над всякакво утилитарно схващане: „Душата на Йонатана се привърза към душата на Давид и Йонатан го обикна като душата си“ (1 Царств. 18: 1). Възниква трагичен елемент, сякаш предчувствие за кръста.

Иисус осъществява в Себе Си единението на всички хора. Това единение се изразява на различни нива на съзнание и интензивност, за да стигне до върхна точка в личните приятелства на Христос, особено с Марта, Мария и Лазар. Знаменателно е, че единственият възрастен, когото той изтръгва от смъртта, е Лазар – един от личните му приятели. В навечерието на своите страдания Той нарича апостолите „приятели“. „Дето са гвама или трима събрани в Мое име, там съм аз посред тях“ (Мат. 18:20). Тук приятелството се явява като предпочитан израз на християнското общение. Нещо, което откроява и личния, а не просто общностния характер на Христовото приятелство, е, че той изпраща апостолите да разнасят своето свидетелство гвама по гвама. Така е и със седемдесет и гвамата ученици.

Именно в този евангелски контекст Отците на Църквата са погели и развили прекрасните анализи на Аристотел за приятелството (особено в *Никомахова етика*). Наред с ἀγάπη, гадената свихе универсална любов, те подчертават и нуждата от лично приятелство, φιλία. Тук те използват глагола στέργειν, който изразява спокойно и трайно чувство, изпълнено с мир. Στέργειν и ἀγαπᾶν се сближават, за да се подчертае, че приятелството е обща служба, че то възприема личността едновременно в нейната уникалност и в обществената цялост, и накрая в Христос, в целокупността на човечеството. За свети Григорий Назиански приятелството се състои в това да се понасяме, да си прощаваме и преди всичко да „носим един другиму теготите“. По дефиниция „споделено приятелство“ (Поч. слово до гърците, Ер. Exhort. а Helenios, *Patrologia Graeca* р. 37, 1468). И Григорий показва, че в края на краищата приятелството „произхожда от Светата Троица, защото тя предава единството и мира“ (Слово 23 за мира, 3). Още апостол Павел е призовал християните да „носят един другиму теготите“ (Гал. 6:2). Апофтегмите на отците пустинници свидетелстват, че приятелството не различава моето от твоео. Двама монаси били свързани в приятелство. Единият рекъл на другия: „Нека се опитаме да разберем защо повечето хора се карат, като си оспорват взаимно правото на едни и същи блага. Ето, взимам тази тухла, поставям я помежду ни и казвам: „Тя е моя“. Ти ще се разгневиш и ще заявиш със същата ярост: „Не, моя е“. Започнали така, но не

след дълго всеки отстъпил на другия: „Вземи я, твоя е”.

Един голям физик и руски религиозен философ, Павел Флоренски, застрелян през 1937 г., е дал очертанията на едно богословие на приятелството в забележителната си творба *Стълб и крепило на истината* (Москва, 1913 г.) В главата, озаглавена „Писмо 12” (с. 255-294 на френското издание от Лозана, 1975 г.), той разглежда специално полуцърковния-полународен ритуал на побратимяването, в службата adelphopoiesis. На нас ни е нужен не ритуалът, а да осъществим в живота това, което той символизира.

Превод от френски: Юлия Талева

Доц. д-р Калин Михайлов (рог. 1966 г.) преподава история на западноевропейската литература в СУ „Св. Климент Охридски“. Литературовед, есеист и поет, той е автор на книгите *Стихотворения* (1991), *Тихи трипове* (1998), *Мориак и Бернанос – два романи свята между насилието и любовта* (2006), *Пролята за теб. Стихотворения и фрагменти* (2007), *Християнство и идентичност. Пътуване към себе си в света на литературата и културата* (2007), *Mauriac et Bernanos. Deux mondes romanesques entre la violence et l'amour* (Lettres modernes Minard, 2011), *Християнската литература между вписването и отграничаването* (2013). Специализирал е по темата „Вяра и литература“ във Фрибур, Швейцария (1993–1994), с подкрепата на Фондация „Кацаров“, и в Пасау, Германия (2002–2003). Лектор по български език и култура в Университета на Саарланд, Германия (2012–2014). Член-съосновател на „Академичния кръг по сравнително литературознание“ (CALIC-ACCL).



Калин Михайлов

ВЯРА, ЖИВОТ, ТВОРЧЕСТВО. КРАТКИ ЕСЕТА ЗА РАЗМИСЪЛ И МОЛИТВА

ХРИСТИЯНИНЪТ И ДРУГИЯТ

На Мария Кожухарова

Става дума за Християнина и Другия у нас. И за това кой от двамата в крайна сметка ще надделее.

Този друг носи различни имена: например за бл. Йероним, преводача на Библията на латински, Другият се е казвал Философ. Още малко и този Друг е щял да се наложи над Християнина у Йероним, но Бог му помага да разбере опасността и да я избегне. При мой отгавнашен познайник, който кара своите клиенти да го чакат дълги и мъчителни дни, без да им се обади и да им даде яснота кога предполага, че ще може да изпълни поетия към тях строителен ангажимент, името на Другия е Майстор. Имам предвид Майстор с български манталитет,

който смята, че трябва да бъде гонен и ухажван от клиентите си (надявам се Бог и на него да покаже опасността, която го грои). При мен и мнозина мои събратя по перо със сигурност е живо изкушението Поетът да избута в един или друг момент Християнина в ъгъла. Да го загърби или омаловажи.

Какво мога да направя, за да не допусна това да се случи, освен да се моля? Разковничето се намира в Евангелието от Иоан: Християнинът у мен трябва да расте, а Другият да се смалява (вж. Иоан 3:30). Другият трябва да си научи мястото и винаги да си го знае.

Това означава, в крайна сметка, за Християнина да е запазена „главната“ буква (не толкова главна, колкото за самия Бог, и все пак главна), а Другият да се задоволи с малката: философ, майстор, поет. Малката буква не е незначителна, просто е малка в сравнение с голямата. Повечето гуми в едно изречение са малки, но какво би било то или пък по-пространен текст без главните букви? Главните букви дават началото, а малките ги следват, главните букви започват „танца“, а малките се залавят за тях, главните букви бележат „обертоните“ на мелодията, която гради смисленото и издържано писане. С тях могат да си съперничат само смирените като Христос точки, които го завършват.

06.08.2018, Преображение Господне

ЕДИН РАЗГНЕВЕН МЛАД ТАКСИДЖИЯ

Кара такси на фирма „ОК“, но изглежда, че нищо не (му) е ОК. Най-напред и основно управляващите у нас не са ОК, тези „стотина души“, които решават живота ни. *И да ги търпим, и да ги сменим, все тая. Управлява ни една и съща пасмина – на някогашните величия и техните наследници. Ако не е едната им партия, ще е другата, няма голямо значение.*

А видяхте ли браздите, които вече са оставили автобусите по току-що ремонтания булевард „Левски“? Знаете как става това, нали: изписваш материали първо качество, а слагаш трето, после прибираш милионите. Съгласен съм, че и в чужбина има корупция, и аз съм бил там, но управляващите при тях не грабят така нагло като нашите, нещо остава и за народа, мислят и за хората все пак.

Аз, да ви кажа, карам всякакви хора, едни са по-интелектуален тип, други – не толкова, с най-различни професии, и знаете ли какво? Всичките ми клиенти над 55 години казват, че по Бай-Тошово време е било по-добре. Заплатите не са били големи, но са стигали за всички, и за почивка е оставало, хората не са живеели в несигурност, не е имало мизерия.

Шофьорът сам си казва възрастта – 36, не бил закачил много от „онова време“. Затова пък ние с жена ми сме закачили достатъчно и си позволяваме да прекъснем тази до болка позната и вътрешно нелогична българска песен:

– Но свобода нямаше, господине, свобода – да кажеш какво мислиш, да изразиш позиция. Ако живеехме в „онова време“, за подобни критики към управляващите можеше в момента да пътувате не в такси, а към някой концлагер.

Разгневеният млад човек е усъмнен, че свободата има смисъл, когато мнението ти не може да бъде чуто. Но не си дава сметка, че ето на, цели трима души в колата му са го чули (и болната ми майка пътува с нас), макар тези трима да не са управляващи, т.е. да не принадлежат към ония „стотина души“, които решавали живота ни, сякаш са на някоя друга планета и сякаш всички ние в това такси нямаме общо – нито с тях, нито със съдбините си.

МАЛКИТЕ ИЗНЕНАДИ

Една вечер преди няколко седмици бях в близък до дома ни парк с близък на сърцето ми човек. Уморени от прекарания под силен стрес ген и разменящи си с усилие някоя и друга реплика, поседнахме на една пейка. После си тръгнахме, без да се оглеждаме назад.

Едва на следващия ден сутринта се усетих, че в парка – нямаше къде другезде да е! – съм си забравил нещо твърде ценно за мен – не само като горна греха, но и по съвсем лични, емоционални причини. А именно: зеленикав на цвят суичър, впрочем доста запазен и съвсем не за изхвърляне. Пътувайки из града към друго място, звъннах по телефона да споделя загубата с човека, който знае колко ценен ми е въпросният суичър. Човекът обърна цялата ни къща, за да провери дали все пак не е някъде там, но не беше. Тогава ми каза, че е добре да отида да проверя и в парка, на пейката. Не вярвах, че щеше да има смисъл (случвало ми се е в подобни обстоятелства да намеря забравена в парк ценна вещ, *но в Германия*), и все пак щях да отида – за да ми е чиста съвестта, че съм направил всичко възможно по въпроса. Междувременно обаче човекът бе решил да не губи време и да потърси суичъра по моето описание: близо до началото на парка, на реда от пейки вдясно...

Телефонът ми звънна: „Има нещо зелено на гърба на една пейка вдясно. Той е!“.

Благодаря Ти, Господи! Малка изненада, но твърде ценна, нали? Почти толкова, колкото суичъра. *И тук, значи, не само в богатата Германия, е възможно да не се полакомим за чуждото, да устоим на желанието да си го присвоим.*

Има обаче и такива малки изненади във всекидневието, които надхвърлят въздържането от зло, почиващо на принципа „не прави на другите това, което не искаш да ти направят“. Като следната: да си представим делничен ден, не по-малко напрегнат от споменатия по-горе, ден, в който още със събуждането лавината от предстоящи задачи се стоварва върху теб и ти се иска да не ставаш от леглото, ден, в който ти се струва, че някои от хората около теб правят всичко възможно, за да струпат върху гърба ти и своите задължения. В

един такъв ден изнервено приготвяш за изхвърляне плика с преливащия от кофата боклук и го оставяш встрани от вратата на апартамента, за да го вземеш на излизане, но – изненада! – когато идва моментът да посегнеш към него, плика го няма – някой те е изпреварил, някой от тези, срещу които си фучал вътрешно. Някой, който се е опитал да действа на принципа „прави на другите това, което искаш да правят на теб“.

И накрая: струва ми се, че *малките изненади подготвят сърцата ни да приемат по-големите, тези, чието случване изисква дълготърпение във вярата; твърдост и постоянство – в упованието.* Имам предвид трудно поносимите ситуации и периоди в живота ни, в които ще се окаже, че Бог не само е бил на мястото, където е трябвало да бъде, но и че е направил много повече, отколкото някога сме се надявали или сме очаквали.

Видяна през очите на свещеника, историята – на съвременниците и тяхното време, на всекидневието, на войната и мирния делник – винаги изглежда груга, някак по-отчетлива. Можем само да съжляваме, че и в наши дни мнозина свещеници не хващат перото на по-зрели години, за да засвидетелстват какво и що е било, както те са го чувствали и живели, през техния личен, а и духовен опит. Животописните бележки на отец Борис Паспалев („Записки на един селски свещеник”, 1942 г.), на които попаднах съвсем случайно, са тъкмо такъв безценен извор. Никъде не намерих данни за автора на това съчинение, затова мога да реконструирам портрета му само по разказа в книгата. Вероятно е роден в края на XIX в., а от текста на книгата става ясно, че е видял бял свят в село Чардаково, Врачанско. Баща му е бил кръчмар в селото, ала обичал Църквата и все му повтарял: „Църквата възвисява духа на човека, кръчмата го погубва”. Семейството е въцърковено, което и определя избора му. Младият Борис постъпва в Самоковското духовно училище, където изкарва целия четиригодишен курс. Директорът Преслав Доброплоднии иска да го препоръча за свещеник в София, но става груго и той поема по пътя на селското свещенство. Духовна насока за това му дава и Врачанският митрополит Константин (1847–1912) – един от духовните стожери на Българското възраждане. За него отец Борис свидетелства следното: „За мен дяго Константин стоеше по-горе и от Екзарха, и от търновския дяго Климент, и от варненския дяго Симеон. От образа му, от държането му, от погледа и продумването му, лъхаше неговият набожен дух, неговото религиозно сърце. В негово време Враца живееше с неговия дух. Той беше човек на моя град. Умря той и градът осиротя духовно”. Борис Паспалев е ръкоположен за свещеник във Враца малко преди Балканската война. Записките, написани простичко, но картинно, пресъздават цяла галерия от образи на българското село в периода между двете световни войни и си струва да бъдат прочетени, дори преиздадени. От самата книга става ясно, че тя е част първа на свещеническите записки. Може би някъде бере прах и ръкописът на втората част, която също е добре да види бял свят. Ако, както пише авторът на тези редове, „има интерес към изучаване душата на народа”.

Тони Николов

отец Борис Паспалев

СУЕВЕРИЕТО – ГРАНИТНА СКАЛА

Из Записки на един селски свещеник (1942 г.)

На новоръкоположените свещеници дяго Константин много препоръчваше често да обикалят енориите си в къщи. Той им думаше:

– Като млади свещеници, за да посещавате по-често домовете на християните, аз ви препоръчвам ето що да правите: извършвайте по-често водосвети по домовете, като редите по 4–5 къщи на ден. Извърши водосвета, поседни, поприказвай за туй, за онуй със старците, с младите, с гецаата, всекиму кажи

по нещо съответно на възрастта и положението му, но винаги всичко свеждай към църквата и погледай, че дядо поп, като си излезе из тоя дом, ще остави там нещо духовно, което ще повдига и него, и онези, които са го слушали. То прилича на проветряване стаята и както чистият, свежият въздух я проветрява, така и свещеникът със своята духовна работа проветрява гушите на своите енориаши.

Подобни съвети той даде и на мен. Те ми харесаха, видяха ми се много практични и полезни както в материално, тъй и в духовно отношение, и когато през третата седмица на Великия пост останах без работа и никои не ме канеше за водосвет, аз пратих църковния слуга да реди пет къщи за тоя наистина хубав църковен обряд. Аз не се съблазнявах толкова от дохода, колкото от оная хубава и мила духовна работа, която мислих, че мога да свърша с тоя обряд. (...)

Сутринта на грузия ден – вторник – аз пак с кръст, требник и епитрахил под мишница тръгнах на водосвет. Предстоеше ми да отида у дядо Божин. Аз вече знаех къщата му къде е, па познавах и него самия.

Отдалеч гледам, че той е седнал на един камък до вратника, край плета. Обут в бели гащи с черни кантове, облечен с червено-шарена от домашен плат антерия, с калпак от цяла черна овча кожа, наметнат с бяла абена греха, с черни гайтани – грамадната му фигура лесно се разпознаваше.

– Добро утро, дядо Божине! – рекох аз, като стигнах до него и му се поклоних.

– Дал ти Господ добро, попе! – отговори дядо Божин с наведена глава, без да помръдне.

Всички стари хора имат обща черта да се смятат по-умни от младите и да очакват от тях само почит и уважение. Доиде ли ред до тях да дават почитание на млад човек, независимо от неговия чин и пост, те правят това принудено, то им се вижда някак работа неестествена и те без желание я вършат.

Така аз си обясних държанието на дядо Божина. От своя страна, като изпълних човешкия си дълг към него, спокойно му казах:

– Какво чакаш тук? Хайде да вървим на работа ге!...

Пак с наведена глава, сериозно замислен, важно и авторитетно, дядо Божин каза:

– Няма да вървим!...

– Защо?

– Има причина.

– Каква?

– Каква? ... Аз снощи щях да дойда у вас да ти кажа, па се посъветвахме с бибичката – тъй предложихме, инак предложихме и си рекохме: умен човек си – сам ще се досетиш... Нощес пак се сдумахме – да постоя таз заран тук и ако би да дойдеш, да ти кажа, че днес не приемаме да ни дойдеш у къщата.

– Защо? – попитах аз.

– Ех! Нали ти казах: има причина, па и ти, като си поп, трябва да си знайш тая причина – рече дядо Божин малко натъртено, очевидно недоволен от туй, гето му загадох въпрос: Защо?

– Че откъде мога да знам в коя къща какво има? – запитах аз в недоумение.

– Това ти е работата, трябва да знайш.

Вместо отговор аз се взрях в очите на дядо Божина, за да отгатна през тях онава, което той съдържаше да ми каже. Вижда се, той разбра моето желание, стана, вдигна главата си нагоре, втренчи поглед в мен и със строго изобличителен тон каза:

– Днес какво е, а? Не знайш ли?

– Вторник.

– Еееее!...

– Еееее!...

– Като нов, млад поп в селото ни, бива ли да полезиш къщата ми във вторник?

– Защо не?!

– Направихме я! Вторника за какъв ден го смяташ ти?

– Божи ден.

– Божи ден, ама има и нещо друго.

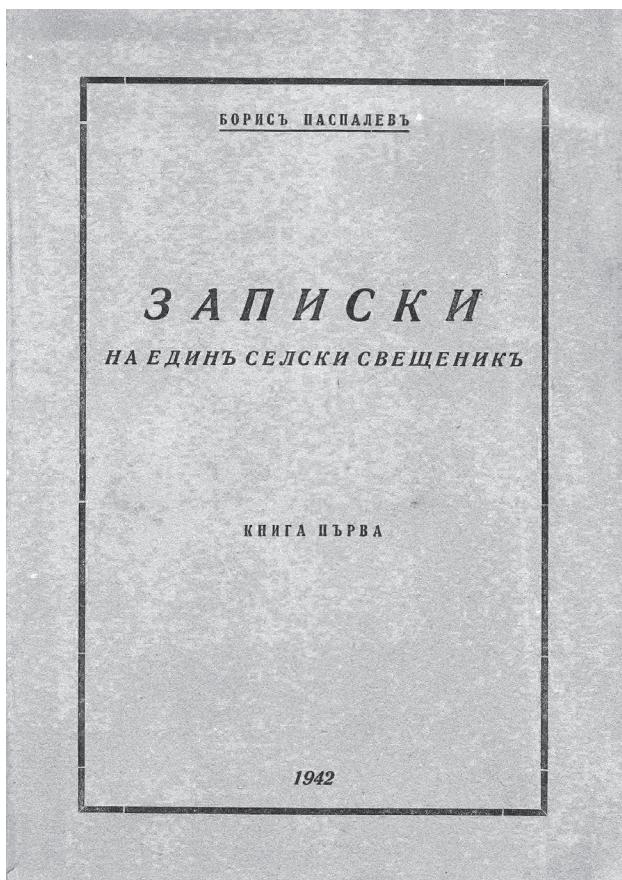
– Какво?

– Не знайш ли, нали си уж учен поп?

– Нищо не знам.

– И таз добра!... Че най-напред туй като не знайш, какво друго знайш?...

Право да си кажа, тези гуми на дядо Божина ме изненадаха.



Докато мислих как трябва да гледам на дяго Божина, видях, че откъм къщи се загаде една гребна, суха, възчерна, с остри черни очи и бяла коса жена. Тя бързо гоиде, погаде глава през вратника и попита:

– Какво правите? Разбрахте ли се?

– Още не сме – каза дяго Божин.

– Че какво толкоз не можахте да се разберете? Не му ли разправи, какво то си приказвахме вкъщи?

– Как да не съм – разправих му, ама той...

– Каза ли му да годи утре, пак туй време?

– Ти каква си на дяго Божина? – намесих се аз.

– Каква?... Бабичка съм му – отговори тя с треперяща глава.

– Как ти е името?

– Велика, баба Велика ми е името.

– Пригответи ли се за водосвет? Чакаш ли ме?

– Чи... Кои знае?! Във вторник бива ли да ни полезиш, като си нов поп в селото ни? Полези ни друг ден, недей във вторник.

У мен почна да се заражда една мисъл гива, луда, но в туй време от портата на съседния двор излезе на улицата един 50-годишен човек с едри, щръкнали руси мустаци. Той тръгна към нас. Неговото приближаване ми подейства успокоително.

– Е, сега вие не искате ли да ви светà вода? – попитах аз дяго Божина и баба Велика.

– Ц... не, не искаме, ами днес да не е, че е вторник. Ела утре – каза дяго Божин.

– Че според вас вторник какъв ден е?

– Какъв?! Ден, гето кайш ти, Божи ден, ама има разлика от другите дни.

– Каква разлика?

– Е, каква разлика?!... Нали казахме: като си поп, и то учен поп, ти трябва да знайш.

– Аз знам само за разликата между празниците и делниците, а инак не знам да има разлика в дните, освен че сряда и петък са постни, другите са блажни дни.

– Кои знай! – рече дълбоко замислен дядо Божин.

Настана пауза, която подир малко баба Велика наруши:

– Попе, много си млад, та може някои работи и да не знайш. Вторник не е добър ден. Ние сме си забелязали, че във вторник на никаква работа не ни върви напред и затуй в този ден нищо не захващаме, било да заорем, било да засеем, било да зажънем. Сиги... не ни се иска да ни полезиш във вторник. Млад, нов поп си в селото ни. Искаме за пръв път да влезеш в къщата ни не в този ден, а в друг. Ела утре, други ден, но днес недей, че не е добре. Нали мислим и ние занапред да живеем: пазим, уж, за добре.

Аз я изгледах с дълбоко съжаление и на наивните ѝ думи и очи казах:

– Че какво лошо може да ви стане, ако ви светà вода днес?

– Всичко става: може на добиче нещо да стане, може на нас, хората, да не ни е на добре...

– И таз хубава!... Амчи водосветът за лошо ли се прави? Как разбирате таз работа вие?

– Уж... за добре я разбираме, ама да не е във вторник, по-добре е.

Аз вече разбрах, че по-силен говор от моя баба Велика не ще може да изкаже, и затуй се обърнах към дядо Божина, който в туй време гупчеше земята с гръвцето си.

– Ти, дядо Божине, изглежда да не си глупав човек. Защо вярваш тези бабини геветини? Остави ги. Вярвай туй, което аз ти казвам, че денят е Божи ден, не е лош, отвори да вляза и да светà вода.

Дядо Божин ме поизгледа и каза:

– Ще отворя, ако рече бабичката.

– Ц, ц!... Не става то днес току... – рече баба Велика, хваната с две ръце о

ръжницата на вратника.

– Ех, вие бабите, вие бабите... Какви сте вие! – рекох аз и се обърнах пак към дядо Божин.

– Дядо Божине, ти от жена ли се водиш? Петел ли пее в твоята къща, или кокошка?

– Не е работа за петел, не е за кокошка. Тази бабичка ти за какво я имаш? Как я познаваш ти нея? Я попитай тъй – да видиш колко бабички има в селото като нея – каза дядо Божин с високопочитателен тон.

– Баба като всяка баба – малко шеговито рекох аз.

– Хм!... Ела ми някой благ ден в къщата ми ти на мене, па тогива ще си поприказваме, – рече дядо Божин и тръсна глава в знак на: „Разбираш?”.

– И то ще бъде, ама ако ви светà вода днес, ако ли не, оставам обиден от вас и никога няма вече да дохаждам.

– А, то не може да бъде! – рече дядо Божин.

– Ц!... Къ-ще да бъде то тъй! – рече баба Велика едновременно с дяда Божина.

– Е, щом не ме приемате днес, то друг път пък и да ме викате, аз няма да дойда – наблегнах аз с цел дано по тоя начин накарам старците да отстъпят.

– А, то не може да бъде! – пак повтори дядо Божин и добави: – Такъв инат не бива да ни хващаш ти нам, че ние за инат не го правим, ами е тъй – забелязали сме си, че вторникът не е добър ден и на този ден не искаме да ни светиш вода и като нов поп да ни полезиш къщата на такъв един ден.

– Това го разбрах, но за да ви докажа, че тези работи вие зле ги разбирате, аз искам да ви светà вода именно днес.

– Ами ако отпосле ни стане нещо? – рече баба Велика.

– Нищо няма да ви стане: аз ще вляза в къщата ви с Бога, а дето е Бог, там всичко е добро. Вие от кого се повече плашите: от Бог или от дявола? Бог е по-силен от дявола. Гдето е Бог, там дяволът бяга. Ето аз сега ще вляза във вашата къща, за да изпъдя всичко лошо, всички дяволи. Хајде да вървим!

– Ц!... Тази работа не става тъй – рече дядо Божин с наставнически тон: – Ти чувай какво ще ти кажа аз на тебе.

– Кажу да видим.

– Ти колко пари взимаш да светѝш една вода?

– Тоз въпрос не е важен. Аз не уда да ви посетя за парите, които ми платите за водосвета, а да ви посетя, да ви поговоря за божествените работи и т.н. Парите за мен нямат значение.

– Не е то тъй.

– Ами как е?

– Кажу колко пари вземаш да светѝш вода?

– Сто пари – рекох аз, за да видя пък и от това какво ще излезе.

– Добре; ния ще ти дадем тези сто пари, па нека са сто и десет, нека да са и три гроша, ама ела утре, днес недей.

– Божине! – обади се баба Велика през вратника с очи, отворени като на кукумръвка: – Дај му и от мен двайсет пари, та да станат три гроша и половина.

Дядо Божин се изправи, дигна ръце нагоре, с патерицата в едната ръка, и извика:

– Ееее! ... Разбра ли? А сигу да видим какво ще речеш.

Държането и гумите на стареца бяха на победител, който поставя своя противник в най-безизходно положение и в себе си гордо тържествува. Ала и аз, макар и така да бях „притиснат“, реках „достойно“ да отговоря.

– А пък аз пет пари ви не ща, ама днес искам да ви светà вода, за да ви докажа, че денят е хубав като всеки Божи ден.

В тоя момент чух, че зад мен някой ми рече:

– Добро утро, дядо попе! Благослови!

Обърнах се и видях оня съсед, който идеше към нас.

– Дал ти Бог добро, Бог да те благослови, чичо. Как се казваш ти?

– Косто Кръстев се казвам аз.

– Ти си съсед на дѣда Божина?

– Тъй верно, съсед съм.

– Ти рѣген ли си за водосвет тая сутрин?

- Реден бях за вчерта и чакахме, ама вие не знам защо не додохте.
- Забавих се по другите къщи, вие с дедя Божина останахте за днес, само че дедо Божин и баба Велика не искат днес да им се свети вода, че било вторник.
- Аз слушам, че нещо се нагпирате, реках чакай да видя каква ви е нагпирнята.
- Това е: вторникът не бил добър ден, та отлагат за утре, а пък аз за утре имам други къщи редени. Искам вие днес да минете. Ти си готов, нали?
- Не съм: и аз съм на същия ум като комшията.
- Нима?!... Да не сте се наговорили?
- Не сме се наговорили, ами тези работи ние така си ги знаем още от старо време. Па ние, мъжете, както и да е, но на жените не можеш доказа друго освен туй, което те си знаят.

Аз изгледах бай Коста от глава до пети и в себе си реках: „Боже мой! Къде ще му излезе краят, щом ми предстои да се боря с подобни явни глупости?“.

Вижда се, бай Коста разбра моята тъга и със съчувствие ми рече:

- Дядо попе! Виждам, че туй, дето го правим ние, е голяма дивотия и простотия, разбирам го, ама проста глава лесно се пълни. Я ма питай ти мене, че по моя въпрос от вчерта насам съм се заразправял с жените у дома и пак не можах да ги науча. Но другите както и да е, дето е речено, човек с дървото ще ги превие, ама старата, майка ми? И тя като баба Велика, си знае, че във вторник не бива да ги полезиш и толкоз. И тъй я убеждавах, и инак я убеждавах, тя все нейната си знае. Караха ме снощи да дойда у вас да те замоля да ни оставиш за утре. Аз не щях: рекох дано склонят. Не склониха!... Баба Велика и нашата майка са много фанатици не защото са много стари, ами защото за всяко нещо не обичат да се пречупват. Кое то те си знаят, то е най-доброто и най-хубавото и на друго не можеш ги научи. Па да видиш, че някои работи случва се да станат тъй, както те викат. Върви тогава, та се разправяй с тях. Има хора, които не се придържат в много стари работи и нищо не им става. Напротив, ние като ги пазим, сякаш нещо ни дебне – току-виж: стане ни някоя проклетия и тогава, щем не щем, почваме да се подчиняваме на гумите на бабичките. Сиги... аз виждам, че тебе ти е мъчно, дето е речено, срам ме е за тебе да дойдеш до вратника ни и да се върнеш, ама... нема къде – остави за утре, па да видиш тогава какви добри приятели ще станете вие с тези бабички.

Аз изгледах приятелски бай Коста и му рекох:

- Благодаря ти за съветите, бай Коста. Както и сам разбираш, за мен е просто унизително да се подчиня на подобно бабешко разбиране. То е в разрез с моето убеждение и с моята служба. Щом почна да отстъпвам на подобни суеверия, мо-

ята работа по-нататък ще стане може би смешна и излишна. Аз именно затуй съм дошъл между вас, за да се боря с подобни простотии и да ги изкоренявам. Как тогава да се върна? Аз трябва да докажа, че глупостта е глупост.

– Разбирам, отче, разбирам – продължи добрият човек своите съвети. – Всички горе-долу поразбрахме мерака ти, ама тези работи лесно не стават. Старо гърво на обръч не става, па и да стане, трябва да се нагрива, да се слага на пара, да се кисне дълго време във вода и т.н., че тогава да се превие. И ти ще ни превиваш, ама дето може, пък дето не може, ще ни оставиш да си я караме, както си знаем, докато ни хлопне дъската. Сиги... да речем, че насилиш да влезеш у гедо Божинови или у дома. Ще влезеш, ама защо? Само за препирни и главоболие. По-добре не си разбивай главата напрасно, а отстъпи сега, ела утре и да видиш как всичко ще тръгне по мед и масло.

Бай Коста спре да говори и чакаше да чуе моята последна дума. Аз мълчах – измълчах се пред мисълта: какво ще каже владиката, ако се научи, че съм отстъпил пред волята и разбиранията на две прости бабички. При подобен случай той би събрал селото от навикване и пак би победил. Ами аз?

В тоя момент си спомних съветите, които дава митрополит Милетий в книгата си: „Права и дължност на свещеника”. С първо влизане в енорията аз препрочетох тая книга. Между другото, от нея запомних и това, че със суеверието не всякога и не всякъде може да се води борба, а понякога трябва да му се отстъпва. Борба с него може да се води бавно, пипнешком и отдалече, от засада – със средства, противоположни на тези, които употребяваше дядо Константин.

Убедих се, че суеверието е гранитна скала, която много мъчно се разбива. И си помислих:

„Какъв грях не, а какво тежко престъпление вършат спрямо народа ония, които го търпят, а още повече ония, които го насаждат!... Какво ще рече това – да вкорениш в душата на народа нещо абсолютно вредно и което отпосле с векове трябва да корениш, за да прочистиш човека от него?... Какво ще рече това – да насаждаш глупости?”.

Реших да отстъпя, но за да запазя човешкото си и служебно достойнство, което виждах много накърнено, заявих на дядо Божина и бай Коста, че в техните къщи ще светя вода груг път, когато намеря за добре. С остър тон и силни думи гадох им да разберат, че със своята простотия те не могат да знаят и разбират Божествената воля по-добре от мен. Баба Велика ме гледаше през вратника слисана, дядо Божин се опита да се защити, но аз не му позволих, бай Коста мълчеше, очевидно признат за виновен, но се чувстваше безсилен да помогне. Стори ми се, че „каляят” ми хвана ред, но за виновените беше вече късно да отстъпят. Възбуден твърде много, аз тръгнах из улицата напред към другите редени къщи. След мен чух, че дядо Божин и баба Велика едновременно казаха:

– Направихме я!... И таз гобра.

А бай Коста забърза, застигна ме и рече:

– Отче, моля ти се, на мен не бележи. Аз ти се обясних, че не съм на същия ум, но...

– Разбрано, бай Коста, разбрано. Кажу ми само в тези къщи, в които отивам, дали същото чудо ще срещна – отговорих му аз и казах имената на къщите.

– Не, може и там да се намерят някои да се поопрат, но ще те приемат. Но я за най-добре иди у Рагювци. Там са трима стари братя, стари са като дядо Божина, прости са повече от него – но не са такива фанатици. И най-важното е, че там къщата се управлява от Атанаса, сина на дядо Петко, най-големия брат. Той е умен човек, добре ще те приеме и изпрати, добре ще минеш с него.

Аз послушах бай Коста.

Любмила Димова

СВЕТЪТ НА ПИТЕР БРЪОГЕЛ

Първата голяма монографична изложба на Питер Брьогел Стария, един от най-значимите нидерландски художници на XVI век, е подредена до 19 януари 2019 г. в Художествено-историческия музей във Виена. Посветена е на 450-годишнината от смъртта на художника. Неслучайно е наречена *Once in a lifetime*. Картини, рисунки и графики от цял свят – 90 на брой, собственост на частни колекции и музеи, които са сред най-скъпите и крехки съкровища на човечеството, са събрани във Виена. Повечето големи произведения никога не са били отдавани под наем.

Около 40 картини на нидерландския художник са приети от експертите за безспорни, във Виена са показани 27 от тях. Самият Художествено-исторически музей притежава 12 картини – най-голямата в света колекция на Брьогел.

Питер Брьогел (1525/30–1569) е известен като обновител на пейзажната и жанровата живопис. Още приживе се радва на голямо признание и високи цени. Малко се знае за живота му – предполага се, че е роден между 1526 и 1530 г., за мястото се спори – Бреда или село, наречено Брьогел. Учил при антверпенския придворен художник Питер Кок ван Елст. През 1551 г. е приет в гилдията на



Питер Брьогел Стария, *Пристанището на Неапол*, 1563 © Rom, Galleria Doria Pamphilj

живописците в Антверпен. Знае се за едно негово пътуване до Италия. След завръщането си през 1554 г. се посвещава за известно време на графичното изкуство. През 1563 г. той се жени за дъщерята на своя учител и се мести в Брюксел. Тъщата на Брьогел, Майкен Ферхулст, също е уважавана художничка предимно на миниатюри. Двамата синове на починалия преди 40-ата си година художник продължават семейната професия.

Питер Брьогел Стария изобразява човешкия театър, сцени с безчет фигури – малки и големи, много от тях – селяни, вписани в своя бит, смешни, гротескови, понякога дори страховити. Най-често не общуват помежду си, всеки е потънал в своето занимание и сякаш не забелязва гругия до себе си. Най-важната сред гъмжилото от случки, които се разиграват пред погледа, тази, която понякога дава и заглавието, е представена като сравнително незначителна. Композициите въвличат директно наблюдателя, карат го да усеща материалността на обектите, да „пътешества с очите си“ сред хорски множества, снежни хълмове, заливи, пристанища, пълни с плавателни съдове, строежи и машини.



Питер Брьогел, *Завръщането на стадото*, 1565, Художествено-исторически музей, Виена, © КНМ-Museumsverband

И все пак един общ ритъм подчинява всичко в картините на Брьогел и го издига до космически мащаби. Твърди се, че сигурно е изпитвал влияние от Йеронимус Бош, своя предшественик, но по всичко личи, че Брьогел е по-реалистичен и нагарен с по-силно чувство за хумор.

Значимо място в творчеството му заемат религиозните произведения. Изложбата във Виена представя най-голямата му по формат картина „Носенето на кръста“ (1564) – без рамка и двустранно. Новозаветният сюжет се разиграва сред нидерландски пейзаж, за което свидетелства една мелница, кацнала на високото. Водещите образи тук, както и в „Преброяване във Витлеем“ (1566), са напълно интегрирани сред човешкото множество. Сякаш усещаме вятъра, който сваля шапките от главите, конете, които се надигат в уплах, растящото не-



Питер Брьогел, *Носене на кръста*, 1564 © КНМ-Museumsverband

спокойство сред човечите. В далечината – издигнатите кръстове, а болката на свлеклия се на земята Христос, който наистина е в центъра на композицията, сякаш се слива с този театър на всекидневието. Както изследователите на Брьогел отдавна са забелязали, той разказва в сегашно време, пренася историята в настоящето на сетивния опит.

Във Виена е показана и прочутата картина „Триумфът на смъртта” от Музея Праго в Магриг, заедно с току-що реставрираната „Безумната Грит” от Музея „Майер ван ген Берг” в Антверпен, която сякаш се явява негово продължение. Апокалиптичните мотиви в „Триумфът на смъртта” преливат в безапелационна критика на обществото: горящи градове, погонени от армията на смъртта кардинали, крале, търговци и войници, мъже и жени. Но дори и сред жътвата на смъртта има място за хумор – показва го втората картина – Безумната Грит крачи с великански стъпки под червеното небе през горящото село, въоръжена е с меч, кама и тиган.

Сред акцентите в изложбата са още: картината „Сенокос”, която идва от Прага, „Неаполското пристанище” – от „Дория Памфили” в Рим, „Две маймуни” от Държавните музеи в Берлин, „Ловци в снега” (при сегашния анализ се установява, че в картината са правени промени), „Селска сватба”, „Детски игри”, „Построяването на Вавилонската кула” – в два варианта – от Музея „Бойманс ван Бойнинген” в Ротердам и от Виена. Благодарение на тази изложба могат да се видят в непосредствена близост и да се сравнят творби, които от векове се намират на различни места.

Подробно са представени и технологичните проучвания – рентгенови и инфрачервени снимки, анализи на пигментите, 3D снимки – предхождали изложбата, чрез които специалистите се опитват да надникват в творческия процес на художника. А пътуване из космоса на Питер Брьогел могат да си позволят и тези, които нямат възможност да посетят виенския музей – изложбата има вълнуваща страница в интернет – bruegel2018.at.