



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

Редакция

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22
Тел./факс: 981 0555
е-mail: hkultura@abv.bg

главен редактор:

проф. гфн Калин Янакиев

водещ броя:

проф. гфн Калин Янакиев

редакционен екип:

проф. гфн Георги Каприев

проф. гфн Цочо Бояджиев

Николай Трейман

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2019 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.

Списанието 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“, 2019

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Боряна Илиева.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVIII/2019/брой 5 (142)

КУЛТУРА

Християнство и общество	5
Утопии, антиутопии, медии	Бойко Василев
Несъстрадателният християнин: политическите употреби на религията	Даниел Смилов
Християнство и истина	33
Индивидуализация и фрагментация на тайнството Кръщение през Средновековието	Веселина Кокугева
Християнство и философия	42
Проблемът за смъртта в <i>Идиот</i> на Достоевски, или за бледността на лицето	Стоян Асенов
Проблеми на православието	54
Сектантството и духовният тоталитаризъм – външен или вътрешен проблем в Православната църква	о. Николай Нешков
Автокефалия и автономия в Православната църква	Василиос Фигас
С какви аргументи Светият синод отказва да предостави на Комисията по досиетата данни за подлежащи на проверка лица	Дилян Николчев
Християнство и наука	98
Изучаването на природата може да предостави отвореност към трансцендентното	о. Луис Овиего
Християнство и изкуство	109
Средновековният английски театър: кодове и жанрове	Мез Туикрос
Опит за филмова екзегеза на Десетословието (с фокус върху Първата заповед) на Кшищоф Кешловски – продължение от миналия брой	Слава Янакиева
Безсмъртните от Агапия (първа и втора гл. от романа)	Вирджил Георгиу
Медиен преглед	139

2019, март – май

Бойко Василев (р. 1970) е журналист в Българската национална телевизия и доктор по социология. Автор на документални филми, експерт по Балканите. От 1993 г. работи в обзорното политическо предаване на „Панорама“, а от 2000 г. е негов водещ и продуцент.

Бойко Василев

УТОПИИ, АНТИУТОПИИ, МЕДИИ

Медиите ще ни спасят – или, по-вероятно, ще ни погубят.

Съвременната публичност обича подобни съждения на едро. Но рядко си дава сметка, че темата е стара колкото света – от Платон до „Матрицата“. Всяка нова медия предизвиква едновременно въодушевление и страх. И то толкова мощно, че събужда две вечни представи, формирани от християнството: Царството Божие и Края на дните. Така се оформя връзката „утопии – антиутопии – медии“. Каква е нейната природа? И могат ли медиите и технологиите, рожба на *нашия* ум, да доведат *нашата* гибел?

Първо, да уточня термините. Говоря за *утопия* в смисъл на „непостижим план“¹, „мечта“ или „жанр“ – и за *Утопия* като „въображаема концепция за идеално управление“². В определенията за „утопия“ има морална амбивалентност, която е важна за този текст. Някои неомарксисти дефинират понятието положително. Но можем да чуем и следното: утопията е „*колективно оглупяване и морална деформация*“; тя демонстрира „*въставането срещу природата, самонадценяването на западния човек и неговото сляпо доверие в лъжливото*“.³ Колкото до *антиутопията*, предпочитам този термин пред „дистопия“ или „кактопия“ (място на злото). Той носи няколко значения: „*идейно течение, критикуващо утопията*“⁴, „*жанр в изкуството*“, дори другото, обидното име на утопията. В този смисъл антиутописти могат да бъдат както Достоевски, така и Оруел. Ще опитам да опиша взаимодействието между утопия и антиутопия като преход, преливане, сблъсък, антиномия, даже диалектика.

Анализирайки механизма, по който утопията се превръща в антиутопия, Ивайло Дичев определя същината на утопизма като „*онази нагласа, която кара майстора да поправя обществото сякаш е мъртъв механизъм, да заличава реалните*

¹ Duden, 1960.

² Dictionnaire General de la Langue Francais.

³ Thürmer-Rohr, C., *Die gespenstische Paradiese der Männer*. Psychologie Heute 11, H.1.1984.

⁴ *Философский энциклопедический словарь*, М., 1989.

отношения, традиции, ако щете – градове, за да построи всичко наново, върху чистия бял лист”.⁵

Основния утопичен ефект Дичев изразява с гревна метафора: губиш гушата си. „От цялото богатство на човешките ценности утопизмът избира една, около която да построи целия свят. Но човекът е сблъсък на ценности; диалог. „В най-добрите си образци жанрът антиутопия осъществява един вид негативна педагогика... – кара ни да отхвърляме, но ни оставя сами да търсим алтернатива – оставя ни ценностно незавършени, оставя ни хора.”

Как медиите създават утопии и антиутопии? За да разкажем това, трябва да се разберем за още нещо. Че **медиите променят нас** и света ни.

Покрай скандала с фалшивите новини, Тръмп и „Кеймбридж Аналитика” тази мисъл се превърна в клише толкова бързо, че забравихме парадоксалността ѝ. „Медиум”, мн.ч. „медиа”, означава „посредник” – между едни и други хора. Идеята, че изграденият от нас канал променя нас самите, е една от най-спорните в комуникационната теория. Лансира я Маршал Маклуън през 60-те. Според канадския литературовед комуникационните революции обръщат цивилизациите и обществата: „Разгледайте национализма и индустриализма. Ще видите, че те възникнаха пряко от експлозията на печатната технология през XVI в. Национализмът не съществуваше в Европа преди Ренесанса... Печатната преса, разпръсквайки масово книги и печатна продукция в Европа, превърна народните регионални езици в национални; в униформени затворени системи – просто още един вариант на това, което наричаме „масмедии” – и така роди концепцията на национализма”.⁶

Маклуън се връща и по-назад, тълкувайки мита за Кагъм, легендарния създател на финикийската фонетична азбука. Кагъм посял драконови зъби и от тях поникнали въоръжени мъже – стражи на Тива. Т.е. посял идеографска азбука и поникнала фонетична, с нейните обществени следствия – промяна, насилие, милитаризъм. Така аргументира Маклуън: метафорично, леко мъгляво, с внезапни откровения в неочаквани посоки.

Основната му идея обаче е ясна. Според самия Маклуън тя не е и принципно негова, а на Харолд Инис.⁷ Нейното най-кратко описание е парадоксалното *The medium is the message; средството е съобщението*. Посланието на медиите е самото им съществуване, а не съдържанието, което излъчват. Не е важно какво ти казват по телевизията; важно е, че се е появила телевизия. Не е важно *какво* ти говори радиото, а че ти говори *радио*.

Оттук следва цялостно обяснение на света. Звукът господства в племенните общества, докато не го детронира визуалната култура на азбуката и книгата.

⁵ Дичев, И. В *оковите на мечтата* (предговор към сборника *Черно слънце*). С., Народна култура, 1990.

⁶ McLuhan, M. *Playboy Interview*. Преводът от английски е мой, Б. В.

⁷ Innis, H. *Empire and Communications*. Oxford, University of Oxford Press, 1950.

После печатната книга създава национализма, капитализма, цялата модерност. Радиото произвежда нова племенност и – заедно с телевизията – „глобалното село“: с електронните медии звукът и ухото взимат реванш.

Интересното е, че най-големите противници на тази идея са самите създатели на медийни технологии. Дейвид Сарноф, пионер на радиото и телевизията, основател на NBC, твърди: *„Ние сме твърде склонни да направим технологичните инструменти изкупителни жертви за греховете на онези, които ги ползват. Продуктите на модерната наука не са добри или лоши сами по себе си; единствено начинът, по който се използват, определя тяхната стойност“*.⁸

30 години по-късно Джейрн Лейниър, създател на виртуални продукти и на самия термин „виртуална реалност“, повтаря почти същото: *„Това, че технологията ще ни спаси, е западен мит. И мит е, че ... това средство внезапно ще промени човечеството... Технологията няма да направи нищо на никого... всяка нейна стойност е чисто културна...“*.⁹

На Маклуън не му достигат десетина години живот, за да отговори на Лейниър. Но през 60-те е достатъчно жив, за да отговори на Сарноф в типичния си стил: *„Ето го гласа на съвременния сомнамбулизъм. Представете си, че кажем: „Ябълковият сладкиш не е добър или лош сам по себе си; единствено начинът, по който се използва, определя неговата стойност“. Или: „Пушката не е добра или лоша сама по себе си; единствено начинът, по който се използва, определя нейната стойност“. Значи, ако куршумите улучват правилните хора, пушката е добра... Просто нищо в изказването на Сарноф не издържа критика, защото игнорира природата на медиата, на всяка и на всички медии...“*¹⁰.

И все пак този възглед не е безспорен. Според Умберто Еко Маклуън обръква канали, кодове и послания под общото име „медии“. Енценсбергер го нарича „вентрилок“, а Богрияр вижда „бруталността на тексаски канадец“. Но сякаш цари съгласие по въпроса, че медиите променят обществата.

Енценсбергер взема от франкфуртската школа термина „културна индустрия“ и като го трансформира в „индустрия на съзнанието“, развива медийната си теория в марксистки понятия: медиите са „производителни сили“. Потенциално революционни, те служат на капиталистическата класа. Задачата на марксистите е да познаят истинската им природа и да ги ползват за целите на революцията: *„Аполитичното осъществи много по-радикален прогрес в работата с медиите, отколкото левицата... Днес аполитичният авангард намери своя вентрилок и пророк в лицето на Маклуън, автор, който не разполага с аналитични категории за разбиране на социалните процеси, но чиито сбъркани книги служат като източник за нуждите на медийната индустрия“*.¹¹

⁸ Цит. по McLuhan, M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. The MIT Press 1994, first time publ. 1964.

⁹ Lanier, J. in interview with Fr. Biocca. *An insider's view of the future of virtual reality*.

¹⁰ McLuhan, M. *Understanding Media*. 1994, first time published 1964.

¹¹ Enzensberger, H. M. *Constituents of a Theory of the Media*. N. Y., Seabury, 1974, p. 77-78.

Но Енценсбергер не подлага на съмнение основния възглед на Маклуън: че средствата за комуникация предизвикват обществена промяна. Въпросът е тя да бъде насочена, обяснена и използвана правилно: „С развитието на електронните медии индустрията на съзнанието проправя пътя на социалното и икономическото развитие”.¹² Но потиснатата, неосъществена и скрита, греме „мобилизиращата сила на медиите” – възможността те да бъдат „свободни като танцьори, осъзнати като футболисти, изненадващи като партизани”.¹³

По същата линия на приемане-отхвърляне върви и Богрияр, който започва *Реквием за медиите* с констатацията, че „няма теория на медиите”, а обясненията на Маклуън са „емпирични и мистични”. Той систематизира хипотезите за теоретичен медиен модел в три групи – 1) „теорията” на Маклуън, 2) медиите се контролират от властта, 3) медиите са капиталистически начин на производство (Енценсбергер). Според него и трите теории са „стратегически илюзии”, производни на друга илюзия – Якобсоновия комуникационен модел (предаващ – съобщение – приемащ): схема, „задоволяваща се с формализирането на една емпирична даденост”.

Но макар да критикува медиината теория, Богрияр не отрича, че „медиите са осъществители, а не съдействащи на идеологията”.¹⁴ Макар, както и Енценсбергер, да не приема формулата *The Medium is the Message* и да я нарича „технически идеализъм”, Богрияр пълни съчиненията си с убедителни примери за това как медиите създават действителност поради самия факт на своето съществуване. Те зареждат света със симулации, произвеждат безсмислие и безразличие, променят парадигми и възвестяват нови.

Нещо повече, Дъглас Келнър ще нарече Богрияр „новия Маклуън”.¹⁵ Къде е приликата? И двамата интерпретират медиите като технологични форми, *машини*, при които социалното послание е незначително. Крайно ги антропоморфизират, глобализират и анализират посредством модели-схеми.

Келнър сочи и една разлика: Маклуън е повече „католически” – вярва, че с хармонизиращото си въздействие електронните медии ще преодолеем отчуждението от абстрактната рационалност на книгата (утопия?). Богрияр е повече „протестантски” – разглежда медиите като уголи на разума, които съблазняват субекта, въвеждайки го в изкушение (антиутопия?). Но според Келнър тази разлика не докосва значителното. Всяка критика към Маклуън може да се отправя и към Богрияр: *формализъм, технологичен детерминизъм, есенциализъм, автономност на медиите*.

Въобще отношението към Маклуън е отправна точка във всяка медиинна теория. В своята *медиялогия* радикалът Режис Дебре критикува Маклуън, че „отдава пре-

¹² Ibid, p. 62.

¹³ Ibid, p. 63-65.

¹⁴ Богрияр, Ж. *Към критика на политическата икономия на знака*, Критика и хуманизъм, С., 1996, с. 179, 185.

¹⁵ Kellner, D. *Baudrillard: A New McLuhan*. From the book *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Polity Press, 1989.

калено голямо значение на технологията зад културната промяна – за сметка на посланията и кодовете”¹⁶. Впечатлен от сбъднатите прогнози на канадеца, Дери посочва несбъднатите – сред тях е „глобалното село”.¹⁷ А Лайдлмаир търси среден път между двете крайности на медиината теория – технологичния детерминизъм и технологичната хетерономия: „онтологичната промяна в електронните медии може да изостри нашето внимание към теоретични въпроси, които преди бяха ограничени само в сферата на спекулативната философия”¹⁸.

Един от апологетите на Маклуън е Ниъл Поустман, автор на прочутата *Да се забавляваме до смърт*. Според Поустман още Втората Божя заповед (забраняваща идолопоклонството) „има предвид връзката между формите на човешка комуникация и качеството на културата”.¹⁹ Той цитира Люис Мъмфорд (*Техника и цивилизация*), според когото изобретяването на часовника е причина вечността да не бъде вече мярка и фокус на човешките събития. Поустман създава представата за *медиата като епистемология* и показва как едно средство за масова информация (телевизията) е променило обществения дискурс в Америка: от сериозен и рационален (формиран от печата) към фрагментиран, несериозен и опасно абсурден. Американският учен нарича медиите *мит, метафора, команден център на света, преобразуваща енергия, източник на цивилизационна промяна* и подчертава способността им да излъчват собствена идеология (в случая с телевизията – развлечението).

Казано накратко, една от най-странните комуникационни теории бе възприета – къде с овации, къде тихомълком. Затова нека не е чудно, че четете текст на „мек” маклуънист. Отхвърляйки преувеличенията, следвам основната посока: комуникационните революции и техните следствия.

Съвременникът трудно ги забелязва. Редки са откровенията като това на св. Августин. В своите *Изповеди* той отбелязва момента, в който видял своя учител св. Амвросий Милански да чете *наум*, без да си отваря устата. Очевидно било госта необичайно. Малко исторически мигове са породили повече интерпретации. Мнозина изследователи, включително Маклуън, виждат в този епизод, в който ухото предава властта на окоето, зараждането на абстракцията, модерната философия, индивидуализма, дори Запада. Други пък намират примери още у Цицерон, че и преди това се е чело наум.

Но да оставим този спор и да се опрем на груг известен класически пример. В диалога *Федър Платон* отхвърля фонетичната азбука. Тя носи забрава. Не е лек за памет, а за припомняне: „Това знание ще доведе до занемаряване на паметта и ще причини забрава в душите на учещите, понеже, уповани на писането, те ще престанат да си припомнят отвътре със собствени сили, а ще го правят отвън

¹⁶ Joscelyne, A. *Revolution in the Revolution*, Wired Digital, 1994.

¹⁷ Dery, M. *Marshall McLuhan: The Medium's Messenger*.

¹⁸ Leldlmalr, K. *From the Philosophy of Technology to a Theory of Media*. Society of Philosophy & Technology, Volume 4, Number 3, 1995.

¹⁹ Postman, N. *Amusing Ourselves To Death*. Penguin Books, 1985.

по знаци, които са им чужди...²⁰.

На „лошата“ азбука Платон противопоставя ретро утопията на живата реч. Азбуката е фалшива образованост, лошо общуване. „Който си мисли, че завещава изкуство в писмената... страда от крайна наивност“. А „живото слово е по-съвършено от писаното... [то е] способно да се защити и знае както да говори, така и да мълчи, когато трябва“.

Тук Маклуън би попитал: дали самата фонетична азбука, която Платон отхвърля, не е причина за неговите построения? Да се спрем на *Държавата*, майката на Всички Утопии.

Според Ерик Хевлок (повлиял сериозно върху Инис и Маклуън) писането променя когнитивната структура на гревните гърци.²¹ Ефектите от фонетичната азбука са подрегеност, абстракция, усет към класифициране, преход от магичния свят на ухото към визуалния, неутрален свят на окото. А Платон мечтае за подрегена, създадена по абстрактен модел гържава, със строга кастовост, специализация и субординация, към която хората ще се отнасят, както буквите към текста – без смисъл поотделно, но с най-висш смисъл в общото. Сами по себе си буквата и гражданинът не значат нищо. Значение имат гумите/класи, изречението/общност. Платоновата република има строг синтактичен и семантичен строеж, основан на ясни и взаимно преводими метафори: трите класи са метафора на трите души, трите души са метафора на трите метала. Ето парадокс: Платон отхвърля фонетичната азбука, но строи Идеалния полис по нейните закони.

Самюъл Уебър сигнализира за още едно противоречие: „Кой е истинският „автор“ на *Държавата*: Сократ, който я разказва, или Платон, който я подписва? Осъждането, на което Сократ подлага „миметичния“ наратив, важи и за самия този наративен дискурс, който изгражда това осъждане. [И въобще] колко различен е наративният стил на *Държавата* от стила на „миметическите“ поети [които Платон изхвърля от *Държавата*]?²²

Платон отрича Платон или, ако се изразим постмодерно, в противоречие влизат авторът и метаавторът на *Държавата*. Подобен е и парадоксът с азбуката: Платон отхвърля изкуството, но самият той е изкуство. Не приема фонетичната азбука, но използва изградената от нея структура за концепцията на Републиката. Въобще Платон или не е съгласен със Сократ, или не е съгласен със себе си.

Този пример ни дава **опорните точки** за проблема утопии-антиутопии-меди:

1. Комуникационните революции предизвикват взрив едновременно от очакване за спасение (утопия) и страх за край на света (антиутопия).

²⁰ Платон. *Диалози*, Федър, С. 1982, Наука и изкуство, с. 553-554.

²¹ Havelock, E. *Preface to Plato*. Cambridge, 1963, p. 182, 245, 283.

²² Weber, S. *Mass Mediauras*. Stanford University Press, Stanford, Ca., 1996, p. 13-14

2. В този процес медиите се разделят на „лоши“ и „добри“. Лошите са новите (антиутопия), добрите са току-що отстъпилите стари (ретро утопия).
3. Утопията и антиутопията влизат в особена диалектика, в която утопията прелива в антиутопия, за да подготви почвата за нови медии, нова комуникационна революция и нов преход.
4. В класическите утопични съчинения новите медии отсъстват, а в антиутопичните са изобразени като плашило и репресия.
5. Заради природата на медиите медийният анализ често прилича на постмодерна игра.

Примерите са много. Да започнем с **класическите Утопии**.

Кое ги поражда? Експертите сочат протестантизма и неговата склонност към утопизъм, авторитета на Платон и Томас Мор (впрочем той е католик, загинал за вярата си), апология на масонството (*Новата Атлантида*), дори утопиите като стратегии за овладяването на Новия свят (Иван Кръстев).

Маклуън е на друго мнение. Според него откриването на книгопечатането от Гутенберг през XV в. подхранва утопичните построения. Да проверим. Наистина, след печатната книга (1439) и първите вестници (началото на XVII в.) Върхлита утопична вълна. *Утопия* на Томас Мор излиза през 1516, *Грабът на Слънцето* на Кампанела – през 1623. После само в Англия имаме *Новата Атлантида* на Френсис Бейкън (1627), *Описание на славното кралство Макария* на Самюъл Хартлиб (1641), *Океания* на Джеймс Харингтън (1656), *Нова Солима* на Самюъл Гот (1648), *Олбия, неотдавна откритият нов остров* на Джон Сагълър (1660), анонимно продължение на *Новата Атлантида* (1660), още едно на Гленвил (1676).²³ По същото време мощни движения отхвърлят книгата като поквара (антиутопия).

Канадският учен нарича утопията „образ на току-що отминалото общество, проектиран в бъдещето; такава е Утопията на Томас Мор, такава е и антиутопията на Оруел 1984“.²⁴ Според него Утопия на Мор е пряко следствие от това, че книгопечатането е разбило ренесансовата хармония. Старата, изчезваща ренесансова република се консервира и става удобна за наблюдение; оттук идва и възгледът на Макиавели за държавата като произведение на изкуството. В подкрепа ще добавя любопитна метафора. Бейкън ни съобщава, че *Новата Атлантида* е основана от една книга! Това е Книгата на книгите, низпослана на остров Бенсалем като своего рода учредителен акт. Тя е и единствената конкретна книга, за която научаваме.

В Утопия няма много книги, няма и медии. Утопичните проекти са застинали, консервирани, откъснати. Повечето са острови – Utopia, Civitas Solis, Бенсалем. Универсалният посредник „пару“ не съществува за Мор и Кампанела. Платон поставя брака в зависимост от подправен жребий. Кампанела изоставя и това лицемерие: в Града на Слънцето жененето става със санкция: висшестоящи-

²³ Мортон, А. Л. *Английская утопия*, М. 1956.

²⁴ McLuhan, M., *Postures and Impostures of Managers Past in Essential McLuhan 76-7, See also McLuhan and Barrington Nevitt, Take Today: The Executive as Dropout*, N.Y., 1972.

те нареждат дебелите да се женят за дебелите, умни за умни като в сватбите на сектата на Мун (Замятин в антиутопията *Ние* ще опише как номер 5 подава молба за любов с номер 20). На утопийците е забранено да пътуват навън, а за вътрешността са необходими разрешения от *сифогрантите* и *траниборите*. Времето е така разграфено, че да няма нищо излишно; културните занимания са назовани твърде общо и не става ясно дали има възможност за четене. Контактите са слаби. Единствената форма на масова комуникация, за която Мор ни съобщава, са публичните лекции.²⁵

Ролята на Книгата в Утопия се изтъква единствено във връзка с чужденците. Кампанела²⁶ включва изучаването на езика и азбуката по-скоро като елемент на хуманистичната образование, отколкото като комуникация. За избора на Хох, най-висшата длъжност в Града на Слънцето, се изискват многобройни умения, но не и чужди езици: този вид общуване е закрепено в кастата на преводачите. Има обаче задължителна *тайна изповед*: всеки се изповядва пред своя висшестоящ, така че в крайна сметка Хох узнава всички пороци и грехове на Града. По този начин комуникацията мутира в *заповед и санкция* – майката и бащата на всеки тоталитарен проект.

Външно непроницаеви, Утопиите търсят пълна вътрешна пропускливост, поставяйки изискване за абсолютна прозрачност. Бейкън го описва така: „*На нас са ни толкова омразни всички лъжи и преувеличения, че на всички членове на нашето Общество под заплахата на глоба и безчестие е забранено да се показва каквото и да е природно явление украсено или преувеличено, а само в чист вид, без всякаква тайнственост*“²⁷.

Ето как се ражда **утопията за абсолютната прозрачност**, за *свят без лъжа*. Все едно лъжата е като маларията. Достатъчно е да се ваксинираме с разум и добродетел. После ще я забраним и тя ще изчезне. Тук кънти ехото на Платон и обещанието за светло бъдеще. Така и става. Съвършената прозрачност се превръща в един от най-устойчивите медийни митове и обществени утопии. Нейно олицетворение е Кристалният дворец.

Рисува го Николай Гаврилович Чернишевски в прочутия четвърти сън на Вера Павловна от *Какво да се прави* (1863)²⁸: прозрачен дворец от стъкло, където всичко се вижда. Предметите на образа са ясни: Crystal Palace от Лондонското изложение през 1851; модерната за времето строителна техника, която работи със стъкло и алуминий, и разбира се, Градът от Откровението на св. Йоан, който „*беше от чисто злато и подобен на чисто стъкло... и спасените народи ще ходят в светлината му... и портите няма да се заключват денем, а нощ не ще има там...*“. Чернишевски прави фаталната спекулативна крачка: превръща мечтата за Божия град в тоталитарен утопичен проект, създаден от хора. Там няма скрито-покрито. Няма тайни в Идеалната гържава – когато ядеш, когато

²⁵ Мор, Т. *Утопия*. С., Нар. култура, 1984, с. 74.

²⁶ Кампанела, Т. *Градът на Слънцето*. С., Нар. култура, 1984, с. 188.

²⁷ Бзкон, Фр. *Сочинения в двух томах, Второе исправленное и доп. издание*, т. 2, Мысль, М. 1978, с. 515.

²⁸ Чернишевски, Н. Г. *Какво да се прави? Из разкази за новите хора*. С., Нар. култура, 1976, с. 378-388.

говориш, когато правиш секс. Аз зная какво мислиш ти, ти знаеш какво мисля аз. Вратите няма да се заключват. Ще отворим прозорците. *Истината ще ни направи свободни.*

Трябва само да видим как св. Августин рисува Божия град, за да разберем греховността на тази спекулация. Божият град не е замръзнал конструкт, а духовна общност, споена от Божията любов; без класификации, „без да държи сметка за различията“²⁹. Открийте разликите: гушен, ограден от света остров (при утопистите) срещу простора на целия свят (при св. Августин); общуване със санкция срещу общуване между душите, почти по телепатия; прозрачност по заглъжение срещу прозрачност по своя воля; репресия срещу свобода. Критиците на Кристалния дворец разобличиха мита за *абсолютната* прозрачност и я разпознаха като *репресивна*. Ще видим това в антиутопиите на Замятин, Оруел, Бредбъри. А Достоевски реагира на мига.

В *Записки от подземие* той критикува Кристалния дворец с аргумента на свободната воля: „*Слушайте господа, а защо да не ритнем това благообразие отведнъж с крак?*“³⁰. Бих нарекъл тази критика християнска. Човек е свободен и да не избере идеала. Защото кой би показал всичко, ама всичко от себе си? Кой би отишъл до дъното на мисълта, до сърцевината на постъпките си? При това абсолютната прозрачност освен репресивна е и лицемерна. Технологиите позволи на някоя си Джени да сложи камери около себе си и да живее под непрекъснато доброволно наблюдение като във филма „Шоуто на Труман“: за това ли мечтаеше Чернишевски?

Възходът на модерните комуникации поставя отново и отново въпроса за прозрачността, а оттам и въпроса за истината, като утопия и антиутопия. Днес обраснахме с технологии, които ни познават по-добре, отколкото ние познаваме себе си. Локационните настройки на нашите смартфони знаят къде се намираме, какво правим, как спортуваме, колко спим и високо ли ни е кръвното. Социалните мрежи са ни подлъгали да си кажем какво харесваме; и понеже са наясно с нашите желания, ни захранват с още много от същото. Виртуалната ни биография в интернет не подлежи на заличаване. Влечим шлейф от информация, която със сигурност ще ни наживее. Ние сме голи-голенички пред всеки, който реши да ни „гугълне“ или да ни „следва“.

Добре, ще преглътнем нахлуването в личния живот, следенето, репресията на тоталната прозрачност. Но ще получим ли *истината*? Напротив! През отворените врати и прозорци ни обливат гъждове от лъжи. Наречете ги „фалшиви новини“, „изкуствена реалност“, „Фейсбук ефект“. Фактите потъват в тинята на субективизъм, страст и полуистина. За да ги изровиш, ти трябва специални умения, каквито 99 % от нас не притежават. Кристалният дворец не изпълни своето обещание. Абсолютната прозрачност не ни даде истината, а в замяна заплаши свободата ни. Утопията преля в антиутопия.

²⁹ Св. Августин, *De Civitate Dei*, 19:17.

³⁰ Достоевски, Ф. М. *Записки от подземие*. С., 1982, Събр. съч. в 12 т., т.4, с. 129-130.

Преди това същото стана с **телевизията**. Маклуън си отиде в последния ген на 1980. Пет месеца по-късно се появи CNN – телевизионният проект, който осмисли неговата метафора за „глобалното село“, мощна утопия на прозрачността. На своя връх през 90-те тази глобална телевизия функционираше на символно ниво като световна лъже- или квазицърква, с нейните папа (Тег Търнър), кръстоносни походи (Сараево през 90-те), оргени (каналы). Нейният лъже-бог бе Новината. Вижте парадокса: абсолютната променливост замени абсолютната трайност на вечното. Трябваше да се помолиш, за да те огрее Новината. Когато Борис Елцин оперетно се качи на танка по време на пуча през 1991 г., той всъщност се помоли – и Новината го споходи. CNN го „отрази“, светът застана зад него и пучът не успя.

Ето я и антиутопията на телевизията. В своя роман *1984* Джордж Оруел ни представя зловещия телекран, който „едновременно приемаше и предаваше. Приемаше всеки звук на Уинстън освен едва доловим шепот; нещо повече – Уинстън можеше не само да бъде слушан, но и гледан...“³¹. Рей Бредбъри също изобличава телевизията в *451 градуса по Фаренхайт*. Там тя е добила форма на „телевизионна стена“, която също може „да приема и предава“. Фиктивни семейства водят фиктивен живот, в който може да се включи и зрителят – нещо като интерактивен сапунен сериал.

Бредбъри влиза в Платоновата матрица: телевизията, новата медия, е „лоша“ – от нея се затъпява; тя поробва и плаши да мутира до репресивна, шпионска прозрачност. Обратно, старата медия, книгата, е „добра“. Героят пожарникар става човек, когато спира да гори книгите, а почва да ги събира и чете.³² Какво ли щеше да си помисли, когато разбере, че за Платон азбуката е „лоша“, бидейки нова, а старата устна реч е „добра“? Медийната утопия прехожда в антиутопия и – след като комуникационният взрив се утаи – отстъпва като ретро утопия. По логиката на тази диалектика благородната мечта се превръща в зловещо плашило, после отшумява като мил спомен.

Ключов е моментът на взрива, пикът и стресът на комуникационната революция, когато новата медия бълва въодушевление и страх. Тогава антиутопистите бързат да я изобличат – нея и бъдещите ѝ мутации. Те виждат първите стъпки на телевизията и тревожно се питат: В какво ще се превърне тя? И в какво ще превърне нас? В *Прекрасен нов свят* на Олдъс Хъксли виждаме видеостимулатори, напомнящи видеоарт или киберсекс и наречени *емоцилми* – от тях се оглупява; в *1984* – телекрана, който *приема и предава*; при Бредбъри – интерактивните телевизионни стени; в продуцирания от Оливър Стоун филм „Диви палми“ – един виртуален интерактивен телевизионен канал; във филма „Човекът с косачката“ и в култовия роман *Неутомансер* на Гибсън³³ „лошият“ е виртуалната реалност; в „Матрицата“ на братя Ушовски – също. Авторът на гумата

³¹ Оруел, Дж. с. Профиздат, С., 1989, с. 26.

³² Бредбъри, Р. *451 градуса по Фаренхайт*, С., Нар. култура, 1990, с. 320.

³³ През 1996 г. романът на Уилям Гибсън беше преведен на български от Георги Гачев като *Невромантик* (ИК „Камен“, С., 1996).

„робот“³⁴ Карел Чапек показва в *P.U.P.* процеса на трансформация: роботът-средство не просто оживява и озверява като Пигмалион или Франкенщайн, а взема властта.³⁵ Средството унищожава своите субекти. Комуникаторът е убит от своето съобщение. *P.U.P.* е *The medium is the message*, разказано като притча за края на света.

Интернет изостри медийната утопично-антиутопична диалектика до крайност. Може би защото го пожелахме толкова силно. Вижте защо Бертолт Брехт критикува радиото и какво иска от него: „Радиото трябва да се промени от средство за дистрибуция в средство за комуникация. Радиото може да бъде най-прекрасното средство... ако... стане способно не само да предава, но и да приема, да позволи на слушателя не само да слуша, но и да говори...“³⁶. 40 години по-късно за същото настоява Енценсбергер: „представата на Оруел за монолитна индустрия на съзнанието произтича от възгледа, че медиата е не-диалектична и остаряла“³⁷. Бодрияр също критикува съвременните средства за комуникация за липса на реална обратна връзка: „те са онова, което завинаги забранява отговора; онова, което прави невъзможен всякакъв процес на обмен (освен в някакви форми на симулиране на отговор)“³⁸. Медиите не могат да произведат комуникация, следователно не могат да се изплъзнат от контрол и не могат да произведат революция. И какво да се прави? Разбира се, революция на интерактивността! Революционни медици, които „и приемат, и предават“. Енценсбергер е пределно ясен: развитието от предаващи към приемо-предаващи медици, към медици на истинската комуникация, е *идеологически императив*.

Ами те искат интернет! Искат медийна интерактивност, която толкова много плашеше Оруел, Бредбъри, Стоун, Ушовски, Гибсън. Е, добре, всичко, писано от философи и поети, се сбъдна. **Медийната интерактивност** изгря в Глобалната паяжина, виртуалните технологии и социалните мрежи. Техните утопии и анти-утопии не закъсняха.

На пръв поглед интернет – от електронната поща до социалните мрежи – осъществява утопията на общуването, *интеракцията*. Той е революционното средство. Предлага истинска, равностойна комуникация. И обогатява с интерактивност традиционните медици. Но всяка утопична теза има антиутопична антитеза: богатството на комуникационните форми не води ли до свръхобщуване; до комуникация на безсмислицата? Изобилието на възможности не означава ли изобилие от опасности, например нацизъм и педофилия в мрежата? Технологизираното общуване не убива ли общуването очи в очи? Не е ли другото име на отчуждението? Отваря ли се светът наистина – или се затваря в малки сегрегирани общности?

Колкото до традиционните медици, мрежата им гонесе колкото добро, толкова и

³⁴ „Робот“ идва от чешката дума „робота“ – нещо средно между „работа“, „робия“, „ангария“. Б. В.

³⁵ Според самия Чапек той имал предвид не машини, а „грешни“ хора. Това не променя тезата. Б. В.

³⁶ Brecht, B. *Radiotheorie*. Gesammelte Werke, Band 8, 1932, s. 129-134.

³⁷ Enzensberger, H. M. *Ibid.*, p. 64-65.

³⁸ Бодрияр, Ж. Цит. съч.

зло. Обогати ги с обратна връзка и чрез споделяне даде шанс на нишовото съдържание. Но сериозният ежедневник загина, а с него и бизнес моделът на истината. Засега интернет не създава нов: всеки четвърти долар за медии отива в Гугъл, Фейсбук или Амазон вместо у производителите на съдържание (журналисти, автори, редактори, издания). Същевременно Фейсбук пренесе собствените си специфики върху вестника, радиото и телевизията. Направи ги по-гостъпни, но и по-емоционални и кресливи (за сметка на разума), по-коментарни (за сметка на фактите), по-безкритични (във Фейсбук се комуникира с постове, не с интервюта; а върху поста си имаш пълен контрол) и в крайна сметка, по-лъжливи.

От една страна, Глобалната мрежа предложи съвършената **информационна утопия**. Гугъл, Уикипедия и хипертекстът сякаш сбъдват хилядолетната мечта за безкрайна библиотека, енциклопедия и текст, при това – безплатно. Но наистина ли? Какво рискуваме? Писателят Станислав Лем видя четири опасности: 1) онези, които не ползват английски и латиница, да се превърнат във втора класа; 2) Мрежата е безразлична към качеството на пренасяната от нея информация и не може да отсява ценностното; 3) по горната причина тя може да отвори вратата за Злото; 4) световното общуване може да се задръсти от безсмислици и да загуби същественото. Основната опасност Лем нарича **„информиране до смърт“**.

Още с появата на интернет Умберто Еко анализира неговата утопично-антиутопична диалектика. В момента интернет е една от най-добрите възможности за отстраняването на всеки Голям брат, казва той, но докога? *„Съществува рискът, че ние може би вървим към една онлайн 1984, в която Оруеловите проли са пасивните, хранени с телевизия маси, които нямат достъп до новото средство и ако имат, няма да знаят как да го използват. Над тях, разбира се, малка буржоазия от пасивни ползватели... И най-горе – господарите на играта, номенклатурата... – хакери и богати шефове”*³⁹. Още преди Гугъл бардът на библиотеките е страстен почитател на електронната референция, която той нарича „хиперсистема”⁴⁰. Но Еко задава въпроса за филтъра: когато попиташ електронната търсачка къде Тома Аквински говори за Храма Божи, тя ти дава цели 11 000 резултата, повечето от които – случайни съвпадения. В разговор с мен през 2004 той разви тази мисъл. Културата е филтър, който ни помага да забравяме ненужното: *„Обемът информация по интернет напомня героя на Борхес – Фунес Паметливия, който помнел всичко. Бил идиот, естествено. Защото е невъзможно да помниш всичко”*. Утопично-антиутопичната диалектика пък обобща така, съвсем немакълунистки: *„за мен интернет е като колите. Използвам кола, но знам, че много хора умират при катастрофи”*.

В последните години технологията реши някои от опасенията на Еко. „Добрият” интернет стана също толкова гостъпен, колкото „лошата” телевизия на Оруеловите проли. Алгоритмите вече филтрират информацията. Но... според собствените ни предпочитания. Ако разберат, че харесваш футбол, ще те зале-

³⁹ Marshall, L., *The World According to Eco*, Wired Magazine, 1997.

⁴⁰ Coppock, P., *A Conversation on Information*. An Interview with Umberto Eco, February 1995.

ят с футбол; ако преценят, че си либерал, ще ти пращат само либерални мнения. И ето ги новите антиутопични въпроси: Кои определя филтрите? Що за свят ще е този, в който чуваш само собственото си ехо? Свят без друга гледна точка, без противно мнение? Ехо-стаи на себеподобни, които не понасят Другите? Не този филтър май искаше Еко.

Да отбележим още една утопия. Виртуалните технологии ни обещаха **съвършеното забавление**. Виртуалната реалност действа чрез усещането, известно като „невронно потапяне“: всички човешки сетива влизат в „другата действителност“, където усещаш, воюваш, правиш секс. Споменатият Лейниър нарича това „комуникация без кодове“⁴¹: в изкуствената среда можеш да бъдеш мъж, жена, октопод, куче. Не да се преструваш, да бъдеш!

Но какво следва? Нийл Поустман смята антиутопията на Хъксли *Прекрасният нов свят* за по-реалистична – и по-опасна от Оруеловата. Защото там към гибел ни води не тоталитарната принуда, а собствената ни страст към забавлението. „В 1984 на Оруел контролират хората, като им причиняват болка. В Прекрасният нов свят ги контролират, като им причиняват удоволствие... Оруел се боеше, че ще ни погуби това, от което се боим. Хъксли се боеше, че ще ни погуби това, което обичаме“⁴². „**Забавление до смърт**“ – все по-голямо, интензивно, обемащо, затъпяващо, поробващо. Свят, където истината не е забранена, а потопена в „море от неуместност“ и убийствено равнодушие. Хора, които се влюбват в своето потисничество.

Тук идва и въпросът за медийните утопии и **властта**. Еко оприличи интернет на ацефал, чудовище без глава. Мрежата децентрализира обществото с утопията на **освободителната анархия**. Технооптимистът Никълъс Негропонте, наричан от Еко „аятолах на мрежата“, отиде по-далеч. В *Being Digital* (1995) той опрости съвременната онтология до проста формула: досега живяхме в свят на атоми, сега навлизаме в свят на битове. Атомите изграждат материалното, битовете – виртуалното. Модерността е разменяла атоми-стоки, постмодерността – битове-информация. Светът на битовете децентрализира, глобализира, хармонизира и създава изобилие от възможности. Информационната природа на дигиталния свят разкрепостява личността, защитава съкровеното, премахва статистиката, формулира човека като индивидуално съзнание.⁴³

Съвсем друга перспектива чертае антиутопията *Neuromancer* на Уилям Гибсън, измислил понятията „киберпространство“ и „матрица“: мрачен свят на глобалната виртуална среда, ръководена от изкуствен интелект. Тук невронното потапяне не носи освобождаваща анархия, а ужасяващ **хаос** на социалната фрагментация, който създава зависимости и дехуманизира. След като „матрицата“ няма морал, нямат морал и нейните жители. Те крадат и убиват като в компютърна игра, кибер Див запад. Вярвахме, че технологията ни освобождава от

⁴¹ Lanier, J. in interview with Frank Biocca. *An insider's view of the future of virtual reality*. *Journal of Communications*, 42(4) Autumn., 1992, p. 157.

⁴² Postman, N., *Ibid.*

⁴³ Negroponte, N., *Being Digital*, Random House 1995.

големите проекти. Но дали самата тя не е голям проект?

В една своя прочута лекция TED (най-гледана за 2018) споменатият вече технопионер Джейрн Лейниър⁴⁴ показва как сами превръщаме утопията в антиутопия. Искрахме да направим Мрежата идеална, гостъпна, безплатна за всички. И безрезервно вярвахме на предприемачи като Джобс и Зукърбърг. Те обаче не са виновни. Проблемът се получи от само себе си (the medium is the message) заради бизнес модела на големите платформи Фейсбук и Гугъл – и техните алгоритми, действащи в реално време. Оказа се, че в Мрежата отрицателните стимули действат по-евтино, бързо и ефективно, отколкото положителните. По-лесно е да загубиш доверие и любов, отколкото да ги изградиш. Хейтът ти носи повече „лайкове“ от сърчицата, котенцата и къртичетата. Успяват параноиците, хейтърите, *злото*. По този механизъм големите платформи са се превърнали в „империи за моделиране на поведението“. Те насърчават Злото. Това, казва Лейниър, ни води към гибел.

Според него трябва да върнем часовника. Социалните мрежи и търсачките да станат платени. Фейсбук и Гугъл, които са в същия капан, да сменят бизнес модела си, а ние да се съгласим да плащаме. Добрият пример бил Нетфликс. Платената телевизия се оказала по-добра от безплатната.

Не знам дали резкият поврат е решение. Мога само да кажа, че всичко това се е случвало и преди, по един и същи начин. Всяка медийна промяна излъчва утопии и антиутопии. В своя пик те взаимно се балансират. Можем да наречем този баланс „демокрация“, „шизофрения“ или „дуалектика“, все едно. Важното е, че той не води нито до всеобщо спасение, нито до края на света. Един пример: стремежът към глобализация, олицетворен от псевдоцърквата на CNN бе балансиран от Щракация човек, създаден от дистанционното управление. По този начин телевизията не стана нито обединение, нито затваряне в себе си – а динамичен баланс, двойно послание.

Изстине ли напрежението между утопии и антиутопии, това е сигурен знак, че идва нова медийна технология и нова революция. Тогава „новите“ медии интегрират „старите“ в себе си, като ги превръщат в ретро утопия. Така снемат от тях напрежението и ги издигат на по-високо технологично ниво. Печатната книга се вля във вестника, вестникът – в радиото, радиото – в телевизията, а всички заедно – в интернет, в дигитализиран вид. Отдавна забравихме споровете за азбуката, книгопечатането, радиото. Полека-лека отшумява утопично-антиутопичното напрежение на телевизията. „Горещи“ са интернет, виртуални технологии и социални мрежи. Те са „лошите“. Докога?

Тук е спънката, както би казал Хамлет. Това, което не сме виждали преди, е хиперускорението на комуникационните революции. От фонетичната азбука до печатната книга минаха хилядолетия, от книгата до радиото – столетия, от радиото до телевизията – десетилетия. После за броени години сменихме ин-

⁴⁴ Lanier, J., https://www.ted.com/talks/jaron_lanier_how_we_need_to_remake_the_internet

тернет, електронна поща, смартфон, търсачки, социални мрежи. Никога преди медиите поврати не са ставали в рамките на един човешки живот. Днес революциите избухват все по-често, а с тях въодушевлението и страхът. Докъде ще доведе това ускорение? Не знам.

Предвиждам, че спорът за медиите технологии, прозрачността и истината ще бъде ключов за бъдещето. Ще деля политиките и обществата. Ще се появят две глобални партии: технологична (бивша десница) и антитехнологична (бивша левица). Първата ще овласти всемогъществото на корпорациите и устройствата – да контролират служителите, да разобличават кръшкачи и да награждават с гъжджи и виртуални преживявания. Втората ще търси как да им се скрие. Първата ще бъде „sory right” – ще пази правата си в Мрежата и ще ги осребрява. Втората ще бъде „sory left” – ще гарява своите авторски права или ще превзема чуждите по хакерски. Първата ще има Фейсбук, втората ще го забранява на децата си. Политическият терен ще изобилства с ожесточени полемки за това какво трябва да покажем и какво можем да скрием. Централен философски въпрос ще бъде *виртуалната реалност*: кое в нея е изкуственото, кое – действителното.

Бъдещите елити ще бъдат формирани от хора, които владееят и новите, и старите медии. Защото само от стария свят можеш да видиш най-добре новия, като шекспироведа Маклуън.

Ще се появят искания за *собствена*, т.е. редактирана от самите нас биография – поукрасена, подобрена, поизмислена. Това ще пречи на шефа да гледа какво си правил като 14-годишен в личния си профил, докато те интервюира за работата. Ще има сурови закони за CCTV камерите. Животът без смартфони ще се запише в Конституцията. Наред с обедната почивка, корпорациите ще осигуряват време за задължително зяпане и мързел. Лъжата ще стане основно човешко право. Някъде там, в дъното на душата, човекът ще воюва за най-човешкото си качество: правото да не хареса онова, което е полезно за него. *Да ритне благообразието* на Утопия.

А медиите, нашият посредник, ще продължат да играят гревната си роля. В тяхното поле утопията се превръща в антиутопия – и обратно. Уплашим се от нещо, вземем мерки – после се уплашим от мерките, после преразглеждаме и тях.

Чрез медиите изживяваме мечтите и кошмарите си така, че никога да не ги постигнем. Те ни предупреждават за опасностите, скрити в мечтата. И ни носят странната надежда, че като изговорим Злото на глас, то никога няма да дойде.

Даниел Смилов е политолог и специалист по сравнително конституционно право. Програмен директор на Центъра за либерални стратегии, София, ежегоден гост-преподавател в Централноевропейския университет, Будапеща, и доцент по теория на политиката в категра „Политология“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Той има докторати от Централноевропейския университет в Будапеща (SJD, Summa cum laude, 1999) и Оксфордския университет (DPhil, 2003). Специализирал е в University of California, Berkeley, Boalt Hall School of Law и European University Institute, Florence. Автор е на редица академични публикации на английски език в областта на конституционното право, финансирането на политическите партии и антикорупционната политика. Публикувал е и множество статии в българския печат и периодични издания.

Даниел Смилов

НЕСЪСТРАДАТЕЛНИЯТ ХРИСТИЯНИН: ПОЛИТИЧЕСКИТЕ УПОТРЕБИ НА РЕЛИГИЯТА

Завръщането на религията в политиката в западните общества е видимо не само в тероризма на „Ислямска държава“ и крайно десните радикали, но и в нарастващото желание на „патриотични“ мнозинства (или претендиращи да са мнозинства) в тях да се идентифицират с християнството. Това желание е най-отчетливо в Източна Европа и Русия, където християнството се възприема като културна отлика на мнозинството от чужденци, мигранти, бежанци и външни влияния.¹

През последните десетилетия броят на идентифициращите се като вярващи християни е нараснал у нас. Това нарастване не е граматично, но все повече хора се смятат за религиозни: гнес те са 61,5 %, което е ръст от над 5 %

¹ В Западна Европа през последните две десетилетия процентът на идентифициращите се като християни спада – в някои държави като Испания, Португалия, Белгия, Финландия и Холандия – значително (над 10 %). В останалите държави тенденцията е на минимален спад или на задържане на нивата. Навсякъде идентифициращите се като практикуващи или непрактикуващи християни са по-предразположени да са срещу мигрантите и исляма. *Being Christian in Western Europe*, Pew Research, 2018 <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> В Източна Европа идентификацията с християнството е ключово свързана с националната идентичност. Също така в този регион огромни мнозинства считат своята култура за висша спрямо останалите (православните държави са водещи в тази тенденция). *Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues*. Pew Research 2017 <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/>

за десет години.² Нараснали са също и вярващите в Бог (69,9 % спрямо 67,8 % преди десет години) и са намалели невярващите в загробния живот (от 52,1 % на 45,5 %). Разминаването между вярващите в Бог мнозинства, които обаче не вярват в загробния живот, дава основание да се говори за политически, отколкото за религиозен обрат. Това е така поради две причини. Първо, идентификацията с „християнството“ изглежда доста повърхностна: начинът на живот на хората остава непроменен, както и основните им разбирания по важни за религията въпроси. Ходенето на църква също е в голяма степен ритуално и празнично събитие, част от етно-културното наследство на европейските общности – у нас то видимо не се е повишило. Второ, този обрат е предизвикан основно от политически формации, наричащи себе си „консервативни“, „националистически“, „патриотични“ и т.н. Той не е свързан пряко с църковна политика и в някои общества като българското обратът се е случил при сравнително ниско доверие в институционализираната църква.³ Нещо повече, в страни като Полша и Унгария обръщането към християнството в политиката върви ръка за ръка с противопоставяне на позиции на папата и Католическата църква по отношение на миграцията.

От тази гледна точка обратът към християнството в европейската и западната политика като цяло би трябвало да се разглежда не само като религиозен феномен, но най-вече като културно-политически. Този текст цели да покаже, че новият синтез от политика и християнство, който се получава, има малко общо със самото християнство и много общо с възхода на националпопулизма в западните общества. Призмата на анализ е една от централните християнски теми: страданието и състраданието.

1. Християнството и властта

Християнството се ражда като революционна религия, противопоставяща се на властта. Христос е цар, който иска абсолютна лоялност от своите поданици и затова римляните го убиват като бунтовник. Неговата атака срещу всяка земна власт е радикална: властта по дефиниция е несправедлива и причинява страдание, но за сметка на това е временна. Посланието на Месията е: времето на земната власт изтича и с него ще приключат и страданията на вярващите.

Ранното християнство успява да се „примири“ с Римската империя едва няколко века след смъртта на Христос. „Божие то Богу, кесаревото – кесарю“ е августинианската формула, чрез която става разделянето на Божия и земния град. Земната власт остава по дефиниция извор на страдание и несправедливост, а компенсацията за това незаслужено страдание ще бъде получена в отвъдното – в Божия град. Страданието на земята всъщност има своя дълбок смисъл – то е резултат от първородния грях и е изпитание, с което се тества лоялността към божествения владетел. Светците са мъченици за вярата, а страданието

² Данните са от петата вълна на European Values Study 2018 <https://europeanvaluesstudy.eu>

³ За последните десет години доверието в Църквата и религиозните институции по-скоро е спаднало у нас (EVS 2018).

им е причинено най-вече от земни владетели.⁴

Дългът на християнина от тази перспектива включва понасяне на страдание на земята с достойнство и смирение (кесаревото – кесарю) и съ-страдание към ближния. Взаимопомощ, емпатия, милосърдие – това са всъщност политическите ценности на ранното християнство, които стоят в рязко противоречие с римското „Горко на победените“.

Превърщането на християнството в държавна религия в Римската империя и сателитните ѝ царства и кралства променя и отношението към властта. На изток владетелят се сдобива със сериозен контрол върху църквата (цезаро-папизъм), с което нараства и претенцията му да бъде представител на Божието царство на земята. На запад самата теология започва да допуска възможността за справедлив земен владетел: този, чиито закони са съобразени с божествения, вечния и естествения закон (тази теза е развита в завършена форма в теологията на св. Тома Аквински).⁵

2. Властта и страданието в модерните времена

Новото време преобръща християнската перспектива и постепенно налага на властта като първостепенна задача намаляването на страданието тук на земята. Политическата философия на модерността може да бъде четена и като своеобразна икономика на страданието с централен въпрос: какво страдание може да причинява *легитимно* земната власт? Макиавели е един от първите, който задава този въпрос, с което (незаслужено) си спечелва славата на морален циник.⁶ Позицията му всъщност е обратното на циничното отношение към властта като на право на по-силния да се разпорежда с по-слабите. За разлика от това Макиавели твърди, че придобиването и запазването на властта могат да бъдат свързани с насилие и страдание, което все пак може да бъде оправдано, ако властта изпълнява своите функции в защита на общественото благо. Този аргумент отваря широкия спектър от възможни комбинации между власт и страдание в модерния свят. Две от най-популярните (и исторически значими) са следните.

⁴ Виж Дж. М. Кели, *Кратка история на западната история на правото*, София, РИВА, 1998 (Oxford University Press, 1992), с. 70-71. „Много автори представяли държавата като повече или по-малко необходимо зло, наистина допускано от самия Бог, но с корени, лежащи в човешката греховност... Августин, епископ на Хипон (354–430 г.), си представял града на Бога, *civitas Dei*, на който противостоял *civitas terrena*, произхождащ от ада, който трябвало да бъде проникнат от първия, за да загуби безбожния си характер и да стане поносим (макар и дори тогава само като нещастна необходимост). Държавата, лишена от справедливостта, идваща от вечния закон, не била нищо друго освен система на организиран бандитизъм. И все пак, писал той, колкото и нечестиви да са условията, които изискват съществуването на държавата, нейните защитни функции представляват дълг, вменен ѝ от Бога. Това съчетание на признаване на божествения произход на политическата власт с песимистичното разсъждение за това кое я е направило нужна, останало общопризнато в ранното християнство.“

⁵ Тома от Аквино, *Сума на теологията*, част II, раздел I, София, Изток-Запад, 2005 (превод Чочо Бояджиев), с. 1287-1362.

⁶ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge UP, 2008, pp. 113-186.

Джон Стюарт Мил

Последващата история на западната политическа философия представлява разширяване на защитата срещу страдание, причинено от властта. Мил въвежда „принципа на вредата“, според който всеки е свободен да действа така, както смята за добре, стига да не причинява вреда другиму.⁷ Вредата може да бъде четена като причинено страдание. „Пострадалият“, чиито интереси са увредени, трябва да бъде компенсирани, а причинителят наказан. „Принципът на вредата“ е основният закон на икономиката на страданието в съвременната либерална демокрация. За да функционира, този принцип изисква изработването на общо-валиден списък от „страдания“ и „вреди“, които *не могат* да бъдат причинявани другиму. Идеята е, че всеки е свободен да преследва своето щастие така, както го разбира, но това „щастие“ не може да уврежда чуждите интереси; не може да е за сметка на други пострадали. Едно от интересните следствия на този принцип е, че докато „щастие“ е субективно и партикуларно по своя характер, „страданието“ или „вредата“ трябва да са универсални. Тук прозира Хобсовата идея за основата на човешкото равенство – еднаквата уязвимост на хората. По прочутия аргумент на Хобс, и най-силният трябва да спи, което го прави и уязвим.

Категорическият императив на Кант е друг инструмент, който цели да постигне ефект като този на „принципа на вредата“ (макар от деонтологическа, а не от консеквенциалистка философска позиция). Автономният субект трябва да действа на базата на принципи и максими, които са приемливи за всеки друг рационален субект. Както „принципът на вредата“, така и категорическият императив се стремят да направят възможно съжителството на свободни и автономни субекти, като избягват ситуации, в които те взаимно си причиняват страдание. Вместо да се правят общо-валидни списъци на забранени „вреди“ и „страдания“, Кантовата философия предлага формална процедура: систематичното претегляне на всяко действие през очите на останалите рационални субекти.⁸

Маркс

Модернизацията на западните общества може да бъде описана и като разширяване на списъка със забранените страдания, които могат да бъдат причинени другиму. Затварянето без съдебен процес, измъчването, продаването в робство са очевидни примери на забранени страдания (макар че те са били широко разпространени до втората половина на XIX век в Европа и Северна Америка). Освобожденията от „робство“ и „тиранство“ стават лейтмотивът на либералния XIX век и са в основата на съвременните нации. Наред с този процес на разширяване на списъка на забранени политически страдания и налагането на народния суверенитет като панацея срещу тях, започва и друг паралелен процес: на елиминирането на икономическо страдание.

⁷ John Stuart Mill, *On Liberty*, London 1859. На български (Център за изследване на демокрацията, 1993 г.)

⁸ За деонтологическия процедурализъм/контрактарианизъм виж анализа на Derek Parfit, *On What Matters, volume one*, Oxford University Press, 2011, с. 343-404.

Маркс е основната фигура в разработването на концепция за икономическото страдание като базово, върху което се надграждат всички политически беди.⁹ Докато в робството и феодализма е очевидно как собственическите права върху роба и крепостния го поставят и в политическа зависимост, при капитализма подобни отношения на собственост всъщност няма. Затова Маркс изработва концепцията за „експлоатация“ и „отчуждения труд“, които могат да бъдат разбирани като фундаментално страдание, което трябва да бъде добавено към политическите страдания, признати от либерализма. Така към тиранията и робството Маркс добавя и „робството“ на труда от капитала.

Западните общества днес отхвърлят радикализма на Маркс в основните му постулати: идеята за пролетарска революция и обобществяване на средствата за производство днес се възприема по-скоро като исторически куриоз или трагичен опит за модернизация на не(съвсем)западни общества. Списъкът на забранените страдания обаче определено е бил съществено разширен в чисто икономическа посока и тук влиянието на левицата и Маркс е безспорно. Идеите за социално-икономически права например са неразривна част от съвременното ни разбиране за допустимо страдание. Социалното осигуряване, пенсия, образование, здравеопазване и т.н. са социално-икономически придобивки. Спорно е доколко самият Маркс е виновен за това развитие, доколкото той не е смятал, че компромисът и социалното договаряне в рамките на капитализма са възможни. Но това е реформаторският, ревизионистки път, по който западният свят тръгва въпреки революционните рецепти на ортодоксалния марксизъм. Бернщайн, Франклин Делано Рузвелт и Кейнс¹⁰ в този смисъл са по-адекватни като „отци основатели“ на съвременната гържава на благоденствието, но би било твърде тесногърдо Маркс да се изключва като първичен източник на вдъхновение на това развитие.

3. Формите на страдание днес

Вълната съвременен популизъм е свързана с ескалация на страховете от страдания, причинени на мнозинството от народа. Това, което характеризира съвременния популизъм¹¹, е гневен дискурс, че „нещата повече не могат да продължават така“. Оплакванията са разнообразни, трудно дефинируеми и определено различни от досега познатите. Те най-общо спадат в следните групи:

Притиснатата средна класа (squeezed middle class)

Голяма част от обясненията на възхода на популизма днес се позовават на всевъзможни провали (и истински, и въображаеми) на глобалната икономика. Въз-

⁹ За по-подробен мой анализ на темата за властта в Марксовата философия виж *Власт, експлоатация и революция: 200 години Карл Маркс*, портал Култура, 06.05.2018 г. <http://kultura.bg/web/власт-експлоатация-и-революция/>

¹⁰ За политическото значение на кейнсианството виж Robert Skidelsky, *Keynes: The Return of the Master*, New York, 2009.

¹¹ „Популизъмът“ е дискуссионна политическа теория. Най-приетата концепция за „популизъм“ е „идейният“ подход, разгърнат в работата на Cas Mudde и Cristobal Rovira Kaltwasser. За въведение виж работата им *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2017.

раженията им са далеч от класическото Марксово притеснение за масова пауперизация на средната класа и експлоатация на работниците обаче. Напротив, това, което се случва, е глобално намаляване на крайната бедност в световен мащаб: тази бедност спада от над 90 % от времето на Френската революция до около 10 % в глобален мащаб (хора, живеещи с пог 1,9 международни долара на ден потребление). В либералните демокрации такава Дикенсова бедност почти няма, включително в България.¹²

Данните отхвърлят идеята за масова пауперизация, но все пак средните класи в развитите западни общества имат основание да се описват като „пострадали“. Едното основание е, че те се чувстват заплашени от „изпадане“ в по-долна класа заради загуба на работни места вследствие глобализацията. Голяма част от антиимигрантските настроения, както и критиките срещу свободната търговия и движението на стоки и капитали се мотивират с този страх.

Икономическите данни донякъде подкрепят страха от изпадане, макар и да са доста амбивалентни по въпроса. Едно от последните изследвания на Организацията за икономическа взаимопомощ и развитие (OECD) се фокусира върху средната класа в развитите либерални демокрации, дефинирана като хората между 75 % и 200 % от средния доход за дадена страна.¹³ В развитите икономики това са между 50 % (САЩ) и 70 % (Скандинавия) от населението. Тази група гнес е около 61 % за OECD и за последните три десетилетия е намаляла със средно 3 % (от 64 % през средата на 80-те години на миналия век). Спадът с 3 % за тридесет години едва ли може да бъде наречен сериозна причина за страх и несигурност, да не говорим за усещане за страдание. Тук трябва да се има предвид, че за този период и стандартът на живот като цяло се е повишил – в крайна сметка средата на 80-те са времената преди всеобщо достъпните персонални компютри, мобилни комуникации и интернет.

Изследването на OECD демонстрира, че докато субективно все повече хора се „усещат“ и самовъзприемат като „средна класа“ (над 4/5 от хората в Скандинавия и Холандия), обективно погледнато тя се свива (макар и маргинално). Далеч по-важно е обаче забавянето на растежа на нейните доходи. През последното десетилетие те като цяло стагнират или слабо нарастват, докато доходите на най-богатите 10 % от обществото са се увеличавали с по-бърз темп (с 1/3 повече). В резултат икономическата тежест на средната класа е намаляла в сравнение с икономическата тежест на най-богатите.

Като цяло данните говорят, че съвременното „страдание“ на средната класа се дефинира най-вече като субективно усещане за растяща несигурност и

¹² В България възходът на популистките нагласи съвпадна с период на спадане на бедността. Основният индикатор на Евростат е „риск от бедност и социално изключване“. За последните десет години той е спаднал от 46,2 % на 32,8 %. https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/refreshTableAction.do?tab=table&plugin=1&pcode=t2020_50&language=en. Другият основен индикатор за остри материални лишения (по-сериозна форма на бедност) също е спаднал за България: от 41,2 % през 2008 г. до 20,9 % през 2018 г. <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tip3c30&plugin=1>.

¹³ Under Pressure: The Squeezed Middle Class, OECD 2019 https://read.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/under-pressure-the-squeezed-middle-class_689afed1-en#page20

обективно изоставане спрямо най-богатите 10 % или 1 % от населението на развитите държави.

Непризнаването на културата на мнозинството

Освен икономически причините за възхода на популизма в западните либерални демокрации се търсят и в промени на културните нагласи на хората.¹⁴ Тези промени като цяло са в консервативна и комунитарянска насока. Докато мултикултурализмът също следваше комунитарянска логика, в центъра на неговия интерес беше еманципацията на малцинствата, признаването на техните интереси и идентичност. Популисткият обрат поставя културата на мнозинството в центъра на вниманието. Популисткият проект не е еманципационен – мнозинството не се бори за равни права с малцинството, защото така или иначе ги има. Напротив, става дума за запазване на предимства и привилегии, присъщи на мнозинството. Тези предимства попадат в следните категории:

Количествени: мнозинството има интерес да остане мнозинство. Голяма част от страховете му са демографски – че то физически се топи. В Европа средната възраст на населението е над 45 години (докато в Африка е 24): това е основание за демографски параной;

Качествени: разбира се, количественото намаляване може винаги да бъде компенсирано с окуражаване на имиграцията от други части на света, където населението стремглаво нараства. Тук обаче идват културните страхове на мнозинството, че неговата идентичност постепенно ще се размие и претопи в чужда култура. Християнството тук се използва като културен маркер за идентичност и се противопоставя на исляма (традиционен конкурент, с който то е съжителствало исторически в Европа).

Ийтуел и Гудуин в едно скорошно изследване обясняват популистката вълна в либералните демокрации със страха от „деструкцията на нацията“. Този страх е широко разпространен и обикновено води до нарастването на антиимигрантските настроения и антиислямизма.¹⁵ Други форми на изразяване на подобни настроения са засиленото чувство за превъзходство на собствената култура и гордостта от нея (което е особено развито в Източна Европа и православните държави).

Тези настроения имат и по-неприятна негативна страна: нарастване на хомофобията и антиромските настроения. Ийтуел и Гудуин твърдят, че пряка връзка между националпопулизъм и расизъм няма: той не е феномен само на расистки нагласи. Но определено ги стимулира. Същото може да се твърди и по отношение на хомофобията.

¹⁴ Тези възражения срещу съвременната демокрация са разгърнати в Roger Eatwell and Matthew Goodwin, *National Populism: The Revolt against Liberal Democracy*, Pelican Books, Penguin, 2018. За евентуалната промяна в културните нагласи като причина за възхода на популизма виж: Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Cultural Backlash: Trump, Brexit and the Rise of Authoritarian Populism*, Cambridge UP, 2018.

¹⁵ Op. cit. с. 3-43.

Като цяло популистката вълна извежда на преден план претенцията на мнозинството за културна доминация. В някакъв смисъл тази претенция е естествена – мнозинството разполага с най-много ресурси и то взема основните решения за тяхното разпределение. Новото е, че мнозинството има претенцията да е „пострадало“ в сравнение с малцинствата, които са придобили „твърде много привилегии“. У нас ромите са обект на такова оплакване от страна на популистките говорители на мнозинството: „тяхната“ престъпност е безнаказана, те трябва да бъдат „интегрирани“ (дори насила) и т.н. Ясно е, че подобни претенции лесно се израждат в стигматизация на малцинствата и тяхното маргинализиране и дори изключване от публичната сфера. Сексуалните малцинства са друг обект на подобна заплаха: претенцията срещу тях е да стоят извън публичната сфера и да не „парадират“ със своята различност.

Общият резултат от тези твърдения за страдание на мнозинството е следният: то се чувства заплашено в отстояването на своята идентичност. „Автентичността“ на мнозинството става основна негова ценност – то е такава, каквото е, и не е склонно да търпи критика или призови за промяна на свои характеристики. Мнозинството иска политически израз на своята автентичност – била тя расистка, хомофобска, мачистка и пр. Популистките политици дават израз на тази автентична идентичност и се борят срещу „политическата коректност“, която я потиска. С други думи, мнозинството търси признание и защита за културата си, признание, което е по-голямо от това на културата на малцинствата.¹⁶

Основателни ли са тези страхове, или са просто паранои, раздухани от съвременните популисти. Наистина ли нацията е подложена на „деструкция“ в либералната демокрация? От гледна точка на Източна Европа, която е била 45 години под диктата на интернационалисткия/съветски комунизъм, подобна идея изглежда налудничава. Националните култури на държавите от бившия източен блок едва ли са разполагали някога в историята си с повече ресурси и възможности за своето процъфтяване, отколкото сега. Въпреки това точно в Източна Европа описваните страхове са най-разпространени. В политиката често възприятието е реалност.

Мнозинството не управлява

Докато горните две „страдания“ на мнозинството изискват сложни аргументи и противоречиви данни за своето демонстриране, страхът му, че всъщност то не управлява, е широко разпространен и утвърден в съвременната демокрация. На първо място, този страх се изразява в универсално ниското доверие в ключовите институции на представителната демокрация – партии и парламенти. На второ място, усещането, че изборите не водят до смяна на политиката, е

¹⁶ В Източна Европа и специално в православните държави чувството за превъзходство на собствената религия над тази на останалите народи е особено голямо. Michael Lipka, *Greek attitudes toward religion, minorities align more with Central and Eastern Europe than West* <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/31/greek-attitudes-toward-religion-minorities-align-more-with-central-and-eastern-europe-than-west/>

станало стандартна черта на западния избирател. Това чувство има някакви основания, доколкото много области на политиката са „конституционализирани“ или „квазиконституционализирани“: там промени могат да се правят само от свръхмнозинства. Всички тези области са изолирани от мажоритарен контрол, което намалява възможната „печалба“ от изборите: гошият на власт е частичен победител, който трябва да се съобразява с много от водените преди него политики.

И тук битката не е за права: мнозинството в съвременните либерални демокрации има суверенното право да смени политиката, ако иска. Както Виктор Орбан показа, изборният победител може да си приеме и конституция, която е максимално изгодна за него. Тръмп и Брекзит са свидетелства, че дори сложни международни обвързаности могат да бъдат развалени с народен вот.

Всъщност мнозинството иска да види *реална* демонстрация на своята сила. Неговото страдание не е в това, че по принцип няма право да смени политиката, а в това, че рутинният демократичен процес не му дава доказателства за реална употреба на това право. Всичко е разумно и канализирано и следва своята логика, повлияна от експертно, непрозрачно знание.

Мнозинството не вижда своята роля в такъв спокоен, канализиран политически процес. За тях кризата на системата става доказателство, че мнозинството не е ирелевантно.

Един от неприятните ефекти на тези нагласи е, че те водят и до желание да се причини страдание на малцинствата, да им се покаже къде им е мястото.¹⁷ Това страдание е също доказателство, че мнозинството не е станало излишно.

4. Формите на състрадание днес

Увеличаването на (усещане за) страдание би трябвало да доведе и до по-развити форми на състрадание. Но има и обратна логика: смятащият себе си за пострадали може да използва собственото си страдание като извинение за липса на съпричастност с останалите. Вторият вариант, изглежда, е този, който се реализира в либералните демокрации днес: големи групи от хора (мнозинства), които считат себе си за пострадали, смятат, че поради този факт задължението им за съпричастност, солидарност и емпатия отпадат. Източна Европа е шампион в липсата на емпатия в световен мащаб, което е курioз – регионът, който беше и е бенефициент на значими благотворителни програми от страна на Запада (ЕС и САЩ), смята, че не дължи никому нищо.¹⁸ Нещо повече, самите тези програми се представят като опити за налагане на западно влияние, външен диктат и т.н.

¹⁷ През 2008 г. 48,3 % от хората у нас „не желаят да имат цигани за съседи“. През 2018 г. нежелаещите нарастват до 60 %. През 2008 г. 42,3 % не желаят хомосексуални за съседи. През 2018 г. нежелаещите нарастват на 57,8 %. (European Values Study, 2018).

¹⁸ Ivan Krastev, *Eastern Europe's Compassion Deficit*, New York Times, September 8, 2015, <https://www.nytimes.com/2015/09/09/opinion/eastern-europes-compassion-deficit-refugees-migrants.html>

Но липсата на емпатия не е само източноевропейски проблем. От гледна точка на специфични политики и институционализации на съпричастността, възходът на съвременния популизъм се характеризира със следното:

По-малко преразпределение към най-бедните

Повечето от съвременните популисти всъщност намаляват данъчното бреме. Тръмп и Орбан са типични примери – първият намали безпрецедентно корпоративните данъци, докато вторият въведе плосък данък със сравнително ниска ставка. Италия на Салвини и Ди Мајо е интересен случай – там бяха въведени допълнителни помощи за най-бедните, но без да се увеличава данъчната тежест. „Жълтите жилетки“ във Франция са също показателни – техният протест започна при опита на президента Макрон да увеличи екологичните данъци.

Като цяло съвременният популизъм се развива в среда, която очаква ниски данъци и е готова на съпротива при увеличаването им. Други форми на преразпределение – като конфискации на имущество – са още по-редки. Ако те се случват, то не е с цел постигане на социално равенство, а по-скоро като наказание срещу чужди инвеститори (Унгария, Албания) или в контекста на антикорупционната политика (България и Румъния).

Основният извод е, че съвременните „пострадали“ мнозинства не са склонни да подпомагат най-уязвимите групи от населението. Примерът с ромите у нас демонстрира това отношение – ромите се възприемат като привилегирована група, а не като такава, заслужаваща обратна дискриминация (affirmative action).

От философска гледна точка това развитие е всъщност отхвърляне на Джон-Ролсовия принцип на различието (Difference Principle), според който общественото неравенство е недопустимо, когато не подобрява положението на тези, които са най-зле.¹⁹ Този принцип се отхвърля по две причини. Първо, мнозинствата не са заинтересувани чак толкова в подобряване на положението на маргинализираните малцинства. Но второ, и по-важно, принципът на различието не дава отговор на един от големите страхове на „притиснатата“ средна класа – че най-богатите стават много по-богати от нея. Принципът на различието е гаранция за това, че тези, които са най-зле, все пак ще подобряват положението си. Средната класа обаче иска гаранция, че няма да изостава граматично от най-богатите – това са съвсем различни политики. Първата от тях е традиционната политика на държавата на благогенствието и социалдемократията след Втората световна война. Втората е съвременната популистка политика, която е всъщност отрицание на социалдемократията.

Липсата на солидарност и емпатия към най-уязвимите (бедни, малцинства, мигранти) понякога води до преекспонирана, етнизирана солидарност в рамките на мнозинството, към „нашите“. В България работещите жени получават много

¹⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard UP, 1971.

гълго майчинство; в Унгария се дават сериозни финансови бонуси на майки на повече от три деца и т.н. Идеята на подобни мерки е възпроизводство на нацията. Те не отменят нежеланието за по-голямо преразпределение от страна на мнозинството – ганъците, както бе казано, остават ниски.

По-малко институционализирано взаимодействие и солидарност

Възходът на популизма не е свързан с възраждане на профсъюзната дейност или кооперативите. Формите на сгружаване на гържавата на благогенството – профсъюзи, колективни трудови договори, работническо представителство, институционализирана връзка между партии и синдикати – или отсъстват, или са в упадък.

За сметка на тях във възход е популистката партия, която е свръхэффективен инструмент за експресия на желанията на мнозинството, каквито и да са те.²⁰ Докато управленският потенциал на тази партия е сравнително нисък (например мнозина имаха съмнения дали Тръмп изобщо е подходящ за управленец), тя има силен медиаторски ефект – транслира нагласи и желания на обществеността в публичната сфера.

Липса на интерес към социално-икономически права

Въпреки икономическите страхове на средната класа и усещането ѝ, че губи статус, тя не се опитва да конституционализира допълнително социално-икономическите си права.

Обясненията на този феномен сигурно са комплексни, но един фактор е особено важен. Основният страх на средната класа, мнозинствата е, че могат да изпадат в групата на най-бедните. Те искат запазване на своя статус, а не социални помощи за вече изпадналите. Работниците от Охайо и Мичиган гласуват за Тръмп не защото смятат, че той ще увеличи социално-икономическите права на безработните: те гласуват за него, защото се надяват, че ще запазят статута си на работещи.

В този смисъл средният избирател (мнозинството) не се интересува от усъвършенстването на „безопасителната мрежа“ за изпадналите, а от политики, които ще гарантират запазване на *собственния му* статут.

²⁰ „Възходът на „популистката партия“ през последните години е сигнал за този преход от авторитет (някой, който взема решения и управлява) към медиатор (ретранслатор на желания). Много български партии са и меди по произход: през последното десетилетие възникнали на базата на медийни програми са (поне) „Атака“, НФСБ, „България без цензура“. Нещо повече, лидерите на успешните политически формации имат една основна обща характеристика – чувствителност към желанията и настроенията на хората. Тази характеристика често компенсира липса на компетентност, подготовка за политиката, а понякога и персонална почтеност. „Медиаторските“ предимства на политика изместват неговата експертиза и идейна последователност.“ Даниел Смилов, „Европейската демокрация: антипатернализъм или солидарност“ в Георги Фотев (съст.), *Европейските ценности: новата констелация*, Нов български университет, София, 2019 (с. 179-199).

6. Християнството и липсата на състрадание

Анализът дотук показва, че в съвременната политика имаме силно усещане за „страдания“ на мнозинството от различен вид и слабо чувство за емпатия и солидарност. В този смисъл „консервативният“ обрат към религията и християнството е силно избирателен – той взема християнството като културен идентификационен маркер, но не и неговото същностно отношение към страданието и състраданието. От християнска гледна точка е неприемливо да се преекспонира собственото страдание и да се negliжира чуждото. Това, уви, изглежда, е основната характеристика на съвременния политически момент.

Това не е типичното възражение към ниската интернализация на християнските ценности от „широките народни маси“. Тези ценности най-вероятно никога в световната история не са били достатъчно интернализирани. Интересното за сегашната ситуация е, че и елитите, които претендират да са „християнски“, всъщност не само не споделят, но и активно отричат част от тези ценности. Управляващите в Полша и Унгария например са войнствено настроени срещу *всеки* мигрант или бежанец въпреки позицията на Папата и Католическата църква за съпричастност и милосърдие по въпроса. В Русия и България пък самата Православна църква третира мигрантите като нашественици. Подкрепеният от религиозните общности в Америка Тръмп гради стени срещу „нашествениците“ от Мексико и т.н.

Християнството, разбира се, е много богата традиция и може да стане маркер на почти всякакви политически течения и моди. Доколкото състраданието е било винаги централна негова ценност, отричането на емпатията от съвременните популисти и „киченето“ им с религиозни етикети не може да не повдига сериозни въпроси към тях. Макар че, в интерес на истината, тяхната претенция за вътрешна непротиворечивост никога не е била особено силна.

Предложеният анализ е и предупреждение по отношение на „културния“ аргумент в обясняването на възхода на популизма. Този аргумент настоява, че популизмът е всъщност консервативна реакция на религиозни, християнски мнозинства, които се чувстват заплашени от „прогресивно-либералните“ ексцеси на съвременната политика, като „прекомерното“ разширяване на правата на сексуалните малцинства например.

Под тази „културна“ фасада всъщност се крият доста по-„базови“ (в Марксов смисъл) страхове на мнозинствата от потенциална (истинска или въпрос на възприемане) загуба на статус. Тези страхове водят до доста егоистично затваряне в себе си и нечувствителност към страданието (истинско или като възприемане) на другия. В тази „културна“ борба се ражда и парадоксалната фигура на „несъстрадателния християнин“, която става политически много актуална и е водеща в нароилите се „патриотични“ формации в Европа.

Християнската традиция – със своята еволюция през вековете – е подпомогнала институционализирането на състраданието като система от публични полити-

ки в съвременната държава. Парадоксално, днес едни от най-вокалните „брани-тели“ на християнската традиция – популистите, всъщност по-скоро целят да разградят институционализираната солидарност. В наднационален план те се борят срещу ЕС (който е форма на наднационална солидарност), докато у дома проявяват слаб интерес към преразпределение в полза на най-бедните в обществото. Несъстрадателният християнин е подходящ символ на този политически обрат.

Веселина Кокуева е магистър по икономика. От началото на 2017 г. е докторант в специалност „Културология“ към Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

Веселина Кокуева

ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ И ФРАГМЕНТАЦИЯ НА ТАЙНСТВОТО КРЪЩЕНИЕ ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

Настоящият текст представлява кратък и стилизиран очерк, който опитва в бегъл шрих да открие синопсиса на един сложен и дълъг процес, засягащ трансформацията в схващането на тайнството на входа на Църквата – светото Кръщение – или по-правилно би било да кажем – светото Просвещение. Понеже тъкмо като просвещение се осмисля поначало това триединно тайнство на приемането в църковната общност, което впоследствие се осмисля като три отделни тайнства – Кръщение, Миропомазание и Евхаристия. В търсене на основните черти и типологията на този процес ще опитаме да изследваме тази промяна в два аспекта – *еклисиологичен* и *мистериологичен* – и в три нейни исторически фази, чиито образи можем да държим в ума си: *реката, баптистерия и купела*. Подобен опит, разбира се, е лишен от всяка претенция за изчерпателност и детайлност, но по-скоро цели да провокира интерес към осмислянето на разликите в баптизмалните практики на Изток и на Запад във връзка с по-дълбоките догматически разлики в схващанията за греха и спасението.¹

За да проследим схематично динамиката на промените в смисъла и начина на извършване на тайнството Кръщение, тук ще следваме едно условно троично разделение на Късната античност и Средновековието:

- I. Раннохристиянски период на гонения I–IV в.
- II. Византийският „златен век“ от IV в. до иконоборската криза през VIII–IX в. с център Константинопол

¹ „Всеобщо е прието, особено в православното и в римокатолическото богословие, че средството, чрез което човек става член на Църквата, е Кръщението. При това обаче има коренна разлика между източноправославното и западното – и римокатолическо, и протестантско – разбиране за смисъла на Кръщението. Тя съществува благодарение на взаимно изключващи се схващания за грехопадението и спасението. Което определя и различията между Изтока и Запада в много от догмите, отнасящи се до Църквата“ (Романидис, прот. Йоан, *Прародителският грях*, Варна 2017, с. 26).

III. Епохата на Каролингите и възходът на папството след IX в. докъм XIII–XIV в. с център Рим.

Индивидуализация на Кръщението – от общностно към индивидуално (частно) дело

1. Църквата на светите

Синтезът на култова форма и същност – онази „мистична реалност“ – заема централно място в Древната църква, що се отнася до Тайнството. За гревния християнин „Кръщението е това, което символизира”², а именно *смърт* на стария човек и *раждане* на нова, просветена личност, чийто живот *в Христа* не може да бъде отнет чрез физическата смърт на мъченика, защото Христос „свс смърт смъртта порази”. Неслучайно мистичната реалност на Кръщението, осмислена като „баня на възраждането”³, се счита за равносилна на реалността на мъченическата смърт – „кръвното кръщение”. В периода на гоненията новопокръстеният влиза не просто в нова религиозна общност. Кръщението, както и мъченическата смърт, са актове на свидетелство, че Господарят (Kyrios) вече е не друг, а Онзи, който победи смъртта. Това е радикален отказ от преклонение пред авторитетите на този свят, пред ограниченията на социалните обусловености, дори пред самата смърт. Животът в този свят става презрян: „Оставете ме да стана храна на зверовете. (...) Не искам повече да живея така, както хората живеят”⁴. Чрез епифаничния акт на отричане от злото (метаноя) и мистичната реалност на откъсване от онтологичната зависимост (причастност) към греха, новопокръстеният излиза от общността на прокудените от Рая. В Кръщението – „банята на спасението” и „повторно раждане” (св. Йоан Златоуст) личната воля съдейства на Божествената енергия за реализиране на едно ново Съ-Творение и „осиновление” (св. Василий Велики). Кръстеният човек влиза в реалността на Църквата – реалност земна и небесна – и по този начин става причастен на Божието царство, чийто предобраз е тя (Църквата). Тази реалност има нови закони:

- неприкосновената ценност на личността, призвана към святост – „народ избран, царствено свещенство, народ свят...” (срв. 1 Петр. 2:9)
- онтологично единство и равноценност при снемане на социо-културните различия – „Които в Христа се кръстихте, в Христа се облякохте ... няма вече ни юдеин, ни елин; няма роб, ... няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса” (срв. Гал. 3:27-28);
- етическо освобождение на човека от земни грижи, равносилни на идолослужение – „събирайте си съкровища на небето, гето ни молец, ни ръжда ги яде, и гето крадци не подкопават и не крадат; защото, гето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви ” (Мат. 6:19-21); „не се грижете за утре...” (Мат. 6:34).

² Шмеман, прот. Ал., *От вода и дух*, София, Омофор, 2005, с. 54.

³ Срв. 1 Петр. 3:21.

⁴ Св. Игнатий Богоносец, „Послание до римляни” – в: *Светоотеческо наследство. Изборник*, София, Омофор, 2001, прев. от старогръцки Светослав Риболов, с. 35, 37, 38.

Вярата на Ранната църква се отличава със своя есхатологически патос. Тя е в очакване на Края – Второто пришествие на Спасителя, понеже знае, че времето са последни и всяко колебание е пагубно. Няма време за връщане назад, за отпадане, допустимо е само едно, т.нар. „второ“ покаяние. Всеки кръстен е вече част от Народа Божи (laos), Църквата е на светите, а светостта е нормата на новия живот на християнина. Светостта на новородения чрез Кръщението се разбира като „съзнание за цялостна принадлежност – с гуша и тяло – на Христос, включване в Неговия живот”⁵. „Не мисли, че ти имаш нещо общо със земята, защото твоео тяло не е още възнесено на небето; твоята глава е там – на небесата”⁶. Характерно за този най-ранен период е кръщението в естествени води – реки, езера и морета – в течаща, „жива” вода, както е наречена в *Дугахи* ок. I-II в. В тази баптизмална практика ясно личи връзката с Христовото кръщение в река Йордан и силната христоцентричност на Ранната църква, изразена в изобразяване на Христовия живот върху живота на християнина. Потапянето във водата на Кръщението изразява смъртта и слизането на Христос в ада, а излизането от нея – раждане и Възкресение. 49-ото апостолско правило утвърждава гадената от Спасителя преди Възнесението Му формула на Кръщението: „В името на Отца и Сина и Святаго Духа...” (Мат. 28:19), която се превръща в неизменен триагологичен печат за всеки член на Църквата и до днес. Кръщелната формула също отобразява Богоявлението при река Йордан и ознаменува откриването на триединния Бог за човека.

Специалното преподаване на гара на Светия Дух се извършвало чрез възлагане на ръце от епископ, което първоначално било свързано с посвещаване в т.нар. функционално служение на презвитерите. Чрез възлагане на ръце и осеняване с кръстното знамение били приемани християните, преди да бъдат кръстени, а званието християнин предшествало званието оглашен. Пример за общностния характер на кръщението в този период е едnodневният подготвителен пост, задължителен както за кръщаваания, така и за неговите близки или за цялата християнска община.

2. Еклизията на Боговъплъщението

В епохата на св. Константин Велики Църквата се оказва в нова ситуация. Царството на кесаря дава на Църквата уникалната възможност да въплъти и реализира своето Царство тук, на земята, също както Божият Син се въплъти и живя сред човеците. Новата столица на империята – Константинопол, е призвана да стане икона на Небесния Йерусалим, а устройството на бързо разрастващата се Църква, чиито граници постепенно започват да съвпадат с границите на самата империя, търси своя „крайъгълен камък” – светата София, Премъдростта Божия. Кръщението, което до този момент е по-скоро акт на излизане от верноподаничеството на този свят и бунтовен отказ от реализиране на езическия идеал за спасение и земно щастие, сега се превръща в триумфален вход в лоното на едно Царство от вечността, слязло на земята ведно със своя

⁵ Шмеман, прот. Ал., *Историческият път на православие*, София, Омофор, 2009, с. 91.

⁶ Св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на Евангелието от Матей, беседа XII*, София, Захарий Стоянов, 2007, с. 201.

сонм – Еклесията. Това влизане е триумфално, но то неизменно минава през гъното на византийския баптистерий, което е гъното на смъртта, смъртта на грехопадналия човек. Църквата не допуска масовата еуфория от привилегированото положение на християнството да отмени закона на спасението – „със смърт смъртта умъртви“. В това гъно е изобразен Кръстът – често целият баптистерий е във формата на кръст – за да изобрази личното потапяне в бездната на смъртта заедно с Христовото слизане в ада, чието тридневно пребиваване там се спомня чрез трикратното потапяне на кръщавания. Излизането от водата е „новото раждане“ на човек, свободен не само от товара на личната причастност към греха и смъртта, но и обърнал се към светотайнственото Просвещение. Просветеният верен става жива клетка от Тялото Христово, Църквата. Тази „органологична метафора“ за членовете на Църквата „гарантира“ целостта на огромната Богочовешка общност на верните, населяващи охристовената икумена на Римската империя. Друг гарант за устойчивост и таксономия в устройството и живота на Църквата след св. Константин е принципът на съборното богослужение, ведно с формирането на празничния календар. За този период е характерно съборното литургично извършване на масови кръщения на определени Господски празници – най-често в навечерието на Възкресение, на Богоявление и Петдесетница, за които катехумените се подготвят чрез преминаване през чина на оглашение. Кръщението на новите членове на Църквата изпълва празника с жив смисъл – Възкресението Христово по тайнствен начин отново се случва пред очите на Църквата и тя възкръсва за нов живот в „новорождението“ на оглашените. Макар множеството да е голямо, тайнството се извършва с голямо внимание към личността на всеки. Според текстове на св. Кирил Йерусалимски самото приемане в числото на оглашените се извършвало с разрешение от епископа след известно изпитание и с поръчителството на верните, след което протичало под специален надзор и дисциплина. На Изток наричат оглашените „просвещаеми“ или „кръщаеми“, а на Запад – „молещи“ или „избрани“⁷. Спазвайки покаяна дисциплина през светата Четирдесетница (Великия пост) и преди големите празници, те биват поучавани чрез предкръщелни беседи. Смята се, че „огласителните слова“ на св. Кирил са тъкмо такива беседи. Над готвещите се за св. Кръщение се извършват заклинания и екзорсизми за изгонване на нечистите духове. Тази практика е белег за недвусмисленото църковно схващане за злото като субективна сила, която има своята власт над човека не по право, а поради немоцта на повредената от греха човешка природа; злото се схваща като „паразит“, чиято власт онтологически е разрушена чрез Христовото Възкресение. Влизайки в общността на верните, кръстеният човек бива обезпечен в своята лична борба със злото не чрез свръхестественото придобиване на някакви нови лични качества или дарове, както по-късно започва да се мисли. Верният черпи сили за тази неравна битка от светотайнствения живот на цялото „свое“ ново Тяло – Църквата – Глава на което е Сам Христос. Непосредствено след кръщението с вода се извършвало и Миропомазанието, запечатващо кръщавания с гара на Светия Дух – символ на огненото кръщение на Петдесетница. И досега е останала практиката на Велики четвъртък, когато в Православната църква се извършва т.нар. Велик маслосвет, да се пее „Блажен

⁷ Флоровски, прот. Г., *Източните отци от IV век*, София, Тавор, 2001, с. 78.

е оня, комуто беззаконията са простени...” (Пс. 31) с припев „Всички, които в Христа се кръстихте...” (Гал. 3:27). Това песнопение е остатък от практиката новопокръстените да бъдат въвеждани с лития във византийския храм, за да бъдат миропомазани и да вземат участие в Евхаристията.⁸ Чрез литургичното съборно извършване на тайнството на Просвещението кръстеният се възражда като уникална по своята личност клетка в едно живо Тяло, чието битие надхвърля времето и пространството. Кръвта на това Тяло е св. Евхаристия – тайнството на самата Църква, централното тайнство във Византия.

3. Църквата на грехопадналия човек

След масовото покръстване на гръко-римския свят, довело до бързото разширяване на географските граници на християнския свят (*paх christianitas*), идва време на изпитания както за империята, срещнала надигащата се сила на арабския свят и северните народи, така и за Църквата, чиито център сякаш все повече започва да тегне в един или друг епископски град-център, отколкото на Небето, при Възкръсналия. Във време на борби с новите ереси и отстояване на ортодоксията, авторитети, първенства и пр., християните вече кръщават своите деца. Все по-често се използва кръщелният купел вместо големите храмови баптистерии.⁹ Отпада дългият период на оглашение, а на Кръщението се гледа от нова перспектива. Същността на Кръщението се търси в един нов аспект, отпращащ към Първия грях на Адам, заедно с въпроса дали и как децата, които се кръщават, са носители на този Грях. В контекста на все по-значимото влияние на монашеството и аскетизма, както и на ереси като донатизма и пелагианството, основните социологични проблеми за Първородния грях, греховността, за човешката свободна воля (произволение) и вина, както и за Божията благодат, стават централен обект на западната богословска мисъл. Мотивът за греховността на християнина започва да се поставя на Запад още в средата на II в.¹⁰ Парадоксално или закономерно, тези проблеми вълнуват мисълта тъкмо във време, когато се кръщават предимно неопетнените от съзнателен грях – малките деца. В този период средновековният християнин сякаш най-осъзнато преживява грамата на греховността след Кръщението. На Кръщението започва да се гледа предимно като на „средство” за измиване на Греха и снемане на вината от кръщавания. Постепенно навлиза индивидуалистичното разбиране за кръщението като дар на Божествената благодат, която снизхожда и се излива върху човека. Кръщаваният все по-рядко се потапя „във водите на смъртта”, а вместо това се полива над кръщелния купел – образ на изливащата се благодат. Тайнството се извършва най-често в отделно време за всеки кръщаван, осо-

⁸ „Връзката на кръщението и миропомазването с литургията в различните църкви била различна – влизането на новопросветените в храма съвпадало с малкия вход, новопросветените влизали непосредствено преди да приемат причастие, последованието на кръщението и миропомазването било довършвано и тогава започвало това на литургията и др.” (архим. Авксентий, *Литургия*, Пловдив, Праксис, 2005, с. 442).

⁹ „Употребата на купели започнала през епохата, когато броят на оглашените, приемащи кръщение, рязко намалял и масовите кръщения на възрастни отстъпили място на практиката да бъдат кръщавани деца. В храма „Св. София” в Константинопол имало едновременно баптистерий, посветен на св. Йоан Кръстител, и купел, т.нар. фиала, изработен от „зелен камък” и разположен до съсъдохранилището. В него били кръщавани византийските императори и членовете на семействата им” (архим. Авксентий, *Литургия*, с. 126).

¹⁰ Този мотив силно е застъпен в още в *Пастира* на Ерм – срв. св. ап. Ерм. *Пастир*, Заповеди, III, Атон 2005.

бено ако става дума за член на по-знатна фамилия. Вместо събитие и празник на цялата Еклисия Кръщението постепенно става „частно“ (семеино, класово) събитие. Още във Византия се появява практиката по-богатите жители на столицата да строят в домовете си параклиси и да канят свещеници, които да извършват в тях кръщение на членовете на семействата им. С 59-о правило на Шестия вселенски събор тази практика била пресечена, но нейното възникване е белег за отстъпление от съборното съзнание на част от лаоса. След гара на кръщелната чистота и невинност на Запад християнинът влиза в битка не с противника на Църквата, „княза на този свят“, а със собствената си гревовност – влиза в конфликт със своето свободно произволение – идея, доближаваща се по дух до принципите на манихеизмът. Индивидуализацията на Кръщението в този период е свързана с една обща тенденция към индивидуализация на целия църковен живот по отношение на тайнствата, съпътствана в същото време от все по-голяма типологизация на отделните групи вярващи и в крайна сметка от дефицит на оличностяващия събитийен аспект на тайнството.

Фрагментация на Просвещението – от Тайнство към тайнства

Процесът на „разпад“ в изначалния смисъл на тайнството Кръщение може да се проследи освен в споменатия по-горе аспект на *личността*, т.е. в отношението личност-общност, отправящо към еклисиологични промени и тенденции, но също така и в *мистириологичен* аспект, т.е. по отношение църковното практикуване на тайнствата и учението за тях. През разглежданите три условни периода тайнството Кръщение претърпява, най-общо казано, „фрагментация“ от едно общо тайнство на Църквата (Просвещение) до няколко отделени по форма и съдържание тайнства: Кръщение, Миропомазване, Евхаристия, както и по-сетнешното оформяне на конфирмацията на Запад.

1. Тайнство на осиновлението

В Ранната църква водното Кръщение е само първата част от Просвещението – тайнството, чрез което християнинът става „верен“ – истински член на *лаоса*, народа Божий. Просвещението е постепенно встъпване в този чин на верните и включва водното Кръщение, Миропомазване – в най-ранната църква е известна практиката на възлагане на ръце от епископ върху главата на просвещавания – и Причастие.¹¹ Св. Кирил Йерусалимски казва: „Кръщението с вода получава своя завършек в „кръщението с Духа“, т.е. в миропомазанието. (...) Миропомазанието повтаря над вярващите онова „съществено слизване на Духа Свети“, което снисходило над Христос след кръщението от Йоан“¹². Облечени с „бялата греха на нетлението“ и запечатани с печата на гара на Светия Дух, помазанието с миро,

¹¹ „Св. Юстин Философ (+165) в 65-а глава на *Първа апология*, Тертулиан (+230) в краткото си описание на кръщението, миропомазването и евхаристията и св. Климент Римски (+215) в една от беседите си описват кръщението, миропомазването и евхаристията като три части, оформящи единното последование на християнското просвещение“ (архим. Авксентий, *Литургия*, с. 441).

¹² Флоровски, *Източните отци от IV век*, с. 90.

Вярващите стават „сътелесници и еднокръвни на Христа” (св. Кирил Йерусалимски) в светлата Евхаристия. Това единно тристепенно преминаване от старото състояние на живот към живота-за-вечността-в-общение е епифанично тристепенно оцелостяване на накърнения в Райската градина образ на човека. Той се умива, одухотворява и тогава влиза в общение с Твореца, но това троично поседование в смисъла и в целта си е едно – „осиновяване” от Бога (св. Василий)¹³

2. Просвещението като литургично триединство

Светото Просвещение във Византия започва с периода на оглашението. Званието християнин предшества званието оглашен и се дава чрез възлагане на ръце и осеняване с кръстното знамение. Поемайки пътя към „новия живот”, оглашените пребивават в пост и покаяно съкрушение, над тях се извършват екзорсизми и специални молитви и се преподава учението на вярата, включително изясняване на Символа на вярата и Господнята молитва. Според богослужебната традиция на Църквата в Северна Африка през III–IV век, Кръщението, наричано „водна баня” е предшествано от оглашение, покаяние и помазване с елей. През дългия подготвителен период оглашените изучават само част от християнското учение – т.нар. *disciplina arcani*, или тайна дисциплина. Систематична подготовка на катихумените към кръщение може да бъде намерена в Евангелие според Матей и Евангелие според Марк (срв. Романидус), които са били четени и досега преобладават в богослужебния календар преди Възкресение. За този период св. Кирил Йерусалимски казва: „Вие вече сте в предверието на царските чертози (...) Сега оглашението се извършва не извън, но вътре в тебе, защото Духът Свети, като се е вселил, превръща твоя ум в храм Божий”¹⁴. Денят на Господския Празник е най-значимият за просвещавания, защото в този ден той се кръщава, миропомазва и причастява; преминава през трите порти на Царството, което започва да живее в него. Просветеният християнин е станал причастен на „невечерната светлина”, която чрез Тайнството – едното тайнство – Просвещение, преобразява в пълнота неговото съществуване. Той се потапя в реалността на светотайнствения живот на Църквата. След като става „верен”, новият член на Църквата посещава специални тайноводствени беседи. В този период се чете Евангелие според Иоан, което има за своя основа тайнствата, а за своя цел – взаимната връзка между историческия живот на Христос и светотайнствения живот и опит на Църквата. Просветеният верен заживява в получения при Кръщението чин на „царственото свещенство” в Църквата (срв. 1 Петр. 2:9).

Светото Просвещение в своя триединен смисъл е икона на идеята за богочовешката синергия. То е житейски път и светотайнствен акт ведно и само в тази своя цялост ражда истинската „метаноя” на личността. Силната семантична натовареност на самото понятие „просвещение” доказва своята онтологична значимост за човека и по-късно – в така успешната му „нова” употреба от идеолозите на рационализма и материализма след XVIII век.

¹³ Св. Дионисий Ареопагит нарича Просвещението: „свещено богорождение” – срв. „За църковната йерархия” в: За небесната йерархия. За църковната йерархия”, С., ЛИК, 2001, превод от старогръцки език Иван Христов, с. 70.

¹⁴ Флоровски, *Източните отци от IV век*, с. 79.

3. Кръщението като индивидуална потреба

Първоначалната причина за най-ранното разделяне на тайнствата Кръщение, Миропомазание и Евхаристия може да се търси в практиката да се кръщават предимно деца – масово явление от византийския период. Има свидетелства, че още в Ранната църква са били кръщавани деца, но през IV–V век масовите кръщения на оглашени в нощта на Възкресение, Богоявление и Петдесетница постепенно отстъпват място на кръщението предимно на деца. Отпадането на оглашението е пряко следствие от тази промяна, доколкото в ранния период стриктно се съблюдава кръстникът да бъде добре катехизиран и способен да предаде на младеца учението на вярата. Постепенното отпадане на катехизацията на оглашените е един от факторите за силното влияние на еретическите учения през IV–V век, когато се зараждат спорове относно действителността на светите тайнства и на Божествената благодат започва да се гледа легалистично и опосредствано. След победата над гонатизма и пелагианството Августиновото богословие остава фундамент на сотериологията на западното богословие чак до схоластическия синтез на Тома Аквински. Големите промени в практиките на тайнствата реално идват след XIII век. Доминиращото в църковно и културно отношение западно учение за благодатта на Светия Дух като тварна благодат, необходима за спасението на човека и предаваща се по право само от епископа към верните, стои във връзка с разглеждания въпрос за Кръщението. И досега в Западната църква само епископът може да преподава гара на Светия Дух чрез Миропомазанието, докато водното кръщение може да извърши всеки свещеник.

Тайнствата вече не се извършват от целокупното Тяло на Църквата, събрано и предствителствано от духовника, а единствено от самите клирици, които в изпълнение на завета „Това правете за Мой спомен!“ поемат ролята на извършители по силата на дадената им приемствена власт да свещеноействат. Поради условието дарът на Светия Дух да бъде преподаден единствено от епископ, в Западната църква след IX век се налага практиката на т.нар. конфирмация – миропомазание на големи групи кръстени деца след навършване на съзнателна възраст – седем, а по-късно и дванадесет или четирнадесет години. Отделен от Кръщението остава и смисълът на тайнството Евхаристия, като на Запад миряните се причастяват „под единия вид“ само с Тялото Христово (хостията), докато клирът – и с Тялото, и с Кръвта Христови („под двата вида“).

Погобно разкъсване на целостта на християнското Просвещение се случва след XI век в Източната църква поради отделянето на Кръщението от Литургията¹⁵. В този трети период се откриват тенденции в схващанията за Кръщението, Миропомазанието и Евхаристията, отдалечаващи от църковното съзнание на Раннохристиянската и Византийската църква. В корена на тези изменения стои връзката на тайнствата с проблема за грехопадението и спасението на човека.

¹⁵ „Първите сведения за нарушаване на връзката между кръщението и миропомазването, от една страна, и евхаристията, от друга, са от XII век. Тази връзка окончателно била прекъсната около XIV век, а малко по-късно св. Симеон Солунски (+1429) отбелязва, че само някои от приелите кръщение пристъпвали към жертвеника, за да получат от „преждеосвещените“, т.е. запасните дарове“ (архим. Авксентий, *Литургия*, с. 442).

За средновековния човек смисълът и на трите тайнства до голяма степен е обусловен от проблема за освобождаването (снемането) от оковите на греха – както наследения Първороден грях, така и личната греховност. Легалистичният подход на броене и натрупване на определен „обем“ грехове през времето на живота поражда нуждата от търсене на „средства“ за тяхното периодично отхвърляне (снемане и разтоварване), като целта е своевременно постигане на блажена лекота от сметата вина. Едно „разпределяне“ във времето на трите най-велики тайнства на Църквата – Кръщението, Миропомазанието и Евхаристията, дава чудесна „възможност“ обновлението на личността да се случи не веднъж-и-завинаги (каквото е било изначалното разбиране), а поне на няколко етапа от живота – като втори, трети и пр. „шанс“ да се започне „начисто“. Самото по-късно разбиране за покаянието и причастието, като „ново кръщение“, а не като насъщна нужда и „храна“ за веднъж родения в Христа и просветен „верен“, е белег на същия стремеж към евдемонично оневиняване и блаженство.

„Осиновяване“, „неръкотворно обрезание“ (св. Василий Велики), „печат на безсмъртието“ (Евсевию Кесарийски), „свещено богорождение“, „първо Възкресение“ (св. Дионисий Ареопагит) са изрази, отправящи мисълта към реалността на *събитие*, а не на размит във времето *процес*. Несъмнено в периода на своите автори тези изрази се отнасят не към самото водно кръщение, а към единното в пълнотата си Просвещение. Дори до днес в някои богословски учебници не се прави разлика между съдържанието на Кръщение и Просвещение. Отделянето на Кръщението от единството му с Миропомазанието (на Запад) и най-вече с Евхаристията (както в Западната, така и в Източната църква) променя автентичния му смисъл и води до неговата формализация. Подмяната на светотайнствения еклисиологичен смисъл на Кръщението с „частно“ дело е другото изменение, което снижава смисъла му до индивидуалистична потреба („треба“). Изчезването на „смъртта“ на старата личност в Кръщението и свеждането ѝ до символично „умиране за греха“ бележи и една частична „победа“, вече не над смъртта, а над греха. Но ако с греха човекът може да се „справя“ с помощта на „частните“ тайнства, то със смъртта не би могъл без радикалната смърт-и-възкресение-в-Христа и светотайнственото Просвещение в пълнотата на църковната общност – Еклизията.

Стоян Асенов е доцент, доктор на философските науки във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Автор на монографиите *Битие и отсъствие. Достоевски и опитът за смъртта* (2014 г.) и *Хронотоп и тяло. Опити за конкретна метафизика* (2016 г.), както и на множество статии в различни научни списания и сборници.

Стоян Асенов

ПРОБЛЕМЪТ ЗА СМЪРТТА В *ИДИОТ* НА ДОСТОЕВСКИ, ИЛИ ЗА БЛЕДНОСТТА НА ЛИЦЕТО

„Достоевски никога не изобразява смъртта отвътре. Агонията и смъртта наблюдават другите. Смъртта не може да бъде факт на самото съзнание” (Бахтин, 1988, 333). Това категорично твърдение принадлежи на Михаил Бахтин. То почива върху тезата на Бахтин за диалогичността на поетиката на Достоевски, основана върху неслятостта на съзнанията, тези съзнания, които в себе си не могат да има опит за собствения си край. Вариация на тезата на Бахтин е, че Достоевски не знае за смъртта, защото героите му не са живи хора, а фикс идеи и историята на живота им не е интересна (виж: Подорога, 2006, 322-323).

Подобни твърдения имат, разбира се, своите основания. Те улавят не само важна част от поетиката на Достоевски, но изразяват и спецификата на неговото разбиране и изобразяване на смъртта, най-често съпоставяно с това на Толстой. „В света на Достоевски смъртта нищо не завършва, защото тя не засяга най-главното в този свят – съзнанието за себе си. В света на Толстой смъртта притежава известна завършваща и разрушаваща сила” (Бахтин, 1988, 334).

Отчитайки основателността на подобни твърдения, ние трябва да бъдем внимателни с тях, тъй като взети буквално и разбрани догматично, те могат да омаловажат проблема за смъртта при Достоевски, да го минимализират и да го превърнат в периферен. Без да навлизаме в повече подробности, ще изтъкнем само две съображения. Първото е по-общо: цялостната атмосфера на пределните въпроси, така характерни за творчеството на Достоевски, не може да остави извън себе си проблема за смъртта. Той не може да не бъде един от главните участници в, ако използвам израза на Платон, „битката за битие”. По думите на Достоевски „... битието е и започва да бъде, когато го грози небитието” (Достоевски, 1971, 618). Така че, независимо че тази битка се случва в диалога

на независимите съзнания или в сферата на идеите, тя не може да не включва в себе си като съществена своя част въпроса за смъртта.

Второто съображение е свързано с личния опит на Достоевски, където смъртта е, от една страна, пределно еднократно изпитание, реализирано в ритуала на смъртната присъда на Семьоновския площад, а от друга – всекидневна опасност, можеща да се актуализира всеки миг в епилептичния припадък. Именно този опит за смъртта дава основание на Достоевски да каже в писмо до брат си: „Аз бях в последния миг“. Този миг, който сякаш е възможният последен за опита по отношение на смъртта.

Оттук следва, че Достоевски има непосредствен граничен опит за смъртта (в границите, в които това е възможно за живото човешко същество). Разбира се, този опит може да резонира по различен начин в самия човек и по различен начин да е обект на изобразяване. Ще се съгласим с Бахтин, че смъртта не е изобразена от Достоевски в плана на сантимента на личното умирање, на личното събитие, затворено в границите на собствената биография и имащо значение само там (Иван Илич). Откъдето обаче не следва, че Достоевски не познава и не изобразява смъртта отвътре на съзнанието. Напротив: в трите речи на княз Мишкин за смъртното наказание можем да видим великолепна феноменология на съзнанието, поставено в непосредствеността на смъртта, на предсмъртния опит, именно от перспективата на вътрешния опит на съзнанието. Но самият този опит интересува Достоевски не само по себе си (от което не следва, че той не трябва да бъде помислен в собствената си ейдетика), не само в плана на личното събитие, а в превръщането на това събитие в общочовешки, по-скоро в метафизичен проблем. Именно в този хоризонт личният опит намира своя смисъл и своето оправдание. От друга страна, именно като метафизичен проблем, разбран като перманентно насилие над живота, смъртта става и лична грама – тя не е трансцендентна на непосредствената събитийност на живота, а е явена чрез тази събитийност. Така че сливането на тези два плана в рамките на повествованието задава границите, мащаба и спецификите на темата за смъртта у Достоевски.

Ще започнем нашия анализ с тезата, че проблемът за смъртта е основополагащ в романа *Идиот*. Той преминава през всички основни теми, идеи и персонажи и изразява вътрешната динамика, патоса и цялостната атмосфера на романа. Чисто фабулически романът започва с проблема за смъртта, въведен от княз Мишкин с трите му разказа за смъртното наказание, и завършва със сцената с мъртвата Настася Филиповна в дома на Рогожин. Но темата за смъртта не само обрамчва случващото се в романното действие – тя е основният сюжет на романа. Още в началото Достоевски въвежда граничното, хоризонта на трансцендентното, като това, което трябва да се гледа. Нещо повече – то е условието „да се научиш да гледаш“, тоест да виждаш. „Тогава тъкмо се случваше да ме влече нанякъде, и все ми се струваше, че ако се тръгне все направо, върви се дълго-дълго и се мине зад тази черта, същата, дето небето и земята се сливат, там е именно разгадката...“ (Достоевски, 1982, с. 59). Човекът е тревожен и неориентиран в разнообразния, но като че ли безсмислен пейзаж на света, в който

не може да се намери сюжет за картина. Достоевски изважда тази граница от пейзажа, тази черта между небето и земята, и я помещава съвсем другаде. Има едно нещо, което си заслужава да бъде изобразено – лицето и смъртта. С това светът изгубва „пейзажния“ си вид и става събитието, което се случва и решава в тази среща: „Преди малко ... действително ми дойде наум, когато ми поискахте сюжет за картина, да ви предложа сюжет: нарисувайте лицето на осъдения мину-та преди падането на гилотината, когато той още стои на ешафода, преди да е легнал на онази гръска” (с. 63-64). „Нарисувай ешафода така, че да се вижда ясно и отблизо само последното стъпало; престъпникът е стъпил на него: главата, лицето е бледо като хартия, свещеникът протяга кръст, другият жадно протяга посинелите си устни и гледа, и – всичко знае” (с. 66).

Така лицето, което разгръща в себе си и носи целия си живот, лицето очи в очи със смъртта, изпълва тази картина и е смисловият център на романа *Идиот*. Романът *Идиот* е написан от Достоевски на Семьоновския площад, с очи, вперени в смъртта.¹

Бледността на лицето

Да се вгледаме в тази среща между лицето и смъртта, както ни призовава Достоевски. Поради трансценгентността си и следователно принципната невъзможност на смъртта ние можем да видим тази среща единствено изписана върху лицето, в неговия отклик, в онази физиогномика, която се превръща в повърхностен слой, в кожа, която вече не принадлежи само на лицето, а е обща плът, в която постепенно се имплантира нещо нечовешко. „Долу на стълбичката той беше много бледен, а като се изкачи и застана на ешафода, стана изведнъж бял като хартия, съвсем като бяла хартия за писане” (с. 65).

Срещата със смъртта е дадена телесно в бледността на лицето², в това движение от бледността към побеляването. В това движение лицето сякаш се отдръпва от себе си. То постепенно загубва своевостта си, все по-малко си принадлежи, като това движение е дадено навътре в метаморфозата на кожата в хартия за писане, на плътта към неорганичното. В това движение ясно се вижда трансцендиращата мощ на белотата и това не е случайно. Като пределен цвят, наред с черния, бялото най-добре изразява прехода, граничността, събира в себе си края и началото. Като край в него става видимо отсъствието – бидейки *граница на цвета*, бялото е и отсъствие на цвят – *обезцветеност*. Като обезцветеност бялото се конструира чрез *отсъствието*, *оттеглянето*, отнемането и затова може да стане тяхната видимост. Така в метафизически план то може да изрази отсъствието на битие.

¹ Семьоновският площад е мястото, където Достоевски е изведен в едно мразовито утро на 22.12.1849 г. заедно с останалите подсъдени по делото срещу Петрашевски. Там първоначално са прочетени смъртни присъди, включително и на Достоевски, изпълнен е целият ритуал на смъртното наказание, като в последния момент е оповестено помилването от императора. Достоевски е осъден на четири години каторга. Той не обичал да разказва за тези събития, но в романите му, и особено в *Идиот*, можем да срещнем описание на преживяното, най-вече в трите речи на княз Мишкин за смъртното наказание в дома на ген. Епанчин.

² По-подробен анализ на тази ситуация виж в: С. Асенов, *Битие и отсъствие. Достоевски и опитът за смъртта*, С., 2015. Тук ще използваме само част от този анализ.

Но белотата трансцендира и по още един начин – чрез *анихилиране на неговата материалност*. Ако се вгледаме в нещо бяло, ще забележим, че в това нещо белотата *доминира* над веществото. Бялото сякаш има способността да разтваря веществото, да го *развеществява*, то е като разтворител на материалността: в него светът се дематериализира. Така белотата трансцендира нещата отвъд тяхната вещественост, отвъд веществената им плътност. В тази посока бялото е видимостта на развъплътената, развеществена вещественост, то е това, което *остава*, когато плътната вещественост се е оттеглила, т.е. то изразява посоката на небитието и е нещо *вампирическо*. Тази отстраненост като реализация на трансцендиращата сила на белотата преминава и през самото човешко съществуване, през неговото тяло. Тя е видима в побелялото лице. Белотата на лицето е вид отражение на чернотата на ешафода, тя е следствие на силовото му поле и именно тази субстанциална чернота се известява като бела върху лицето. Белотата на лицето е остатъкът след напуснатата и напускаща жизненост, тя е почеркът на чернотата, в който сме изписани като оставащи след оттеглящата се жизненост, като съществуване, изоставяно от битието. Тук виждаме страшната, трудна, невъзможна за помисляне симбиоза между живота и смъртта, антиномичността на единството между съществуване и несъществуване, които взаимно се изразяват в *призрачното* – побелялото лице. Но тази взаимност е негативна – побелялото лице е особена междина между лицето и смъртната му маска, то е отвъд лицето и преди маската. То е подготвеното за писане лице, превърнато в бял лист хартия, върху който смъртта ще нанесе себе си. То е лицето в мига преди своята обезличеност. Така белотата на лицето е повърхностната видимост на задминаването на тялото, на *задминаване на самото битие*, дадено в телесна образност.

Но бледността на лицето, ако погледнем принципно на нещата, като трансцендираща сила, съвсем не е еднозначна. Ако белотата трансцендира нещата отвъд веществената им плътност, то задминавайки цветовете и материалността, тя може да означава преодоляване на тяхната парциалност в пълнотата на една първична спрямо тях субстанция – *светлината*, и следователно като трансформация в един по-висок битиен ред. Така те изразяват, сияещо, по същество нематериална субстанциалност: достатъчно е да споменем белотата на ангелите. В този триумф на белотата над веществеността е видимо онтологическото ѝ превъзходство. По този начин бледността на лицето е вътрешната му просветеност, то става лик на свещеното и светостта.

Анализът дотук показва, че бледността на лицето е среща между тукашното и отвъдното, отблясък на трансцендентното, който е амбивалентен и съвместява противоположни битийни измерения. От една страна – това е изгряващият ден на възкресението, настъпващата пълнота на живота. От друга страна, и това е лицето на последното стъпало на ешафода, в бледността прозира бялото като избледняваща жизненост и помръкваща светлина; бледността е път към бялото, където цветовете изчезват в безразличното безцветие на смъртта. На Семьоновския площад в белотата си лицето е по-далеч от себе си и по-близо до смъртта. Но бледността е не само среща на тукашното и отвъдното, но и граница, преход, израз на внезапността и прекъснатостта, на това

„изведнъж” (*вдруг*), така характерно за Достоевски. Тогава в белотата прозира смъртта като насилие.

Тук възниква въпросът за статуса на бледността на лицето при Достоевски. Като че ли изглежда тази бледност да е ситуативна, доколкото е предизвикана от изключителните обстоятелства, свързани със самата природа на смъртното наказание, и засяга само осъдените. Засега ще оставим този въпрос без отговор. Проблемът е в това, че бледността на лицето е характерна не само за осъдените на смърт. Побледняването на лицето е една от най-честите реакции на героите на Достоевски и обикновено е израз на силата на вътрешните чувства, на внезапността на събитията, то е част от „физиогномиката” на това „изведнъж” (*вдруг*). Забележителното е това, че бледността е характерна за всички главни герои в *Идиот*. Съдбовните срещи в началото на романа между княз Мишкин, Рогожин и Настася Филиповна са срещи на бледите лица:

Рогожин: „Особено забележима в това лице беше неговата мъртвешка бледност, която придаваше на цялата физиономия на младия човек изнурен вид въпреки якото му телосложение и заедно с това нещо страстно, почти страдалческо...” (с. 6).

Княз Мишкин: „Лицето на младия човек беше впрочем приятно, изящно и възслабо, но безцветно, а сега гори посиняло от стуг” (с. 6).

Настася Филиповна: „Тази ослепителна красота гори беше непоносима, красотата на бледото лице, на почти хълмналите страни и горящите очи, странна красота” (с. 80).

Очевидно за Достоевски бледността на лицето не е нито ситуативна, нито е просто второстепенен външен знак на важно събитие в повествованието. Бидейки иманентна характеристика на лицето, тя ни препраща към друга картина, за която княз Мишкин само загатна и към която неговата идея за картина изглежда да се отнася миметически. Това е картината на Холбайн-младши „Мъртвото тяло на Христос в гроба”, в която бледността се е разпростряла върху цялото тяло и то е станало изразително като бледото лице. Към този, у когото тя не е второстепенна телесна характеристика, а е отнесена към определени онтологически измерения. Известно е, че Достоевски вижда картината на Холбайн-младши „Тялото на мъртвия Христос в гроба” в Базелския музей и тя оказва върху него огромно впечатление. Както свидетелства Ана Григориевна: „... „Смъртта на Исус Христос” е удивително произведение, което предизвика у мен направо ужас, а Федя го такава степен го поразил, че той провъзгласил Холбайн за забележителен художник и поет... Федя се възхищавал на тази картина” (Достоевская, 1993, с. 234).

Както възкликва Достоевски в романа: „Тази картина!... Тази картина! Ами че от тази картина човек и врата си може да загуби!” (с. 214).

Самото заглавие като че ли казва всичко за тази картина на Холбайн. Изображението на мъртвия Христос в гроба е такова, че кара гумите от заглавието

да застиват в буквалността на своите значения, да препращат единствено и само към образа и в това кръгово движение сякаш изчезва възможността за всякакво алегорично или символично разрастване на смисъла. По този начин гумите и образът образуват едно тясно самозатворено пространство, което може само да се загълбава в себе си. В това самоизчерпващо се тъждество всичко е казано и показано и гумите на интерпретациите не могат да напуснат твърдите, буквални граници на значенията, които заглавието носи – мъртвото тяло на Христос в гроба.

В интересувания ни смисъл бледността на тялото и лицето не е дадена само в онази чистота на белотата, която видяхме в побелялото лице на ешафода. Тук бледността вече е примесена с мрака на гроба. Тя вече се покрива с мрак и в това нюансиране предусещаме предела на нейното заличаване. В тези нюанси на бледността смъртта е изобразена от Холбайн като начеваща работа на мрака с плътта, в която бледността постепенно се превръща във вещество, в сива и зеленикавокафява плесен, в която са заличени и цветът, и органичността на живота, но която е тънка и се явява като цвят – цъфтежа на смъртта. В тези нюанси на бледността никъде не проблясва светлината на Възкресението.

Тази самозатвореност, самодостатъчност на изображението, което препраща само към себе си и оттук към буквалността на прочита, се засилва още повече от пространственото решение на Холбайн. Картината е със странни размери. 202 см дължина на 30 см височина. Вътрешното ѝ пространство почти изцяло е заето от мъртвото тяло, тоест тя натуралистично е решена като гроб, който плътно затваря тялото. То действително е почти притиснато от тежестта на каменните стени, които не оставят почти никаква пространственост за тялото. И тъй като те са граници на самата картина, то таква пространство липсва и извън тях. Следователно пред нас е едно безизходно пространство, което е и пространство на неподвижността – картината ясно показва невъзможността за движение, тялото е притиснато между четирите стени и сковано в собствената си смъртност. Сякаш съществува някакъв порив на гърдата, която почти докосва тавана на гроба, но в него се чувства по-скоро застиналостта на последното дихание. Така, в това пространство на невъзможното движение, на неподвижността, се усеща единствено работата на смъртта, която е и едно траене на неподвижното.

Достоевски поставя акцента върху насилието и страданието. Действително в това тяло могат да се открият следите от жестокостта на изтезанието и да се усети силата на страданието. Но това е в минало време. Тялото на мъртвия Христос в гроба е тяло, понесло страданието, но то вече е отвъд него. В страданието има съпротива на живота, има себеусещане на живота. Работата на смъртта е и в тази лишеност от страдание, в тази невъзможност за страдание – безчувствеността. В този смисъл движението на смъртта е в лишеността от движение, но това не е и покой, защото покойт има потенциала за движение, има надежда, защото в него нещо е външно, а не вътрешно умъртвено. Затова той може да бъде мислен като статус на живота. Движението на смъртта е отвъд движението и покой – то е тяхно отрицание. Така че разру-

шаването на вярата не идва от вида на изстрадалото тяло, а от това, което е отвъд всяко страдание. Защото, както в картината на Холбайн, то става и тяло отвъд всяка надежда.

Всичко това е подсилено с още един много важен детайл – картината е разположена изцяло в хоризонтала. Погледът може да се движи само в това измерение, за да констатира едно уловено в хоризонталата тяло, за което никакво възправащо се движение не е възможно. В отсъстващата вертикала се загубва божествената посока и божественият топос – никаква възможност за трансценденция. Както посочва Юлия Кръстева: „Непосредственото представяне на човешка смърт, почти анатомичното разголване на трупа предават на зрителите непоносимата тревога пред смъртта на Бога, смесена с тревогата пред нашата собствена смърт, доколкото тук отсъства напълно каквато и да е надежда за трансцендентност” (Кръстева, 1999, с. 120).

И още един момент, на който обръща внимание Юлия Кръстева. Това е самотата на Христос. Тя нарича картината „композиция на усамотението”: „Усамотението на Христос – казва Кръстева – достига върха си: напуснат от Отца, той е отгледен от всички нас” (с. 123). И още нещо важно: „Христос” на Холбайн е недостъпен, далечен мъртвец, лишен от отвъдното” (с. 122-123).

Холбайн изобразява гроба, в който е мъртвото тяло на Христос, не просто като място, в което тялото е само, а като усамотено със смъртта, като място на ужасяваща интимност на тялото и смъртта, в което тя е превърната в последно откровение. Картината носи в себе си изразен апокалиптичен момент: в пространствената неподвижност, в невъзможността за трансцендиране е гаден и краят на времето. Картината има и провиденциален смисъл – тя е осъществено пришествие на четвъртия кон на Апокалипсиса. Времето е спряло в това тяло извън страданието и в неговата самота е видна само безвремовостта на смъртта. Ако използваме библейския разказ – в това тяло е видим петъкът на Разпятието, съботата на положеното в гроба тяло, но не е видима неделята на Възкресението – в картината на Холбайн има само една вечна събота, в която смъртта не чака нищо, вечна събота, която отказва битие на идното. Така че това, което може да се каже тук, е, че за това тяло на мъртвия Христос границите на гроба са и граници на света – както в пространствения, така и във времеви смисъл на гумата.

За Достоевски в картината е гадено преди всичко ужасяващото насилие на природата, крайният и неизбежен резултат на това насилие: „представяш си природата, когато гледаш тази картина, във вид на някакъв огромен, неумолим и ням звяр или по-точно, много по-точно е да се каже, макар и да е странно – във вид на някаква грамадна машина с най-ново устройство, която безсмислено е заграбила, разкъсала и погълнала, глухо и безчувствено, едно велико и безценно същество” ... „Тази картина като че ли изразява тъкмо идеята на мрачна, нагладна и безсмислено вечна сила, на която всичко е подчинено и тя ви обзема неволно” (с. 399).

Достоевски вижда в картината на Холбайн синтетичен израз на действието на този механизъм, който превръща времето в една вечна събота. Тази вечна събота обаче натурализира света и ако няма нищо друго освен насието на тази самодостатъчна природа, то „Мъртвото тяло на Христос в гроба“ на Холбайн е апокалиптична, защото е последното откровение на тази природа. И нещо повече – тогава границите на гроба се разрастват до границите на универсума, или по-точно: природата е иманентната теснота на неговото пространство. Тогава светът няма битие отвъд пространството на картината, той се помещава в теснотата на нейния хоризонтал: картината на Холбайн става и последно откровение за човека. Затова природата за Достоевски, колкото и да е красива, не носи утешение, а дълбока тъга: „Пристигнахме в Люцерн и ме разходиха по езерото. Чувствах колко е хубаво то, но заедно с това ми беше ужасно тежко“ (с. 58). Тази красота на природата нищо не спасява, тя е покривалото, което скрива страшната си бездна, тя е белият чаршаф и ароматните жданови течности, които покриват тялото на мъртвата Настася Филиповна.

Следователно, ако картината на Холбайн е синтетичен израз на същността, действието и финалния резултат на реалността като природа, то тогава става очевидна смисловата тъждественост между двете. Това означава, че ако интерпретациите не могат да напуснат твърдите значения, които изображението на картината носи, както казахме в началото, то тази херметичност се пренася и върху самата реалност.

Разбира се, в романа *Идиот* картината „Мъртвото тяло на Христос в гроба“ на Холбайн не присъства сама по себе си, тя е контекстуализирана в един иманентен на нея контекст. Изобразявайки една библейска сцена, тя няма как да не бъде помещена в сюжетността на библейския разказ, в разгръщането на неговата собствена времевоост, от която времевоостта на образа е само момент. Проблемът е в това, че превръщайки времето в една вечна събота, тя прекъсва времето на разказа. Затваряйки плътно собственото си смислово пространство, картината не допуска в него друг разказ, който да „раздвижи“ образа и да му даде друга времева перспектива. Така разказът витае около картината, без да може да проникне в нея, образувайки друг свят, в който изображението е изпразнено от своето съдържание. Но в повествованието на Достоевски те не са част от един общ разказ, а по-скоро образът се възправя срещу преданието, те съществуват във взаимна отрицателност. Това означава, че човекът и Богът у Христа се разделят, че след кръста е останал само човекът, че в изображението Бог е заличен. Така образът е посвоему разобличаващ Преданието. Експлицирайки и правейки видимо невидимото тайнство на Христовия гроб, той едновременно с това пределно го натурализира. Проблемът за вярата идва точно от тази прекъснатост, която образът създава, от потенциала на неговата експресивност да изпълва целия хоризонт от възможности и с това да обезсилва самия разказ, да лишава гения на Възкресението от неговата действителност. Достоевски съвсем не спестява жестокия натурализъм на описанието на образа на мъртвото тяло на Христос, което „... на кръста е било подчинено на природния закон изцяло и абсолютно. На картината това лице страшно е обезобразено от ударите, подпукнало, със страшни, пог-

пухнали и окървавени синини, очите са отворени, зениците извърнати; бялото на големите отворени очи блести с някакъв мъртвешки стъклен отблясък. Но странно е, че когато гледаш този труп на измъчения човек, в теб се поражда един особен и любознателен въпрос: ако точно такъв труп (а той непременно трябва да е бил точно такъв) са видели всичките му ученици, главните му бъдещи апостоли, видели са го жените, които са го придружавали и са стояли пред кръста, всички вярващи в него и обожавали го, по какъв начин са могли да повярват, като са гледали този труп, че този мъченик ще възкръсне? Тук неволно ти идва мисълта, че ако смъртта е толкова ужасна и толкова силни са законите на природата, как тогава да ги преодолееш? Как да ги преодолееш, когато не ги е победил сега дори онзи, който е побеждавал и природата приживе и на когото тя се е подчинявала...” (с. 399).

Би могло да се каже, че повествованието в *Идиот* е разгръщането на тази сложни отношения между образа и разказа. От една страна, то фиксира тази разделеност и това създава базовата антиномия на сюжета. От друга страна, повествованието е свързано с напрежението между тях, взаимното им проникване, при което всяко отрицава другото. В полюсите на тази антиномия стоят сюжетът и героите, стои нерешеността на света. Това е така, защото образът на мъртвото тяло на Христос не може да заличи спомена, който помни и непрекъснато припомня, че мъртвият е Бог. И препраща към разказа за Възкресението. Следователно мъртвото тяло на Христос изразява базовото напрежение на битието – то се разгръща между очевидността на смъртта и възможността на Възкресението и Спасението. Така образът на мъртвото тяло на Христос полага метафизичната структура на романа. В този смисъл абсолютно правилно В. Подорога го нарича структурен символ, но то е такъв, защото поетическата структура разгръща това базово метафизическо напрежение, положено от Достоевски в романа в образа на мъртвото тяло на Христос.

От всичко казано досега можем да определим картината на Холбайн като главен герой на романа, но метафизичен главен герой, който има трансцендентален смисъл. От една страна, той е статичен образ, той е състояние на света, той е кръстът на света, той е световното събитие, което чака своето решение. От друга страна, това събитие не е оставено от Достоевски в неговата натуралистична или историческа обективност, а е антропологизирано и преминава през неговите герои, които не носят само статичността на подобието, но разгръщат по различен начин динамиката на антиномиите му. Тоест това е образ, който преминава през самото човешко съществуване като проблем на неговата свобода. Човекът в *Идиот* е поставен между смъртта и възможността за спасение. Той съществува на последното стъпало на ешафода и има три неща, които съставляват сюжета на неговия живот: смъртта, бледото лице и кръста. Бледността на лицето е пресечната точка в тази триада. Тя не се появява ситуативно, а е субстанциалният свят; не е изразител само на дълбоки психологични вълнения, а е онтологичен знак, онтологическа белязаност на лицето. Бледността е метафизична – израз на трансцендентност, на приобщеност към други измерения на битието. Бледността е лицето, притиснато между смъртта и кръста, тя никога не изчезва, а стои субстанциално притаена в човека и в

зависимост от неговата воля и свобода изразява едно или друго метафизическо измерение – смърт или спасение, грях или святост.

По този начин всеки от главните герои на Достоевски носи в себе си мъртвото тяло на Христос. Те са негов двойник. Именно чрез принципа на двойничеството героите изразяват вътрешното движение на тази антоμία, различни нейни страни. Не е трудно да забележим, че бледността на Рогожин е страстта на смъртта, той е двойник на онзи „огромен, неумолим и ням звяр” – природата, която убива. Фактът, че картината на Холбайн принадлежи на Рогожин, намира се у него, трябва да се разбира буквално в метафизически смисъл – като негова вътрешна същност, която е мястото, където Бог е мъртъв. От друга страна, той се намира в нея, във вътрешното ѝ пространство: „В мрак живееш” – казва княз Мишкин. Домът на Рогожин е двойник на гроба от картината на Холбайн, а той е смъртта, която я обитава: Това е тази смърт, която невидимо присъства, очите, които следят, неясният силует в тъмните ъгли, ножът, който е готов.

Княз Мишкин е преди всичко Преганието – погледът, който спира ножа, ръката, която прощава – той е жестът, който обезсилва смъртта.

Между тези два полюса се движи непрестанно Настася Филиповна, нейната гордост е уловена в това напрежение – тя е булката беглец, междината, която показва невъзможността на решението. Тя е самата амбивалентност на мъртвото тяло на Христос.

Но тази амбивалентност преминава и през Рогожин и княз Мишкин. Въпреки че е двойник на онзи „огромен, неумолим и ням звяр”, Рогожин не се идентифицира изцяло с природната му стихия, макар че е овладян от нейните енергии. Той е и поривът на успокоената, осъществена смърт, която търси излаз от себе си и може би го намира в онази мистична заедност с княз Мишкин: „... да постеля и за теб, и за мен, да сме заедно” (с. 593).

Лицето на княз Мишкин е белязано не само от бледността, но то носи странността и тягостната меланхоличност на епилепсията. В описанието на Достоевски епилепсията безспорно е двойник на мъртвото тяло на Христос и притежава неговата амбивалентност. От една страна, тя е безмилостна природа, тя е онзи хрип, който изтръгва човека от самия него и го оставя във властта на нечовешкото. Тя е прегдверието на смъртта, агът, който заплашва да настъпи всеки момент: „В този миг изведнъж необичайно се изкривява лицето, особено погледът. Гърчове и спазми обземат цялото тяло и всички черти на лицето. Страшен, невъобразим и с нищо несравним вопъл се изтръгва от гърдите; в този вопъл изведнъж изчезва като че ли всичко човешко и никак не е възможно или поне много трудно е за наблюдателя да си представи и да допусне, че крещи същият този човек. Струва ти се дори, че крещи някой друг, който се намира вътре в този човек” (с. 230). Но епилепсията е и този кратък миг на пълнота на битието, мимолетен опит за Рая, който осмисля съществуването: „... в епилептичното му състояние имаше един момент почти преди самия припадък ... когато изведнъж сред мъката, душевния мрак, угнетението в отделни мигове като

че мозъкът му се възпламеняваше и с необичаен устрем се напрягаха из един път всичките му жизнени сили. Усещането на живота, на самосъзнанието почти се угесеторяваше в тези мигове, които траеха колкото мълния. Умът, сърцето се озаряваха от необикновена светлина; всички възнения, съмнения, всичките му тревоги като че ли се умиротворяваха из един път, уталожваха се в някакво висше спокойствие, изпълнено с ясна, хармонична радост и надежда, изпълнено с разум и окончателно понятие за причините” (с. 221).

Милващата ръка

Последното действие на романа протича в къщата на Рогожин. Това означава, че то се случва в пространството на картината на Холбайн, в гроба на Христос. Освен това по своята същност Достоевски създава една библийска сцена, сцената на полагането на тялото в гроба. Рогожин подготвя мизансцена на смъртта: „Аз ще наглася постелята и ще си легнем... и аз го тебе...” (с. 594). Ложето на смъртта е приготвено, поканата е отправена.

„Криво-ляво постелята стана; той се приближи до княза, нежно и възторжено го хвана за ръка, привдигна го и го поведи към постелята; но се оказа, че князът и самичък можеше да върви, значи, „преминаваше му страхът...” (с. 594).

„Заклучиха вратата и двамата пак легнаха” (с. 595). Вратата е заключена, камъкът е спуснат.

Достоевски непрекъснато смесва, прелива тези три пространства, с което заличава тяхното различие. По този начин той сменя пространствените разлики, доколкото субстанциално ги унифицира и с това неутрализира конкретните измерения на тяхната историчност. От друга страна, това позволява конкретната историчност на събитието да се универсализира, което означава, че то може да се случи навсякъде и става събитие на всички времена. С това се сменя и времето, тъй като, помествайки събитието в архетипното място – гроба на Христос – там се възцарява плашещата вечност на съботния ден. Камъкът е спуснат, съботният ден започва. Последното действие в романа *Идиот*, в къщата на Рогожин, докосва съботния ден. Знаем ли какво се случва в неговата къща?

„... когато вече след много часове вратата се отвори и влязоха хора, те завариха убиеца в пълно безпамятство и треска. Князът неподвижно седеше до него на постелята и лекичко всеки път, когато болният избухваше във викове и блънуване, бързаше да прокара треперещата си ръка по косите и страните му, сякаш го милваше и усмиряваше. Но той вече нищо не разбираше от това, което го питаха, и не познаваше влезлите и наобиколили го хора” (с. 597).

Прег нас са две тела, обединени в лудостта си, две тела, съединени от една докосваща ръка. Промяната е очевидна: и Рогожин, и княз Мишкин не са същите, не са себе си и не са в този свят. И какво е това ново, общо тяло на лудостта? Какво трябва да виждаме в него – триумфа на природата, която заличава

Всичко човешко, победата на смъртта, или напротив, спасението, което отива отвъд нея?

Какво трябва да означава милващата ръка на княз Мишкин, която свързва двете тела? Дали това е милващата ръка, която свързва телата, телата, съединени от един жест, слети и успокоени в него – жеста на опрощението, приемането и любовта. Онази любов, за която Рогожин твърдеше, че е по-силна от неговата. Дали това е жестът, който опразва смъртта и обезсилва стряскащия образ на Холбайновия Христос, или това е някаква инстинктивна, почти животинска реакция, някакъв оголен, изначален опит за първичното единство на телата, в който се вижда окончателният разпад – две тела, напуснати от човешкото, победени от природата, свързани с едно механично движение.

Тази ръка спазъм на страданието ли е – вкочанената ръка на мъртвия Христос, или е всеопрощаващата ръка – като милост и благодат, като надежда за спасение?

Тя безспорно се протяга от някаква трансцендентност – но дали това е трансцендентността на лудостта, пространството на победилата природа, където Бог е мъртъв, или идва от безумието на гения, който е отменил съботния, от безумието на следващия ген?

Само едно нещо е ясно: този жест е в самото лоно на смъртта, в дълбините на лудостта. На фона на абсолютното безумие на съществуващото сякаш от дълбините на това безумие, което анихилира всичко, е жестът на милващата ръка – ръката, която докосва другия и в това утвърдително движение полага неговото битие. Тя полага и битието на докосващия – княз Мишкин е заличен, той е изчезнал в лудостта, от него не е останало нищо, той нищо не помни и никого не познава. Има само жеста на милостта и прошката – извън него човекът не съществува, не съществува и другият: извън него е лудост и нищо. В милващата ръка човекът все още (а може би от тук нататък) може да бъде видян; извън него той е субстанциално пусто място, в което може да има само бесове.

От антропологична гледна точка в романа *Идиот* човекът е парадоксално единство на бледото лице и милващата ръка.

Литература

Бахтин, 1988: *Бахтин М.* К переработке книги о Достоевском // М. Бахтин, Эстетика словесного творчества, М., 1988

Бельчиков, 1971: Писмо Достоевского к брату М. М. Достоевскому в день казни, // Бельчиков Н. Достоевский в процессе Петрашевецев, М., 1972

Достоевская, 1993: *Достоевская А. Г.*, Дневник, 1867, М, 1993

Достоевски, 1982: *Достоевски*, Идиот, т. 6., С., 1982

Достоевский, 1971: *Достоевский Ф. М.* Неизданный Достоевский, Записные книжки и тетради, 1860-1881 г., М., 1971

Кръстева, 1999: *Кръстева Ю.* Черно слънце, С., 1999

Погорога, 2006: *Погорога В.* Мимезис, т.1, 2006

О. Николай Нешков е иконом, председател на енорията на старинен храм „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в гр. София.

О. Николай Нешков

СЕКТАНТСТВОТО И ДУХОВНИЯТ ТОТАЛИТАРИЗЪМ – ВЪНШЕН ИЛИ ВЪТРЕШЕН ПРОБЛЕМ НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА В БЪЛГАРИЯ

Доклад, изнесен на международната конференция „Защита на вярата – предизвикателства и проблеми“, София, 7–8 юни, в Софийската св. митрополия

Ваше високопреосвещенство, всечестни отци, уважаеми гости, скъпи братя и сестри,

Преди всичко бих искал да направя едно важно методологическо уточнение – заглавието, което съм подбрал, е премисляно многократно. В него не трябва да бъде привиден опит за оскандаляване, без да притъпявам остротата на звученето му. На първо място, защото като обект на този анализ е предпочетено наименованието Православна църква в България, а не БПЦ, за да не бъдат свеждани или стеснявани разглежданите проблеми като институционални. Те са по-скоро екзистенциални, хоризонтално, а не вертикално разположени. Поради това аз бих искал да предложа едно изложение, което по жанра си не е тъкмо доклад, а да споделя елементи от критичното осмисляне на някои опитно преживени и преживявани реалности.

Едно от първите неща, които биха направили впечатление в църковния живот в България, е почти пълното отсъствие на проблематика, свързана с някаква сектантска дейност. Фокусът е другаде. Мнозина, а и аз в това число, сме си задавали въпроса дали подобна дейност не е сведена до някакъв, ако не безопа-

сен, то поне търпим минимум. Тази мисъл е изкушаваща – малко по-възрастните сред нас си спомнят ранните 90 години на ХХ в. Това беше време на безпрецедентна сектантска инвазия – случи се в годините на студентството ми и нямаше как да не бъдем впечатлени и респектирани като минимум, но по-скоро бяхме ужасени. „Давидова клонка“, „Воини на Христа“, лама Оле Нюгал, сциентолози, пастор Улф Екман, „Трансцендентална медитация“, Шри Нирмала Деви, Шри Чинмой, всевъзможни неопетдесетници (а това са само малка част от тези „нашественици“). НДК, където се събираха поради множеството зали, до днес за мен има направо радиоактивна аура. Не мога да не спомена педагогическата мъдрост на покойния проф. Тотю Коев, който, като наш преподавател по инославни изповедания ни поощряваше да ходим там и да се запознаем от първа ръка с тази реалност. Аз лично съм му признателен, защото видях неща, които никога няма да забравя, изпитах усещания, които до ден днешен ми помагат, доколкото е възможно, да разбере ефекта на агресивното религиозно вербуване. Тогава той благородно премълча „благочестивата“ реакция на неколцина наши колеги, които го обвиниха в подстрекателство към икуменизъм. Забележително е как подобна нагласа се оказва жизнена и без промени – и днес за мнозина църковни люде съпротивата срещу нуждата да познаваш религиозната другост се счита за отстояване на вярата. Ще се върнем към това малко по-късно.

Тези дни обаче са минало. Тогава беше трудно да си представиш, че изобщо ще има нещо по-различно от тази лавина от чужда и често враждебна на православието религиозност. Сега е трудно да си представиш, че изобщо е съществувала. Днес най-често се сблъскваме с някоя квартална протестантска община, с тревогата какво представлява йогата в детските градини или изразяваме надеждата последните дни на август на Рилските езера да бъдат гъжговни заради паневритмията на гъновистите. Имаме ли основание да си мислим, че опасността по-скоро е отминала? Преодолели ли сме това изпитание, или сме по-скоро нечувствителни към него?

На първо място, сравненията с останалите православни църкви не говорят в наша полза. В Гърция и Румъния например новите религиозни движения имат много по-осезаемо и солидно присъствие, но и срещат също толкова осезаемо и солиден отпор. Това обаче са две църкви, които никак не страдат от богословска немощ, дори напротив. Убеден съм, че не може да бъде изведена само една причина за значителната липса на интерес към сектите в България. Затова ще се опитам в рамките на предоставеното ми време да открия комплекс от причини.

Изкушаващо е да предположим, че като цяло чуждата на православието духовност е изгубила енергията си и като цяло е преодоляна – с няколко съществени изключения. Ако трябва лично да дам повод в тази насока, аз бих могъл да изтъкна факта, че се сблъквам достатъчно рядко (става въпрос за близо двудесетгодишен период от време) с опити за религиозно вмешателство от страна на секти. Два пъти получени писма в храма, в които някой моли да бъде заличен от кръщелния регистър, защото е „избрал друга религиозна общност“, без да уточнява каква, няколко десетки случая на молба за помощ за близък, попаднал в секта, най-вече при протестанти неохаризматици. Виждал съм официални пока-

ни, изпращани на предстоятели на храмове и на епархийски архиереи, за някакви форуми за мир и просперитет с мъгляво формулирана религиозна насоченост. Направих проучване, което ми показва, че става въпрос за фондации, свързани с Църквата на Мун. Изпадането на много млади хора в наркотична зависимост или чисто битова проблематика са нещата, които тревожат хората, посещаващи храма. И отново – сектите не са в центъра на интереса както на духовенството, така и на вярващите. Дали пък не можем иронично да обобщим с думите на св. Йоан Лествичник, че „там, където има по-голямо зло, от по-малко няма нужда“? Станали ли са сектите безопасни? Една социологическа справка би могла да помогне да избистрим подобно предположение. Тя е от 2018 г. и е част от общеевропейско изследване, наречено EVS, или Европейско изследване на ценностите, към което официално са привлечени български университетски преподаватели. То е много подробно и многостранно, затова ще цитирам някои от най-важните данни. Първо, броят на хората, заявяващи себе си като вярващи, стабилно нараства. На фона на това обаче едва **2,4 %** заявяват, че ходят на религиозна служба повече от веднъж седмично; **63,3 %** не вярват в загрозен живот, само **43 %** вярват, че съществува личен Бог; **24,3 %** от запитваните никога не се молят, за **20,2 %** от тях Бог е много важен в живота им. Почти **80 %** от запитаните са се заявили като православни, **18,3 %** са мюсюлмани, незначителен процент са католици и протестанти. Нека към това добавим и твърде важния факт, че всеки втори българин вярва в магии и посещава ясно-видци и екзорцисти. Това донякъде обяснява факта, че голям брой българи не са жертва на тоталитарни секти, но също така и показва, че те не са близо до православието. Ако мога да си позволя едно етнокултурно съждение, аз смятам, че като цяло идеологията е трудно продаваема стока в България, за разлика от, да речем, Русия. Основен интерес представляват „духовните“ продукти, които гарантират бърза практическа полза – развялянето на магии, парацърковни ритуали като отварянето на храмове, „за да ти се отвори късметът“, паленето на определен брой свещи на определено място и какво ли още не. Затова, предполагам, големи религиозни секти като „Църква на сциентологията“ не успяха тук. Изискването за бърза и мащабна печалба не се оправдава; постигането на висок „духовен“ статус не съблазнява почти никого, не и срещу хиляди долари.

Личното ми наблюдение е, че православно църковно съзнание в България по-скоро се адаптира към реалността, която изразяват посочените статистически данни, като няма засега адекватен отговор. В тях същинската църковност, литургичната църковност, както се вижда, не е ръководен фактор, а по-скоро е в скоби и се измерва с тези малко над 2 %. В заключение – имаме ли право да твърдим, че опасността от сектантска дейност е преодоляна и затова тя категорично стои на заден план спрямо другите проблеми, които занимават църковното съзнание? Моят отговор е – категорично не. Проблемът е изместен, но не и решен.

Казаното дотук в донякъде схематичен и ограничен вид беше опит да се опише проблематиката на феномени, външни на българското православие. Що се касае до вътрешния живот на Православната ни църква, аз направо ще констатирам, че сектантският етос и тягата към тоталитарна духовност в някаква степен

са навлезли *вътре* в нея. Какво имам предвид? На първо място, изземването на функциите на църковни говорители от страна на зилотстващи християни. Те до голяма степен задават и диктуват дискуссионните теми сред църковните хора, като въпросът за присъствието на опасна сектантска дейност, която, както стана ясно, никога не е преставала, просто отсъства. Вместо това истинската опасност бива привиждана в един много зле и криво артикулиран „либерализъм”, а като врагове на православието биват стилизирани всички, за които темите на зилотстващите не са на дневен ред – опасността от масонството (отварям скоба и казвам, че масонството в България не е повече от играчка за новобогаташи и не можем да гледаме сериозно на него), от римокатолицизма (особено), от някакви „джендър идеологии”, Събора в Крит, Националната стратегия за детето, Истанбулската конвенция, стария и новия стил и какво ли още не. Тук искам да отбележа, че след посещението на папа Франциск зачести броят на хората, които споделяха с мен, че се чувстват в опасност дори от това, че са го видели на екрана, като всеки опит да се насочим към нормалната църковност в духовния им живот биваше блокиран. Това не може да бъде определено другояче, освен като психотично въздействие – зилотизмът присъства като генератор на точно таква въздействие и това е едно от най-силните му оръжия. Нека добавя и откровено възползване от фалшиви новини, като буквално преди дни СЗО беше набедена, че в свой документ твърди, че трябвало да се поощрява мастурбацията при погротстващите. В действителност няма нищо такова, във въпросния документ се призовава на децата, жертва на погобен проблем, да не се натрапва чувство на вина и да бъдат наказвани, защото отрицателният ефект от това е безспорен. Всъщност всички ние знаем, че това са темите, които прокарват много отчетлива и дълбока разделителна линия в църковния живот. Една знакова статия на Вл. Лоски – „Съблазните на църковното съзнание”, в която той описва двата типа духовност в Църквата – радикалисткия и осветскостения, си остава актуална.

И още нещо – църковният фундаментализъм се намира в удобна симбиоза с все по-набиращия скорост национализъм. Чуждите секти биват гледани именно през неговата призма – като „рушители на изконните български ценности”, а не като пряка опасност за душите на хората. Така неоевразийството на Александър Дугин например бива припознато от мнозина православни като автентично църковно учение именно поради геополитическия му патос на славяно-православно обединение против Запада, като остават незабелязани свършено чуждите на християнството негови тези, като една от най-скандалните е припознаването на исляма като много по-близък на православието, отколкото западното християнство, което според него е повредено от радикалното автономизиране на човека и по такъв начин отпадането му от Бога.

Бяха виждани православни свещеници на митинги на националистически формации, аз лично познавам един такъв, който в неделя, вместо да служи в храма си, води религиозно-политическо предаване в телевизията на една от националистическите партии.

За мен е безспорно, че секуларизмът и фундаментализмът са Сцила и Харибда пред кораба на Църквата. Оставам на вас да видите кой е гълъбът с откъсната

опадка, едва успяващ да прелети помежду им. Вероятно това са съвременните богослови, набеждавани в отстъпление от вярата.

Налага се един определено фундаменталистки начин на интерпретиране на текстове и събития, който, по проникателните гуми на прот. Василиос Термос, „оценява не чрез истината, а чрез обичая“, невярно описван като „традиция“. „Църквата е обсадена крепост – казват ни тези църковни фундаменталисти – и ние сме единствените ѝ защитници. Другите са или наши врагове, или жертви на този либерално разтлян свят, но никога наши приятели“. И всичко това на фона на едно престъпно незамисляне какво точно означава гумата „приятелство“. Това е подозрително нецърковна гума, затова просто е изключена от живота ни. Това не е необходимо да бъде доказвано; достатъчно е да отчетем глухата, но категорична съпротива на много духовници спрямо желанието на много от верните (избягвам умишлено компрометираната и вътрешно неприсъща на православието гума „мирянин“) да участват по-гълбочено в светотайнския живот на Църквата. Литургията си остава го голяма степен несподелена реалност. Точно противоположното на името си. С това, разбира се, не целя да провокирам за пореден път дебата за честото причастяване, а регистрирам факт от църковния живот.

И така, какво може да се направи?

Твърдението ми е, че църковният живот е ущърбен или направо невъзможен без базисно, нормално човешко приятелство. Опитът сочи, че единствено то примирява противоречията, без да ги свежда до безпринципно съгласявателство. Още повече че на приятелството е отгледено централно място в Новия завет. Има едни такива гуми в Евангелието според св. Йоан Богослов: „Не ви наричам вече слуги, защото слугата не знае, що върши господарят му; а ви нарекох приятели, защото ви казах всичко, що съм чул от Отца Си“ (Йоан. 15:15). Самите ние подбираме така приятелите си. Това са хората, които притежават чувствителността да чуят онова, което казваме. Апостолите не са клуб на изключителни избраници, свръхчовеци със специално предназначение, а са малцината, съхранили чувствителността си към онова, което Божият Син им казва. Само в приятелството има пространство за искрено християнство.

Така е лесно да видим, че консолидирането пред обща заплаха, фиксирането върху външни на Църквата явления, които – исторически е потвърдено – никога не са ѝ ставали присъщи в дълбочина, стапя ценната енергия на свидетелството на християнството пред този свят. Сърцето на всеки човек се възражда в слава в Кръщението, която слава е присъща на царете и свещениците, за каквито сме поставени по гумите на св. ап. Петър. Именно в слава са изречени и гумите на Божия Син в Евангелието според св. Йоан Богослов: „И ако някой чуе гумите ми, и не повярва, аз няма да го съдя, защото не дойдох да съдя света, а да спася света“ (Йоан. 12:47).

Накрая, в тази придобиваща все по-голям ръст група православни християни възприемането на външния свят просто като заплаха, и то единствена зап-

лаха, се превръща на езика на психоанализата, който трябва да признаем за богословски легитимен, в обективирана агресия срещу всяко различно мнение и всяка другост. Дори и с цената на парадоксалното приравняване на „външни“ и „вътрешни“, които не пазят „чистотата на вярата“, просто като врагове. И тази агресия поражда желанието за тоталитарна гуховност – безкомпромисна акривия спрямо всички, които не покриват критериите за „вярност“, абсолютен монопол върху тълкуването и прилагането на канона, узаконена враждебност срещу несъгласните. Все белези на тоталитарно сектантство. Звучи наистина ужасяващо, но всичко това трябва да бъде разпознато и лекувано. Тялото на Църквата, разбира се, подлежи на разболяване, защото според един находчив израз „здрavo е само мъртвото тяло“, тъй като в него всички жизнени процеси са спрели А и ако погледнем Евангелието, най-жестоките врагове на човека не са тъкмо бесовете, а тези, които настояват, че те не могат да бъдат изгонвани в събота. Законникът може и да не вреди повече от неприятеля, но определено може да „затвори царството небесно“. Просто и ние, както и всички християни, имаме право на своите изпитания, защото само чрез преодоляването им бихме могли да бъдем на висотата на претенциите за истинност на православиеото. Честността днес е инвестиция в това да не бъдем лъгани утре.

Това са мислите, които исках да споделя, и благодаря на възможността да го направя, както и за вашето внимание. Те бяха преди всичко не изискване за непременно съгласие, а покана за размисъл и да се надяваме, за братска дискусия.

Власиос Фигас, професор по църковна история и канонично право в Богословския факултет на Атинския университет, ректор (до 2019 г.) на Богословския институт за магистърска подготовка към Православния център на Вселенската патриаршия в Шамбези, съветник по канонични въпроси към Йерусалимската патриаршия.

Власиос Фигас

„АВТОКЕФАЛИЯТА“ И „АВТОНОМИЯТА“ В ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА

I. КАНОНИЧНО СЪДЪРЖАНИЕ НА ТЕРМИНИТЕ

1) Епископската хиротония като израз на каноничното съзнание за единство на поместните църкви

Пълното и обективно определение на значението на термините *автокефалия* и *автономия* в управленското право на Православната църква е трудно, тъй като, от една страна, темата е многоаспектна, а от друга страна, днес възникват едностранчиви тенденции при тълкуването на тези термини. Защиават се като канонично оправдани определени едностранни инициативи за провъзгласяване на автокефалия в Православната църква, които не само че са създали множество канонични проблеми, но и отслабват единството на Православните църкви в съюза на любовта.*

Термините „автокефално“ и „автономно“ са канонични термини и са в неразделна връзка с външното управленско устройство на Църквата. Във всеки случай обаче те представляват каноничен израз и цялостна еклесиологична основа за управленското функциониране на тялото на Църквата. Изключително показателно е, че тези канонични термини навлизат в църковната практика с конкретно управленско съдържание чрез установяването на общата система на деление на църковното управление посредством правила 4, 5, 6 и 7 на Първия Вселенски събор (325 г.). През IV и V век са се развили *митрополитската*, *екзархийската* и *патриаршеската* системи на църковно управление, чрез които са определени каноничните рамки за единството на поместните църкви в големи области чрез

адаптиране или по аналогия с външните образци на гражданско управление.¹ Това развитие на диахронични форми на църковно управление въз основа на съответните дадености в гражданското управление по принцип не е изменило еклезиологичните основания на организация на Църквата, тъй като последователните промени във външното деление на църковното управление не са засегнали съществителното ядро на църковната управленска власт. *Просто обичайната и основана на потребностите на Църквата практика от първите векове се е вписала в единните и задължителни външни форми.*

Дълбокото съзнание от първите векове, че всяка епископска поместна църква осъществява във времето и в пространството едната, свята, съборна и апостолска Църква, е станало основа и на съзнанието за „автономията“ на всяка поместна църква изобщо в домостроителството и в управлението на духовния живот на християнската общност, но при условие, че е налице *тъждество* с духовния опит на апостолската църква и на другите поместни църкви във вселената. Тази вътрешна *самостоятелност* на поместната църква произтича от пълното осъществяване и автентично преживяване на Христовото Тяло в божествената Евхаристия, както това се случва и във всяка друга поместна църква във вселената. Божественото право поставя епископа за органичен „глава“ на тялото на поместната църква, който глава гарантира автентичността и несъмнеността на евхаристийния опит на християнската общност, затова и само от епископа се извършва „несъмнено“ Евхаристията.² В този дух епископът, като органичен глава на видимото тяло на поместната църква, служи и като нейна „уста“ за изразяване пред всички поместни църкви във вселената на съзнанието за тъждеството на опита в правилната вяра и в любовта. Така съзнанието за самостоятелност и вътрешна автономия на всяка поместна църква е неразделно свързано с нейния видим глава, който тя не може да придобие *по автономен начин*, т.е. само и единствено чрез вътрешни действия на тялото на поместната църква. Притежаващата вътрешна автономия поместна църква не е била „автокефална“, т.е. не е можела сама по себе си и чрез себе си да придобие глава. Наистина според вековното предание за издигането на епископ за вдовстваща епископия се е изисквало съдействието на епископите на (обикновено) най-близките съседни поместни църкви, което предание по този начин е утвърждавало единството на свещенството и на неговите носители – епископите, като критерий за доказване на тъждеството на преживявания от поместната църква опит в Христа с опита на останалите поместни църкви във вселената. Участието на ръкополагащите епископи в извършваната от ръкополагания от тях божествена Евхаристия изразява точно, от една страна, признаването на ръкополагания за ръководител на божествената Евхаристия и за органичен глава на тялото на поместната църква, а от друга страна е уверение за автентичността и съборността (католичността) на извършваната в

¹ Според каноничния принцип, формулиран от св. патр. Фотий: „църковните права и правата върху енориите се изменят заедно с гражданското владение и управление“. ΦΩΠΙΟΥ. Ἐπιστολαί. [ἐκδ. Ἰω. Βαλέττα]. Лондон, 1864, с. 160 = ΔΟΣΙΘΕΟΥ, Πατριάρχου Ἱεροσολύμων. Τόμος χάραξ. Солун, ²1985, с. 219 = PG 102, 613 C-D. Срв. к. 17/IV BC и к. 38/V-VI BC. Б. пр.

² Вж. повече по темата у: ΖΗΖΙΟΥΛΑ Ἰ. Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰώνες. Атина, 1965, с. 47 сл. Б. пр.

поместната църква Евхаристия. Така поместната църква, която преживява чрез епископа пълно и завършено осъществяване на Христовото тяло в божествената Евхаристия, е придобивала това съзнание и опит в „съборното“ свидетелство на главите на поместните църкви във вселената, като то се е изразявало от епископите, участващи в хиротонията на нейния глава.

В този смисъл епископската хиротония е била без съмнение съборен по своя характер акт, чрез който не само се придобива *органична завършеност* на видукото тяло на поместната църква, но и *се потвърждава* единството в божествената Евхаристия с всички поместни църкви във вселената.

2) Съдържание на управленската организация на Църквата

Въведената чрез 4, 5, 6 и 7 правила на Първия вселенски събор (325 г.) *управленска организация* на Църквата с утвърждаването на *митрополитската система на управление* според гражданските епархии по никакъв начин не е погменила, изопачила или изменила църковното предание от първите векове, тъй като съхранявайки неизменно съдържателното ядро на църковното единство, тя само е установила единни външни канонични форми за изградените през първите векове обичайни рамки на функциониране и на изява на единството. По този начин чрез съответните управленски решения на Първия вселенски събор *епископската хиротония* на вдовстваща епископия се определя съгласно църковното предание *като ядро на управленската власт във въведената митрополитска система на управление*, затова и правила 4 и 5 определят начина на хиротония и каноничния орган за нейното извършване, а правила 6 и 7 се отнасят до запазването на установените поместни обичайни предания относно ръкоположението. В този смисъл председателстваният от *митрополита* епархийски събор, който се събира два пъти в годината според каноните³, замества функциониращия според *обичая поместен събор* от първите векове. Показателен е коментарът на Зонара към 6 правило на Никеийския събор, според който „нищо да не се решава в църковното управление без тях (митрополитите), *от което най-голямо и най-важно е хиротонията на епископите*“⁴. В „*правото на ръкоположение*“ (JUS ORDINANDI) се включва неразделно и „*правото на съд*“ *над епископите, тъй като те съвместно изразяват епископската власт*. По този начин се обяснява фактът, че всяка реформа на *правото на ръкоположение* се съпътства *същевременно от уреждане на упражняването и на правото на съд над епископите*.⁵

Целта на установената от Първия вселенски събор митрополитска управленска система е изразена по най-добър начин от 34-то апостолско правило: „*епископите на всеки етнос (т.е. епархия) трябва да издигат един първи от тях и да го поставят като глава* и нищо да не вършат отделно без неговото мнение; всеки

³ Вж. к. 5/1 ВС; срв. к. 37/Ап. Б. пр.

⁴ РАЛН Г. – ПОТЛН М. *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων τῶν τε Ἀγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος Ἀγίων Πατέρων*. Атина, 1855 – 1859, т. 2, с. 129.

⁵ ΦΕΙΔΑ Β. *Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν. Τόμος Α΄. Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ Θεσμοῦ*. Изд. 2, Атина, 1977, с. 117 сл., 127 сл.

да върши само онова, което неговата енория⁶ налага и в нейните граници. Но нищо да не върши той [първият] без мнението на всички. *Защото така ще има единомислие и ще се слави Бога чрез Господа в Светия Дух*⁷. Коментирайки този канон, Зонара подчертава, че „както телата се движат погрешно или напълно безполезно, ако главата не пази функционирането си в здраво състояние, така и тялото на Църквата ще се движи безредно и уцърбно, ако първенстващият в нея, заемащ мястото на глава, не пази своята чест”⁸.

Правило 10 на Антиохийския събор (341 г.) определя по най-очевиден начин, че „епископите във всяка епархия трябва да издигат първенстващ епископ в митрополията... Като се почита и му се отдава чест, нищо да не правят останалите епископи без него... или само това, което на всекиго от тях налага енорията и в нейните граници. Защото всеки епископ има власт в своята енория, да я управлява според на всекиго възложеното му благочестие и промишление, да върши всичко в пространството на своя град; и като ръкополага презвитери и дякони, и като върши всичко с разсъдителност”. Решението на целия проблем за хиротонията и съденето на епископ или друг клирик, както и на всеки друг важен проблем, трябва да произлиза от епархийския събор: „Никои епископ да не дръзва от една епархия в друга да преминава и да ръкополага в църква...” (к. 13/Антиох.; срв. к. 14 и 15 на същия събор), тъй като за епископска хиротония и „за църковните дела и за разрешаване на разногласията е сметнато за добре във всяка епархия два пъти през всяка година да се събира събор... та към тези събори да прибъгват презвитери и дякони и всички, които смятат, че са онеправдани” (к. 19 и 20/Антиох.). Ясно е, че чрез митрополитската система по никакъв начин не се засяга вътрешната самостоятелност на всяка епископска поместна църква, тъй като всеки епископ може да упражнява без мнението на митрополита „онова, което налага неговата енория и в нейните граници”, т.е. онова, което е важно за всяка епископска юрисдикция преди въвеждането на митрополитската система. В този смисъл Зонара правилно коментира 34-то апостолско правило, подчертавайки че епископите са запазили неизменна юрисдикцията „в диоцезите на своята църква и на подчинените на нея пространства да вършат най-доброто според тях”⁹. Т.е. целта на въвеждането на диоцезната система¹⁰ в цялостната църковна организация е неразлъчно свързана със запазването на необходимостта от по-голяма чувствителност към определени центрове на единство на поместните църкви, затова и критерий при всички въведени през IV и V век управленски промени е бил единството в правилната вяра и в любовта на съборната Църква.

⁶ Тук думата енория е употребена в значението ѝ на географски определена и отграничена област, а не в смисъла на евхаристийно събрание на вярващите за извършване на божествената Евхаристия. Много често понятието енория (ἐν-ορία) се среща в свещените канони със значението област-в-границите-си. Срв. к. 5/Сард., к. 7/Теоф. Алекс. Б. пр.

⁷ РАЛН – ПОТЛН. Т. 2, с. 45.

⁸ Пак там, с. 45.

⁹ Пак там, с. 46.

¹⁰ В гражданско отношение диоцезът представлява голяма административна област в Римската империя, съставена от няколко провинции (по времето на имп. Диоклециан един диоцез е включвал от 4 до 12 провинции). Б. пр.

Митрополитската система има за цел грижата за единството на поместните църкви на всяка епархия, тъй като те съставляват единно управленско тяло с управленски глава – епископа на гражданската митрополия (*митрополитът епископ*), и с автентичен орган, който изразява това единство – *епархийския събор [на епископите в митрополитската област]*. Основната мисия на формираното управленско тяло е била гарантирането на правилното упражняване на „*правото на ръкоположения*“ във всяка епархия, тъй като според Зонара в църковната администрация „*най-голямо и най-важно е хиротонията на епископите*“¹¹. Така чрез 35-о апостолско правило се забранява на всеки епископ „да гръзва да извършва хиротония извън своите граници в неподчинени на него градове и страни“¹², затова и според Зонара „и този канон е издаден за съхраняване на единоумислието и на добрия ред“¹³.

Тъй като според Зонара „да навлиза епископ в друга епархия и да извършва хиротония без мнението (волята) на епископа на онази епархия е причина за съблазън (скандал) и смут“¹⁴, 13-о правило на Антиохийския събор забранява на който и да било епископ „да гръзва да преминава от една епархия в друга и да ръкополага“. Понятно е, че и Никейският събор е уредил *правото на ръкоположения и съд над епископи* чрез въвеждането на митрополитската система. Правило 4-то на този събор определя: „епископ трябва да се поставя *от всички* [епископи] *в епархията...* утвърждаването (валидността) принадлежи на митрополита на всяка епархия“¹⁵, докато правило 5 на същия събор постановява: „*във всяка епархия два пъти в годината да се събират събори, за да се изследват всички въпроси от всички събрали се епископи в епархията...*“¹⁶.

Основните оси на тази църковна административна единица на епархията са били, от една страна, *митрополитът* като управленски глава, а от друга страна, председателстваният от него епархийски събор на епископите в епархията. Митрополитът свиквал епархийския събор, председателствал в него и изпълнявал решенията му. Всички възникващи в епархията проблеми трябвало да бъдат внесени за сведение в епархийския събор, който имал пълна автономия при прилагането на *правото на ръкоположение* и *съд* на епископите в епархията.

Митрополитът като управленски глава трябвало да предстои задължително в епархийския събор, тъй като осигурявал валидността на решенията, защото според 6-о правило на Никейския събор: „ако някой без мнението на митрополита стане епископ, великият събор определи такъв да не бъде епископ“¹⁷. В този смисъл и 19-о правило на Антиохийския събор определя: „епископ да не се ръко-

¹¹ РАЛН – ПОТЛН. Т. 2, с. 129.

¹² Пак там, с. 47.

¹³ Пак там, с. 47.

¹⁴ РАЛН – ПОТЛН. Т. 3, с. 151.

¹⁵ Тук *епархия* означава *митрополитска епархия*, която е съставена от няколко епископии и има за свой председател (*глава*) епископа на централния град на епархията. Б. пр.

¹⁶ РАЛН – ПОТЛН. Т. 2, с. 122-125.

¹⁷ Пак там, с. 128.

полага без събор и без явяването му в митрополията¹⁸ на епархията; и когато се яви, добре е да бъдат с него всички [епископи], съслужещи с него, които да се повикат в митрополията чрез писмо”¹⁹, затова и 16-о правило на този събор определя „завършен (съвършен) събор е онзи, който се съ-председателства от митрополита”²⁰.

Епархийският събор под председателството на митрополита е „завършен (съвършен)”, т.е. изпълнен със съборна автентичност при разрешаването на всички въпроси за правото на ръкоположение и съг наг епископите, затова и единодушното решение на епархийския събор не само за хиротонията, но и за съга наг епископи е окончателно и безапелационно.

Правило 5 на Никеийския събор възлага „на общността на епископите” в епархията правото за преразглеждане на присъда на осъдени клирици в случай на установяване на обстоятелства, които дават възможност „за по-човеколюбиво решение за тях”²¹. В този смисъл 15-о правило на Антиохийския събор определя: „да остава утвърдено решението на епископите в епархията” и забранява на осъдения „пред друго да се съди”²². Разбира се, произволята на арианстващите в Антиохия при избор и съг наг епископи са довели до необходимостта от контрол на целесъобразността на решенията на епархийските събори на Изток, за да не бъдат гонени православните епископи, затова и чрез правило 15 на Антиохийския събор и правила 3, 4 и 5 на Сардикийския събор са въвели процедури с *извънреден временен характер*.²³

При това тези извънредни процедури по никакъв начин не са понизили самостоятелността и автаркията на епархийския събор при ръкоположението и съга наг епископите в епархията.

Така управленската идентичност на митрополитската система се определя от правото на епархийския събор да избира, ръкополага и съди митрополита и останалите епископи. Впоследствие посредством митрополитската система, установена от Първия вселенски събор, формираната управленска църковна единица е придобила всички елементи на *управленската автокефалия*, тъй като епархийският събор сам по себе си е можел да избира и ръкополага управленски глава на поместните църкви в епархията.

Първата канонична форма на управленска църковна автокефалия, неразлъчно обвързана с правото на ръкоположение и съг на епископите, е била *митрополитската организация на всяка гражданска провинция*, както е установено чрез правила 4, 5, 6 и 7 на Първия вселенски събор. Това е отбелязано правилно от Валсамон, който коментира правило 2 на Втория вселенски събор (381 г.), кое-

¹⁸ Т.е. в централния град на епархията. Б. пр.

¹⁹ РАМН – ПОТЛН. Т. 3, с. 160.

²⁰ Пак там, с. 154.

²¹ РАМН – ПОТЛН. Т. 2, с. 124-125.

²² РАМН – ПОТЛН, Т. 3, с. 153.

²³ ФЕИДА В. *Ὁ Θεσιδὸς τῆς Πενταρχίας...* Т. 1, с. 96-129.

то цели премахването на тази управленска независимост на митрополиите, затова и подчертава: „Отбелязва се от настоящия канон, че в древност всички епархийски митрополити са били автокефални и са били ръкопологани от своя събор”²⁴. Опитът на Втория вселенски събор да подчини чрез 2-ро и 6-о правило митрополиите на една по-голяма административна църковна структура, по аналогия с гражданското управление, не е успял.²⁵ Затова били потърсени други канонични решения, които са довели до въвеждането от Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 г.) на патриаршеска система на църковно управление чрез подчиняването на всички митрополити на петте патриаршии.²⁶ До Четвъртия вселенски събор митрополитите са били запазили институционално неизменна създадената по решение на Първия вселенски събор тяхна управленска автокефалия. Тя била пазена най-строго по отношение на упражняването най-вече на правото на ръкоположение и съд над епископите въпреки формалите се очевидни тенденции на упражняване на *надмитрополитска власт* от страна на канонично придобилите *старшинство на честта* най-значими престоли – на Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим (к. 6 и 7/ I BC, к. 2 и 3/II BC). Тези тенденции, насочени към придобиване на надмитрополитска власт при правото на ръкоположение и съд над епископите от страна на „най-значимите” престоли, а вследствие и при премахването на автокефалията на митрополиите²⁷, са довели до каноничното гарантиране от Третия вселенски събор в Ефес (431 г.) на управленска автокефалия на Кипърската църква.

3) Характер на управленската институция на каноничната „автокефалия”

Канонично гарантираната от 8-о правило на Третия вселенски събор *автокефалия на Кипърската църква* представлява характерен случай не само за *каноничната процедура*, но и за *каноничното съдържание* на управленската автокефалия на Църквата изобщо. Повод за постановяването на този канон са дали претенциите на Антиохийския архиепископ да ръкополага митрополитите на всички епархии в Източния диоцез.²⁸ Кипър е бил епархия в т.нар. Източен диоцез, затова и Антиохийският архиепископ е използвал и политическо влияние, за да постигне целта си – разширяване на управленската си юрисдикция. Този опит е бил обжалван от кипърските епископи чрез „*послание*” до Третия вселенски събор²⁹, в което те подчертали, че антиохийските архиепископи „*искаха да насилват и да подчинят на себе си светите епископи на острова въпреки апостолските канони и определенията на светейшия Никеийски събор...*”. По време на свикването на Третия вселенски събор (431 г.) се случило така, че Кипърският митрополит починал и това увеличило натиска на Антиохийския архиепископ, който преследвал, съгласно изразената пред Третия вселенски събор декларация на епископа

²⁴ РАЛН – ПОТЛН. Т. 2, с. 171.

²⁵ ФΕΙΔΑ В. *Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας...* Т. 1, с. 135 сл.

²⁶ Пак там, с. 168-319.

²⁷ Пак там.

²⁸ Пак там, с. 205-219.

²⁹ SCHWARTZ E. *Acta conciliorum oecumenicorum [= ACO]*. I, 1, 2, с. 118 сл.

на Солон (Кипърски) Евагрий, „*да окупира нашия остров и да заграби за себе си ръкоположенията*“³⁰. Това домогване на Антиохийския архиепископ се сблъскало с канона на Първия вселенски събор, който гарантира автокефалия на митрополитите. Кипърските епископи чрез Курийския епископ Зенон (Кипър) уверили събора, че „*никога не е било твърдяно от светите апостоли, че Антиохиецът е поставян да ръкополага, нито пък, че е имал нещо общо с острова по отношение на ръкоположенията*“³¹. Въпреки това очевидно уверение Съборът поискал по-обширни пояснения: „*Светият събор се позовава на канона на светите отци, събрали се в Никея, който гарантира привилегиите на всяка църква – нещо, което припомня и на града на антиохийците. Проучете дали от древни времена епископът на църквата на антиохийците има правото да ръкополага*“³². Курийският епископ Зенон уверил, че „*никога [Антиохийският архиепископ] не е поставян, нито пък е ръкополагал някога в митрополията, нито в друг град, но съборът на нашата епархия, събран според свещените канони, поставя наш митрополит*“³³. Но съборът настоял за допълнителни пояснения и попитал: „*Троил – преподобна и блажена да бъде паметта му – който е починал, или преди него Савин – свята да бъде паметта му, или преди тях, приснопаметният Епифаний, от кой събор бяха ръкоположени?*“³⁴. Курийският епископ Зенон отговорил директно, че „*и те са били поставени от Кипърския и никога страната не е имала епископ от антиохийците или друг някой в нашата епархия да е извършвал хиротония*“³⁵.

Понятно е, че въпросът за административното подчинение на Кипърската църква под юрисдикцията на Антиохийския архиепископ е неразделно свързан с неговата канонично гарантирана компетентност относно правото на ръкоположение и съд над Кипърския митрополит, затова и фактът, че Третият вселенски събор не предоставя на Антиохийския архиепископ това право, гарантира автокефалията на Кипърската църква.

Правило 8 на Третия вселенски събор постановява: „*Понеже общите страсти изискват по-голямо лечение, като носещи по-голяма вреда, и особено ако е бил следван древен обичай, та Антиохийският епископ да извършва ръкоположения в Кипър, както чрез писма и със собствените си гласове ни известиха благоговейните мъже, събрали се на този събор, нека – според каноните на преподобните отци и според древния обичай – предстоятелите на светите църкви в Кипър да имат ненакърнено и неоспоримо право да извършват свои собствени ръкоположения върху преблагоговейните епископи. Нека това да се спазва и в другите диоцези, и във всички епархии, та никой от преосвещените епископи да не завзема чужда епархия, която отвека и от начало да е била в негови или на неговите предшественици ръце. Но ако някой окупира и насилствено я завземе, нека да я върне, за да не се насилват каноните на отците. Нито под претекст на священоедействие да се промъква мрачната (болната) светска власт, нито*

³⁰ SCHWARTZ E. ACO. I, 1, 7, с. 121.

³¹ Пак там.

³² Пак там.

³³ Пак там.

³⁴ Пак там.

³⁵ Пак там.

за малко да загубим свободата, дарувана нам със Самата Кръв на нашия Господ Иисус Христос – Освободителя на всички човечи. Светият и Вселенски събор смята, че трябва да се спазват чисто и ненакърнено принадлежащите на всяка епархия от начало и отвика според древния обичай права. Всеки митрополит има разрешение да вземе за свое обезпечение препис от настоящите деяния. Ако някой предложи формулировка, противна на постановената, светият събор определя тя да бъде невалидна”³⁶.

Гарантирането на автокефалия на Кипърската църква от Третия Вселенски събор чрез по-горе цитирания канон поставило край на дългогодишния конфликт между Антиохия и Кипър, предизвикан от упоритата претенция на антиохийските архиепископи да подчиняват под своята управленска юрисдикция и Кипърската църква. Особена острота получил този конфликт след смъртта на Кипърския архиепископ Троил, тъй като възникнал въпросът за избора на нов митрополит. Антиохийският архиепископ, опирайки се на факта, че Кипър представлява епархия от Източния диоцез, и използвайки признатото от 6-о правило на Никеийския събор извънредно канонично старшинство по чест на Антиохийския престол, целял чрез намесата и на политическата власт да си осигури каноничното право за избор и ръкоположение на Кипърския митрополит.

От проведените по време на Третия Вселенски събор обсъждания става ясно, че тази претенция на Антиохийския архиепископ би могла да бъде удовлетворена само ако: а) би била в съгласие със свещените канони и б) *е била установена по-раншна обичайна съборна, неизменна и непринудена църковна практика*. Такава възможна по-раншна обичайна практика би обвързала претенцията на Антиохийския архиепископ с каноничния принцип, заложен в 6-о правило на Никеийския събор, според който случайните управленски реформи би трябвало да почитат „древните обичаи” и особено обичаите на споменатите в този канон престоли на Александрия, Рим и Антиохия. Доказвайки обаче прилагането в пълнота на митрополитската система в Кипър и вследствие на това на управленската „автокефалия” на Кипърската митрополия, доколкото според правилното наблюдение на Валсамон „в древност всички епархийски митрополити са били автокефални”³⁷, и прилагайки общия каноничен принцип за административната автокефалия на митрополиите, Третият Вселенски събор чрез своето 8-о правило е гарантирал очевидно автокефалията на Кипърската църква и изобщо автокефалията на всички митрополии. В този смисъл 8-о правило е определило по-нататък „*да се спазват чисто и ненакърнено принадлежащите на всяка епархия от начало и отвика според древния обичай права. Всеки митрополит има разрешение да вземе за свое обезпечение препис от настоящите деяния. Ако някой предложи формулировка, противна на постановената, светият събор определя тя да бъде невалидна*”.

Тази гаранция на управленската автокефалия на митрополиите е била обща, основавайки се на правила 4 и 5 на Първия вселенски събор, но трябвало на вся-

³⁶ РАЛН – ПОТЛН. Т. 2, с. 203-204.

³⁷ Пак там, с. 171.

ка цена да бъде установено дали е налице автокефално предание в църковната практика „отвека според древния обичай“, т.е. да не бъде приета по-раншна външна намеса в правото на ръкоположение и съд над епархийските епископи. Случайно тази по-стара неизменна и съборна църковна практика въвежда в Църквата обичайно право, което не може да бъде пренебрегнато и от самия Вселенски събор, доколкото не се подлага под съмнение неговото упражняване.³⁸

4) Канонични принципи при установяването на надмитрополитската автокефалия на патриаршеските престоли

Чрез решението на Третия вселенски събор, разбира се, управленската автокефалия на митрополиите бива подсилена и се преодоляват каноничните решения (правила 2 и 6) на Втория вселенски събор, които пък отменят тяхната автокефалия, като правят опит за въвеждане в църковното управление на т.нар. *екзархийска* система. Такова пренебрегване на въпросните канонични решения се дължи, от една страна, на факта, че вселенският авторитет на Константинополския събор (381 г.) все още не е бил признат, а от друга страна, дължи се на затруднението да бъдат приложени управленските решения на събора с оглед на неяснотата относно свикването, председателството, процедурата и изпълняването на решенията на *разширения събор* (Μεϊζων σύνοδος) на епархиите на всеки диоцез.³⁹ Така най-големият противник на автокефалията на митрополиите е бил всъщност не столичният митрополит на диоцеза (Ефес, Кесария, Ираклия, Солун и пр.), а географски най-близкият престол от почетените с изключително старшинство по чест престоли на Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим. Затова и от края на IV век тези велики по своя църковен авторитет престоли са целели разширяване на управленската си юрисдикция чрез постъпателното преминаване на своята гражданска мощ в право на ръкоположение и съд над епископите.

Първата половина на V век е изпълнена с множество свидетелства, които се отнасят към тези формиращи обичайното право управленски претенции на престолите на Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим.⁴⁰ Тези свидетелства имат особено значение по въпроса за автокефалията, тъй като, от една страна, са довели до разпадането на митрополитската автокефалия, а от друга страна, са поставили основата на патриаршеската управленска система. Решенията на Четвъртия вселенски събор, които засягат въпросите на църковното управление, са признали редовна автокефална надмитрополитска юрисдикция на престолите на Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим (институт на Пентархията).

³⁸ Т.е. наличието на общоприет *древен обичай*, който не противоречи на корпуса на свещените канони, има силата на канон, ако за същия предмет не съществува специален канон. Срв. к. 91/св. Вас. Вел.; ΦΩΤΙΟΥ. *Σύνταγμα Κανόνων. Τίτλος Α΄, κεφ. Γ΄* – ΦΩΤΙΟΥ. *Ἀπαντα τὰ ἔργα*. Т. 10. [Е.П.Е.], Солун, 2001, с. 32-50. Б. пр.

³⁹ ΦΕΙΔΑ Β. *Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας...* Т. 1, с. 148-157.

⁴⁰ Пак там, с. 175-319.

Пог управленската юрисдикция на съборно почитените със старшинство по чест престоли са били подчинени почти всички митрополии на Църквата, тъй като въпреки неяснотата относно юрисдикцията на Римския епископ на Запад границите на управленската юрисдикция на източните престоли са били регламентирани.

По този начин, като доказал на събора според обичая *неизменно формираната по-раншна църковна практика* относно правото на ръкоположение и съд над епископите в диоцезите на Асия, Понт и Тракия, *Константинополският* престол е получил редовна канонична юрисдикция не само върху епархиите на гореспоменатите диоцези, но и върху църквите във „варварските“ [територии], които не спадали към редовната управленска юрисдикция на нито един друг патриарше-ски престол. Правило 28 на Четвъртия вселенски събор определя ясно съдържанието на управленската юрисдикция на Константинополския престол: „И както митрополитите на диоцезите на Понт, Асия и Тракия, а също и епископите от споменатите диоцези, които се намират във варварските [територии], нека да се ръкополагат от гореспоменатия светейши Престол на светейшата църква на Константинопол, т.е. всеки митрополит от гореспоменатите диоцези, заедно с епархийските епископи, ръкополагани от него, както божествените канони постановяват; и нека да се ръкополагат от Константинополския архиепископ, както беше казано, митрополитите на споменатите диоцези, избирани съгласно обичая и да се пращат при него“⁴¹. Канонолозите Зонара и Валсамон в тълкуването на това правило мъдро анализират съдържанието на предоставената на Константинополския архиепископ чрез канона управленска юрисдикция върху правото на ръкоположение.⁴²

Четвъртият вселенски събор е регламентирал и въпроса за правото на ръкоположение и съд над епископи в *Източния диоцез*, тъй като на Осмото заседание на събора е постигнато и утвърдено чрез съответните двустранни преговори между *Антиохийския* архиепископ Максим и *Йерусалимския* архиепископ Ювеналий успешно съглашение. „Максим, благочестивейшият епископ на Антихия (в Сирия) каза: аз и благочестивейшият епископ Ювеналий одобряваме по съгласие подир дълъг спор, щото престолът на великия град Антиохия, престол на св. Петър, да има двете Финикии и Арабия, а престолът на Йерусалим да има трите Палестини...“. „Ювеналий, преподобнейшият епископ на град Йерусалим, каза: Това и ние одобряваме, щото [градът] на Христовото възкресение да има трите Палестини, а Антиохийският престол да има двете Финикии и Арабия“⁴³. Съборът, като възприел принципа, че „*подложеното на съмнение от смятащите, че спорят, се е срещнало в единодушно предложение*“⁴⁴, е решил единодушно каноничното утвърждаване на съглашението между заинтересованите престоли: „... и според скрепеното с договор съгласие между светейшия Антиохийски епископ Максим и преподобнейшия Йерусалимски епископ Ювеналий, както и направи по-долното заявление, което остава подсигурено завинаги и от нашето решение, и от

⁴¹ РАМН – ПОТЛН. Т. 2, с. 281.

⁴² Пак там, с. 282-286.

⁴³ SCHWARTZ E. АСО. II, 1, 3, с. 5.

⁴⁴ Пак там, с. 6.

*решението на светия събор... обезсилват се според нареждането на нашия божественнейши и благочестивнейши господар всички актове и други придобити по места божествени документи и съдържащите се в тях наказания (парични вземания) заради тези дела*⁴⁵.

С установяването на *патриаршеската система* от Четвъртия вселенски събор е била отменена автокефалията на митрополиите, а управленската организация на Църквата е била завършена, така били изцерени слабостите, които се наблюдавали на практика във функционирането на митрополитската система – както по отношение на правото на ръкоположение, така и по отношение на правото на съг над епископите. Митрополитът, ведно с неговия епархийски събор (синод), пазел неизменна юрисдикцията върху избора и ръкоположението на всички епископи в епархията, но митрополитът на всяка епархия е бил избран и ръкопологан от *патриаршеския* събор. Той е имал правото и на съдебен процес над епископите, но само при първоинстанционно производство, тъй като на втора инстанция окончателното производство и безапелационна присъда е преминала към Патриаршеския събор (синод). От тази обща регламентация на управленската организация на Църквата изключение е правила само Автокефалната църква на Кипър, призната чрез 8-о правило на Третия вселенски събор, но между престолите на Стария и Новия Рим е останал неизяснен управленският статус на църквите в Източния Илирик.⁴⁶ С каноничните административни решения на Четвъртия вселенски събор автокефалията се ограничава само до петте патриаршии и до Кипърския архиепископ, изключвайки от това правомощие епархийските митрополити, които не са били в състояние да пазят неизменно в обичайната църковна практика предоставената от свещените канони автокефална юрисдикция върху правото на ръкоположение и съг над епископите в епархията.

5) Консенсусът на патриарсите – каноничен критерий за управленските промени

От казаното досега става ясно, че църковното съзнание свързва неразделно историческите административни промени с постоянния и непрекъснат опит за запазване на единството на Църквата в правилната вяра и в любовта. Такова църковно съзнание е формирано и в законодателното дело на Юстиниан относно църковните въпроси, което е повлияло като цяло на гръко-римското право от византийския период. Според 109-а новела (541 г.) единството на едната, свята, съборна и апостолска Църква се изразява чрез *консенсуса* на петте патриаршески престола, тъй като Църквата е съборна (католична), „*в която единодушно всички светейши патриарси във вселената... и всички от тях поставени преподобнейши епископи проповядват апостолската вяра и предание*”. Това се е смятало за самопонятно, защото според 115-а новела (542 г.), „*всички блаженнейши патриарси в едно съгласие и единомислие проповядват най-правилната вяра*”, затова и „*всички блаженнейши патриарси, като имат помежду си единство, ни-*

⁴⁵ Пак там, с. 6-7.

⁴⁶ ФЕИДА В., *Ὁ Θεσις τῆς Πενταρχίας...* Т. 1, с. 258 – 289; т. 2, с. 75-105. Илирикът е включвал областите Панония, Дакия и Македония.

кой не поставя себе си пред съборната (католичната) църква, ако не е носител на очевидно еретическа лугост⁴⁷. Този каноничен принцип на консенсус на патриарсите е бил смятан за необходим не само по въпросите на вярата, но и на добрия каноничен ред, затова и е важал в още по-голяма степен при провъзгласяването на автокефалия или на автономия на някоя църква.

Изключително показателен е начинът, по който Александрийският патриарх монофизит Тимотеу Елур се отнася към провъзгласяването от Ефеския архиепископ на автокефалията на Асийския диоцез.⁴⁸ Църковният историк Евазрий Схолостик споменава за съответното свидетелство на монофизита историк Захариу Ритор, според когото „той (Захариу) казвал, че Тимотеу, отплувайки от Цариград, за да завладе Ефеския [престол], за да интронизира архиеерея Павел на Ефеския [престол], който вече бил ръкоположен според древния обичай от епархийските епископи, бил детронизиран. Да се даде на Ефеския [престол] и патриаршеско право, което му е било отнето от Халкидонския събор, както ми беше казано“⁴⁹. Чрез Ефеския събор Александрийският патриарх монофизит Тимотеу Елур е провъзгласил Ефеския престол и Асийския диоцез за независим и автокефален от Константинополския престол, под чиято управленска юрисдикция той бил подчинен по решение на Четвъртия вселенски събор (правило 28). Църквата в своята пълнота е отхвърлила антиканоничното низвержение от Ефеския събор на противодействащия срещу монофизитското „Окръжно“ Константинополски патриарх Акакий, както и произволното ограничаване на управленската юрисдикция на Вселенския престол чрез едностранния акт на Тимотеу Елур. Според каноничното предание на Църквата предоставянето на „патриаршеско право“ на даден престол е било канонично право на вселенски събор или поне е изисквало единодушен акт на патриаршеските престоли. Тимотеу Елур престъпва този каноничен принцип и с подкрепата на монофизита император Василиск насърчил автономистките тенденции на митрополитите и епископите от Асийския диоцез и подлъгал Ефеския събор да възприеме антиканонично предоставената привилегия на автокефалията. Реакцията на Константинополския престол срещу тази произволна и антиканонична инициатива налагала издаването на „Антиокръжно“, чрез което отговорил на „Окръжното“, но и ясно определил: „тези епархии, в които правото да ръкополага е принадлежало на престола на царствения и славен град, [нека] да бъдат върнати на благочестивнейшия и светейши патриарх и архиепископ Акакий; т.е. преосвещените епископи, които

⁴⁷ PG 86, 1043.

⁴⁸ След смъртта на император Марикан, който свикал Четвъртия вселенски събор (451), монофизитската партия в Египет взела надмощие и поставила за Александрийски патриарх монофизита Тимотеу Елур. Малко по-късно Тимотеу Елур бил отстранен, а на негово място бил поставен православен архиепископ. Петнайсет години по-късно новият византийски император монофизит Василиск отново поставил Елур за Александрийски архиепископ. Василиск издал „Окръжно“ (476), в което се признавали за канонични два Ефески събора – Третият вселенски събор (431) и „Разбойническият събор“ (449), а се осъждали всички решения на Четвъртия вселенски събор. Това „Окръжно“ е било подписано от монофизитите архиепископи – Александрийски Тимотеу Елур и Антиохийски Петър Кнафей. Голяма група столични монаси, както и самият Константинополски патриарх Акакий не подписали „Окръжното“. Твърдата съпротива на патриарх Акакий обаче принудила император Василиск да оттегли „Окръжното“ и да издаде „Антиокръжно“, чрез което същевременно отменил и административните решения на свикания от Тимотеу Елур Ефески събор. На въпросния събор Тимотеу Елур предоставил антиканонично автокефалия на Ефеския престол, пренебрегвайки решенията на Четвъртия вселенски събор. Вж. ΦΕΙΔΑ Β., Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας... Т. 2, с. 44 с. Б. пр.

⁴⁹ PG 86, 2608-2609.

се намират на своите престоли сега, нека останат на тях, но след смъртта им никой да не може да претендира за правото на ръкоположение, което принадлежи на престола на царствения и славен град [= Константинопол]⁵⁰. Такова компромисно законодателно преодоляване на последствията от антиканоничната инициатива на Тимотеѝ Елур и на епископите от Асийския диоцез не е удовлетворило каноничния ред в Църквата, поради което Ефеският архиепископ монофизит Павел е бил детроизиран и заточен⁵¹, архиереите от Асийския диоцез са изпратили покаяно писмо до Константинополския патриарх за своите антиканонични действия, твърдейки, че прибързано са действали въпреки мнението на Константинополския патриарх и че са строго прибързани към решенията на Четвъртия вселенски събор. Свидетелството на монофизита Захариѝ Ритор е запазено у църковния историк Евагриѝ: „Асийските епископи, за да умилостивят Акакиѝ, се обърнали към него с молба и подирили прошка, изпратили покаяно писмо, чрез което казали, че те са се подписали под окръжното [на императора] по принуда, а не доброволно, заклевайки се, че всичко е точно така, и че те вярвали и вярват съгласно Халкидонския събор⁵²“.

Този опит за произволно и едностранно провъзгласяване на автокефалия на гадена църква е единствен за периода на Вселенските събори и е бил продукуван от чужди на каноничното предание причини, затова и бързо е бил изоставен. В канонично отношение е важно, че изразеното на Ефеския събор единодушно мнение на епископите на Асийския диоцез при провъзгласяването на автокефалията на тяхната църква, не е било прието. Това е така, от една страна, тъй като въпросното провъзгласяване е било резултат от произвола на един-единствен патриарх, който при това бил еретик, действайки по политически побуди, а от друга страна, не е съгласувал това с Константинополския патриарх, който упражнявал канонична управленска юрисдикция върху епархиите на Асийския диоцез. Такова произволно или по външни побуди самопровъзгласяване на автокефалия на гадена църква, което е в противоречие с древното канонично предание на Църквата, е изначално антиканонично, затова и всички действия са антиканонични, т.е. изискват канонично лечение. Вселенски събор или единодушно съгласие на всички патриаршески престоли представляват каноничният орган за провъзгласяване на автокефалия или на автономия на гадена църква; всяка друга процедура е антиканонична и не само че не служи на единството, но обратното, чрез потъпкването на каноничното предание разяжда и разцепва единството на Църквата в правилната вяра и в любовта.

II. КАНОНИЧНИ КРИТЕРИИ ЗА ПРОВЪЗГЛАСЯВАНЕ НА „АВТОКЕФАЛИЯ“

Краткият историкоканоничен преглед на каноничните управленски модели на църковна организация води до следните изводи:

⁵⁰ ΕΥΑΓΡΙΟΥ. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*. III. 7. PG 86, 2609-2612.

⁵¹ Пак там. III. 8. PG 86, 2612-2613.

⁵² Пак там. III. 9. PG 86, 2613.

1. Понятията „автокефалия” и „автономия” са използвани просто за да определят конкретно управленско църковно състояние и юрисдикция, затова и са навлезли в каноничното право след въведената от Първия вселенски събор (325 г.) *митрополитска система*. Първата форма на административно „автокефални” църкви са ръководените от митрополита църкви на всяка епархия, които са били ръководени чрез председателствания от него епархийски събор. Автокефалията на митрополиите, която е надделяла при опита за въвеждане на *екзархийската* система на надмитрополитска управленска юрисдикция, се е запазила на много места до Четвъртия вселенски събор (451), когато е била отменена с установяването на *патриаршеската система*. Навлезлият чрез патриаршеската система каноничен институт на Пентархията на патриарсите чрез каноничното старшинство по чест е превърнал почетните престоли в пет автокефални управленски глави на Църквата, затова и впоследствие тактиката на лесно провъзгласяване на автокефалия на църквите не е била насърчавана.
2. Цел на развитието на църковната управленска организация е била по-голямата защита на единството на Църквата в правилната вяра и в любовта. Тя е била постигната чрез ясното канонично определяне на географските граници, вътре в които ще действа институцията на поместните събори при разрешаването на църковните проблеми на поместните църкви.
3. Ядро на църковната управленска автономия е било винаги *кириархалното разпределяне – в съгласие с управленската област – на правото на ръкоположение и съд над епископите*, затова и управленската юрисдикция в Църквата не е възможно да бъде мислена откъснато (без връзка) със свещеническата власт. Каноничното упражняване на правото на ръкоположение и съд над епископите представлява със сигурност критерият за „*несъмнена*” божествена Евхаристия във всяка поместна църква от съответната църковна административна област и чрез своя управленски глава изразява тази несъмненост (сигурност) пред всички поместни църкви във вселената, докато същевременно, от своя страна, приема същото свидетелство и от управленските глави на другите църковни области. *Несъмненото ръкоположение на ръководещите божествената Евхаристия епископи изразява несъмнеността и идентичността на божествената Евхаристия* не само в границите на църковната управленска област, но и пред съществуващите извън нея поместни църкви по вселената чрез общността на управленските глави. В този смисъл и управленската „автокефалия” на дадена поместна църква служи за единството на Църквата, тъй като управленският глава представлява каноничен показател за съвместния ход на свидетелството за идентичността на живения в Христа евхаристиен опит спрямо всяка друга поместна църква. Следователно автокефалията на дадена църква има за изключителна цел да служи на поместното и на вселенското единство на Църквата. В противен случай, ако бъде упражнявана по други причини, тя става самоцелна и чужда на целта на общото църковно управление.
4. Единството на Църквата в правилната вяра и в любовта се осъществява

според каноничното предание, независимо от установените форми на управление, от онези църкви, които – било поради непрекъснатото приемство на апостолската вяра, било заради действителното си църковно влияние, или заради двете едновременно – са придобили най-голям авторитет в Църквата и мнение с най-голяма тежест при разрешаване на проблемите на вярата. Поради това на въпросните църкви е била канонично предоставена от Вселенски събори чрез *старшинството по чест* наддиоцезната отговорност при грижата за благопреуспяването на поместните църкви по вселената. Почетените с това старшинство на честта престоли, които упражнявали на практика и според обичая в периода между Втория и Четвъртия вселенски събори (381–451) наддиоцезна власт, се е превърнало в основа на патриаршеската система. Въз основа на административните решения на Четвъртия вселенски събор епископите на Римския, Константинополския, Александрийския, Антиохийския и Йерусалимския престоли са се превърнали в пет глави на петте автокефални управленски области на Съборната (Католична) църква. Под управлението на петте патриарси (институция на Пентархията на патриарсите) са били подчинени и митрополиите, които по-рано са били автокефални, с изключение на Кипърската църква, която притежавала канонично гарантирана автокефалия, както и на Църквата на Източния Илирик, която нямала специална управленска уредба.⁵³ Понятно е, че признатите чрез решения на Вселенски събори и важащи от векове в църковната практика канонични привилегии на тези престоли и които са имали за цел грижата за единството на Църквата, са неизменни и неприкосновени, както е провъзгласено от Вселенските събори, а особено при гарантирането на автокефалията на Кипърската църква.

5. *Каноничен орган* за въвеждане на общи църковни реформи в управленската организация на Църквата е *Вселенският събор*, затова както митрополитската, така и патриаршеската системи са въведени по решения на Първия и Четвъртия вселенски събори. При това и *Разширените събори* [Μεϊζονες σύνοδοι] са можели да вземат решения от по-общ управленски характер. Поради това Константинополският събор от 381 г.,⁵⁴ който е бил съставен от източни епископи и е свикан като Ендимуса събор⁵⁵, е взел решението за въвеждането на автокефалната надмитрополитска юрисдикция на Разширения диоцезен събор (к. 2 и 6/II BC).

Официалното признание на вселенския авторитет на Константинополския събор (381 г.) от Четвъртия вселенски събор по повод на провъзгласената истина на вярата в Троицния догмат не сменя проблема за свикването на този събор единствено от източните епархии и за участието като членове в него на епископи само от тези епархии. В този смисъл *Общите събори* на

⁵³ Относно твърденията за основаването още от началото на V век на папски викариат в Източния Илирик, те не са основателни. Вж. съответно: В. Феїдѡ, *Ο Θεσμιός τής Πενταρχίας*.... Т. 1, с. 258 – 289; т. 2, с. 75-105.

⁵⁴ ФΕΙΔΑ В. *Ἐνδημοῦσα Σύνοδος*. Атина, 1971.

⁵⁵ *Ендимуса събор/синод* (Ἐνδημοῦσα Σύνοδος) – църковен събор, съставен от намиращите се в столицата епископи, някои от които (вкл. патриарси на Александрия, Антиохия и Йерусалим) живеели за дълъг период, понякога години наред, в Константинопол. Б. пр.

източните църкви или *Ендимуса съборите* на Вселенския престол⁵⁶, които в църковната практика на източните църкви заемат мястото на събори с всеобщ авторитет и широко представителство, са могли да приемат управленски решения от всеобщ характер.⁵⁷ По този начин Ендимуса съборите, които са били председателствани от Вселенския патриарх и са изразявали позицията на източните патриаршески престоли, са могли да провъзгласяват гадена църква за автокефална или/и да предоставят номинално патриаршеско достойнство.

Това канонично правомощие на Ендимуса събора е било упражнявано при признаването на автокефалия (със или без високата патриаршеска титла) на Българската църква (X, XI и XII век) и на Сръбската църква (XIII век).

6. *Ендимуса съборът* е имал управленската канонична компетентност да предоставя патриаршеска чест и достойнство на гадена църква и да я „*причислява*” към древлепросиялите патриаршески престоли, но в този случай е било необходимо предварително специално *канонично съгласие на всички патриаршески престоли на Изтока*. В този смисъл въздигането на Руската църква в патриаршески престол от Вселенския патриарх Йеремия (1589), утвърдено от Ендимуса събора в Константинопол (1590), е трябвало да бъде прието от всички източни патриаршески престоли, поради което отсъствието на Александрийския патриарх Мелетий Пигас от събора е довело до свикването на събора наново (1593). През 1586 г. Антиохийският патриарх Йоаким е подчертал този каноничен принцип пред цар Фьодор.⁵⁸
7. *Този принцип на съгласие на патриаршеските престоли на Изтока важи не съмнено и в случай на закриване на патриаршески престол*. Нещо, което се е случило и при унищожаването от Петър Велики на Московската патриаршия и заменянето ѝ със Свещен синод. С писмо, отправено до „*Всесвещейшия, Премъдрейшия и Словеснейши Вселенски патриарх на Новия Рим Господен, господин Йеремия, наш в Христа отец...*”, Петър Велики подчертава, че „*като благопослушен син на възделената наша Майка Православната съборна църква, имащ винаги благоговение към Ваше Всесвещейшество като първи Архипастир на Православната съборна църква и наш духовен отец, сметнахме за необходимо да Ви уведоим ... убедени, че и Ваше Всесвещейшество като първи архиерей на Православната Съборна и Източна Църква, благоволявайки ще признаете за правдив този наш указ и учредения духовен Синод и ще известите относно това и останалите блаженнейши патриарси – Александрийски, Антиохийски и Йерусалимски... При това оставаме винаги на Ваше Всесвещейшество, духовния Отец и най-висш Вселенски Архипастир, духовен син в готовност*”⁵⁹. Вселенският патриарх Йеремия III чрез Патриаршеска грамота „*утвърждава, потвърждава и подписва... да бъде определеният Си-*

⁵⁶ Т.е. на Вселенската Константинополска патриаршия. Б. пр.

⁵⁷ ФЕИДА В. *Εκκλησιαστική Ιστορία*. Т. II. Атина, 1977, с. 148 сл.

⁵⁸ ФЕИДА В. *Εκκλησιαστική Ιστορία τῆς Ρωσίας*. Атина, 1967, с. 96 сл. Става дума за руския цар Фьодор Иванович (1557–1598).

⁵⁹ РАЛН – ПОТЛН. Т. 5, с. 160-163.

ног във великото Руско царство и да се нарича наша в Христа сестра”⁶⁰. И другите източни патриарси са признавали тази съборна управленска организация на Русия. *Принципът на съгласие на всички православни патриарси* за принципно въздигане на гагена църква в Патриаршия е в съгласие с каноничното предание на Църквата, затова и съгласието на архиепископите Максим и Ювеналий относно правата на престолите на Антиохия и Йерусалим, както и съгласието на епископите на диоцезите на Асия, Понт и Тракия относно правата на Константинополския престол върху тези диоцези, са потвърдени чрез съборни решения от Четвъртия вселенски събор.

8. Каноничният орган за провъзгласяване на гагена църква за автокефална (без предоставяне на патриаршеско достойнство) не само че предполага предварително всеправославно взаимодействие, но в случая по принцип най-тежката гума има и престолът, от който се отделя желаещата автокефално управление църковна област. По този начин се изразява решаващата канонична позиция за общоправославната валидност на акта. В този смисъл Третият вселенски събор (431) изследва задълбочено формираната в църковната практика обичайна управленска юрисдикция на Антиохийския престол върху Кипърската църква. Така Третият вселенски събор в Ефес гарантира канонически автокефалията на Кипърската църква едва след като било доказано, че не съществува обичайно по-раншно упражняване на редовна или извънредна управленска юрисдикция на Антиохийския престол върху Кипърската църква. Църковната чувствителност, която наблюдаваме при промяната на упражняваната *според каноните* или *според обичая* управленска юрисдикция върху гаген престол, е показателна за административните решения на всички вселенски събори. По този начин Първият вселенски събор в Никея (325) със своето 6-о правило гарантира – като вид отклонение от основните управленски принципи на митрополитската система – упражняваната *според обичая* управленска юрисдикция на Александрийския престол върху всички поместни църкви в Египет, Либия и Пентапол, на Римския престол върху епархиите в Централна Италия (PROVINCIAE SUBURBICARIAE) и на Антиохийския престол върху епархиите в Сирия. Третият вселенски събор (431) със своето 8-о правило гарантира автокефалията на Кипърската църква и на всички други митрополитски епархии, но при условие че тя не е била отменяна от предходно канонично решение или от обичайната църковна практика, според която те в миналото да са били канонично зависими и вследствие на това да има канонично основание за отменянето на тяхната автокефалия. Четвъртият вселенски събор (451) смята за необходимо въпросът за управленската юрисдикция на Йерусалимския архиепископ да бъде разрешен чрез преговори между Антиохийския и Йерусалимския престоли с цел да се постигне съгласие, тъй като властта на Антиохийския престол се е простирала из целия Източен диоцез със съответната обичайна църковна практика, докато властта на Йерусалимския престол е била относително ясно установена в трите провинции на Палестина, а по различно време е била възприета и във втора Финикия и в Арабия. Постигнатото съгласие между двата престола е

⁶⁰ Пак там.

утвърдено канонично на осмото заседание на Халкидонския събор (451) с признаването на правата на Антиохийския престол върху провинциите, чиито статут бил подложен на съмнение, т.е. върху провинциите Финикия и Арабия, а на Йерусалимския престол върху трите провинции на Палестина. В този смисъл, преди да гласува 28-ото си правило, Четвъртият вселенски събор е поискал да се освегоми за упражняваната според обичая управленска юрисдикция на Константинополския престол върху провинциите от диоцезите Асия и Понт.⁶¹ Следователно провъзгласяването на дадена църква за автокефална не може да пренебрегне упражняваната според каноните или според обичая от даден престол управленска юрисдикция и поради това право на мотивирано мнение при провъзгласяването за автокефална на някоя зависима църква има престолът, който е упражнявал дотогава – според каноните или според обичая – управленска юрисдикция върху нея. Това мотивирано мнение се приема или отхвърля с единодушие от каноничните глави на православните патриаршии и автокефалните църкви.

9. *Автокефалията на дадена църква е в неразделно единство с конкретната географска административна област, чиито местни църкви съставляват единно управленско тяло.* Провъзгласяването на някоя църква за автокефална без това канонично условие е немислимо в канонично отношение. По този начин Третият вселенски събор (431) е признал автокефалията на конкретната църковна управленска област на Кипър и върху запазващите неизменно своята митрополитска автокефалия епархии (8 правило). Утвърденото от Четвъртия вселенски събор по време на осмото му заседание споразумение между Антиохийския и Йерусалимския архиепископи е имало също така за основа управленски географски критерии и затова от епархиите, чиято принадлежност е била подложена на съмнение, Антиохийският престол е получил Финикия и Арабия, а Йерусалимският престол е получил трите провинции на Палестина.

Понятно е, че признаването на автокефалия на църквата на някой народ (ἔθνος), който няма като свое обиталище конкретно и ясно определено географско пространство, е канонично неприемливо, поради което никога Православната църква не е провъзгласявала за автокефални църквите на номадски народи, които водят скитнически живот (абазги, алани и пр.). Изключително характерен е случаят с Кипърската църква⁶², който е разгледан от Пето-шестия (Трулски) вселенски събор в неговото 39-о правило: „Тъй като нашият брат и съслужител Йоан, предстоятел на остров Кипър, заедно с народа си се е изселил от острова, както споменахме, в Хелеспонтската област, и по причина на варварските нападения, и защото се е освободил езическо робство, и вярно се е подчинил под скиптър на най-християнската държава, по промисъла на човеколюбивия Бог и с грижите на благочестивия наш цар, затова постановяваме да се запазят неизменни привилегиите, предоставени

⁶¹ SCHWARTZ E. АСО, II, 1, 3, с. 96-98.

⁶² Става дума за преместването чрез кораби по заповед на византийския император Юстиниан II Ринотмет (685–695, 705–711) на голяма част от местното население на о-в Кипър в Хелеспонтската област, в близост до Константинопол, поради честите варварски нападения над острова. Б. пр.

на престола на споменатия мъж от богоносните отци, събрали се някога в Ефес, така че новият Юстинианопол да има правата на Константинопол и преосвещеният епископ, който се поставя в него, да председателства над всички в Хелеспонтската област и да се ръкополага според древния обичай от своите епископи. Понеже и богоносните наши отци са постановили да се пазят обичаите на всяка църква, така че епископът на Кизик да се подчинява на престола на споменатия Юстинианопол, подобно на всички други епископи, които се подчиняват на споменатия преосвещен предстоятел Йоан, от когото ще бъде ръкополаган и епископът на същия този Кизик, когато има нужда”⁶³. От цитирания канон става ясна невъзможността за признание на автокефалия, която да бъде независима от конкретните географски административни граници и от канонично гарантираната по-рано автокефалия на дадена църква, както в случая с Кипърската църква. Показателно е при това, че Константинополският престол отстъпва и предоставя на Кипърския архиепископ каноничните права върху Хелеспонтската област, затова и Кизическият митрополит и епископите от Хелеспонтската епархия, съставили заедно с епископите и народа, които дошли от о-в Кипър, единно автокефално управленско църковно тяло и признали Кипърския архиепископ за управленски глава. По друг начин би било канонически неприемливо да бъдат гарантирани автокефалните права на Кипърския архиепископ – ако например би трябвало да бъдат упражнявани те върху разпръснатите по цялото протежение на империята групи кипърци, тъй като наличието на две автокефални юрисдикции върху една и съща област би било антиканонично.

10. *Иницирането на канонична процедура за провъзгласяване на дадена църква за автокефална принадлежи на онзи престол, който има предоставено с решения на Вселенските събори първо в реда [на диптисите] старшинство на честта.* Каноничното установление на първенството на честта е служебно, както и институцията на автокефалията, и има за цел съхраняването на единството на Църквата в правилната вяра и в любовта. Това служение е и главното съдържание на каноничната институция на старшинството на честта. Затова в каноничното предание на Църквата престолите, които са били почитени с канонично старшинство по чест, са могли и могат да поемат канонични инициативи извън своите диоцезни граници, грижейки се за единството във вярата и любовта на дадена поместна църква. В този смисъл може да бъде разбрано и да бъде изтълкувано правилно съдържанието на предоставеното чрез 28-о правило на Четвъртия вселенски събор правомощие на почитения като първи в старшинството по чест на Изток Константинополски престол да регулира въпросите, засягащи онези епископи, които не са били уредени с управленските разпоредби на събора (т.е. на епископите във варварските земи). Нямаме намерение да тълкуваме по-нататък каноничния смисъл на 28-о правило, но църковната практика в случая е ясна. Всяка инициатива за провъзгласяването на дадена църква за автокефална или за отменянето на нейната автокефалия винаги в историческия живот на Православната църква е била свързана с произтичащата

⁶³ РАЛН – ПОТЛН. Т. 2, с. 395-396.

от каноничното старшинство по чест висока отговорност на Вселенския престол за координацията на автокефалните православни църкви в грижата за единството на Православната църква. Тази църковна практика е автентичният израз на църковното съзнание и ясно тълкуване на съответното канонично предание. Всяко нововъведение в тази канонична организация обслужва разцеплението на Църквата, тъй като погменя каноничната основа на функциониране на отговорността, пренебрегвайки единството.

11. *Провъзгласяването на дадена църква за автокефална предполага най-общо строгото спазване на каноничното право на Православната църква, поради което провъзгласяването за автокефална църква, трябва:*

а) да разполага с вътрешно самоуправление при самостоятелното упражняване на правото на ръкоположение и съд над епископите; б) да бъдат обосновани достатъчно и аргументирано външните или пастирски причини, които налагат такъв един църковен акт, и в) да не противоречи това провъзгласяване на буквата или на духа на автентичното канонично предание, потъпквайки съответните свещени канони на Църквата, като например антиканоничното самоволно провъзгласяване на автокефалия или противоречащото на съществуващото канонично предание еностранно провъзгласяване, или прилагане на антиканонични критерии при провъзгласяването (етнофилетизъм, светско господство на някой престол, подчинение на светски стремежи, потъпкващи свещените канони и пр.). Съвременни примери в Православната църква показват колко тъжни са последствията за единството на Църквата при всяко отклонение от съответното канонично предание (управленският проблем с диаспората, „автокефалията“ на т.нар. Македонска църква, напрежението в отношенията между автокефалните православни църкви). В този смисъл става напълно понятно провъзгласяването през XIX век от Вселенската патриаршия за автокефални на църквите, които са били основани в национални държави, тъй като тази църковна практика може да бъде обоснована с правила 2 и 6 на Втория вселенски събор (381), чрез които диоцезното политическо управленско деление – чрез екзархийската система на надмитрополитска управленска юрисдикция – се е превърнало в рамката за развитие на църковната организация.

12. „Автокефалията“ на дадена църква, гарантирана по каноничен път, се изчерпва вътре в границите на управленската област, за която е признато правомощието на автокефалията. Понятно е, че този каноничен принцип важи и за автокефалните църковни управленски области, чието конституиране има национален характер. При всяко надхвърляне на юрисдикция от страна на някоя автокефална административна „енория“⁶⁴ се изисква, първо, пълната канонична обоснованост на този акт, и второ, спазване на каноничната процедура, която е била приложена при каноничния акт за провъзгласяване на автокефалията на въпросната църква, както ясно е показано в правило 39 на Пето-шестия вселенски събор.

⁶⁴ Вж. бел. 7. Б. пр.

III. ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Формираните в периода на Вселенските събори канонични критерии за провъзгласяване на „автокефалия“, които важат по аналогия и при провъзгласяването на „автономия“ на гадена поместна църква, винаги са били сигурна канонична рамка, особено при провъзгласяването на автокефалия на православни църкви чрез „съборните томоси“ на Вселенската патриаршия и чрез съгласието с тях на всички автокефални православни църкви през XIX и XX век. Защото единствено тези канонични рамки гарантират непрекъснатата функционална връзка на управленските църковни структури с единството на Православната църква – не само в правилната вяра, но и в любовта.

1) Според каноничното предание на Православната църква каноничната институция на „автокефалията“ и на „автономията“ цели да дефинира външните рамки, в които ще бъде упражнявана – преди всичко *в събора* – свещената власт в правото на ръкоположение и съд над епископите и на останалите клирици и ще бъде координирано като цяло пастирското дело. Следователно това е институция на църковното, а не на божественото право.

2) „Автокефалията“, както и като цяло управленската организация на Църквата, се вписва в каноничното предание като институция, която служи на единството на Църквата, поради което не може да се използва за постигане на други, различни от чисто каноничните цели (етнофилетизъм, политически претенции, хегемония и пр.).

3) Каноничният управленски принцип на „автокефалията“ може да се приложи от Църквата само когато не влиза в противоречие с друг или други фундаментални канонични принципи на управленска организация, като напр. принципа на съществуване на един управленска „глава“ в провъзгласената за автокефална църква или принципа за съществуването на един епископ във всяка епископия и пр.

4) Провъзгласяването на „автокефалия“ трябва да отговаря на същностните потребности на поместната църква, които не могат да бъдат задоволени от съществуващата канонична управленска организация, защото провъзгласяването на автокефалия не е самоцелно.

5) Провъзгласяването на „автокефалия“ трябва да гарантира не само вселенското единство на Православната църква, но и поместното единство на провъзгласената за автокефална поместна църква – и не единствено сама по себе си (вътре), но и спрямо другите автокефални православни църкви.

6) Провъзгласената за „автокефална“ църква трябва да бъде обвързана с конкретно географско пространство и да разполага с вътрешна самостоятелност за прилагане на каноничното право на ръкоположение и съд над епископите, както и за правилната организация на целия им църковен живот.

7) Провъзгласяването на гадена поместна църква за „автокефална“ трябва да

става въз основа на цялостното канонично предание и особено на установените от Вселенските събори и от многовековната църковна практика критерии, тъй като само така провъзгласяването ще бъде канонично. Тези критерии са следните:

а) Цялата Православна църква според нейното канонично управленско организация провъзгласява дадена поместна църква за автокефална. Еностранното провъзгласяване, което е произволно, самоволно или предизвикано от група автокефални православни църкви, не служи на единството на Православната църква, влиза в противоречие с нейното канонично предание и е антиканонично.

б) Канонически компетентен орган, който провъзгласява „автокефалия“, е Вселенският събор, а следователно за Православната църква – Всеправославният събор, който, прилагайки каноничното предание, и по-специално, посочените по-горе критерии, пристъпва по канонична процедура към провъзгласяване.

в) Според каноничното предание на Православната църква инициативата за каноничната процедура принадлежи на Вселенския престол, който координира цялостното канонично разрешаване на проблема на всеправославна основа.

г) В извънредни случаи е възможно провъзгласяването на някоя църква за автокефална да стане чрез единодушно изразеното мнение на автокефалните православни църкви, но и такова прилагане на каноничната икономия при провъзгласяването се извършва само чрез решение на всеправославен събор.

д) Провъзгласяването на „автокефалия“ и на „автономия“ на някоя поместна църква предполага съгласието на престола, от чиято юрисдикция ще се отдели дадената църква и ясно определена църковна област с географски граници. Без съгласието на упражняващия управленската юрисдикция престол нито едно провъзгласяване не е канонично: от една страна, защото не е единодушно и противоречи на каноничното предание, а от друга страна, защото предизвиква разцепление в единството на Православната църква.

В. Феидᾶ. Τὸ «Αὐτοκέφαλον» καὶ τὸ «Αὐτόνομον» ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ».
Йерусалим, 1979.

Превод от гръцки: Александър Смочевски

* Настоящият текст е писан в контекста на дискусията при подготовката на Светия и Велик събор на Православната църква. По същото време, през 1970 г., Московската патриаршия едностранно провъзгласява Православната църква на Америка (Orthodox Church of America) за автокефална. По-късно този акт е признат само от няколко поместни православни църкви (Грузинска, Българска, Полска, Чехословашка), като предизвиква несъгласието на Вселенската патриаршия и на другите древни патриаршии. В литературата по канонично право съществуват различни мнения относно процедурата по предоставяне на автокефален статут на управление на дадена поместна църква. Също така канолозите не са единодушни относно това дали „новите автокефалии“ (XIX и XX век) имат окончателен характер, или подлежат на утвърждаване от бъдещ всеправославен събор. Според Панайотис Трембелас: „автокефалиите и патриаршиите от Пето-шестия събор и след него, както Руската, Сръбската, Румънската, така и автокефалиите на Гръцката, Бъл-

гарската, Полската църкви – не могат да се смятат за окончателни, но подлежат на съда на вселенския събор, който ще се свика в бъдеще” (ТРЕМПЕЛА П. Ἀρχαὶ κρατήσασαί ἐν τῇ ἀνακηρύξει τοῦ Αὐτοκεφάλου. – сп. Θεολογία, бр. 28 (1957), с. 22, бел. 36). На различно мнение е преподавателят по византийско и църковно право Спирос Троянос. Според него провъзгласените през XIX и XX век от Вселенската патриаршия автокефалии наистина са „по икономия”, доколкото не са решения на всеправославен орган или дори на т.нар. „ендимуса синод” (вж. бел. 56 от настоящия текст), а са решения на Патриаршеския синод на Вселенската патриаршия, но при все това са окончателни. „Неприлагането на дадена канонична разпоредба в някой конкретен случай в името на общата полза на Църквата – без да влияе, разбира се, върху общата валидност на разпоредбата – представлява окончателно уреждане на проблема, който се е нуждаел от решение. Противоположното мнение, а именно, че осъщественият по икономия акт на патриаршеския синод подлежи на анулиране от йерархично по-висшестоящ събор, води до това, че всички правни последствия от автокефалията ще бъдат снети при анулирането. Това би било в директно противоречие с целта, на която служи икономията. Следователно мнението ми е, че провъзгласените от патриаршеския синод през XIX и XX век автокефалии не се подчиняват на никакво условие.” (ΤΡΩΙΑΝΟΥ Σπ. Παρατηρήσεις ἐπὶ τῶν τυπικῶν καὶ οὐσιαστικῶν προϋποθέσεων τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. – «Τιμητικὸν Ἀφείρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του», Атина, 1980, с. 347). За библиография на гръцки език по темата вж.: ΑΚΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ Π. Οἱ Θεσμοὶ τῆς «αὐτονομίας» καὶ τοῦ «αὐτοκεφάλου» τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν σύμφωνα μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19^{οῦ} καὶ 20^{οῦ} αἰῶνα. Солун, 1988; ΒΑΒΟΥΣΚΟΣ Α. & Γρ. ΛΙΑΝΤΟΣ. Οἱ Θεσμοὶ τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου καθεστώτος στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία (Μελέτες-Πηγές). Солун, 2014 – Б. пр.

Дилиан Николчев е доцент по църковно право и устройство и управление на Българската православна църква. Автор на редица статии и студии, посветени предимно на църковноправни въпроси, история на каноничното право, църковния брак и гр., както и на монографиите *Брак, развод и последващ брак в Православната църква* (София, 2006 г.) и *Екзарх Стефан под „грижите“ на Държавна сигурност*. С., Военно изд., 2015.

Дилиан Николчев

С КАКВИ АРГУМЕНТИ СВ. СИНОД ОТКАЗВА ДА ПРЕДОСТАВИ НА КОМИСИЯТА ПО ДОСИЕТАТА ДАННИ ЗА ПОДЛЕЖАЩИ НА ПРОВЕРКА ЛИЦА

(ХРОНОЛОГИЧЕН ПРЕГЛЕД И КОМЕНТАР)

Защо Св. синод отказва от 2011 г. да предостави в Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия (КРОДПБГДСРСБНА) база данни на подлежащи на задължителна по закон проверка лица, е въпрос, който вълнува не само мен като преподавател по „Църковно право“ и „Устройство и управление на БПЦ“, но вярвам, и много православни християни в страната ни, както и обикновени български граждани. Поради това „материализирах“ интереса си, подавайки в КРОДПБГДСРСБНА заявление с молба (Вх. № КВ-19-2426/09.04.2019 г.) на основание чл. 31, ал. 1, т. 3 от Закона за достъп и разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия (ЗДРДОПБГДСЗСБНА) да ми бъде предоставена цялата кореспонденция на Комисията с Българската православна църква – Българска патриаршия (БПЦ – БП). Още същия ден получих отговор (изх. № КИ-Ч-19-6598), с който бях уведомен, че тя (кореспонденцията между Комисията и Св. синод) е следната:

1. Писмо с изх. № КИ-К-11-21828/04.11.2011 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Преосвещенство Стобийски епископ Наум (тогава главен секретар на Св. синод), 1 лист;

2. Писмо с изх. № 1060/17.11.2011 г. от Св. синод, постъпило в КРОДПБГДСРСБНА с вх. № 13052/17.11.2011 г., 1 лист;
3. Писмо с изх. № 1228/23.12.2011 г. от Св. синод, постъпило в КРОДПБГДСРСБНА с вх. № 14261/27.12.2011 г., 7 листа;
4. Писмо с изх. № КИ-К-12-469/13.01.2012 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Максим, 1 лист;
5. Писмо с изх. № КИ-К-12-9629/31.05.2012 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Максим, 1 лист;
6. Писмо с изх. № КИ-К-12-16604/25.09.2012 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Преосвещенство Стобийски епископ Наум, 1 лист;
7. Писмо с изх. № КИ-К-13-5780/08.04.2013 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Неофит, 1 лист;
8. Писмо с изх. № 546/14.06.2013 г. от Св. синод, постъпило в КРОДПБГДСРСБНА с вх. № 4728/20.06.2013 г., 1 лист;
9. Писмо с изх. № КИ-К-13-11487/18.07.2013 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Неофит, 2 листа;
10. Писмо с изх. № КИ-К-13-16202/24.10.2013 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Неофит, 2 листа;
11. Писмо с изх. № КИ-К-14-2609/17.02.2014 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Неофит, 1 лист;
12. Писмо с изх. № КИ-К-15-12597/27.11.2015 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Неофит, 1 лист;
13. Писмо с изх. № КИ-К-18-10507/06.06.2018 г. от КРОДПБГДСРСБНА до Негово Светейшество Патриарх Български Неофит, 1 лист;
14. Писмо с изх. № 502/22.06.2018 г. от Св. синод, постъпило в КРОДПБГДСРСБНА с вх. № 4538/25.06.2018 г., 3 листа.

Или разменени общо 24 листа – кореспонденция, която получих от Комисията.

Преди да потърсим отговорите по темата на настоящия текст, накратко информация, отнасяща до това какви са императивните изисквания на ЗДРДО-ПБГДСЗСБНА към Св. синод на БПЦ – БП като върховен управителен орган на поместната ни църква (като юридическо лице). Действащият понастоящем ЗДРДОПБГДСЗСБНА бе приет от Народното събрание на 6 декември 2006 г. Той бързо и някак си естествено придоби публичност като „закона за госиетата”. Законът всъщност бе третият опит – най-после успешен – за законодателно решаване на въпросите във връзка с отварянето на архивите на репресивните тоталитарни служби по време на комунистическото управление и огласяването на сътрудниците на ДС. Първият закон бе приет през 1997 г., а през 2001 г. парламентът разшири неговото поле на действие с прибавянето на нови категории публични длъжности и за проверка на лицата, които са извършвали публични дейности след 10 ноември 1989 г. В закона са обособени всъщност два основни списъка на лица, които подлежат на проверка. В първия списък попадат **лицата, заемащи публични длъжности**, а във втория списък са изброени **лицата, подлежащи на проверка за принадлежност към ДС, извършващи публични дейности**. По силата на

ЗДРОПБГДСЗСБНА именно тази втора категория лица настоящият състав на Комисията е длъжен да провери. Текстът в закона, отнасящ се до религиозните общности, следователно и до БПЦ, е разписан в чл. 3, ал. 1, т. 6. Според тази законодателна разпоредба на задължителна проверка подлежат „ръководителите и членовете на управителните органи на религиозни общности“. Независимо от тълкуването и правоприлагането от страна на Комисията на разпоредбите на закона в този пункт, едно разширено тълкуване, стъпващо върху текстовете от Устава на БПЦ – БП (УБПЦ), предполага, че подлежат на проверка следните лица, упражняващи „публични дейности“ в рамките на БПЦ – БП като „религиозна общност“: (1) митрополитите, родени преди 16 юли 1973 г., според изискването на закона (избрани за такива след оповестяването на 17 януари 2012 г. на 11 от митрополитите (от 15) за сътрудници на ДС). От направената справка следва, че към този момент трябва да бъдат проверени още 4-ма настоящи митрополити¹: Варненският, Русенският, Врачанският и Видинският. Освен титулярните архиереи на задължителна проверка би трябвало да бъдат подложени от Комисията още: викарните епископи, протосингелите, архиерейските заместници, ректорите на академиите и семинарите (общо 3), игумените на ставропигиалните манастири, директорите и началниците на многобройните синодални отдели и комисии, директорите на Църковно-историческия и архивен институт и на Националния църковен историко-археологически музей, а също и председателите на храмовете, които са и председатели на църковните настоятелства, както и самите членове на църковните настоятелства. Най-голямото напрежение между Комисията и Св. синод възникна именно по отношение на последната категория – членовете на църковните настоятелства.²

Кореспонденцията на Комисията с ръководството на БПЦ – БП стартира на 4 ноември 2011 г. с изпратено от председателя ѝ Евтим Костадинов писмо до Негово Преосвещенство Стобийски епископ Наум (главен секретар на Св. синод по онова време), с което е отправена покана Св. синод „на основание чл. 21, ал. 2 от закона“ да изпрати „в 14-дневен срок списък³ с трите имена, единния граждански номер, длъжността на лицата и периода на заемане на длъжността

¹ Трина митрополити, избрани за епархийски архиереи след оповестяването от КРОДПБГДСРБНА на сътрудниците на ДС в състава на Св. синод през януари 2012 г., не подлежат на проверка, тъй като са родени след посочената в ЗДРОПБГДСЗСБНА дата за лица, родени преди 16 юли 1973 г., които подлежат на проверка. Това са Старозагорският, Западно- и Средноевропейският и Неврокопският митрополит.

² По-нататък в текста подробно се спирам на проблема с отказа на Св. синод да предостави на Комисията база данни за църковните настоятели. Както ще стане ясно, застъпвам позицията, че Синодът трябва да изпълни изискванията на закона и по отношение на тях, но отбелязвам също и мнението си, че тези църковни настоятели би трябвало да бъдат проверени от Комисията в края на „списъка“, описан по-горе от мен. Два са аргументите ми в тази посока: първият, че в по-голямата си част, особено по селата и малките градове, църковните настоятели са предимно хора без особено обществено влияние в миналото; днес голяма част от тях са в напреднала възраст; вторият ми аргумент се базира на „аритметиката“ относно потенциалните възможности на Комисията да подложи на проверка огромен брой физически лица: само на територията на Р. България църковните настоятелства са ок. 2000. Като се има предвид изискването на УБПЦ всяко църковно настоятелство да се състои от 4–6 души, то крайният аритметически резултат за църковните настоятели, които попадат в „полезрението“ на КРОДПБГДСРБНА, за да бъдат проверени, е между 8000 и 12 000 души, което прави физически невъзможна проверката им от страна на Комисията, поне в идните няколко години. Този проблем е обаче преди всичко законодателен, а не на КРОДПБГДСРБНА, която само прилага закона такъв, какъвто е.

³ На хартиен носител.

за лицата, извършвали или извършващи публични дейности от 22.12.2006 г.”. С бърз отговор в писмо от 17 с.м. тогавашният председател на Св. синод Максим патриарх Български уведомява Комисията, че писмото на последната от 4 ноември е „разгледано в заседание на Св. синод в пълен състав, протокол № 33/17.11.2011 г.”, вследствие на което се налага архиереите да отправят към председателя на Комисията Костадинов „няколко уточняващи въпроса”, преди да предоставят исканата информация. В документа синодалните архиереи отбелязват, че са „затруднени” да определят „кръга от субекти по чл. 3, ал. 2, т. 6, които подлежат на проверка, тъй като в специалния Закон за достъп и за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия не се съдържа легална дефиниция на понятието „**религиозна общност**” за целите на този закон”. В следващия абзац Синодът напомня, че легални дефиниции за „вероизповедание”, „религиозна общност” и „религиозна институция” са дадени в § 1, т. 1–3 от Допълнителните разпоредби на ЗВ и че от тях „е ясно кои от тези понятия са обединения от физически лица и кои са субекти на правото със свои органи”. Накрая Св. синод се обръща към Комисията с настояването последната да уточни тези въпроси и да изпрати на Синода „указания, за да се определят физическите лица, чиито индивидуализиращи белези” архиереите трябва да предоставят на Комисията.

По повод цитирания синодален аргумент срещу изискването на Комисията Синодът да предостави база данни на последната на основание чл. 3, ал. 1, т. 6 във връзка с чл. 21, ал. 2 от ЗДРДОПБГДСЗСБНА, отбелязвам няколко свои бележки, които имат пряко отношение към изразеното от мен предупреждение (почти веднага след приемането на закона на 20 декември 2002 г.)⁴ за съществуването на терминологични проблеми в другия закон, който правно регламентира религиозната проблематика в страната ни, давайки нормативни дефиниции и определения. Това е Законът за вероизповеданията (ЗВ), обнародван в ДВ, бр. 120 от 29 декември 2002 г. За какво става дума?

Със сигурност една от причините, която ни помага да изгубим усета си за демократична промяна, от гледна точка на законодателната перспектива е навикът на българските депутати да използват небрежно речника си при законотворчеството. Проблемът може би е свързан с масовото фабрикуване на закони през последните години в Народното събрание. Този подход крие особена опасност за неиздържани в смислово отношение формулировки на гласуваните

⁴ Вж. напр. публикациите ми: Николчев, Д., К. Нушев. Българската православна църква и съвременната правова държава (законодателни и институционални проблеми). – В: Вероизповедания и закон. Мониторинг на религиозните свободи в Република България (Сборник доклади и предложения за проектозакон и изменения на закони. Сигнали за нарушени религиозни свободи (от проведената Национална конференция (с международно участие) по закона за вероизповеданията, София, 4–5 юни 2002). С., 2002; Николчев, Д. Някои спорни моменти в мотивите на Решение № 12 (15 юли 2003 г.) на Конституционния съд на Р. България. – В: Трудове на катедрите по история и богословие. Т. 8, Шумен, 2005; Николчев, Д., К. Нушев. Законът за вероизповеданията и Уставът на Българската православна църква (нормативни проблеми). – Във: Вероизповедания и закон. Мониторинг на религиозните свободи в Република България. Институт за принципите на правото. С., 2004.

законали и произтичащи от това правни последици. Законът за вероизповеданията не прави изключение. В случая проблемът се свежда до интерпретацията на термините **вероизповедание**, **религиозна общност** и **религиозна институция**, облечени смислово от законодателя в текстовете от ЗВ. В тази връзка припомням, че Конституционният съд на Р. България изрази през 1992 г. становище⁵, в чиито мотиви се прави разграничаване между *вероизповеданието*, *религиозната общност* и *религиозната институция*. Подобно, но във всеки случай колизивно разграничаване се прави и в приетия на 20 декември 2002 г. Закон за вероизповеданията.⁶ В § 1 от Допълнителната разпоредба, т.т. 1, 2, 3 се казва: „1/ **„Вероизповедание“** е съвкупността от верски убеждения и принципи, религиозната общност и нейната институция. 2/ **„Религиозна общност“** е доброволно обединение на физически лица за изповядване на дадена религия, извършване на богослужение, религиозни обреди и церемонии. 3/ **„Религиозна институция“** е регистрираната в съгласие със Закона за вероизповеданията религиозна общност, която има качеството на юридическо лице, свои ръководни органи и устав”. Проблемът с интерпретацията, а оттук и с прилагането на Закона се отнася най-вече до т. 1 от § 1 (а оттук и в целия Закон), в която под „общ знаменател” при определянето на „вероизповедание” са поставени „съвкупността от верски убеждения и принципи, религиозната общност” и „нейната институция”. Според мен от гледна точка както на Общата теория на правото, така и в частност на Църковното право тази субординация е напълно погрешна. В случая при приемането на новия ЗВ законодателят е повторил утвърдената от стария закон (1949 г.) погрешна правна интерпретация при регламентирането на тези правни явления. Защото съвкупността от изповядването на вяра (= вероизповедание), т.е. изповядването и практикуването на верски убеждения и принципи в рамките на една религиозна общност, не предпоставя като непременно условие в себе си религиозната институция. С други думи, *вероизповедание* е едно абстрактно (от гледна точка на правото) понятие, което в зависимост от това дали дадената „религиозна общност” е вече юридически санкционирана от държавата като „религиозна институция”, се превръща в субект на правото, или не. Казано с други думи, *вероизповедание* и *религиозна общност* са условни понятия, които могат да се впишат в правен смисъл като *религиозна институция* единствено посредством тяхната юридическа санкция по пътя на закона (и държавен, и църковен, респ. религиозен). В този правен смисъл понятията *религиозна общност* и *вероизповедание* се припокриват напълно по смисъл и съдържание, в случай че съответното *вероизповедание* (= *религиозна общност*) не е „вписано” в правния мир. За съжаление законодателят не е прецизирал юридически коментиранията терминология, което е довело до колизии в текста, като например: в чл. 21 /1/ четем, че *Вероизповеданията и техните подразделения, придобили статут* (ето условния момент – б.м.) *на юридическо лице въз основа на този закон имат право на свое имущество*, а според чл. 14 „*Религиозните общности могат* (отново условно – б.м.) *да придобиват статут на юридически лица при условията и по реда на този закон*. Навсякъде пък в гл. IV („*Имущество и финанси*, чл. чл. 21–29”) се говори за *регистрираните вероизповедания, вероизповедание, придобило статут*

⁵ Чрез решение № 5 по Конституционно дело № 11.

⁶ Обн. ДВ, бр. 120/ 29.12.2002 г.

на *юридическо лице* – текстове, които явно противоречат на смисъла на коментираните терминологични понятия, дефинирани в § 1. Като пример ще посоча още очевидната колизия при съпоставянето на цитирания чл. 17 с т. 3 от § 1 от Допълнителната разпоредба. Същото може да се повтори като констатация и по отношение дефиницията на *религиозна институция*, дадена в Закона за *вероизповедание* – и в този случай представената от законодателя интерпретация е с обратен на правната логика юридически ракурс.

Следователно, връщайки се на отговора на Св. синод до Комисията от 17 ноември 2011 г., можем да твърдим, че Св. синод е прав на юридическо ниво да твърди, че легалното определение „религиозна общност” не е най-удачното и че то не дава ясна възможност да се определят кои са физическите лица, попадащи под понятието за правосубектност според закона, тъй като в смисъла на „религиозни общности” отсъства институционалната страна, в случая – Св. синод, като ръководен и управителен орган на БПЦ, и останалите субекти на правото в рамките на самата БПЦ като вероизповедание и религиозна институция. В този смисъл много по-подходящо релевантно определение от „религиозните общности” за ЗДРДОПБГДСЗСБНА би било „вероизповедание” или „религиозна институция”, защото – да повтора още веднъж – според същия параграф от Допълнителните разпоредби на ЗВ „вероизповедание” е съвкупността от верски убеждения и принципи, религиозната общност и нейната религиозна институция”, а „религиозна институция” е **регистрираната в съгласие със Закона за вероизповеданията религиозна общност, която има качеството на юридическо лице, свои ръководни органи и устав**. За мен лично словосъчетанието „религиозна институция” е по-правилно от юридическа гледна точка, тъй като в него са отразени всички правни компоненти, по които действа ЗДРДОПБГДСЗСБНА: институционалност, легалност, юридическо лице, отговорност, възможност за „отсрещност”, както и правно основание за налагане на санкции от страна на Комисията и оспорването им по съдебен път от засегнатата страна.

Разбира се, тази ми забележка, „обслужваща” по един индиректен начин позицията на Св. синод, не може да заличи интуитивното усещане, че Синодът не е схванал мисълта на законодателя, макар и изразена по неподходящ начин: че на задължителна проверка от страна на Комисията попадат всички тези физически лица, упражняващи „публични дейности” в рамките на БПЦ – БП. И второ, че Синодът много добре разбира, че Комисията е само изпълнител на ЗДРДОПБГДСЗСБНА и изпълнява неговите разпоредби, независимо че те невинаги отразяват точно вложената мисъл на законодателя в закона.

В края на 2011 г., малко повече от месец след като Св. синод изразява своите опасения пред Комисията във връзка с неяснотите по отношение на това на кои физически лица от управлението на БПЦ архиереите трябва да предоставят база данни на Комисията, Синодът все пак пристъпва към изпълнение на ЗДРДОПБГДСЗСБНА, като изпраща писмо с дата 23.12.2011 г. на Комисията. В

писмото се отбелязват: „списък с трите имена, ЕГН, длъжността на лицата и периода на заемане на длъжността за лицата, извършвали или извършващи публични дейности от 22.12.2006 г. до настоящия момент в БПЦ, а именно данни за Българския патриарх, епархийските митрополити, епископите, игумените на ставропигиите и ректорите на Семинариите”. Този официален отговор до Комисията е вследствие на две синодални решения, взети на 13 и 15 декември 2011 г., съответно вписани в протоколи № 41 и № 43. Писмото е сравнително по-обемисто, тъй като към него е прикрепено „Становище на Светия Синод на Българската православна църква” (6 листа, „Относно: писма на г-н Евтим Костадинов в качеството му на председател на Комисията [...] във връзка с поискана информация чрез списък на трите имена, ЕГН, длъжността на лицата и периода на заемане на длъжността на лицата, извършвали и извършващи, публични дейности от 22.12.2006 г. до настоящия момент в Българската православна църква”), в което в рамките на 16 пункта Синодът поставя под съмнение „дали при така изразената редакция за „публични дейности” по смисъла на цитирания закон в чл. 3, ал. 2, т. 6 „ръководители и членове на управителни органи на религиозни общности” попадат вероизповеданията въобще като субекти на правото със свои органи и в частност Българската православна църква (БПЦ) като представител на традиционната религия в Република България – източноправославното вероизповедание по смисъла на чл. 13, ал. 3 от Конституцията на РБ във връзка с чл. 10 от Закона за вероизповеданията. В документа отново Св. синод прилага аргументите си, описани в синодалното писмо до Комисията от 17 ноември 2011 г. За Синода „в този си вид чл. 3, ал. 2, т. 6 от ЗДРДОПБГДСЗСБНА не може да бъде приложен от Комисията, компетентна по този закон по отношение вероизповеданията и спрямо Българската православна църква”, като отново архиереите изтъкват „взаимноизключващите се понятия” „вероизповедание”, „религиозна общност” и „религиозна институция”. Следователно без изрично да се назовават църковните настоятелства, Св. синод отрича качеството им на юридически лица, „поради което всички вероизповедания не са задължени да предоставят тази информация, а с още по-голямо основание тази норма не е приложима за БПЦ...”. В отговор (13.01.2012 г.) до Синода председателят на Комисията Евтим Костадинов отново настоява Св. синод да предаде база данни за ръководителите и членовете на всички ръководни органи, определени в УБПЦ – БП, а именно в чл. 140, ал. 4, чл. 150, ал. 1 и чл. 161, ал. 3, в които текстовете църковните настоятелства и манастирските събори са регламентирани именно като управителни органи.

През 2012–2013 година Евтим Константинов изпраща още 5 писма до Св. синод, настоявайки архиереите да спазят ЗДРДОПБГДСЗСБНА, предоставяйки на Комисията нужната информация. Нов момент в синодалните отговори до Комисията се откроява в писмото на патриарх Неофит с дата 14 юни 2013 г., в което „Св. Синод изяснява, че длъжността на църковния настоятел е почетна и не платена. Църковните настоятели чрез избори, предвидени в Устава, се сменят на всеки четири години, а възможно е в някои настоятелства някои настоятели вече да не са между живите и че е трудно получаването на съгласие от страна на православните християни да участват в Църковни настоятелства при храмовете в диоцеза на БПЦ – БП”. И в този аргумент Св. синод умишлено пропуска текста

от УБПЦ – БП, според който **църковното настоятелство е юридическо лице** (чл. 140, ал. 2, ал. 7, чл. 149, ал. 1, ал. 2), независимо от това, че „длъжността на църковния настоятел е почетна и не платена”. Освен това архиереите изтъкват два аргумента, нямащи нищо общо с логиката на ЗДРДОПБГДСЗСБНА: за смяната на църковните настоятели на всеки 4 години и за възможността „в някои настоятелства някои настоятели вече да не са между живите”. При това по отношение на втория пример архиереите „подминават” предвидения режим в ЗДРДОПБГДСЗСБНА относно проверките и отсъствието на огласяване на **починали лица**, както и предвидената хипотеза в чл. 145, ал. 2 от УБПЦ – БП, в която се казва: „Когато през периода по ал. 1 член от настоятелството се премести, бъде отчислен или почине, за негов заместник до изтичането на четирите години се прогласява **следващият, избран по броя получени гласове**”.

В свое писмо от 17.02.2014 г. председателят на Комисията Евтим Костадинов за първи път обръща внимание на Св. синод, че ако архиереите не изпратят изисканата информация, Комисията ще бъде принудена да приложи административнонаказателните разпоредби на ЗДРДОПБГДСЗСБНА. От този момент до 22.06.2018 г. Св. синод запазва пълно мълчание. Именно на тази дата тактиката на „мълчаливия отказ” е нарушена с изпратен до председателя на КРДОПБГДСРБ-НА Евтим Костадинов синодален отговор (изх. № 502). В рамките на 10 точки, определени като „принципни положения”, Св. синод във витиеват, нахален, подигравателен и крайно некомпетентен начин се „аргументира” защо не може да предостави на Комисията изискуемите от тази гържавна институция база данни за членовете на църковните настоятелства. В своята цялост тези „принципни положения” повтарят синодалните аргументи до този момент и всъщност се опитват да защитят две тези, които според Синода възпрепятстват същия да предостави на Комисията база данни за църковните настоятели: първата, че църковните настоятелства нямат „управителни правомощия”, следователно не попадат в хипотезата на чл. 3, ал. 2, т. 6 (че подлежат на задължителна проверка от Комисията „ръководителите и членовете на управителните органи на религиозни общности”); и втората, едва ли не техническа, че Св. синод не разполага със списъци с данни за църковните настоятелства, респ. за църковните настоятели.

В съкратен, но не и с подменен смисъл 10-те синодални аргумента „против” това да се предоставят данните на Комисията за църковните настоятели са следните:

По отношение на първата защитна теза – че църковните настоятелства нямат „управителни правомощия” и затова не попадат в хипотезата на чл. 3, ал. 2, т. 6, Св. синод се аргументира така: „Вътрешните взаимоотношения между членовете на Егната, Света, Вселенска и Апостолска Православна Църква и особено между нейните членове – клирици и нейните членове – миряни не са от административно-правен, а от морален характер. Тези връзки са изградени и съществуват на базата на споделената обща вяра, произтичащата от нея ценностна система и на основание на взаимното доверие”. Всъщност синодалните архиереи се опитват да убедят Комисията, че църковните настоятелства не са управителни органи,

тъй като цялата власт на управление е поверена на архиереите, а „енорийските свещеници разполагат с известна, силно ограничена „управителна власт“, свеждаща се почти изцяло до наставлението на вярващите по духовни въпроси въз основа на Евангелието и извършването на определени тайнства, които нямат обяснение нито с методите на светската наука, а още по-малко се подчиняват на светските закони“. По-нататък Св. синод отбелязва, че „миряните в църквата, включени като членове на църковни настоятелства, имат изключително и само съвещателни функции. Според църковните канони членовете на църковни настоятелства – миряни не могат да вземат решения, свързани с управлението на конкретната църква, нито самостоятелно, без енорийския свещеник, нито с мнозинството на гласовете, без енорийския свещеник“. Следователно (според Св. синод) миряните църковни настоятели имат само „съвещателно участие в ръководството на юридическото лице – църква, и не са участници в ръководен орган в тесния светски юридически смисъл“. Пак в тази връзка Синодът посочва: „Подавляващата част от „решенията“, които едно църковно настоятелство може да взема, съгласно Устава на БПЦ – БП, имат препоръчителен характер и подлежат на утвърждаване от съответния Епархийски съвет и Епархийския митрополит. Кое то още веднъж идва да изрази и подчертае факта, че управителни правомощия в Църквата има само и единствено Епархийският митрополит“.

По отношение на втората защитна теза – че Св. синод не разполага с база данни за членовете на църковните настоятелства, архиереите обясняват на Комисията, че „понеже отношенията вътре в Църквата се основават на единство в богослужбения живот и доверие, то нито митрополиите/епархиите, а още по-малко Светият Синод на БПЦ – БП, събират и поддържат картотеки на личните данни на църковните настоятели, а още по-малко техните ЕГН-та, [...] **такива бази данни не съществуват**“. В допълнение към този си аргумент синодалните членове посочват „последните европейски регламенти за защита на личните данни“ като пречка да предоставят данни на Комисията за църковните настоятели, както и това, че изискването на държавната институция е невъзможно да се изпълни, защото „**сведенията едва ли се пазят и в самите енорийски църкви**“.

На финала на отговора си до Комисията – за да бъде изпълнено искането ѝ, Св. синод предлага два подхода. „Единият е Българската православна църква първа да започне да изгражда централизиран, единен регистър на църковните настоятелства в цялата страна, съдържащ личните данни на църковните настоятели“, но за да се случило това, било „необходимо време и ресурси, с каквито Българската православна църква в момента не разполага“. Но дори предлагайки този подход, Синодът изразява съмнение за реализирането му, тъй като дори да се допуснело, че „такъв регистър би могъл да бъде технически изграден, пак би останал отрит въпросът такава информация по принцип може ли да бъде предоставяна“ и затова „въпросът трябва преди това да бъде подложен на широка вътрешно-църковна, включително и международна консултация [...]“.

Според Синода вторият подход бил Комисията „да се обърне директно към енорийските църкви, които са самостоятелни юридически лица, и да изиска ги-

ректно представяне на личните данни на членовете на съответното църковно настоятелство”. Но и по отношение на този подход Св. синод изразява скептицизъм, тъй като **епархийските митрополити „биха могли” само да препоръчат „на енорийските свещеници – председатели на засегащите църковни настоятелства, да увещаят братски църковните настоятели доброволно да откликнат на запитването на Комисията. Но нито Епархийските митрополити, нито енорийските свещеници – председатели имат властта да „наложат императивно” изпълнението на това искане”, т.е. искането на Комисията.**

В заключителните две точки на отговора до Комисията Св. синод се обръща към председателя ѝ Евтим Константинов така: „Ако смятате, че Св. Синод на Българската православна църква трябва да бъде административно, по реда на светските закони, наказан, за това, че не може да изпълни изискване на светски закон, който не гържи сметка за особености, духовен и морален, характер на взаимоотношенията в Църквата – воля Ви е!”. Св. синод не възразявал да бъдат изпълнявани разпоредбите на светските закони, но от друга страна, гържал „сметка за характера на управлението в Църквата” и затова архиереите биха се „искрено учудили, ако почитаемата Комисия отхвърля тази протезната ръка, а заплашва Църквата със санкция за нещо, което е обективно неизпълнимо”.

С оглед обаче нормативните изисквания както на УБПЦ, така и на специализираното гражданско законодателство по отношение устройствения и управителен режим на религиозните институции в контекста на конкретните отговори на Св. синод в това писмо до КРОДПБГДСРСБНА, налага се да се репликират двата основни аргумента на Св. синод.

I. Ще повторя синодалния аргумент, че „енорийските свещеници разполагат с известна, силно ограничена „управителна власт”, свеждаща се почти изцяло до наставлението на вярващите по духовни въпроси въз основа на Евангелието и извършването на определени тайнства” и че „миряните в църквата, включени като членове на църковни настоятелства, имат изключително и само съвещателни функции”, както и че „управителни правомощия в Църквата има само и единствено Епархийският митрополит”.

Прав е Св. синод, като казва, че **епархийският митрополит** „има духовната, църковната и административната власт в епархията. Той има цялата пълнота на йерархическата власт в делата на вярата и нравствеността, свещенодействието и пастирската грижа” (чл. 81 от УБПЦ). Той обаче е преди всичко **носител на тази власт, а изпълнители („органи”) „на митрополитската власт в епархията са: архиерейските наместници, енорийските свещеници, църковните настоятелства и манастирските управления”** (чл. 12 от УБПЦ). **В случая с църковните настоятелства става дума за управително тяло на съответна църква – местно поделение на БПЦ – БП, което е придобило качеството на юридическо лице** (чл. 140, ал. 2). Именно това юридическо лице (църквата) „се управлява от църковно настоятелство, което се състои от 4–6 души и се представлява пред компетентните органи от енорийския свещеник,

който е председател на църковното настоятелство” (чл. 140, ал. 2). Правомощията на църковното настоятелство така, както са разписани в УБПЦ – БП, са много сходни с правомощията на всяко едно ръководно тяло на друго юридическо лице. Църковното настоятелство има следните права и задължения (чл. 154 от УБПЦ – БП): „1. да сключва придобивни сделки, договори за заем, наем и други договори, с изключение на: разпоредителни сделки с недвижими имоти, договори за ипотечи, апорт на недвижими имоти в търговски гружества, собственост на съответната църква, с писмено съгласие на Епархийския съвет, утвърдено от епархийския митрополит; 2. да прави предложения до епархийския митрополит за учредяването на вещно право на строеж за срок до 50 години и вещно право на ползване до 25 години върху имоти, собственост на съответната църква; 3. грижи се да увеличава средствата на храма; 4. събира установените църковно-енорийски такси, както и сумите, постъпили в храма от продажба на свещи, дискоси, приходи от движими вещи и недвижими имоти, по решение на Епархийския съвет, утвърдено от епархийския митрополит, внася част от тях в бюджета на митрополията за заплати на свещениците; 5. прави предложение пред епархийския митрополит и се грижи за изграждането на храм, параклис, помощни сгради и други; 6. настоява пред компетентните органи за съграждане на църковни гробища, както и за ограждането, чистотата, реда и благолепието на църковните гробища; 7. приема – с одобрение на епархийския митрополит – дарения и завещания и придобива по други законни начини движими и недвижими имуществата в полза на църквата; 8. грижи се всички недвижими църковни имоти да имат нотариални актове, планове и скици и взема мерки да се пазят границите на земеделските, горските и други имоти чрез постоянни неподвижни знаци; 9. съставя бюджета на храма и го изпраща за утвърждение от Епархийския съвет; 10. следи за редовното изпълнение на църковния бюджет; 11. води опис на църковните имуществата” и т.н. – Все **правомощия, характерни за управителните органи на юридическите лица**. Като управителен орган именно на юридическо лице, църковното настоятелство „взема решения и с одобрение от епархийския митрополит завежда дела пред съдилищата и упълномощава лица, които да го представляват при извършването на нотариални действия; завежда съдебни дела относно вещни права върху недвижими имоти след съгласието на епархийския митрополит и го уведомява за заведените срещу него съдебни дела относно вещни права върху недвижими имоти” (чл. 154, ал. 12). **„Решенията се вземат с мнозинство** повече от половината от всички членове на настоятелството. **При равногласие** надделява гласът на председателя или заместващия го” (чл. 156, ал. 2). Последният текст от УБПЦ – БП категорично отхвърля синодалното твърдение (в т. 2 от отговора) пред КРОДПБГДСРСБНА, че миряните (имат се предвид миряните – членове на църковното настоятелство) не могат да взимат решения „с мнозинство на гласовете”.

Разглеждайки правомощията на църковните настоятелства във връзка с отговора на Св. синод до КРОДПБГДСРСБНА, е необходимо обаче да направя няколко уточняващи бележки. Вярно, църковните канони, каноничната традиция и каноническите разпоредби (УБПЦ – БП) са „съгласни”, че „епархийският митрополит „има духовната, църковната и административната власт в епархията”, както и „цялата пълнота на иерархическата власт в делата на вярата и нравстве-

ността, свещеноействието и пастирската грижа”. В същото време може да се каже, че в качеството си на юридическо лице де юре и де факто **църковното настоятелство е първичен колективен орган на църковната власт**. В голяма степен **то действа автономно**, особено що се отнася до управлението на църковните имоти, капитали или стопанства (чл. 165, т. 1, 2, 3, 8, 10), до назначението и заплащането на лицата от храмовия персонал и до надзора за редовното и правилното изпълнение на техните служения, до реда и благолепие-то на храма и на богослужението в него (чл. 165, т. 17) и т.н. Следователно, ако църковното настоятелство е само съвещателен орган, то епархийският архие-рей не би трябвало да бъде правно обвързан с неговите мнения при решаването на дадени въпроси. Фактът обаче, че той е обвързан, говори, че **този орган е не само съвещателен, но и решаващ, той е орган на управление**, затова и ЗВ и УБПЦ – БП са му дали такива правни правомощия. Положението обаче, че църковното настоятелство трябва да иска съгласието на архиерея, показва, че решенията на членовете на този колективен управителен орган имплицитно се обединяват с гласа на едноличния орган (архиерея) – изравняват се с него по значение и последици. В този смисъл **органът е функциониращ, решаващ, овластен да управлява и да споделя отговорности**. В някакъв смисъл, по сми-съла на каноничните и църковноправните традиции и разпоредби, правомощията на църковното настоятелство са се превърнали в **съправамощие** с това на епархийския архиерей и обратното – едноличните правомощия на епархийския архиерей са се превърнали по отношение на решенията и отговорностите на църковните настоятелства в **съправамощия, обединили са се с тях**.

II. Не по-малко разминаваща се с принципи и норми е и втората теза на Св. синод, изложена пред КРОДПБГДСРСБНА (ще повторя): Св. синод не разполага с база данни за членовете на църковните настоятелства и „последните евро-пейски регламенти за защита на личните данни” са пречка Комисията да получи такива за членовете на църковните настоятелства, подлежащи на проверка. В добавка към това ще припомня и препоръчаните на Комисията от страна на Св. синод два подхода, които **биха могли, но всъщност не могат** да решат проблема: първа БПЦ трябвало да започне да изгражда централизиран, ед-нен регистър на църковните настоятелства (но за това се изисквало „широка вътрешноцърковна, включително и международна консултация”), както и Комиси-ята директно да се обърне към енорийските църкви за предоставяне на лични данни на църковните настоятели, като епархийските митрополити можели само да препоръчат на енорийските свещеници – председатели на настоятелствата, и да ги увещаят „братски” „да откликнат на запитването на Комисията”, но и това не можело да стане императивно.

От гледна точка на фактическото уставно състояние, т.е. на разпоредбите на УБПЦ – БП, твърдението на Св. синод, че не разполага с база лични данни на църковните настоятели, предполага две тревожни хипотези. Първата е, **че пу-салият отговора на Св. синод до председателя на Комисията г-н Костадинов не познава императивните текстове на чл. 140, ал. 5 и 6**, според които „(5) Член на църквата като юридическо лице е всеки православен християнин, който живее в енорията, където се намира съответният храм, и е вписан в списъка

на църквата срещу **лични данни, адрес и погнис**”, както и че „(6) **Списъкът на членовете на църквата се проверява и актуализира редовно на всеки четиригодишен период** преди провеждане на избирателното събрание за избор на църковни настоятели и при необходимост – в края на всяка календарна църковна година”. Освен това в ал. 2 на чл. 142 се казва, че „кандидатът за член на църковното настоятелство подава заявление и декларация до председателя по образци, утвърдени от Светия Синод” – обстоятелство, което няма как да не е известно на Св. синод, тъй като той именно изготвя тези образци. Освен това Синодът би трябвало по Устав да следи персонално и „движението” на самите църковни настоятелства, тъй като в чл. 145, ал. 2 от УБПЦ – БП е казано: „Когато през периода по ал. 1 член от настоятелството се премести, бъде отчислен или почине, за негов заместник до изтичането на четирите години се прогласява следващият, избран по броя получени гласове”. Всички тези текстове подсказват, че Св. синод би трябвало да разполага с база лични данни за членовете на църковните настоятелства, освен ако не е вярна втората хипотеза – че **Св. синод не спазва собствения си Устав**.

Що се отнася до изразената от Св. синод загриженост, че предоставяйки на Комисията лични данни, ще наруши регламенти, свързани с последните законодателни изисквания за защита на личните данни, то в случая или става дума за крайна некомпетентност, или пък синодалните архиереи са се възхновили от примерите на някои политически сили от последните десетилетия да проявяват арогантно поведение в комуникацията си с гражданите и институциите. И двете хипотези обаче имат отношение към най-малко две фактически законодателни гадености – регламентите за защита на личните данни, заложи в Закона за защита на личните данни, както и регламентите в ЗДРДОПБГДСЗСБНА, по които се ръководи Комисията в своята дейност, също и по отношение защитата на личните данни. В този смисъл какво дава основание на Св. синод да подозира, че Комисията може да злоупотреби с предоставените ѝ лични данни на църковните настоятели, след като КРДОПБГДСРСБНА стриктно спазва основните принципи, въведени като задължителни при обработването на личните данни: законосъобразност, добросъвестност и прозрачност, целесъобразност и точност, пропорционалност, отчетност, цялостност и поверителност.

Сума сумарум, който не спазва закона, той не спазва и канона. И обратно – който не спазва канона, той не спазва и закона.

В текста умишлено не съм отделил внимание на въпроса какво следва от тук нататък, тъй като той засяга друг законодателен проблем, умишлено или не заложен в ЗВ – този с придобиването на качество на юридическо лице *ex lege* на БПЦ и липсата на регламент за това какво се случва по отношение ръководството на традиционното за страната ни по конституция вероизповедание, когато не се спазват законите и УБПЦ – БП. Нямам предвид, разбира се, административните глоби, които законът в случая предвижда и които вероятно ще бъдат наложени.

Какво все пак следва при демонстративното неспазване на ЗДРДОПБГДСЗСБНА от страна на Св. синод? Ясно е, че Комисията и лично нейният председател

г-н Евтим Костадинов проявяват търпение и в голяма степен респект към БПЦ – БП – като традиционно изповедание по конституция. Тази добронамереност обаче по закон е лимитирана и тя приближава пределната си граница (дори я е преминала), което означава, че Комисията по-скоро рано, отколкото късно във времето ще бъде принудена да приложи административнонаказателните разпоредби на глава пета от закона, които гласят: „Чл. 33. (1) **Длъжностно лице, което не изпълни задължение, произтичащо от този закон, се наказва с глоба от 15 000 до 30 000 лв.**; (2) Актовете за установяване на нарушенията се съставят от член на Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия или от оправомощени от Комисията длъжностни лица; (3) Наказателните постановления се издават от председателя на Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия; (4) Установяването на нарушенията, издаването, обжалването и изпълнението на наказателните постановления се извършват по реда на Закона за административните нарушения и наказания”.

И така, административните глоби, които ЗДРДОПБГДСЗСБНА предвижда за коментирания казус, вероятно ще бъдат наложени на Синода от страна на КРДОПБГДСРСБНА. Това обаче ще са само палиативни действия, които няма да разрешат проблема. В случая по-важно е дали Св. синод ще подложи на риск общественото доверие, което трудно, бавно и мъчително започна да възстановява през последните няколко години. Моята надежда и желание е това да не се случва и родните ни архиереи начело с предстоятеля на БПЦ – патриарх Неофит, да спазват закона, защото, ще повторя, който не спазва законите, той не спазва и каноните, а на това вече многократно станяхме свидетели, вкл. и по отношение съпричастността на 11-те архиереи към службите на атеистичната и тоталитарна Държавна сигурност, обявени като нейни сътрудници през комунистическия период. Та нали именно архиереите като първи начело на БПЦ – БП клирици трябва да са пример, мярка, образец за добросъвестни граждани на страната ни и чисти духом и по сърце пред Бога и Църквата свещенослужители.

Що се отнася до „тъмната страна” на въпроса – защо Св. синод отказва да съдейства на КРДОПБГДСРСБНА да се изпълнят разпоредбите на ЗДРДОПБГДСЗСБНА (т.е. какви са истинските причини, а не формалните) и оттук да се прелисти и затвори още една страница от комунистическото минало, то отговорите вероятно се крият в „света на страховете и гузната съвест”, за които аз не бих се ангажирал да коментирам и да навляза в сферата на спекулациите. Все пак това са само хипотези, които обаче, сигурен съм, тревожат мнозина православни българи. Да упреквам последните, не мога, защото синодалните примери с неспазването на закони и канони са повод за дълбоко безпокойство – като този, който беше предмет на обсъждане в настоящия текст.

Отец професор Луис Овиего е францискански монах. Роген е в Онтиниет (Испания) през 1958 г. Има докторат по фундаментална теология от Папския университет Грегорианум (1989 г.). От 1992 г. е професор по фундаментална теология и богословска антропология в Папския университет Антонианум. Понастоящем ръководи проекта „Интердисциплинарност и емпирично богословие“ в Антонианум, чиято цел е да насърчи диалога между богословието и хуманитарните и естествените науки. Автор е на 6 книги и на голям брой научни статии, посветени на взаимодействието между богословието и съвременната наука. Членува в Европейското общество за изследване на науката и богословието (ESSSAT), в Обществото за научно изследване на религията (SSSR) и в Международната асоциация по когнитивни науки и религия (IACSR). Разговаряме с Луис Овиего по време на международния семинар „Религиозни гласове, човешко достойнство и модерната представа за човешките права“, организиран през януари тази година в Папския университет Антонианум в Рим. Форумът е посветен на ролята на религиозните гласове за изработване на концепцията за човешките права.

ИЗУЧАВАНЕТО НА ПРИРОДАТА МОЖЕ ДА ПРЕДОСТАВИ ОТВОРЕНОСТ КЪМ ТРАНСЦЕНДЕНТНОТО

70-годишнината от приемането на Всеобщата декларация за човешките права вече отшумява. Разбираме ли днес какъв е нейният залог?

Луис Овиего: Главният въпрос е за антропологичната база на човешките права. Човешките права не се отнасят само до политически мерки или до юридически консенсус. Човешките права са модел за обяснение на човешката природа. Декларацията произтича от ценностния консенсус, наложил се след бедствието на Втората световна война, както и от страха, че тоталитарните режими, основани на егнотранчива антропология, могат да се повторят. Разбирането за човешката природа беше част от този идеен пакет. Смятам обаче че днес интелектуалният контекст се е променил. Макар че повечето колеги на семинара сякаш не отбелязаха тази промяна. През последните 70 години се развиха нови научни антропологии, които засенчиха първоначалния консенсус, мотивирал Декларацията. Това ясно се вижда, когато изследвате антропологическия регулационизъм във философията. Много от новите модели са скептични към идеите за автономност, съзнание и свобода, тоест към стълбовете на концепцията за човешки права и човешко достойнство.

Ние трябва да си даваме сметка за тези развития. Иначе рискуваме да се от-

гадем на самотоволни илюзии за едно благочестиво човечество. Днес се налага да сме по-апологетични, по-войнствени в защитата на човешкото достойнство, на човешката свобода и способност за самоконтрол.

Ако основните дефиниции в научната антропология са обтекаеми, можем ли изобщо да говорим за достойнство на личността, разбирана като устойчива трансцендентална инстанция?

Не всеки би приел, че има трансцендентална, фиксирана стойност на човешкото. Либералната традиция, която на моменти се слива с хуманистичната и която се бореше за Декларацията, се примирява с минималистична представа за човешка природа. Най-дълбоката либералната традиция, както и научната антропология не смеят да рискуват с фиксирани дефиниции. Нормативният модел на Попър за отвореното общество казва: няма отворено общество при затворена антропология. Какво трябва да сторим ние като християнски философи и богослови? Преди всичко да напомняме, че отвореността предполага да не затваряме човешкото в някакъв биологичен, генетичен или неврофизиологичен модел. Но и не бива да очакваме, че отвореността от само себе си ще предпостави абсолютно изискване за самотрансцендиране на човека. Целта трябва да бъде да се държи отворен подстъпът към такова самотрансцендиране. Това е метафизическото следствие от гарантирането на правата и свободите.

За християнските богослови либералният подход към човека е твърде минималистичен. Но ние трябва да разграничим на това място либералната от хуманистичната антропология. Защото хуманизмът все пак посочва някаква абсолютна ценност на човешкото. Християнството схваща човешката природа като създадена по образ Божи, като ориентирана към Божията природа. Следствието е, че човешката природа превъзхожда всички останали. Някои се скандализират, че фаворизирайки човека, ние подценяваме животните. Несъмнено християнският подход е различен от двете споменати традиции – дори и тогава, когато последните са в консенсус.

Казвам накратко следното: научният прогрес не води непременно до подценяване на човешката природа. Но пък християнската вяра неизменно сочи една пределно максималистична представа за човека.

Християнската традиция разполага с различни модели за Божия образ. Някои са субстанциалистски, но други са динамични и схващат образа като причастност, като задача или като отвореност за общуване. Тази отвореност обаче е твърде различна от разбирането за отвореност на човешкото в съвременната научна антропология. Последната придава значение на флуидността на социалните и биологичните граници на човешкото. Имам предвид аналозиите между човешката социалност и определени феномени при животните, в които някои антрополози виждат принципно сходство. Не става ли дума за различни и тотално несъвместими значения на отвореността?

Основното предизвикателство пред биологично скроените представи за човешката природа е редукионизмът, който игнорира спецификата в развитието при човека. Очевидно има генетични и биологични измерения, които ние трябва да признаваме. Би било наивно да отричаме, че сме движени от инстинкти, типични и за другите животни: оцеляване и успешно продължаване на рода. Убеден съм, че биологичните фактори играят голяма роля и тяхното игнориране би създавало нереалистична антропология. Немалко християнски антропологии фалираха пред очите ни. Оказаха се твърде идеалистични и неспособни да вземат под внимание тези реални аспекти на човешката природа. Но несъмнено у човека инстинктите са моделирани и повлияни от други фактори. Например културата. Именно заради културата някои стават способни да жертват репродуктивното си призвание или други цели или интереси. Не може да се игнорират съзнанието, свободната воля, самоконтролът и съвестта. Не можем да постигнем цялостен образ на човешката природа, ако се фокусираме върху биологичния аспект.

Динамиката на съвременното знание за човека е много сложна. Установени са много измерения и променливи фактори, конституиращи човешката природа. И това е от значение за питането за човешки права. Наивно ще бъде, ако в името на една елегантна концепция за човешките права игнорираме комплексността на човека.

Според мен дискусията за човешките права тече най-интензивно между естественонаучния редукионизъм, от една страна, и хуманистичната традиция, от друга, които изразители преди 70 години са били Чарлз Малик, Пенг-чун Чанг и Рене Касен. Хуманистите рядко са вярващи християни – Малик е изключение. И въпреки това те силно критикуват редукионистката представа за човешката природа. Онова обаче, което силно ме смущава, е, че днес академичните богослови не показват интерес да встъпят в битка, да предложат страничен поглед в антропологията.

Исторически християнското богословие се среща с различни научни антропологии. Това не е ново предизвикателство. Нека споменем Немезий Емески, който има за задача да даде християнски критичен поглед към Галеновата физиология, революционизирала антропологията през Късната античност. Не по-малко предизвикателство е срещата на Запада с натурфилософията през XII в. Доминиканците и францисканците, в чийто университет сме сега, не се колебаят да се ангажират в научни дебати.

Да, през XII в. християнската мисъл взаимодейства продуктивно с Аристотеловата антропология.

От какво тогава произтича съвременното обезкуражаване, за което говорите?

Това е голям въпрос. Често мисля по него. Съвременното академично богословие се превърна в една затворена, самореференциална система. Голяма роля за това има налагането на модела на Карл Барт. В Бартовото богословие вярата бива

рефлектирана само доколкото е положена в границите на библейското откровение. Католиците добавят към него великата патристична традиция на първите векове – най-много до св. Йоан Дамаскин. Дори средновековните теолози са позрителни; те сякаш не са напълно в традицията. Но всичко останало – т.нар. втората книга на Откровението, *liber naturae* – бива почти изцяло игнорирано в богословието на XX в. Богословието се превърна в знание, изградено само върху библейските и патристичните аспекти на Откровението. Всичко друго се оказва несъществено за богословския проект.

Моего поколение беше формирано от една поредица, наречена *Мистериум Салутис* – 10-томен наръчник по богословие. Подзаглавието беше: „Наръчник за богословието, като история на спасението”. В това пособие Откровението беше представено като исторически текст. Така бяха игнорирани всички други места на богословието (*loci theologici*), като философия, разум или естествена наука. Папа Бенедикт XVI много се оплакваше от това игнориране, от тази саморегулираност на богословската наука, която заличи връзката между вярата и разума. Той на няколко пъти чрез магистериума си напомни, че трябва да има по-тясно ангажиране между богословска наука и естествена наука. Папа Франциск също настоява, че богословието е излизане за среща с други истини, с други типове рационалност, с други схващания за света. Тази задача е трудно постижима, понеже учените богослови от мое поколение са свикнали да стоят в зоната си на комфорт. Не е лесно да станем уязвими, да рискуваме да дебатирате с науката, с критическата философия, та дори и с аналитичната философия...

Какво означава науката да бъде разпозната като място на Откровението? Нима Откровението се случва в научните дебати?

Да твърдим, че Откровението се случва в науката – това би било прекалено. Но че науката е място на богословието – това е неоспоримо, винаги е било така. За съвременното богословие науката се превърна в заплаха, рационалността се превърна във враг. Само че науката не е просто предизвикателство, тя е и възможност. Вземете например книгите на Франциско Аяла (*Дарът на еволюцията за религията*) и Майкъл Дауг (*Да благодарим на Бога за еволюцията*). Еволюционното мислене помага да се адресират проблеми като този за теодицеята. Според мен най-добрият начин да се обърнем към въпроса за теодицеята е през призмата на еволюционното разбиране, предложено от Франциско Аяла.

Сега се сблъскваме с развитието на изкуствения интелект или с технологии, които се опитват да изследват процеса на религиозния опит. Социалните науки протягат ръка към богословски теми. Къде са богословите?

Как вярващият, колкото и да цени науката, би приел нейното решение на проблема за теодицеята, ако въпросната наука няма отговори на питанието за смъртта, страданието и спасението?

Наистина науката може да каже много малко за живота, смъртта и страда-

нието. Макар че има например еволюционистко разбиране за страданието и болката...

Смятате ли, че то е задоволително?

Не, разбира се! То не може да ни задоволи... Но може да ни послужи. Ако изключим фундаменталистите (които са по мои изчисления около 10 процента), мнозинството академични богослови не твърди, че науката е вредна за вярата. Голяма част от тези 90 процента обаче считат, че науката трябва да остане извън границите на вярата. Например мой колега от Оксфорд (който в момента е в Ковънтри) настоява, че по отношение на науката най-добрата стратегия е „охраната на границите срещу мигранти“. Всеки, който стъпи на „наша територия“, трябва да бъде моментално „отстрелян“. Мисията на богословието е да пази сакралното епистемологично поле, до което никога непосветен няма право да припърва.

И това не са представи на посредствени умове. В такава епистемологична рамка са езиковите игри на Витгенщайн, опитите върху религията на Юнг и дори теориите на Питър Харисън за науката и религията; всички те предпоставят строго разделение на териториите и „санитарна зона“ между богословието и другите науки. Този възглед за несъвместимост (incommensurability) има различни разновидности. Например колегата ми Салвадор Пиринот, който беше професор в Папския университет Грегорианум, издигна тезата, че науката се занимава с предпоследните неща, а богословието – с последните. Неговата нова книга *Любопитство за последните неща* се мъчи да докаже точно това твърдение. Ако то е вярно, по-добре е двете да не се смесват. Пиринот настоява, че да се съчетават методите на богословието с тези на другите науки е като да се налива олио във вода.

Поне от Аристотел насам всяка наука има свой особен предмет. В схоластиката това е основоположно епистемологично положение... Но може би трябва да поставим грубо питане: ако наистина има някакъв смисъл в науката, бил той и вторичен, какво можем да кажем за онзи източник на смисъл, който е общ за вярата и за науката. За християните този източник несъмнено е Бог. Но какво казва наличието на общ източник на смисъл за диалога между науката и религията, разбирани като смислови полета (Sinnfelder)?

По въпроса за смисъла на живота или за смисъла в живота се говори и публикува доста в последните 5 години. Не мислете, че частните науки нямат методология да изследват проблема за смисъла. Може да се тръгне според една психологическа аналитична схема, а може да се приложи и някакъв антропологичен модел. Има немалко емпирични изследвания, посветени на справянето с усещането за безсмислие, особено в стресови ситуации. Бих казал, че тази тема наистина помага много да се изградят мостове, да се свърже религиозният или християнският възглед с научния. Клей Раутлидж скоро публикува книга за смисъла и целта. Той настоява, че всеки опит за изграждане на смисъл в живота е не-

изменно упражнение по самотрансцендиране. Раутлидж подкрепя своя възглед с данни от експерименталната психология. Това е интересно начинание, макар то да не решава радикалния проблем за подхода на науката към дълбоките въпроси на човека.

Да разбирам ли, че вие сте радетел на емпиричните изследвания в областта на богословието?

Да, стига това да не се бърка с експериментална теология. Последната предполага да изследваме в лаборатории опита от вярата. Това засега ми изглежда невъзможно.

В нова книга на Оксфорския Рамзи Ценър, *Да се намерим след Дарвин* под редакцията на Станли Розенберг, философи от ранга на Ричард Суинбърн разсъждават по теми като първородния грях, злото и Божия образ чрез езика на еволюционната теория. Доколко са резултатни такива опити?

Както чухме тези дни многократно, ако имаш намерение да въвлечеш определени специалисти в някакви ценностни перспективи, трябва задължително да използваш техния език. Например, ако говорите с мениджърите в дадена фирма и искате да ги приобщите към ценностите на религиозната свобода и човешките права, трябва да владеете езика на маркетинга. Иначе те просто няма да ви разберат. Трябва да боравите с техния код – а не с правен, философски или богословски жаргон. Същото е в науката. Ако говорите на учени и желаете да ги убедите в идеята за човешко достойнство, трябва да използвате техния език и техните категории. Трябва да усвоите тяхната мисловна настройка (mindset), техните инструменти за разбиране на света.

Вие описвате един херменевтичен метод за влизане в диалог. Но какво от съдържанието на богословските концепти е наистина важно за един частен учен или специалист? Та нали последният просто върши своята работа...

Най-често ученият няма нужда от християнски идеи, за да провежда изследванията си. Ако например иска да разгадае сложната невронна система в човешкия мозък, богословска рефлексия няма да му е от полза. Религиозното знание и богословската рефлексия върху религиозния опит ще са нужни тогава, когато научното изследване се занимава с аспекти на реалността, които могат да бъдат и поле на богословието. Ако се занимавате с човешката природа, със смисъла на живота, с начините за изследване на религията, с различни социални проблеми, както и с морални въпроси, тогава въвличането в богословска рефлексия става наложително. Много учени днес не робуват на епистемологични ограничения, които гържат тяхната наука далеч от другите сфери на знанието. За науката няма забранени територии. И аз съм щастлив, че науката се мъчи да обясни религиозния опит. Невинаги обаче учените събират кураж да бъдат заразени с богословски идеи. Ако се занимавате с квантова физика, можете да стоите настрана от богословието. Но ако сте се посветили на космология, тогава богословските идеи са съвсем релевантни за научните ви питання – за произхода

на света, за началото, за времето, за края на света и т.н. Ако се занимавате с антропологични въпроси, рано или късно ще трябва да навлезете в територии, които са богословски. Това важи и за много от социалните проблеми: темите за интеграцията и равенството няма как да не доведат до контакт с богословски идеи.

Класическото модерно общество натоварва богословието с управление на онези контингентни социални процеси, които са свръхкомплексни и не се поддават на строго регулиране. Така е според модела на Никлас Луман – известния германски социолог, използвал системен подход за моделиране на обществените процеси. Ограничаването на богословието в подобна ниша не само е неприемливо за нас, като християнски богослови, но то е несъответно на самия епистемологичен предмет на богословието. Ще обясня защо смятам така.

Според валенциите на персоналното си съществуване аз съм гражданин на гържавата, аз съм член на политическото тяло и участвам в определен обществен и икономически рег. Без да съм политолог, финансист или икономист, аз съм длъжен да стана донякъде компетентен в тези области, защото е абсолютно необходимо моята поведенческа стратегия да отчита фактори от сферата на икономиката, политиката и финансите. Навлизайки обаче в тези сфери, които трансцендират моята тясна индивидуална сфера на съществуване, аз неизбежно ще имам нужда от по-високи смислови опори, които са в сферата на религиозното. От тези веровни ресурси аз ще получа помощ, ценностна ориентация и механизми за производство на смисъл с оглед на моето самотрансцендиране в полето на общността.

Всеки гражданин има нужда от знания за икономиката, налага се да усвои уменията да банкира, трябва да изготви стратегия за управление на собствените си средства за съществуване. Следователно той трябва да има гарантиран достъп до такива знания. По същия начин всеки гражданин има нужда от смислов и религиозен капитал, за да може да впише в някаква пределна перспектива тези си „свръхкомпетентности“. Вие трябва да имате религиозен капитал, духовен капитал, за да можете да постигате пределните основания на вашето социално действие. Няма друго средство за осмисляне на този опит. И тук рефлексивното богословие има вече съвсем определена роля.

Това е единият път за валидиране на богословието като релевантно за останалите науки. А другият, който описах преди малко, е: науките да се еманципират от наложените върху тях ограничения и да посегнат върху запазените територии на богословието.

Смятате ли, че някои от концепциите на съвременната физика очертават съвместни интердисциплинарни полета с богословието? Например доколко антропичният принцип в съвременната физика е относим към христологията?

Към христологията ли?... Е, връзката е очевидна – св. ап. Павел казва в Колосяни и Ефесяни, че Христос е център на целия план на творението. Това е ясно ука-

зание за христоцентризма на света. А Христос е Бог и човек. Но тази връзка е много обща. Според мен различните версии на антропичния принцип могат да дадат различен тип обяснения на действителността. Някои са крайни – като това на теорията за интелигентния дизайн. Това е една екстремна апологетична версия на антропичния принцип. По-приемлива за мен е концепцията за фината настройка. Друго много важно следствие от въпросния принцип е, че човечеството гържи ключа за разбиране на космоса. А това означава, че за да бъде верен на нормата на битието си, човекът трябва да се самотрансцендира.

Има голямо значение чрез какви понятия се експлицират следствията от антропичния принцип. Защото, ако направим една проста дегуктивна експликация, ще стигнем до интелигентния дизайн. И ще отслабим основната идея. Аз харесвам антропичния принцип, понеже той очертава пространства на разсъждение, без непременно да нормативизира конкретни представи.

Дори най-леката версия на антропичния принцип загатва, че има нещо специално в отношението между хората и света, в които те живеят. Всичко, което ние можем да схванем за света, показва, че последният е устроен така, че ние да преуспеем в него. Ако например планетата Земя нямаше желязно ядро и ако не се въртеше на определено разстояние от нашата звезда – близо, но и достатъчно далеч от нея – не би имало магнитно поле и ние нямаше да сме защитени от гама-лъчите. Трудно е да се допусне, че контингентности, които правят възможно нашето съществуване, се породени само от необходими причини. Необходимото каузално обяснение предполага да допуснем милиарди и милиарди „опити за свят“, които са се провалили, докато се появи този свят, който е в равновесие. След това трябва да си представим милиарди и милиарди равновесни светове, но само нашият свят е в „благоприятното за нас“ равновесие. Получената вероятност трябва да умножим с крайно редкия шанс тази равновесна Вселена да трае достатъчно дълго и да се самоподдържа. Резултативната вероятност за изпълнение на този сценарий го прави крайно несигурен. Тази несигурност препраща към тайнството.

Но ако почитаме една Вселена-тайнство, а не Твореца, не изпадаме ли в пантеизъм?

Не бих се безпокоил от това. За имащия задълбочени познания за реда и хармонията във Вселената, разкрити от космофизиката, въпросът „Как е възможно всичко това?“ е отворен прозорец за опита от трансцендентното. Такъв човек неизбежно ще се изправи пред питането: дали следва просто да разпознае този чуден свят – да го приема, да го проумее и да го прославя, или обаче съм заставен да направя и следващата крачка, като си дам сметка, че този свят разкрива присъствието на личен Бог, на един обичащ и загрижен за мен и за нас Бог. Иначе трябва да приема, че физическият свят е една блага и грижовна инстанция... Тук аз не бих искал да налагам представи никому. Предпочитам ние, като вярващи християни, да замълчим и да оставим хората да погледнат през отворените прозорци.

Да оставим Бог Сам да Се открие на човека?...

Именно, именно... Но както казахме и преди, изучаването на природата може да предостави отвореност към трансцендентното, да те постави в удивление за космоса, който не можеш да схванеш. А удивлението е решаваща стъпка към онова, което наричаме вяра в Бога.

Обаче християнската вяра не е просто една очевидност. Тя е и тайноводство, което отвеща към радикално преобразяване на света в Христос. Това как се съотнася с очертаната от вас рефлексия?

Всъщност добре разбиранят научен подход оставя дверите на тайнството отворени. В нашето отношение към науката трябва да гържим на тази отвореност; трябва да предотвратим затварянето им от страна на учените, които тръбят: „Ние имаме теории, които обясняват напълно реалността на космологично, биологично или неврофизиологично ниво. Поради това нямаме нужда от трансцендентното!“. Ние трябва да напомняме, че техните теории няма как да затварят въпросните двери. Напротив! Но за да направим това, ние, философите и богословите, трябва да сме ангажирани с научните развития на всички нива. Моето притеснение е, че малцина желаят да се ангажират.

Нима липсва любов към аскезата на знанието?

Науката е аскеза. Ако аз мога да се похваля с някакъв аскетичен подвиг, това са годините, които съм прекарал сам в килията си, докато чета и обработвам научни книги. Днес не са много хората, които са готови да се посветят на такъв подвиг. Мнозина в Църквата дори смятат, че това е загуба на време. Изправени сме пред християнски антиинтелектуализъм. Даже тежки съвременни християнски авторитети смятат, че тези усилия нямат смисъл. Убедени са, че теологията е предназначена само за онези, които ще стават свещеници. Тоест само за онези, които ще получат достъп до едно специфично служение.

Познавам жена, което беше послушница, но изучаваше богословие. Стремеше се към монашество и към академична кариера. Един епископ ѝ беше казал: „Ама защо ти е това богословие, като ще станеш една проста монахиня?!“.

(*Смее се.*) Но простата монахиня може да стане светица. Каква по-добра предпоставка за святост... Хора като този епископ забравят, че в нашата библейска традиция имаме документи, които изобщо не могат да се схванат без дълбоки богословски знания и информираност. Те са ценни дарове за нашата вяра. Антиинтелектуализмът означава да изхвърлим Йоановия и Павловия корпус от Новия завет, да останем само до синоптичните евангелия. Но дори и тях няма да можем да разберем. Ще се превърнем в една нишова религия, в секта. Не, Новият завет съдържа сложни богословски и антропологични модели. Ратцингер постоянно го напомняше – неговата книга *Въведение в християнството* стъпва върху разбирането, че християнството е резултат на срещата между Откровението

на Израил и мъдростта на Гърция. Но тази среща е една постоянна задача. Имаме нужда от хора, които учат и се задълбочават. В моята енория в Испания има немалко християни, които изпитват трудности във вярата, понеже никой не си дава труд да им разясни как може да се съотнесат теми като първородния грях или есхатологията със съвременната наука. Това води до дезориентация.

Това ли е задачата на папския магистеруим?

Магистеруимът непрекъснато настоява да съпътстваме хората, да им помагаме, да утвърждаваме ролята на богословието... Но това не се случва. Има една неприятна странична последица от стила на папа Йоан Павел II. Той разбираше богословието като семинарско обучение. Настояваше, че трябва да подберем и да подготвим семинаристите за служението и... толкова. Няма какво да развиваме в самото учение, понеже то е ясно. Оттук не е трудно да стигнем до убеждението, че спекулативното богословие нанася вреда, понеже обърква хората... Честността изисква да признаем, че подобни обвинения не са напълно неоснователни. През 70-те години на XX в. католическото богословие направи сериозни усилия да осъвремени доктрината. Днес можем да оценим много от тези опити като ограничени и погрешни. Това не бива да ни обезкуражава. Както посочва папа Франциск, ако не се опитваш и не грешиш, няма как да учиш. Ученето предполага много опити и много грешки, та гори и провали. Малка част от тези усилия ще отворят наистина нови пътища. Но това е пътят и в научното изследване.

Св. Григорий Богослов призовава към експериментиране в христологията (която за него обхваща знанието за света), за да може всеки да следва своя път. Нещо повече: той е убеден, че гори и да сгрешим в тази област, не е опасно, но и малката стъпка в добра посока е полезна.

Добре го е казал! Ние мразим да учим, понеже обичаме да повтаряме все едно също.

Теологията на освобождението пример ли е за безрезултатно богословско усилие?

Да, несъмнено. Тя отвори очите за нуждите на бедните, направи ни чувствителни към страданието и разбиращи неговите социални корени. Това беше важен принос. Но предложените решения бяха грешни. Богословите освободенци набелязаха икономически решения за справяне с бедността, които бяха истинско бедствие. Ако богословието иска да адресира икономически проблеми, то трябва най-напред да вникне в комплексността на икономическите процеси. Аз самият осъзнах това късно – едва когато писах за предизвикателствата, които секуларизацията поставя пред икономиката. Имам брат и снаха, които са съответно юрист и икономистка. Помолех ги да ми препоръчат някакво въведение в икономическата теория. Те ме насочиха към учебника на Пол Самюелсън, който е 800 страници. След първите 200 страници разбрах колко сложни са нещата в икономиката. Много богослови навлязоха без подготовка в икономическата ма-

терия и резултатите са срамни. Не че богословите не трябва да се вълнуват от икономика. Тук важи онова, което казахме за останалите науки. Но ако искаш да помогнеш на бедните и да насърчиш равнопоставеността, трябва да разбираш езика на икономиката и да схващаш сложността на процесите. Не бива да изпадаме в богословски опростявания на действителността.

С Луис Овиеро разговаря Смилен Марков

Мег Туикрос е почетен професор на Ланкастърския университет и световноизвестна изследователка на средновековния театър. Освен дългогодишен лектор в областта на английската медиевистика, тя е и гл. редактор на списание *Medieval English Theatre*. Автор е на множество публикации, сред които монографиите: *Masks and Masking in Medieval and Early Tudor England* (2002), *The Materials of Early Theatre: Sources, Images, and Performance: Shifting Paradigms in Early English Drama Studies* (2017), *The Medieval Anadyomene: A Study in Chaucer's Mythography* (1972). Експерт е в областта на съвременните възстановки на средновековните английски драми, в организирането на които участва активно. От 1993 г. участва в програма за използване на компютърни техники в хуманитарните изследвания. Последните ѝ занимания включват изследване на ДНК и гр. находки върху средновековни ръкописи.

Мег Туикрос

СРЕДНОВЕКОВНИЯТ АНГЛИЙСКИ ТЕАТЪР: КОДОВЕ И ЖАНРОВЕ ¹

Всеки, който е дори бегло запознат с късносредновековния театър, би ви казал, че там има три основни жанра: мистерии (библейски игри, проследяващи историята на грехопадението и спасението на човека); моралитета (алегорически психодрами); и интерлюдии (жизнерадостни, като цяло секуларни игри, не особено обемни, които обхващат всичко останало). В известно отношение той би бил прав, но в друго – ще греша. От една страна, този обхват е твърде ограничен, макар да отразява голям процент от написаните текстове, които са достигнали до нас. От друга – можем ли да бъдем сигурни, че средновековните участници в тях биха ги припознали като жанрове?

Модерна терминология vs средновековна терминология

Ако с по-горния въпрос имаме предвид дали средновековните участници са имали отделна дума за всяка една от тези групи игри, която да кореспондира най-общо с нашата, отговорът е – „Не”. Те, разбира се, не са използвали нашите понятия.² От тези три етикета само един, *интерлюдията*, навярно е бил познат на тогавашната публика. *Мистерия* и *моралите* са били използвани по отношение на средновековния театър през осемнадесети век, когато английските любители на древността с възобновен интерес към „старите игри” са заимствали поня-

¹ Преводът е осъществен със съкращения по: Meg Twycross, „Medieval English Theatre: Codes and Genres,” in: *A Companion to Medieval English Literature and Culture*, ed. Peter Brown, Blackwell Publishing, 2007, pp. 456-472.

² Mills, David. *Recycling the Cycle: The City of Chester and Its Whitsun Plays*. University of Toronto Press, 1998 разглежда това специално.

тията от френските учени. Това не са средновековни театрални термини и ние се оказваме в рисковано положение, ако се опитваме да трупаме говори от тях.

Самите тези гуми, разбира се, са били в обращение в средновековна Англия. *Мистерия* е имала кръг от значения, много подобен на днешния, а също и някои допълнителни, защото представлява сплав от две гуми – *mysterium*, „нещо тайно“, и *ministerium*, „служба“. Последната е давала не само гумата *mystery* със значение – „занаятчийска гилдия“ (‘craft guild’) в смисъл на „майсторска служба“, но и примамливо двусмисленото *mystery* със значение – „църковен чин/служба“, както при „тайнството (*mystery*) на Св. Дарове“ – Евхаристията. Това също е и едно от значенията на гумата на френски, което предполага, че библейските и житийните игри, които французите са наричали *misteres*, са били схващани като еднородни на или поне произхождащи от литургическата грама.³ Но гумата никога не е употребявана по този начин на английски. Когато Грег Уокър заявява, че те

често са наричани Mystery Plays, отчасти понеже имат общо с религиозните тайнства (както научават зрителите на Божиите пътища – и централните за християнската вяра принципи), но също и защото... били поставяни от занаятчийските гилдии: организациите (отчасти регулиращи търговията тела, отчасти религиозни братства), отговорни за администрирането на занаятите или „мистерии“, които доминирали градската икономика⁴,

той регистрира нашето схващане на значението, а не съвременното на този феномен. Казано исторически, и двете тези обяснения са си чисто недоразумение.

През същия този период *моралите* (*morality*) е означавало „добродетелна теория или практика“ или „тълкуването на даден разказ с цел осветляване на скритите значения“, както при Хенрисоновата *moralitas* върху историята за *Орфей и Евридика*. В своята *Origin of the English Drama* от 1773 г. Томас Хоукинс първи употребява гумата в качеството ѝ на театрално понятие – от френското *moralité*. Изглежда гумата е била подходяща, защото *Everyman*, един от антологизираните от него примери, е описана в пролога си като „By figure a morall playe“ („чрез типа морална игра“). Това звучи убедително технично – тип (*figure*) предполага алегория, макар в този контекст това всъщност да означава само „под формата на“⁵ – а неговият нов жанр, *моралитет* (*morality*), представя модели на добродетелен живот. Всъщност терминът *морална игра* (*moral play*) е бил единичен случай, изобретен по модела на „moral fable“ (поучителна история), както при Лигейтовите версии на Езоп.⁶ Той не се е наложил; всички останали игри от същия вид, публикувани по това време биват представени на титулните страници като *интерлюдия*

³ Runnalls, Graham. „Mystère ‘représentation théâtrale’: histoire d’un mot“, *Revue de Linguistique Romane* 64 (2000), 321–45.

⁴ Walker, Greg. *Medieval Drama: An Anthology*. Blackwell, 2000, p. 3

⁵ В холандския оригинал се казва *een schoon boesckken ghemaect in den maniere van eenen speele ofte esbatemente*, ‘хубава брошура, написана под вид на игра или забавление’.

⁶ *The Minor Poems of John Lydgate. Part 2: Secular Poems*, ed. Henry Noble MacCracken, EETS os 192 (1934), p. 598, line 936.

(*interlude*). Дори днес не съществува консенсус относно това кои игри трябва да бъдат описвани като „моралитета“ и кои, като „(морални) интерлюдии“.

Понятието *интерлюдия* (*interlude*) е късносредновековно, но изключително хлъзгаво. То, изглежда, обозначава едно сравнително кратко театрално развлечение, третиращо всякакви теми – сакрални или секуларни, представяно соло или от група актьори, което се случва като независима част от нещо друго⁷. „Другото нещо“ обаче може да бъде всичко, като се започне от честването на Рождественския ден до – някое по-обемно театрално произведение. *Satire of the Three Estates* е била представена като *интерлюдия*, когато е била поставена в Линлитгоу пред Джеймс V Шотландски като забавление по случай Богоявление, 1540 г.⁸; за времето преди тази игра да достигне до размера на пълномасщабно представление за представяне на открито в 1554, тя вече била придобила собствена Интерлюдия, като комическото развлечение било играно в антракта след (или по време на) момента, когато публиката си хапва (*mak collation*).

Ние сме възприели този термин като отнасящ се за един специфичен сравнително кратък тип игра, писан в началото на Тюдоровия период, отчасти защото издателите започват да го използват по този начин в рекламните си известия:

Magnificence: „чудесна интерлюдия, написана весело от Майстор Скелтън, поет лауреат, наскоро починал;
Чудесна интерлюдия за Фулгенций, римски сенатор, Лукреция, неговата дъщеря, Гаи Фламиний и Публий Корнелий, за Спора за благородството;
Нова и много забавна интерлюдия за Поклонника, Свещеника, Аптекаря и Амбулантния търговец;
Кратка комедия или интерлюдия за Изкушаването на нашия Господ и Спасител Иисус Христос от сатаната в пустинята.

Някои са алегорически, други не. Някои са религиозни, други – секуларни. Някои са библейски, а други са класически. Единственото общо между тях е, че са отбелязани като текстове с неголям обем и твърде оскъден брой действащи лица, които би могъл да поискаш да купиш за поставяне от домашните ти актьори, например на Богоявление. В днешно време те биха привличали аматорски драматически трупи, търсещи подходящи едноактови произведения.

Думата обаче, която е била в употреба още тогава, е *miracle*. Отново кръгът от значения е бил много близък до нашия, макар тя да е могла да означава по-скоро „чудо въобще“, отколкото само „чудо, извършено от Божествената мощ“. Съществува френска литературна сбирка с *Чудесата на Нашата Владичица*, много от които са били драматизирани. Единственият оцелял английски „миракъл“ в този смисъл на думата е *Крокстънската игра за св. Тайни* (*Croxtan Play of the Sacrament*), която разказва вълнуващата и безвкусна за нас история за това как четирима юдеи се опитали да унижат осветената хостия и как

⁷ Davis, Nicholas Mark. „The Meaning of the Word 'Interlude': A Discussion.” *Medieval English Theatre* 6, no. 1 (1984), pp. 5-15.

⁸ Walker, Greg., *op. cit.*, pp. 538-9.

тя им отвърнала.⁹ Вероятно в Дъррам е имало игра за Теофил – версия на Фаустовата легенда и едно от най-известните *Чудеса на нашата Владичица*.¹⁰ Значението обаче не се ограничава до чудесното в съвременния смисъл на думата. Съчинението *Tretise of Miraclis Pleyinge*, една очевидно уникална атака върху религиозната грама от края на четирнадесети век, написана от нестандартен привърженик на Уиклиф, имплицитно разширява значението на думата до смисъла на всички чудесни и поразителни дела на Христос.

Като театрално понятие *miracle* отмира скоро след 1400 г. Съвременните учени са ограничили употребата му до изчезналия жанр, за който не знаем почти нищо повече от това, че той вероятно е имал религиозна тематика, занимаваща се със „Страстите на Христос и Неговите светии“ (the Passioun of Crist and Hise seyntis),¹¹ представян на открито и поне първоначално от нисшето духовенство¹² – оттук и алтернативното наименование „игра на клириците“ (clerks' play)¹³. Този жанр е бил със сигурност изключително популярен: Батската невеста се шляе „по играчи на миракли“ (to pleyers of myracles), докато съпруга ѝ го няма (WBP 558). Един амбициозен късен случай представлява библейската игра на открито при Скинърс Уел¹⁴ извън Лондон, представяна от гилдията на енорийските свещеници по всяка вероятност ежегодно поне от 1384 до 1410 г.¹⁵, която напомня прототип на мистериения цикъл. Съчинението *Of Miraclis Pleyinge* обаче настоява, че *миракълът* се е превърнал в територия на предприемачите (от града), които изливали средства в продукциите, вместо да ги изразходват по-скоро за нуждите на победните ближни¹⁶. Дали обаче това бележи началото на големите градски цикли от следващия век?¹⁷

В употреба е още и думата *pageant*. Латинският еквивалент и източник е *pagina*, което означава просто „страница“. Основното ѝ значение вероятно е нещо като

⁹ Тук думата *miracle* се използва за превръщането на хостията в живата фигура на Христос: „Тъй свършва Играта за Св. Дарове, което чудо се случи в гората Арагон, в прочутия град Ераклея, в година Господня М' сссс. Lxi“ (Walker, Greg., *op. cit.*, pp. 233). Там, където това е възможно, както и в случая, препратките са към текстовете в Walker, Greg. *Medieval Drama: An Anthology*. Blackwell, 2000. В останалите случаи са използвани стандартните издания, както се цитира в тези бележки.

¹⁰ В *Non-cycle Plays and Fragments* ed. Norman Davis, EETS ss 1 (1970) 118–19.

¹¹ *Tretise of Miraclis Pleyinge*, in Walker, Greg., *op. cit.*, p. 198.

¹² King, P. M. „He Pleyeth Herodes upon a Scaffold Hye.“ *Porci Ante Margaritam: Essays in Honour of Meg Twycross*, vol. XXXII, 2001, pp. 211–28.

¹³ King, Pamela, *op. cit.*; Lancashire, Ian. *Dramatic Texts and Records of Britain: A Chronological Topography to 1558*. University of Toronto Press, 1984, pp. 191-3.

¹⁴ Според изследването на един ранен описател на Лондон, Джон Стоу (XVI – XVII в.), Stow, John. *A Survey of London*. 1842., pp. 7, 36, 191: „... енорийските свещеници в Лондон... от древни времена имали обичай ежегодно да се събират и да играят някой голям разказ от Св. Писание. В по-скорошно време например, а именно в 1390 г., 14-ата на Ричард II, чета, че лондонските енорийски свещеници на 18 юли играли интерлюдии при Скинърс Уел, близо до Кларкс Уел, която игра продължила три дена общо; кралят, кралицата и благородниците присъствали. Също в 1409 г., 10-ата на Хенри IV, те играли пиеса при Скинърс Уел, която продължила осем дена и била за нещата от сътворението на света. Там били да гледат по-голямата част от благородниците и знатните в Англия.“ Б. пр.

¹⁵ King, Pamela, *op. cit.*; Lancashire, Ian, *op. cit.*, pp. 543-9.

¹⁶ Walker, Greg, *op. cit.*, p. 200.

¹⁷ Нещата обаче изглеждат двусмислени в недобронамерените позовавания на други места към *Lud[us] qui vulgariter dicitur miraculos* (играта, която се нарича *миракъл* на местния език) като към недостойна веселба с маски, която напомня по-скоро Празника на гупците, отколкото сериозна религиозна игра.

„секция” или „част”. На нас гумата ни е по-позната в контекста на професионалната грама върху подвижни сцени-коли, където тя може да означава „отделен епизод” (използвана също и за отделни игри като *Обръщането на св. ап. Павел*), „сценария за същия”, или „превозното средство, върху което е представян”. В описанията на неграматургичните Корпус Кристи процесии¹⁸ тя означава още и „група от костюмирани персонажи” и дори „емблема на гилдията, носена на процесията”. В Ипсуич делфинът, носен от Търговците на риба, и бикът, носен от Месарите, биват наричани *lez pagent*.¹⁹ Ето това е въпросът, който затруднява всяко изследване на историята на Йоркските Корпус Кристи игри: дали ранните им *pageants* са били нещо повече от професионални подвижни конструкции? В свидетелствата за дворцовите забавления гумата обозначава превозно средство, „device or pageant”, което, също както при Златната беседка в Градината на наладата, или *le Fortresse dangerus*,²⁰ често представлява средоточието на някое сложно замислено празненство с костюмиране. Освен това изразът „To play his pageant” навлиза в популярния жаргон със значението „израе роля”. Най-известният пример за това е от Писмата на Пастън, където за Ърла на Съфък се казва, че „никой никога не е играл Ирод в Играта Корпус Кристи по-добре и по-подходящо за сцената му от него”²¹, а една трогателна версия на тази словоупотреба срещаме в поемата за смъртта на Едуард IV, „Аз изиграх своята роля и сега си отивам, / искам да знаете, че не бях стигнал възраст”.²² Целият свят е сцена и всяко действие (*pageant*) е преходно (преминава).

Театрална терминология откриваме на различни места: прокламации, рекламисти приближаващи продукции, пролози и епизоди, счетоводни книги и най-обикновени описания в хроники или гугактически съчинения. Безсмислено е да търсим критически изследвания от времето на средновековните жанрове. Средновековните литературни теоретици не са обсъждали и не са развили критически апарат за тях. Литературната критика, обичайно на латински, се е занимавала

¹⁸ Празникът Корпус Кристи (Тялото Христово) при католицизма е установен през 1264 г. от папа Урбан IV и има за цел насърчаване на почитанието на св. Дарове (Тялото и Кръвта Христови), които на този празник се преднасят в църковна процесия в специално изработени „монстранции” (дароносици, преходни дарохранителници). За честването на празника е определен четвъртъкът след неделя на Св. Троица (в западната църква – неделята след Петдесетница). Корпус Кристи е изключително популярен празник и на този ден църковните литии (особено в Източна Англия) са се превръщали в пищни шествия с живи картини, които в определен период са вдъхновили възникването на цели „театрални” библейски цикли от хронологично следващи свещената история „писи”, представяни върху подвижни коли-сцени (*pageants*), които (в Йорк например) са преминавали по улиците на града и са спирали на определени места, където гражданите са гледали представленията. Тези библейски цикли не са съпадали с литургичното шествие или са се отделили от него в някакво ранно време. Свързаността на „театралното” шествие с Корпус Кристи кара ранните изследователи на визуалната култура на средновековна Англия да нарекат презентативното явление като цяло (независимо дали е имало свидетелства за точния ден на представянето) *Corpus Christi Plays* и така то остава известно за десетилетия след неговата популяризация през XIX век. Б. пр.

¹⁹ *Records of Plays and Players in Norfolk and Suffolk, 1300–1642*, ed. David Galloway and John Wasson, Malone Society Collections, 11 (Oxford: Oxford University Press for the Malone Society, 1980), pp. 170, 173, 177, etc.

²⁰ Зрелища, устройвани по случай Богоявление: Hutton, Ronald. *Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*. OUP Oxford, 2001, p. 16: За Хенри VII в 1512 г. Началникът на дворцовия протокол подготвил сцената (*pageant*) на „Опасния замък” – замък, снабден с кули, валове, железни вериги, оръдие и знаме, в който били поместени шест дами и седем господата в жълто и червено-кафяво, шест господата в златно и червено-кафяво и дванадесет високи благородници в жълто и синьо. Б. пр.

²¹ *Paston Letters and Papers of the Fifteenth Century*, ed. Norman Davis, 2 vols (Oxford: Clarendon Press, 1971–6), ii, 426. 'ther was neuer no man þat playd Herrod in Corpus Crysty play better and more agreeable to hys pageaunt then he dud'.

²² *Religious Lyrics of the XVth Century*, ed. Carleton Brown (Oxford: Clarendon Press, 1939), no. 159, 'The Lament of the Soul of Edward IV', lines 85–6. 'I have pleyd my pagent & now am I past, / I wyll þat ye wytt I was off no grett elde'.

почти изключително само с театралните жанрове на Римската империя отпреди 1500 години. Критиците са познавали комедията и трагедията както теоретично, така и от произведенията на Теренций и Сенека, но онова, което са екстраполирали от тях, е било една генерализация за цялостната форма на наратива. *Комедията* е „Игра, която започва със скръб и тъга и завършва радостно“²³, а *трагедията* е „съчинение, в което за известно време има просперитет, но завършва с крушение“²⁴. Понятията не се ограничават само до пиесите: Чосъровият *Разказ на монаха* е сбор от много нетеатрални трагедии.

И така – как са ги наричали? Отговорът може да ни се стори на пръв поглед невъзможно общ. Те били наричани *ludus* на латински, и *play* или *game* на английски.²⁵ Хората, които ги представяли, били *players* – *играчи* (думата *actor* – *актьор* не е била ползвана в този контекст до 1581 г.). Това ни отвежда до няколко любопитни заключения относно това какво е означавал театърът като жанр за съвременниците си от Средните Векове, и става ясно, че те не са смятали наличието на сценарий за съществено важно.

Ние дотолкова сме свикнали с думата *play* (игра, пиеса) като театрален термин, че при появата ѝ в театрален контекст автоматически приемаме тя да има познатото ни значение. Но думата може и да не е имала същите конотации в езика от XV век. За начало, изглежда, че *play* и *game*, най-общо казано, са били взаимозаменяеми, както в *The Game and Play of the Chess*. Думата добива също и чисто театрални контексти. След почти пет часа динамична морална алегория в *Замъкът на устояването* Бог заявява: „Така свършват нашите игри“²⁶. Прологът (*The Vanns*) на *Цикъла N-Town* заключава:

Сега ви разказахме наведнъж
цялата история, която мислим да играем.
Когато гоидете там, ще видите
тази игра добре изиграна, както помагава...
(516–19)²⁷

Обратно, когато чуваме, че гражданите на Атина „отишли в театъра... да гледат игрите“, от това става ясно, че те са гледали атлетическите състезания.²⁸ Ако изцяло заменим *play* с думата *game*, ние вероятно бихме се доближили повече до средновековния начин на възприятие на този феномен.

Превод от английски: Слава Янакиева

²³ *Promptorium parvulorum*, ed. A. L. Mayhew, EETS es 102 (1908), col. 351.

²⁴ Chaucer, *Boece*, book 2, prosa 2, lines 71–2.

²⁵ V. A. Kolve в *The Play called Corpus Christi* (London: Arnold, 1966) развива това в аргумент, основаващ се на игровата теория – интересен и провокативен, но отживял.

²⁶ Посочките за стиховете са към *The Castle of Perseverance*, in *The Macro Plays*, ed. Mark Eccles, EETS os 262 (1969) – ‘pus endyth oure gamys’ 3645.

²⁷ Посочките за стиховете са към *The N-Town Play*, ed. Stephen Spector, 2 vols, EETS ss 11 and 12 (1991). Now haue we told yow all bedene / The hool mater þat we thynke to play. / Whan þat ye come þer xal ye sene / This game wel pleyd in good aray . . .

²⁸ *The Middle English Translation of Christine de Pisan's 'Livre du corps de policie'*, ed. Diane Bornstein, Middle English Texts, 7 (Heidelberg: Winter, 1977) p. 90; оригинална препратка от MED.

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследванията ѝ са в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и празничната култура. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Понастоящем чете лекционни курсове в бакалавърските програми на специалност „Културология“ в СУ „Св. Климент Охридски“ и „Сценография“ в НХА. Член е на Института по средновековна философия и култура. Съавтор е на две антологии по средновековна визуална култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век и Византийските отци от V–VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Иоан Зизиулас.

Слава Янакиева

ОПИТ ЗА ФИЛМОВА ЕКЗЕГЕЗА НА ДЕСЕТОСЛОВИЕТО (С ФОКУС ВЪРХУ ПЪРВАТА ЗАПОВЕД) НА КШИЩОФ КЕШЛОВСКИ

(Продължение от бр. 140/2019)

Въпросът за теодицеята сякаш отсъства като тема в иначе дълбоко рефлексивния екзистенциален „прочит“ на Десетословието¹ в едноименния филм на К. Кешловски. Неговите десет епизода, заснети между 1988 и 1990 г., представляват десет телевизионни новели, които – в различна степен на близост – следват католическата номенклатура на Заповедите.

Тук може би е моментът да си припомним, че богословското усилие по отношение на единството на Св. Писание не се ограничава само с прототипизацията и нейната мрежа от референции към събития и личности. То представлява

¹ Десетте Божии заповеди, които биват дадени на Моисей на планината Сион (Хорив), никъде във Ветхий завет не са наречени така. Както еврейският, така и гръцкият текст на Септуагинтата говорят за „десет слова“, „десетословие“ (вж. бълг. превод на Втор. 4:13). Стиховете от Изход 20:1-17 и паралелното изреждане във Втор. 5:4-21 се разпределят в десет заповеди различно според различните верови и деноминационни традиции. Католическата, както вече споменахме в предишната част, събира в едно православните (и протестантски) Първа и Втора заповеди (Изх. 20:2-3/Втор. 5:6-7; Изх. 20:4-6/Втор. 5:8-10), а Десетата православна и протестантска заповед католиците разделят, като заповедта да не се пожелава жената на ближния обособяват в отделна девета заповед.

цялостна и сложна богословска традиция, в която отношенията между Бога и Неговия народ са добили постепенно историческа пълнота. Отношенията между Бог и човеците получават историко-библейско изпълнение или – ако си позволим този славянизъм – завершение – с Въплъщението. Моисеевият закон (понеже върху него е фокусът ни) постепенно обраства с нови поръки и смисли и постига своя телос в Христовите „нови“ заповеди на любовта, без да бъде отменен по никакъв начин. Напротив, Сам Христос говори за него: „ Не мислете, че съм дошъл да наруша закона или пророците: не да наруша съм дошъл, а да изпълня”². И сетне, на протежение на 30 стиха, Той „излага” изпълнението на Закона, което преминава прегела на ретрибутивната справедливост и достига до закона на любовта, за който Христос ни казва, че е най-голям от всички: „възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце, и с всичката си гуша, и с всичкия си разум: тази е първа и най-голяма заповед; а втора, подобна ней, е: възлюби ближния си като себе си; на тия две заповеди се крепи целият закон и пророците”³. Върху завершението, върху изпълнението, което е заповедта на любовта, се крепи „законът на пророците”. Това представлява обръщане на цялата историческа протология на формиране на закона. Макар в историята на човечеството той да се откроява постепенно и натрупва във вековете, всъщност неговото основание е есхатологично обосновано. Моисеевият закон е поради закона на любовта. Апостол Павел говори за оправданието с вяра, а не „чрез делата на закона” и за оправданието „даром”, чрез изкуплението на Христа.⁴ Законът след Въплъщението не може да се гледа иначе, освен откъм неговото изпълнение.

Защо бяха необходими тези наистина оскърдни богословски бележки?

Ако разгледаните досега филми представляваха съвременни глоси към Заповедите или дори филмова екзегеза на Ветхозаветния закон, то *Декалогът* на Кешловски съумява да изяви онази есхатологична осветеност на закона – откъм края, откъм последните неща – която може да се каже, че липсва на споменатите произведения. Макар те да са наистина вписани в християнската херменевтична традиция, на тях не им достига една съществена изкупеност, която Кешловски – който иначе се обявява за външен на католицизма – успява някак да постигне. Естествено, той успява с цената на тоталното отсичане на всяка непосредствена библейска алюзия и вместо това предпочита интериоризирането на Заповедите в един „реален” житейски контекст, в който, по неговите собствени гуми, законът се свежда до етическите въпроси, които срещат обитателите на новелите и за които авторът не дава отговори. Но ветхозаветното божествено присъствие, наличието на стария закон е съвсем осезаемо и (поне по замисъл) присъства като референтна рамка за екзистенциалните избори на героите от десетте разказа. Кешловски експлицитно настоява, че абсолютна референтна точка съществува и за него тя по-скоро се свързва с „Бога на Стария завет, Които е изискващ, жесток Бог; Бог, Които не прощава, Които безусловно очаква подчинение на принципите, които е положил”⁵.

² Мат. 5:17.

³ Мат. 22:37-40.

⁴ Рим. 20:19-24.

⁵ Kieslowski, Krzysztof. *Kieslowski on Kieslowski*. Edited by Danusia Stok, Faber & Faber, 1995, p. 149.

От всичките десет „епизода“ на Декалога най-непосредствено свързан с библейските заповеди е първият, наречен (на същия принцип както и останалите) просто *Егно*. Той понякога е определян като „най-мрачен“, бидейки непосредствено свързан с „проклятието на закона“⁶, но според мен – и аз ще се опитам да покажа това – в границите на тази първа новела заедно с проклятието⁷ на закона присъства и изпълнението му в онзи есхатологичен смисъл, за който вече стана дума.

Накратко, сюжестът на първия филм (както и на всички останали) се разгръща сред блоковете на типичен социалистически столичен квартал, специално подбран от автора – квартал, който няма хоризонт, в който блоковете са като стена, която презгражда зрителното поле и оставя тягостното впечатление, че героите са затворени в този свой свят като в кладенец и не могат да избягат от него.⁸ Протагонистът – Кшищоф, преподавател по лингвистика, живее в един от тези блокове заедно с десетгодишния си син Павел, който е изключително чувствително и умно дете и с когото са много близки. Майката отсъства по неясни причини и детето живее с убеждението, че тя е далеч в чужбина. Загруденият свят на двамата включва споделяне на особения пиетет на бащата към рационалното, към изчисленията и стратегиите. Обемните лампови монитори на два компютъра от края на 80-те години заемат централно място в дневната. Другият възрастен герой в историята е сестрата на Кшищоф и леля на Павел – Ирена, която споделя родителските грижи, но не и рационализма на брат си. Ирена е отгадена и сърдечна католичка. Голямата радост на Павел е подаръкът за Рождество – кърки за лег, които той е открил преждевременно и с нетърпение очаква леда на езерото да стане подходящ за пързалане. Радостта му се помрачава единствено от смъртта на улично куче, към което той е привързан, и провокира у него една незряла, но дълбока екзистенциална тревога. На нея двамата му родители (както ще видим) отвръщат много различно. Кшищоф и Павел изчисляват старателно устойчивостта на леда според температурите – компютърът решава зададената му формула и резултатът показва, че пързалането ще е безопасно. На следващия ден обаче Кшищоф разбира, че нещо се е случило, и постепенно става ясно, че легът се е пропукал и две деца са се угавили. Павел е загинал въпреки уверенията на рационалните доводи и изчисленията на машината. Кшищоф се срутва екзистенциално и буквално в подножието на временния олтар на строящата се църква. Този еднолинеен, семпъл сюжет се разгръща в течение на два или три гена.

Разказан по този начин, филмът изглежда почти примитивен, но всъщност свър-

⁶ Kickasola, Joseph. *The Films of Krzysztof Kieslowski: The Liminal Image*. A&C Black, 2004, p. 163, настоява, че „избавлението чрез Христа, като изпълнение на закона и спасение от неговото проклятие“, е представено прогресивно, финализирайки с преимуществено комедийния последен филм на възсъединението между двама братя – изцеляването на историята на Иаков и Исав.

⁷ Гал. 3:10: а всички, които се облягат на дела по закона, се намират под проклятие. Защото е писано: „проклет е всеки, който не изпълнява постоянно всичко, що е писано в книгата на закона“; Гал. 3:13: Христос ни изкупи от клетвата на закона, като стана заради нас клетва...

⁸ За специалната грижа при подбора на снимачното място Кешловски разказва в документалния филм: Anipare, Eileen, and Jason Wood. *A Short Film About Decalogue: An Interview with Krzysztof Kieslowski*. www.imdb.com, <http://www.imdb.com/title/tt0262767/>. Accessed 13 Mar. 2019.

сем не е така. И най-вече не е така, защото съществените структурообразуващи елементи не могат да бъдат сведени до каузалната сюжетна линия. За сметка на това в чисто драматургичен план съществуват определени екстрагетически „нахлувания“, които само на пръв поглед нямат отношение към протологичния ход на събитията.

На първо място таква „нахлуване“ е фигурата на човек в овчи кожух, сигнал пред огъня си на брега на заледеното зимно езеро. Виждаме го още в първия монтажен епизод. Този човек има ангелическо бледо лице и светли очи. Още от самото начало ние го виждаме да гледа непосредствено в нас (в камерата), което на езика на киното означава излизане от кинофикцията, метакино, трансцендиране на света на филмовата реалност. Тази фигура край огъня предизвика немалко вълнение в киносредите – много беше изписано и множество въпроси бяха зададени на автора за замисъла на този „герой“. Във връзка с това Кешловски разказва следната история.

В традицията на полската кинематография от това време е сценариите да бъдат консултирани с литературен редактор, както за *Заповедите* е писателят Витек Залевски. Кешловски говори с голямо уважение за неговата компетентност и се впечатлява, когато писателят настоява че „нещо липсва“ в тези сценарии. Вместо критически говор Витек разказва анекдот за това как веднъж след предварителна прожекция известният полски писател Вилелм Мах предава впечатленията си за това колко му е харесала сцената на погребението, където е бил „онзи тип с черния костюм“. Режисьорът настоява, че такъв „тип“ просто няма. Мах обаче не просто не се отказва, а описва как човекът е стоял отпред вляво, облечен в черен костюм, бяла риза и черна вратовръзка; как е преминал надясно и постепенно е излязъл от кадър. И независимо от протестите на автора писателят настоява и дори заявява, че този човек му е харесал най-много. „Тогава, казва Кешловски, аз разбрах какво той смяташе, че липсва. На него му липсваше този тип с черния костюм, когото не всеки вижда и за когото младият режисьор не е знаел, че се е появил в собствения му филм. Но някои хора са видели този човек, който наблюдава. Той по никакъв начин не се намесва в случващото се, но е някакъв знак на предупреждение за онези, които наблюдава, ако го забележат.“ Така Кешловски въвежда вторично този персонаж, който добива различни наименования – ангел, ням свидетел. Мненията на критиците не са единодушни, но дори таксиметровите шофьори, които карат актьора Артур Барчиш до снимачното място, усещат, че има нещо неестествено, не от този свят в неговото присъствие (те го наричат „дявола“).

Той се появява във всичките епизоди, без два – и там го няма по чисто техническа причина: в единия режисьорът сам решава да не го включи (поради игровия характер на новелата – за което впоследствие съжалява), а в другия се случва така, че не успяват да монтират заснетия с него материал. Във всички епизоди тази фигура се появява по различен начин – веднъж носи някакви покупки, друг път кара трамвай или е строителен работник, или пък – човек, гребящ в лодка. Тоест появява се като някакъв страничен, необяснимо значещ персонаж (за който го забележи), но се появява на неслучайни места.

Това е очевидно още от началния монтажен епизод на *Егно*. Първият кадър, който зрителят вижда, е водата на разтопил се лед и с изтеглянето на камерата кадърът се превръща в „установяващ“, рамкирайки заледеното (и разтопено) езеро, на брега на което е седнал човек в овчи кожух, пред него гори огън, а зад него сивее безрадостният квартал от покрайнините. Стандартно следващият кадър се очаква да бъде близък план върху лицето на човека, но авторът има друго решение. Камерата се спира върху гърба на този човек, отвисоко и в среден план. Създава се някакво усещане за непроницаемост, за непознаваемост и загадъчност. Следва близък план върху лицето с неговото енигматично изражение и ясносините очи, които бавно се извърщат към камерата. Рязко сивосинкавата утринна картина е сменена от бавен проследяващ иззад стъклена витрина кадър с жена, която оглежда нещо на фона на зеленото улично осветление и се спира. Окото на камерата бавно ни доближава до телевизор, на който в забавен каданс виждаме тичащо напред усмихнато момче. После отново лицето на жената, вече в близък план, добива напрегнато изражение, сякаш опитва да голови нещо в движещия се образ, да „чуе нещо“. Стича се сълза. После образът на момчето в екрана на телевизора в още по-близък план постепенно замръзва на стоп-кадър. И отново близък план върху лицето на странника зад огъня, който избърсва сълза (все още гледайки към нас) и бавно отмества поглед.

Доколкото ние (зрителите) все още нищо не знаем за този филм, не знаем какво ще се случи – логично е да заключим, че сълзата, която той бърше, е от дима на огъня пред него и това в някакъв смисъл, на някакво първично ниво на разказа, е точно така. В течение на новелата обаче тази сълза придобива и друг смисъл, който превръща началната (а всъщност хронологично последна) поредица от кадри в своеобразно есхатологично начало – откъм края, откъм последните неща. Въобще Кешловски е един от авторите, които гледат своите смисли „ретроградно“ съвършено съзнателно. Ние научаваме какво се случва сцена след сцена, проследяваме хронологията на действието, но окончателният смисъл на отделните епизоди става ясен едва когато започнем да си припомним видяното, след като вече сме изгледали филма докрай. Епизодите получават смислово и функционална пълнота едва когато имаме целия епизод пред очите си, т.е. когато го имаме като контекст на нашето осмисляне.

Всъщност епизодът не завършва с описаната монтажна поредица. След отместването на погледа на странника камерата се плъзва (подлъгвайки зрителя) по неравен път, който се оказва опорна колона на висок блок, и вертикалната панорама се спира върху перваз, на който е кацнал гълъб, а зад прозореца (рамкирано като в екран) виждаме щастливото лице на същото момче от телевизора в началото на филма. Следва монтажен и мимически „диалог“ през стъклото между момчето и гълъба. Тази последователност, свързваща „загробния“ образ с щастието на детето високо горе сред разлитащите се птици, оформя своеобразно окончание на надеждата, откъм края.

Есхатологичното затваряне на киноразказа е нещо, върху което ще се върнем, но тук е важно да отбележим също, че разказаните последователно събития от драматургията на филма са постоянно и ритмично насечени с особени звукови

и зрителни знаци, които с основание можем да наречем „предупреждения“. Киказола говори за „силно усещане за телос“, което ни кара да мислим, че нещата [които се случват] не биха могли да са случайни и че „смисълът не е нещо, което просто проектираме върху повърхността на нещата, а по-скоро е... послание което ни бива погадено”⁹.

Това не бива да ни оставя с впечатлението, че филмът представлява спретнатата мозайка от еднозначно интерпретируеми символни елементи – от което, разбира се, би пострадала „естествената” тъкан на наблюдаваното, неговата пълноценна жизненост и достоверност. Жижек¹⁰ говори за някаква „предсимволична” област, когато описва обектите, които „не-го-значат” т.е. – биха могли да значат или да не значат. Собчак пък говори за моменти, които добиват смисъл „кумулятивно”. Тя определя тези моменти от филмите на Кешловски като „бременни с възможност”. Те съществуват и получават тежест и стойност в постоянното движение на отлагането.¹¹

Погобни моменти са, да кажем, безмълвната среща между Павел и момичето, което бута детска количка, или споменаването на момичето за съня на Павел, млякото, което се пресича, и сатиричният епизод с репортажа за млякото, което народната власт осигурява в училището на Павел (репортажът, от който всъщност са кадрите с тичащото момче в началото и в края на филма), и най-вече – разливането на мастилото.

Бащата стои над изписаните от него листа и върху тях мастилото се появява като призрачен образ – в първия момент бащата е удивен, но не от мастилото, а от липсата на обяснение. Той е рационален човек. Как може да се появи нещо „отникъде”? Това е скандал в подредения му рационален свят! В следващия момент той вижда мастилницата и всичко от тук нататък се развива лавинообразно. Въобще целият този епизод започва със звук на преминаващ самолет, след това „мастилото”, след това се звънва на вратата. Тук също има своеобразно мизансценно „чудо”. Звънец. Бащата отваря вратата и гледа напред. Но пред него няма никой. Спуска надолу поглед и там е ангелоподобно момиченце, което пита „Къде е Павел”... Синята боя от „чудото” с мастилото остава по ръцете на бащата. От тук нататък той я разнася със себе си навсякъде – носи найлоновия плик с изцапаните ненужни листа механично, в суматоката забравил за тяхното наличие. Синият цвят никога не го напуска, от този момент нататък той винаги е с него. Динамиката на епизода продължава със звука от алармата на преминаващата пожарна кола – безпокойството е завладяло Кшищоф, той тича по коридора. Веднага следва друг кризисен знак – крясъкът „Яцек” – майката на друго момче хистерично се свлича до асансьора и за първи път вербализира ужаса – „нещо е станало с децата”, „ледът се е пропукал”... Бащата демонстрира пълен отказ, тотална негация на подобно ирационално нещо – той го е изчислил! После втора сирена. Учителката по английски, при коя-

⁹ Kickasola, Joseph. *The Films of Krzysztof Kieslowski: The Liminal Image*. A&C Black, 2004, ix

¹⁰ Zizek, Slavoj. *The Fright of Real Tears*. British Film Institute, 2001, p. 96-99.

¹¹ Sobchack, Vivian Carol. *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*. University of California Press, 2004, p. 103, цит. по Mroz, Matilda. *Temporality and Film Analysis*. Edinburgh University Press, 2012, p. 147.

то е трябвало да бъде Павел, се оказва болна, а урокът отменен. Цялото това трескаво обикаляне нагнетява чувството, че рационалността се е провалила. Всяко следващо микросъбитие потвърждава, че да, „така е станало“! Станало е немислимото. Легът се е пропукал. И наченалата от мастилницата синева около бащата започва да се съгъстява. Когато вече става несъмнено, че Павел не може да е никъде другаде освен там, на езерото, където (въпреки всички изчисления) легът се е пропукал – той сяда на стълбите и пред него стъклата на прозорците струят синя светлина.

Много е изписано за цветовете в Декалога и конкретно за тези от първия филм. Мнозина се престрашават да определят „битката“ между синьото и зеленото като своеобразна дуалистична борба на божественото и на кумира. Синьото бива възприемано като знак за загуба и тъга, знак за присъствие на духовното. Зеленото пък е свързвано с „фалшивия бог“, компютъра. Така опозицията лесно се превръща във „визуално средство, което илюстрира метафизически проблем, т.е. ерозията на транцендентното в съвременния свят“; синьото и зеленото в този смисъл са „двете страни на един дебат в свят, в който науката и разумът претендират да са изразители на истината и да определят нашето чувство за реалност, но където изчисленията все още не изключват съществуването на Бога.¹²

Без да отричам валидността на подобен аргумент, аз мисля, че той би могъл да бъде приет по-скоро инклузивно, като част от инструментариума на една по-сложна и не така постулативна експресивност на филма.

Зеленият цвят наистина заявява за себе си многократно, и то именно в онзи специфичен суров нюанс, който имаха монохромните монитори от 80-те години на XX в. Когато за първи път виждаме лелята на Павел (в самото начало на филма), мокрото ѝ от сълзи лице е огряно от зеленото излъчване на екрана пред нея. След това ставаме свидетели на комуникацията между детето и компютъра, неговото абсолютно доверие. Павел се доверява на компютъра, защото се доверява на авторитета на бащата, който го окуражава за това. Постепенно се изяснява, че компютърът е знак за рационалното – онова, което дава отговори с изчисления. Рационалното и математиката се появяват и в лекцията на бащата на Павел (по лингвистика, най-вероятно) – когато той дава примери с най-различни думи с омонимно звучащи корени, с еднакви представки, с еднакви суфикси и конструира от тях ново понятие, за което обяснява, че „ние, понеже сме поляци и носим със себе си цялата полска история, цялата култура, можем да се досетим какво означава тази иначе измислена дума“... И описва как, ако има един свръхкомпютър със свръхпамят, който съдържа в себе си всички езици на света, той би могъл да се превърне в личност – калкулацията и технологичното съвършенство според Кишищоф са освен всичко останало в основата на принципа на личностност. Личността е съвършено организираната и развита рационалност. Гордостта на лингвиста е най-вече в рационализирането на сло-

¹² Di Bartolomeo, Lisa. "No Other Gods: Blue and Green in Krzysztof Kieślowski's Dekalog I." *Studies in Slavic Cultures*, no. 1, Jan. 2000, p. 47.

Весността: разгадаването на нейната тайна е своеобразен кумир за Кшищоф. Той „принася“, дисекцира словата, а после съшива някакво франкенщайновско понятие, докато в същото време Павел (от грузия край на аудиторията) деконструира неговия собствен самодоволен образ, надзъртайки изриво от различни места иззад проектора (ние виждаме това от неговата гледна точка) и раздробява монолитната фигура на несвързани зрителни фрагменти. Дали това е метафора за работата на режисьора, дали е развенчаването на уголите (от детето), или просто дестабилизация на разказа, за да се снее всяка директност на посланието – можем само да предполагаме.

Въобще вместо противоборството на цветовете като знаци на рационалното и трансцендентното във филма аз по-скоро различавам наличието на два езика – божествения език, деликатния език на знаците, на непрякото послание, и грузия – езика на изчисленията. Езикът на изчисленията говори ясно и непосредствено на гордостта. Неговата умопостижима понятност пречи да се голови грузият език, онзи на призова „отвъд“. Тази **обилна комуникация** и в същото време **невъзможност за общение** се усеща и в честотата на преградите във филма. Много често героите на Кешловски комуникират през врати, през прозорци, през стъкла – тоест в общуването има някакви препятствия. Налице е изолираност, неспособност на героите да се отгадат на грузия, да общуват лице в лице с грузия.

От друга страна, във филма *Егно*, но и във всички останали филми от *Декалога* (пък и в останалите филми на Кешловски) осезаемо присъства темата за особената **свързаност** и дори „скаченост“ на личностите-персонажи. Често тяхната житейска самота (бащата е сам с науката си и с детето, лелята е сама в своя отделен дом, със своята вяра и т.н.) е имплицитно отречена от някаква неотнемаема очевидност на битието им с другите. Героите на Кешловски пребивават в перманентно произволно общение. Диалогичната камера осъществява връзката дори между персонажи, които са физически отдалечени на невъзможно за общуване разстояние¹³; осъществява зрителен (монтажен) диалог не само между героите, но и между тях и обектите – както диалозите с компютъра в този филм – и дори общението през тези обекти.

Но какво точно е символното място (ако има такова) на компютъра? Дали наистина този компютър със зелената си светлина, който на два пъти във филма се включва сам, може да се „прочете“ като антипод, като някакво „анти“ начало спрямо божественото, духа, сакралното, „трайното присъствие на трансцендентното“? Дали той означава духовната празнота, философската грешка и дори „кумира“ рационалното?¹⁴ Разбира се, компютърът може да е и това – той „знае“ кога майката спи (отговаря по зададена формула на въпроса на Павел), но не „знае“ какво тя сънува. В контекста на събитията обаче компютърът се оказва също така **един от многото възможни канали за комуникация с нещо/някой „отвъд“**. Когато Кшищоф и Павел се връщат от играта на шах и за първи

¹³ Също както епизодът със съня на разделените в пространството съпрузи от *Аталанта* на Жан Виго.

¹⁴ Di Bartolomeo, Lisa. "No Other Gods: Blue and Green in Krzysztof Kieślowski's *Dekalog I*." *Studies in Slavic Cultures*, no. 1, Jan. 2000, p. 47.

път намират компютъра включен и осветил със зеления си екран цялата стая, бащата отвърща на началния надпис „Аз съм готов”, с игривото: „Ей, колега, какво искаш?”. Тогава Павел изказва наивно-невинното, но и многозначително в контекста на онава, което ще се случи, съмнение – „Ами ако наистина иска нещо?”. За втори път компютърът се включва, след като трагедията вече се е случила и бащата е на ръното на своето отчаяние. Монтажният диалог с близки планове, мимиката на мъжа, който сякаш се напъва да чуе или разбере нещо, което му се казва (също като Ирена пред телевизора от началото), предхожда финалното му отиване в недостроената катедрала.

Въобще междинните моменти, насичащи елементарното каузално протичане на действието, които условно нарекохме „предупреждения”, сочат към някакво присъствие, към това, че има нещо/някой, който се опитва да „пробие”, чрез всякакви канали, чрез всякакви възможни знаци, **да се свърже, да се съобщи**. Дали това ще е тъгата по умрялото куче, дали ще е чрез компютъра, който казва „аз съм готов”, дали – през мастилото, което внезапно поглъща „изчисленията” на бащата, или посредством малките деца, които винаги помагат.

За разлика от децата, които стават неволни и тревожни вестители¹⁵ на трагедията, възрастните герои са индиферентни, непроницаеми или пък бягат ужасени, неспособни на съчувствие.

Родителите на момчето Яцек бягат от Кшищоф – смъртта предизвиква неартикулиран ужас – като нещо, което може да зарази с трагедията си. Хората около езерото коленичат безмълвни при изваждането на телата на децата. Смъртта обаче, изглежда, също се оказва някакъв **опит за комуникация** в новелата на Кешловски – смъртта на кучето е един от онези повратни моменти, в които се появява безмълвният свидетел. Това се оказва и поводът Павел да зададе на баща си пределни въпроси. Подобни теми винаги носят риск за баналност, но режисьорът успява да избегне това по един много находчив начин. Диалогът буквално отмества темата. Детето пита: „Защо хората умират?”. Бащата не отговаря на въпроса „Защо хората умират”, а на друг въпрос (подменя въпроса) – „От какво умират хората?” – „Умират от рак, от инфаркт”. Павел усеща, че бащата избягва въпроса. Задава му втори въпрос – „Какво е смъртта?”. Бащата не отговаря и на този въпрос – той говори не за това „какво е смъртта”, а каква е „механиката” на умирането. „Сърцето спира да изпомпва кръв към мозъка и така постепенно човек умира” – „научно” обяснение. Тоест отговаря на въпроса как се случва умирането, а не „какво е смъртта”. „Какво остава (след смъртта)?” е следващият въпрос – очевидно питайки какво остава от човека, когато той умре. А бащата отговаря на въпроса „какво остава след човека”, т.е. въпросът отново се измества и се отговаря на друг въпрос. Той казва нещо в смисъл на: „човек остава в спомените на другите”, „остава като човека със смешната походка”, като „някой, който е бил добър или е имал разстояние между зъбите” – изброява детайли, които остават в паметта на другите. Този тип

¹⁵ Едно малко момиче сред тълпата на брега на езерото, преди още да се разбере трагедията, посочва с кого е бил Павел, а именно с Яцек, момчето, което въпреки съпротивата на своите родители се вкопчава в дървената врата на стълбището и успява да каже на бащата на Павел това, което е важно за него.

отбягване на някакъв особено важен или дълбок въпрос резултира не в отклоняване на темата (както изглежда на пръв поглед), а напротив, напрежението от невъзможността да се изговори същественото слага специален акцент върху него.

Разговорът между Павел и Ирена, лелята на момчето, значително се различава от този с бащата. Темите отново са тежки, пределни: Въпроса „Защо е животът“ тя прехвърля на авторитета на папата – той е добър, той знае и т.н. Съвсем съзнателно Кешловски не показва на зрителя за кого става дума, кой е на снимките. Едва по-късно иззад рамото на Павел ние виждаме, че това е папа Йоан Павел II. „Онзи“, за когото се казва, че е добър и мъдър, сакралният авторитет, върху който се измества въпросът, не ни е известен – фотосите са снимани в такъв ракурс, че блясъкът от гланца им не позволява да се различи какво има на тях. Бащата вече е дал някакъв отговор (отново не точно на този въпрос) – Животът е, за да правим живота на тези след нас по-лесен. На тези прогресистки възгледи лелята меко противопоставя „гареността“ на живота, която предполага „гарител“, и темата логично стига до въпроса за вярата в Бога. Павел е изумен от вярата на лелята. Тогава от разказа на Ирена ние научаваме – може би малко по-експлицитно, отколкото е нужно – биографичното възгордяване на нейния брат позитивист, който отрано се фасцинира от способността си да „изчислява“ света. В отговор на въпроса „Какъв е Бог?“, тя прегръща момчето и го пита какво чувства – „Обичам те“. „И това е Бог!“ Бог е там, когато се грижиш за някого, когато направиш някого щастлив, когато сам си щастлив, че си нужен някому.

Бог не може да бъде изговорен, не може да бъде предадена с гуми на едно дете онази първа от всички заповеди¹⁶. Тя трябва да бъде показана. Любовта към ближния ни дава път към невидимия Бог, който е любов.¹⁷ Матю Иг нарича Кешловски християнски екзистенциалист именно поради особената емфаза върху избора на неговите герои по отношение на ближния, на възможността да се съобщим с непознаваемия друг.¹⁸

Там е работата обаче, че централното събитие на този филм е именно смъртта на детето. И тя отчетливо ни насочва към ветхозаветната заповед – която след забраната за почитането на кумира и изображението продължава така: „... защото аз съм Господ, Бог твой. Бог ревнител, който за греха на бащи наказвам до трета и четвърта рога децата, които ме мразят...“¹⁹. Как се случва

¹⁶ Мат. 22:37; Марк. 12:30; Лук. 10:27.

¹⁷ 1 Иоан. 4:12.

¹⁸ Yde, Matthew. „The Radical Theology of Krzysztof Kieslowski's Decalogue.“ *Godly Heretics: Essays on Alternative Christianity in Literature and Popular Culture*, McFarland & Company, Inc., Publishers, 2013, p. 181: По думите на големия християнски богослов Карл Барт: „Решението лежи в нашия отговор на въпроса: Дали в непознаваемия ближен ние схващаме и обичаме Непознатия Бог? Дали в пълната Другост на другия – в когото е събрана цялата загадка на съществуването по такъв начин, че да изисква своето разрешение чрез действие от наша страна – ние чуваме гласа на Единия?“ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933) 494. Курсивът е на Барт Press, 1933) 494. The emphases are Barth's.

¹⁹ Изх. 20:5-6.

очевидно ужасяващото събитие, което виждаме само в общ план, осветено от далечна студена светлина? Дали тя е дело на Бога-Възмездител, на ветхозаветния Бог? „Ти не вярваше и ето какво се случи с детето ти.“ В този филм Кешловски сякаш изпитва антиномията между милост и закон. Че Бог е справедлив и в същото време – безкрайно милостив. Докрай справедлив и докрай милостив.

Виждаме в далечен план тази картина с пожарникарите, които валят телата на удавените деца, хората стоят неподвижни в мразовитата вечер и чакат с ужас неизбежното. Сред тях, неспособен дори да коленичи заедно с останалите, когато водолазите намират удавените деца, различаваме и Кшищоф. Само един липсва в множеството – онзи, който иначе винаги е там – човекът с кожата. Огънят му продължава да гори – димът кара бащата да се обърне. Те са се видели по-рано предишната вечер, когато независимо от всички изчисления и метеорологични данни Кшищоф е отишъл лично да провери здравината на леда. Тогава те разменят погледи в безмълвен неосъществен диалог.

След развързката на езерото бащата се прибира и зелената светлина се появява още веднъж. Компютърът, който отново, за втори път се е стартирал сам, го очаква със своето машинно приканяне „Аз съм готов“. За разлика от шеговития словесен диалог при предишната „среща“, сега диалогът е чисто кинематографичен и несравнимо по-интензивен: бащата – компютърът, близък план, на екрана: „Аз съм готов“; бащата, в още по-близък план – компютърът, вече изпълващ целия кадър: „Готов съм“. Кои е готов? Дали това е „личността“ на достигналата съвършенство в езиците машина? Или иронията на тази невъзможност? А може би има такава личност, която надвишава всеки способ на комуникация, която знае всички езици на този свят; личност, която знае и езика кучето, и езика на смъртта, и езика на компютъра, всеки един възможен език, и тази личност ни говори постоянно и с най-различни знаци и е **винаги готова** за диалога с нас? Такава личност, която винаги е там и ни чака, и дали ние ще отидем при нея или не, е въпрос на наш свободен избор.

Изглежда, че след „разговора“ с компютъра все пак нещо се е случило, защото следващият епизод ни показва бащата, който нахълтва в недостроената църква наблизко. Вътре горят свещи и осветяват олтарната икона на Св. Богородица и временния олтар, събран набързо от строителни материали. Кшищоф се накланя към олтара, сякаш в преклонение, но всъщност с гневен тласък събаря временния олтар. Падащият олтар на свой ред събаря свещите над иконата, които покапват восъчни сълзи върху тъмното тайнствено лице на Богородица с младеенеца, променяйки покоя на иконичния образ в изражение на страдание. Камерата се задържа върху иконата. В следващия кадър ръката на Кшищоф посяга към каменното съоръжение със светена вода и изважда от дъното му замръзналата легена маса. Тя е добила кръглата форма на хостия.²⁰ Тази легена „хостия“ героят доближава до трескавото си чело сякаш в знак на някакво своеобразно „причастие“.

²⁰ Безквасният хляб, който католиците ползват при честване на Евхаристията и който се превръща в Тяло Христово.

За разлика от бащата Ирена, лелята на Павел, има една госта по-„лесна“ вяра (самата тя казва: „много е лесно – Бог има – ако вярваш“). Тя също като брат си се срутва, но по друг начин. Не отива в храма. Отива пред витрината и гледа към този монитор с образа на гетето, което тича, изцяло осветена в зелена светлина. Дали това е „фалшивият“ образ, репрезентацията, до който я довежда „лесната“ вяра, или, както някои настояват, образът в монитора е образ на живота след смъртта?²¹ В този заключителен кадър близкият план на тичащото момче, много подобно на оптичната невъзможност при *Фотоувеличение* на Антониони, се доближава до неразпознаваемост, превръщайки се в замръзнали неартикулирани петна върху трептящия екран на телевизора. Това е същият онзи момент, с който започва филмът, вече кинематографично променен и носещ тежестта на акумулиралите се смисли. Заключителното повторение потвърждава възможността за есхатологична структура на разказа.

Кешловски се съпротивлява на въпросите, търсещи обяснение за филмите му, и особено на онези, които се опитват да експлицират религиозен замисъл. На настойчивото питане за „немия свидетел“, странника с овчия кожух, той понякога избягва прякото обяснение, като описва „механиката“ на неговото появяване. Той обръща внимание, че фигурата на странника е видима „винаги в съдбоносен, решаващ момент... Всеки филм има поне две повратни точки и е разделен на три части. На свой ред всяка от тези части има две повратни точки и т.н. – той се появява именно в такива моменти – когато някой трябва да вземе решение. Не зная кой е той. Знам само, че ни наблюдава и не харесва това, което вършим. Но не може нищо да направи. Няма влияние, няма въздействие върху живота ни. Може би ни е дал този живот и очаква от нас някак да се оправим, но ние все не успяваме. Ние правим грешки, правим гагости и той гледа скръбно несъвършените си творения“; „Бог?“ – „Не знам. От вас зависи. Не ползвам тези понятия... вие трябва да откриете кой е – той е там за вас!“²².

Сиреч във филма освен онази законодателна (ветхозаветна) референтна рамка, за която споменахме по-горе, спрямо която персонажите правят своите избори и която е там безмотивно и безсловесно, във филма *Едно* (а и в целия *Декалог*) се различава някакво незримо присъствие на „наблюдателя“, който се опитва да комуникира със своите знаци, през предмети и хора, но също така и зримо присъствие – този човек с кожуха пред огъня, който плаче с всяка скръб. Той се просълзява със скръбта на лелята в началото, после със скръбта на Павел, когато вижда умрялото куче, и накрая изчезва от своя огън, сякаш слиза във водите на леденото езеро, за да съпроводи невинно загиналото дете. За да се изпълни законът.

²¹ Coates, Paul. *Lucid Dreams: The Films of Krzysztof Kieslowski*. Flicks Books, 1999, p. 4: "The afterlife is the filmed image".

²² Anipare, Eileen, and Jason Wood. *A Short Film About Decalogue: An Interview with Krzysztof Kieslowski*. www.imdb.com, <http://www.imdb.com/title/tt0262767/>. Accessed 13 Mar. 2019.

Константин Вирджил Георгиу е роден през 1916 г. в Ръшбоени (Румъния). Следва философия и теология в университетите на Букурещ и Хайделберг, след което получава дипломатически пост като културен съветник към Министерството на външните работи. През 1940 г. печели Кралската награда на Румъния за поезия за стихосбирката си *Калиграфия по снега*. От 1948 г. живее във Франция; последните си творби създава директно на френски. На 23 май 1963 г. Вирджил Георгиу е ръкоположен за свещеник на Румънската православна църква в Париж, а през юни 1966 г. е въздигнат в сан ставрофорен иконом. На българския читател е познат с книгите си *От 25-ия час до вечния час* („Комунистас“, 2014) и *Двадесет и петият час* („Комунистас“, 2016). Романът *Безсмъртните от Агапия* е издаден през 1964 г.

Козма Дамиан е станал съдия, за да угоди на бащата на годеницата си Елена, който гържи на стабилното положение на бъдещия си зет. Елена обаче е ужасена от мисълта да има съпруг с власт да осъжда ближните си на каторга. Затова и Козма Дамиан приема заминаването за Агапия, първия му пост, с известна меланхолия. Комисарят Филарет веднага го успокоява: в Агапия никога не е имало престъпления, няма и да има, тъй като жителите са твърде чистосърдечни за подобни постъпки. Откакто преди векове властта над собствената им румънска земя им е отнета от турските нашественици и слугите им фанариоти, тяхната надежда е единствено в Царството Божие.

Същата нощ обаче комисарят събужда съдията, за да води разследването на убийството на сина на един от сатрапите потисници, младия Антон Туниад. Филарет упорства в убеждението си, че убийството е дело на външен човек, до степен, която раздразва неопитния съдия и го кара да насочи разследването към другата възможност. Търсенията, водени в различни посоки, рисуват портрета на убиеца, но също и на Румъния – родната страна на Вирджил Георгиу, чието величие и красота той възпява с носталгия чрез страниците на този роман притча.

Константин Вирджил Георгиу

БЕЗСМЪРТНИТЕ ОТ АГАПИЯ

I.

Агапия, един граг в голямото предградие на Европа

На три хиляди километра от Париж, в голямото предградие на Европа, върху източния склон на Карпатите, там, където започва великата равнина, степта, която прекосява Русия и се губи накрай Азия, се намира малкото градче Агапия.

През цялата сутрин там течеше въвеждането в длъжност на един съдия. Първият четвъртък на месец март е. По други места е пролет. В Агапия – истинска зима. Градът е блокиран от месеци заради снега. Съдията се казва Козма Дамиан. Това е първият му пост. Едва е завършил образованието си и военната служба. Твърди се, че е на гвайсет и пет, но е трудно за вярване. Има вид на

студент – слаб, срамежлив и стараещ се да е учтив с всички. Хората около него са го един по-възрастни. Сред другите градски авторитети той прилича на ученик, когото са допуснали го учителския кръг.

От дълго време се говори за пристигането му. Официалното му въвеждане в длъжност беше грижливо подготвено. Вече всичко е приключило. Агапия разполага със свой съдия, първия, който изобщо някога е имала. На събитието присъстваха префектът, съдебният председател, шефът на полицията, командирът на жандармерията и всички градски, военни и църковни власти на окръг Петрограда.

Официалните лица пристигнаха тази сутрин на гарата на Агапия със специален влак. Бяха двайсетина души, облечени в черно или с униформи, с шапки и големи кожени яки. Някои бяха довели и жените си. Отидоха пеша до църквата, която се намира съвсем близо до гарата, от другата страна на Пътя на възлюбените. След религиозната церемония съдия Дамиан беше въведен в длъжност – за по-малко от половин час – в голямата зала на Съдебната палата. След това имаше банкет в салоните на същата тази Палата. Гостите бяха смаяни от красотата на съдовете, на сервиза и на мебелите. Мировият съдия Козма Дамиан беше по-стъписан и от тях.

След банкета властите си заминаха със своя специален влак. Съдията Дамиан, останал сам, се прибра в апартамента си. Разположен в самата Палата, апартаментът се състои от голяма трапезария, хол и пет стаи. Всички помещения са мебелирани от опитни майстори с указания да не се скъпят за нищо.

Тази разкошна къща, в която ще живее съдията Дамиан – за момента съвсем сам, тъй като е само сгоден – бе построена с цел да служи за околийско управление. Почти нова е. Преди няколко години синът на един министър се бе върнал от чужбина изтощен, с наченки на туберкулоза. За да възстанови здравето на сина си, като в същото време го поддържа активен – защото санаториумите са вредни за морала на младежите и им оставят следи за цял живот – таткото министър създаде поста на околийски управител в Агапия, където въздухът е добър за охтичавите. Когато синът се излекува и повече нямаше нужда да стои в Агапия, околийската управа бе закрыта. Министерският син бе назначен за посланик в Южна Америка, а управлението остана празно. По предложение на общинските съветници и на кмета на Агапия в Палатата бе устроен мирови съд. В Агапия нямаше нужда от мирови съд, както нямаше нужда и от околийска управа. Тъй като обаче разполагаха с толкова красива сграда, тя трябваше да бъде използвана по възможно най-добрия начин.

Козма Дамиан, първият съдия, е там от два дни. Нямаше нито времето, нито смелостта да огледа в детайли жилището си. Днес, след заминаването на важните личности, тъй като вече официално е собственик и тъй като няма абсолютно нищо за правене, той решава да огледа мястото.

Единственото, което го притеснява в сградата, е, че заедно с мебелите, бельото, сервизите за хранене и гребните украшения бе получил прислуга. При-

служниците са на гържавни заплати. Преди са зависели от Министерството на вътрешните работи, а сега бяха прехвърлени към Министерството на правосъдието. Начело на прислужата е госпожа Евдокия. Тя е старата домоуправителка на господин околийския началник. Стои по-високо от съдията по старшинство в дома, по възраст и по страха, който вдъхва на прислужниците и на жителите на града. В началото съдията също се боеше от госпожа Евдокия. Не става въпрос точно за страх – просто предпочиташе да я среща възможно най-рядко. Така отношенията между Козма Дамиан и госпожа Евдокия бяха окончателно нагласени още от първия ден.

Съдията Дамиан е син на беден учител. Баща му е починал малко след раждането му. Майка му – когато е бил на пет години. Козма е отгледан от стара милостива леля. След смъртта ѝ две години по-късно е поверен на сиропиталище. Там дотолкова се отличава още от самото начало от своите съученици и събратя по неволя, че е изпратен в колеж. Ваканциите си прекарва в сиропиталището, а учебните месеци в интерната на колежа. През целия си живот е живял в общност. След завършването на училището се настанива в студентски дом – още един интернат. Когато го напуска заедно с всичките си дипломи, влиза в казарма. Освободен е от военната служба няколко месеца преди избирането си за мирови съдия в Агапия. Първите дни на свобода, на независимост и на истински градски живот бяха за него тези, които прекара в Агапия, в онази къща.

Първият му ден в Агапия бе вторник. Събуждайки се сутринта, съдията машинално оправи леглото си, както го бе правил от най-ранно детство всяка сутрин в сиропиталището, в интерната, в студентския дом и в казармата. Когато домоуправителката госпожа Евдокия дойде със закуската, беше поразена. Погледна леглото, но предвид крехката възраст на съдията, не го смърми. Госпожа Евдокия майчински се изчерви и каза с развълнуван глас :

– Господин съдията трябва да свикне с мисълта, че вече не е ученик, задължен да си оправи леглото сам... Господин съдията не трябва да забравя, че е магистратът на града, най-важната личност в Агапия.

Един час по-късно мадам Евдокия се върна разтърсена при младия съдия, неин началник:

– Нека господин съдията благоволи да не си лъска повече сам обувките!

През целия си живот Козма Дамиан бе укоряван, че е забравил да си лъсне обувките, да си оправи леглото и да изчетка грехите си. Изведнъж се оказа, че трябва да отвикне от тези неща. Да се отучи от всичко, което бе научил. Този пост беше спечелил чрез конкурс. Никои от петдесет и четиримата кандидати на конкурса за разследващ съдия не беше чувал за градчето Агапия. Изненадващо беше, че министърът на правосъдието считаше Агапия за най-добрия пост и го присъждаше на кандидата с най-висок резултат на изпита. Сега Козма Дамиан разбра защо – заради тази красива сграда позицията бе най-добрата. Друга причина бе разположението на града. Надморската височина, величествените

елхови гори, планините, чистият и свеж въздух, спокойствието. Да живееш в Агапия е като да живееш на курорт. Поради всички тези причини преди пет години богатият министър създаде позицията на околийски управител на Агапия, предназначена за туберкулозния му син.

След направената срамежлива обиколка на имота, съдията Козма Дамиан се връща в кабинета си. Господин Филарет – комисарят – го чака. Отпуснат в кресло от червена кожа пред бюрото, той съзерцава снимката на Елена, годеницата на съдията.

– Простете, че нахлувам при вас, без да спазвам протокола. – казва комисарят.

Той е дебел, нисък, плешив, с червено и подпухнало лице, на около петдесетина години. Облеклото му е небрежно. В него няма нищо полицейско, дори нищо, напомнящо за държавен служител; с груги гуми, нищо от един „обществен авторитет“. Изглежда по-скоро като търговец и простодушен добряк. Погледът му е честен, засмян и по всичко личи, че е прекрасен и благочестив човек.

– Ще ме извините – изрича комисарят, – ако без да забравям уважението, което дължа на магистрата, гледам на вас като на свой собствен син. Не съм женен. Живея съвсем сам. Ако имах деца обаче, те щяха да са по-възрастни от вас. Разбира се, вие сте ми началник. По-висшестоящ. Въпреки това тази вечер, прибирайки се вкъщи след церемонията, си казах, че всички се разотидоха, а вие сте принуден да стоите в самота. Помислих за вас като за син. Изпитах желание да ви поканя у дома. После си взех палтото и дойдох тук. Нямаме нито семейство, нито приятели. Не познавате никого в града. Сигурно се чувствате твърде самотен в тази голяма къща.

Комисар Филарет разглежда стените, мебелите. Погледът му се спира отново върху снимката на госпожица Елена.

– Скоро ще се ожените?... Това е хубаво. Ще ви е много добре тук с вашата съпруга.

– Годеницата ми не харесва професията ми – отговаря съдията. – Би предпочела да бях станал прочут адвокат. Казва, че умира от срам при мисълта, че ще бъде жена на човек, чиято работа е да осъжда ближните си на тъмници и каторги. Срамува се да има съпруг, който праща зад решетките свои събрата, които ги подлага на мъчения, изправя ги пред бесилката, пред стрелците, за да бъдат обесени, обезглавени, разстреляни...

– В такъв случай Агапия е идеалното място – казва комисарят ентузиазно.

И добавя:

– Пишете на годеницата си, че съдията в Агапия, дори да доживее до сто години, няма да съумее да изпрати дори един-единствен човек в затвора. Няма да ви

се угаде удобен случай, дори да решите да останете тук до края на живота си. Няма да можете дори белезници да поставите на никого. Агапия е изключително честен град, чист град. Целият планински окръг Петрограда е честен. Това е окръг без съдебно досие. Доколкото хората помнят и със сигурност, откакто свят светува, никой тук не е извършвал убийство, поругаване, престъпление. От тридесет години съм комисар на Агапия. Аз също не желаех да бъда полицай. На осемгодишна възраст родителите ми ме заведоха в манастир, в Няма. Трябваше да стана монах. Ние, местните, обичаме монашеството. Научих се да чета, да пиша и завърших образованието си в манастирската семинария. Когато излязох от манастира, за да отбия военната си служба, ме изпратиха в жангармерията. Там изкарах полицейски курсове. Бях най-образован сред новобранците, така че завърших военната служба с чин младши лейтенант на полицията. Молеха ме да поема назначението в Агапия, вместо да се връщам в манастира. Уверяваха ме, че като шеф на полицията в Агапия дейността ми би била същата като тази на господин енорийския свещеник, поне външно. Действително това, което правя от тридесет години като полицай в Агапия, не се различава по никакъв начин от задълженията на учителя, на кмета, на господин свещеника. Полицейската ми работа се свежда до това да мъмря домакинствата, когато изхвърлят боклуците си на улицата, когато се бавят да изринат снега пред домовете си, когато забравят да изчистят тротоарите пред магазините. Порицавам хората, които вечер пеят по улиците, които викат твърде силно, или съседите, които се карат. Разбира се, има някои случаи на гребни откъвания; това обаче не са истински кражби, а по-скоро лудории... Има го също и браконьерството, но то е в природата на планинците. Него не го броим. Наистина, имаше преди година и една жестока смърт – но то не беше убийство. Беше нещастие, инцидент. Сигурно сте чули да се говори... Агапия е порябъчно място. Идеалният град за полицая и съдията. Това е град без съдебни дела. Ако обичате да ловите дивеч и пъстърва или да учите, то в нашия град сте намерили рая. Въздухът е свеж и здравословен, чист като диамант, такъв, че дишайки го, сякаш се храним. Този въздух укрепява. Мускулите стават като стомана.

– А зимата? Тя не трае ли пет месеца в този регион? – пита съдията.

– А! Зимата, господин съдия!... Когато зимата тук, на високото, в гората, ни е добре позната, когато сме изпитали зимната белота тук, тази чистота – тогава я обичаме. Всички неща, всички къщи, гърветата, земята, пътищата, реките, не са вече обикновени, но се превръщат в перли, кристали, диаманти... Когато сме познали тази зима, я предпочитаме пред всички други сезони. Защото нищо на земята не може да се сравни с възвишената белота на зимата във високата планина. Наистина сме в Небесното царство.

– Защо сте поискали да се създаде мирови съд в Агапия и да бъде изпратен съдия, след като нямате съдебни дела, след като никога няма нито престъпления, нито нарушения?

– Много е просто – отговаря комисар Филарет. – След като бе закрито околийското управление, ние дълго обсъждахме какво да правим със сградата. Това е

най-хубавата къща в града. Щеше да бъде жалко да преместим там кметството или полицията. Освен това полицията, кметството и другите администрации имат свои собствени сгради. Решихме да устроим някакъв авторитет в Агапия. Поискахме да се създаде мирови съд. Доволни сме. Имаме съдия и Съдебна палата. Всичко в Агапия е направено като околийската управа и мировия съд. Преди около век сатрапите – нашите политици, видели, че целият Запад разполага с железници. Било решено и у нас да се построят железници. Да сме в крак с времето. Малките гържави трябва да имитират големите. Заради престижа. Поканени били чуждестранни инженери. Французи. Поръчана им била, като за начало, една железопътна линия, която да прекосява страната от едната граница до другата, от юг на север, като диаметър. И тази линия била направена. Прекосява страната и столицата. Минава през Агапия. Тъй като влакът трябва да спира от време на време и тъй като по целия път няма нито градове, нито села, решено било влакът да спира в Агапия. Построена била гара. После и хотел. После бил извикан и файтонджия. Там, където има гара, трябва да има хотел и файтонджия. След това било устроено полицейско управление. Данъчна служба. Кметство. Малко по малко бил създаден цял един град. Заради гарата. Имаме два влака, които минават в полунощ, и два по обяд, влакове, пътуващи от север на юг, и влакове, пътуващи от юг на север. Засичат се в Агапия в полунощ и по обяд.

Преди да бъде гара, Агапия разполагала само с една пътека – която днес представлява главната улица – наречена Пътят на агапетаите¹. Това е единствената улица в града. Не била нищо повече от пътека, по която се изкачвали от равнината към планинските върхове отшелниците, монахините и агапетаите. Високо в горите, върху скалите и из тайните клисури, имало отшелнически килии, скитове, манастири и места за погослон и молитва за жените, които се оттегляли от света. Когато слизали или се изкачвали, вървели по пътеката, наречена Пътят на агапетаите. Този път запазил името си задълго, дори когато вече нямало агапетаи. Тези, които са все още из манастирите, по скитовете и отшелническите килии, предпочитат един по-усамотен път за качване и слизане; този според тях е твърде използван. Преди около трийсетина години градският съвет реши да номерира къщите и да кръсти улиците, както е обичаят в градовете. Тук улицата е само една – „Пътят на агапетаите”. Опитавме се да намерим по-добро име, особено след като улицата ни е една... Търсехме някое звучно и поетично название. Не намирахме. Като шеф на полицията, аз участвах в дебатите. Нямаме си и представа колко е трудно да измислиш красиво име за някоя улица, особено когато в целия град няма друга! И тъй като трябваше вече да се захващаме с табелките и номерата, оставихме старото име: „Пътят на агапетаите”. След това ни хрумна една чудесна идея: просто да оставим старото име, но преведено. Вместо да се казва „Пътят на агапетаите”, да се нарича „Пътят на възлюбените”. Защото агапетаи, това значи възлюбени. Разбира се, в началото е ставало гума за вярващи жени, влюбени в Бога... Идеята беше много добра. Сега всички се възхищават на табелките с името на улицата. Външните хора казват: „Колко е поетично улицата ви да се нарича „Пътят на

¹ От гръцки *agapetai*, „възлюбена” – девиси, които се посвещават на Бог и дават обет за непорочност.

възлюбените"!". Като видяхме колко успешен бе преводът на името на улицата, искахме да преведем също и името на града: Агапия, и да го наречем Любов, защото на гръцки *агапе* означава любов. Но тук имаше несъгласия. Сметнахме, че е твърде вулгарно за един град да се нарича Любов. Може би някой ген синовете или внуците ни ще променят името, прежеждайки го от гръцки на нашия собствено език. Тогава градът ни ще се нарича просто Любов.

Комисар Филарет говори с плам за града си. Тук е роден. Неговите предци – също. Изпитва невероятна гордост при мисълта, че в неговия град никога не е имало нито престъпления, нито нарушения. Когато комисарят остава съдията, навън е тъмно. Тук нощта се спуска по-рано, отколкото гругаде. И е по-гълга. Вали сняг, защото в Агапия снегът пада почти без прекъсване в продължение на пет месеца от годината. Днес е първият ден на март, което означава, че предстои още цял месец сняг и зима.

Преди да си легне, съдията Козма Дамиан пише прочувствено писмо до годеницата си. Обяснява ѝ, че макар да е съдия, никога няма да му се наложи да осъжда ближните си на затвор, на каторга, да ги праща зад решетките; защото тук, в Агапия, човешката памет не помни нито едно престъпление. После си ляга в голямото квадратно легло.

II.

Убийство в замъка

Съдия Козма Дамиан заспа веднага щом се плъзна в огромното легло; усещането наподобяваше на гмуркане във вълни от съвършено чисти дантели, бродерии и пух. Денят на встъпването в длъжност като съдия е паметен и уморителен ден за съдията, още повече че Козма Дамиан е с чувствително тяло. Животът в сиропиталището, в интерната, в студентския дом и в казармата, съчетан с храната в столовите и спането в общите спални, го бе „дарил“ с деликатно здраве.

Дамиан винаги е бил първенецът на класа, от детската градина до конкурса за съдийската длъжност преди няколко седмици. Учителите и съучениците му винаги бяха гледали на него като на човек със забележителна интелигентност.

Вече е завършил следването си; пламъците на гениалността обаче, които всички очакваха да блеснат у него, така и не се появиха. За разлика от преподавателите и съкурсниците си Дамиан още от самото начало си беше дал сметка, че като интелигентност бе съвсем обикновен. Това, че винаги бе първенец и отговаряше без грешка на всички въпроси на изпитващите, се дължеше единствено на факта, че бе сирак. Един сирак, както всички бедни, е задължен да работи по-усърдно от останалите. Козма Дамиан приемаше работата сериозно – но не бе гений, нито дори изключително умен.

Един ден в университета среща Елена. Тя е първото младо момиче, което някога му е обръщало каквото и да е внимание. Елена го слушаше със симпатия. По-

ради тази причина той се привързва към нея с признателна любов. Козма Дамиан не знае дали годеницата му е красива, дали е умна, дали е сърдечна; но я обожава. Това е първото момиче в целия свят, което го е погледнало нежно, с очи на жена. Затова той реши да се сгоди за нея. Когато срещна Елена, мечтаеше да стане прочут адвокат, председател на адвокатска колегия, със своя снимка във вестниците. Бащата на Елена обаче, държавен чиновник, искаше зет с твърда заплата, стабилно положение, ясни задължения и осигурена пенсия. И униформа по възможност. Например – офицер, полицай, съдия.

За бащата на Елена професията на адвоката по нищо не се отличаваше от тази на актьора, на музиканта или на художника – професии, в които всеки ден е ново начало, професии приключения, тъй като бъдещето в тях е винаги неясно. Адвокатската кариера е кариера на човек, който работи на крак, който непрестанно се бори. Адвокатът, както и артистът, трябва всеки ден да измисля нещо ново и всеки ден да поема по път, който готозава не е бил обхождан. При останалите професии, от друга страна, всеки ден пътят е един и същ. Адвокатите и артистите са като безачите на стадиона, като конете на хиподрума. Не са уверени в резултата от надбягването и отново и отново трябва да се отличават един от друг, да се елиминират един друг безмилостно.

Кариерата на магистрата е пълната противоположност. Да бъдеш магистрат означава, първо на първо, да работиш седнал, и то удобно седнал, в кресло. Креслото е инструментът на работа и емблемата на съдебната кариера. Съдията няма нужда от творчески гух. Съдията никога не се сблъсква, обратно на общоприетото мнение, с проблеми на съвестта. Защото съдията не работи никога чрез съвестта си. Той претегля документи, свидетелства, факти. Изследва ги, за да прецени дали са истинни, или фалшиви, както бакалинът проверява качеството на стоката си. После претегля отново аргументите „за” и „против”. Измерва тежестта на престъплението и търси в кодекс, тъй както се консултира една таблица за пресмятане в халите, цената за нарушението, сметната в години на каторга, на затвор, на запрещение, на изгнание. Работата на магистрата се състои в това да претегля фактите, записани в документите от досието, както се претегля стока, и след това да накара виновния да плати цената. Наказателният кодекс е таблица за пресмятане. На съдията не му се налага да оценява. Налага му се да използва съвестта си не повече, отколкото му се налага на бакалина. Идеалният съдия – съдията на едно научно организирано общество – би бил електронна машина, която, след като е погредила аргументите „за” и „против”, записани във формулярите от адвокатите на защитата и от прокурорите, би смесила всичко и би изтеглила номерчето на наказанието. Справедливостта, въздавана по този начин от електронните апарати, би имала предимството да избегне влиянията, на които съдиите от плът и кости са жертва; тези съдии имат предразсъдъци, страдат от атмосферното налягане, от горещината и студа. Един ден може би ще има везни на електронната справедливост, електронни съдии. За момента обаче в Агапия все още се използва съдия от плът и кости. За да не загуби Елена, Козма Дамиан се съгласи с желанието на своя бъдещ тъст. Стана съдия и сега сънува в голямото легло своя първи магистратски сън.

След три месеца, тоест напролет, Елена ще гоиде в Агапия и също ще спи в голямото легло, до Козма. Преди да се омъжи, тя трябва да си вземе изпитите във Факултета по хуманитарни науки. Последните изпити. Може би един ден ще стане учителка в Агапия, защото един ден в града ще има и девически колеж. Това би било естествено за град, който разполага с гара и мирови съд. Елена се надява, че съпругът ѝ, упражнявайки на спокойствие работата си в Агапия, ще подготви също и докторантурата си по право. Кои знае, един ден може да направи кариера в Университета! Младият съдия обаче не си прави илюзии. Знае, че университетските катедри в страната му са наследствени. Човек става професор във Факултета по право само ако го е наследил от баща си или от тъста си. Откакто съществува Университетът, не е имало неподходящи бракове сред кадрите му. Има няколко властни и богати семейства, в които да си професор се предава от баща на син. Освен това Козма Дамиан не смята, че малките градове са благоприятни места за интелектуална дейност. Интелектуалец в провинциален град е като пешеходец по кален път – на всяка крачка затъва все по-дълбоко в калта, която се лепи на подметките му и прави вървенето все по-трудно. Интелектуалната работа е като желязото, от което се изработват сабите – интелектуалецът трябва да бъде хвърлен в пещта на големите градове, както желязото се хвърля в нажежените пещи на леярните, за да се получи стоманата. Никога велики произведения не са били писани в малките спокойни градчета. Съдията Дамиан спи и сънува с усмивка как комисар Филарет му повтаря приятната фраза: „Агапия е рай за един съдия. Доколкото хората помнят, тук никога не е било извършвано престъпление. Съдебното досие на региона и на града е чисто”.

Точно в този момент от съня съдия Дамиан се буди. Всички лампи в стаята му са запалени. До леглото стоят двама непознати. Единият разтърсва силно рамото на съдията, за да го събуди – това е комисар Филарет. Видът му не е бащински, както вечерта и в съня. Комисарят е мрачен, сериозен и с тежък поглед. Заг него стои друга персона, два пъти по-едра, с кожена шапка и готова да се намеси – файтонджията Исмаил Липованец².

– Събудете се, господин съдия. Има убийство в града – казва комисарят. Той разтърсва рамото на съдията, сякаш иска да го изтегли от леглото. – Събудете се, за бога! Казвам ви, че има убийство в града. Убийство в Агапия!

Съдията скача от леглото. Без да задава въпроси. Свикнал е да се буди посрег нощ и да се облича бързешком. В сиропиталището надзирателят будеше децата нощем със заповед да се облекат и да излязат на двора. Това представляваше наказание за провинение, за което учениците най-често не знаеха или което вече бяха забравили. От седемгодишна възраст Козма Дамиан бе събуждан по този начин хиляди пъти. Със заповед да се облече бързо. В интерната ситуацията беше същата. В студентския център не ги будеше надзирателят, нито директорът на интерната, а кралската полиция. Всички студенти в центъра

² Липовани или липованци, наричани също филиповци, са старообрядци от поповския клон и своеобразна руска етнографска група.

биваха вдигани от сън от полицията и жандармите, които ги караха да излизат на двора или на улицата, за да обискират помещенията. Претърсваха ги всяка нощ като убийци, ако се бе случило да намерят у някого от тях пропагандна брошура с искания за справедливост за народа. След сиропиталището, интерната и центъра гоугоха нощните аларми на казармата. Винаги беше все същото.

За миг Козма Дамиан забравя, че е съдия. Че е събуден от свой подчинен по служебен въпрос. Чувства се все още като ученик. Беген ученик. Защото богатите ученици никога не бяха вдигани от сън по средата на нощта.

– Съжалявам, че ви будя през първата нощ от встъпването ви, господин съдия. – казва комисарят. – Съжалявам. Законът обаче го изисква.

– Станало е престъпление? – пита съдията.

Връзва връзките си. Спи му се.

– Можех и сам да отида на мястото, но от днес по обяд вече не съм шеф. Началникът, който води следствието, е съдията. Вие. Не бива да правя нищо, без да попитам какви са заповедите ви.

– Кои е бил убит? – пита съдията.

Почти е облечен.

– Не ви ли казах? Младият Антон Туниаг е бил убит с огнестрелно оръжие пред замъка на майка си. Трябва да отидем бързо.

– Туниаг, казвате?

– Антон Туниаг, синът на госпожа Патриция Туниаг. Господарката на замъка.

Съдията е от три дни в града, но познава името Туниаг. Това е първото име, което бе чул на слизане от влака.

– Престъплението е било извършено преди половин час – рече комисарят. – Исмаил ме предупреди. Скочих в шейната му. Дори без да се облека, погледнете!... Изпратих човек да събуди доктор Пилат. Чиста формалност, тъй като докторът трябваше просто да установи смъртта. Какво ужасно нещастие!

– Младият Туниаг не живееше тук – отбелязва съдията. – Беше войник.

– Така е, господин съдия. Значи знаете?... Пристигна в Агапия неочаквано. И го убиха в момента, в който влизаше в парка на замъка, с един изстрел.

– Вчера вечерта, на връщане от гарата, срещнах в книжарницата госпожа Патриция Туниаг – казва съдията.

– Горката нещастна майка на жертвата – рече комисарят.

Зад него Исмаил Липованеца, файтонджията на града, неподвижен, с глава, докосваща тавана, и рамене, по-широки от скрин, се прекръства при споменаването на името на жертвата.

– Госпожа Туниад ми каза, че синът ѝ е бил военен от няколко месеца.

– От пет месеца, господин съдия – казва комисарят. – Точно така.

– Тя тъкмо купуваше книги, които да му изпрати. Разказа ми, че синът ѝ е бил лишен от отпуск в казармата. Всички войници са лишени от отпуск в казармите си, тъй като има тифусна епидемия в града.

– Да, господин съдия. Нямаше отпуск. Тази вечер обаче, или по-точно тази нощ, той се е прибрал у дома въпреки нареждането. И е бил убит пред замъка. Мъртъв с един изстрел. Исмаил и майката са констатирани, че наистина е мъртъв. Отиваме ли, господин съдия?

Файтонджията Исмаил Липованеца се отдръпва, за да мине съдията първи. След него върви комисарят. Последен е Исмаил, все още гологлав, с кожената шапка в ръка. Госпожа Евдокия – домоуправителката на съдията, се намира при портата. Отваря им. Не проронва нито дума.

Тримата мъже излизат на външното каменно стълбище. Вали сняг. Снежинките са огромни като пеперуди. Един по един светват прозорците на къщите. В цяла Агапия се разпространява с ужас новината за убийството; предава се шепнешком от ухо на ухо. Само след няколко минути целият град ще знае за страшното събитие. Никой няма да може вече да спи. Всички ще останат будни до сутринта, за да бдят над клетия войник Антон Туниад, убит тази нощ пред замъка. На улицата съдията си припомня пристигането си на гарата в Агапия. Слизайки от влака, студеният въздух на града му бе дал усещането за гмуркане в замръзнала река – същото усещане изпитваше и сега. Градското му облекло не бе достатъчно, за да се изправи срещу студа на Агапия. Вятърът проникваше през дрехите му като през мрежа. В този момент съдията бе вдигнал глава, за да затегне по-добре шала си. Беше зърнал напред, върху една стръмна скала, извисена над града, замък, подобен на гнездо на орел или наблюдателна кула, увиснал между небето и земята, над бездната.

– Това е замъкът на Туниадите – бе обяснил файтонджията.

Първото нещо, което съдията бе познал в Агапия, беше студът, който обзема мялото още при пристигането, студ, сграбчващ като с клещи. Второто бе замъкът на Туниадите, а третото – файтонджията, Исмаил Липованеца. Той е човек с двуметров ръст; носи кожена шапка и греха от син велур, прилична на расо, пристегнатата на кръста с кожен колан като мантиите на казашките конници; на раменете е наметнат с пелерина от овча кожа. Четвъртата картина,

запечатала се пред очите на съдията, бе обликът на комисар Филарет. Всичките четири първи образа присъстват сега в този случай на полунощно убийство. Тук е студът, тук са замъкът, Исмаил и комисар Филарет.

– Качете се в шейната и се завийте добре. Нощта е опасна. Може да настинете.

Съдията се остави да бъде обвит в кожените наметала. Спомни си образа на госпожа Патриция Туниаг: жена едра, подвижна, невероятно руса и с някаква арогантна, надменна, но много голяма красота.

– Сигурно е, че убиецът е още из този край, господин съдия. Трябва да сме внимателни. Изпратих двама полицейски служители в замъка. Най-напред ще минем, ако разрешите, през гарата. Трябва да предупредим началник-гарата. Ако убиецът иска да избяга, трябва да вземе влака. Иначе няма да стигне галеч. Ще го приклемим като в капан. Никой не може да се измъкне оттук зиме. Всички комуникационни пътища са блокирани. Никой не може да излезе освен птиците. Ще заловим убиеца.

Превод от френски: Ралица Райкова

МЕДИЕН ПРЕГЛЕД: 2019, МАРТ – МАЙ

Отношенията между евангелисти и католици в САЩ, отношенията между папа Франциск и почетния папа Бенедикт XVI, разбиранията на пастора на американския президент – това са темите, които включваме в настоящия медиен преглед на *Християнство и култура*.

Разломът между католици и евангелисти в САЩ

Преди точно четвърт век католическата и евангелистката общности в САЩ подписват общото становище „Евангелисти и католици заедно: християнската мисия през третото хилядолетие“¹. Документът, както може да се очаква, подчертава силните връзки между различните вероизповедания, техните общи виждания за различни публични политики и заявява решимост за бъдеща съвместна работа за преодоляване на оставащи различия. Разбира се, някои специфични вероизповедни разлики са подчертани, но е заявено единомислие по въпроса с противопоставянето на абортите, борбата с порнографията и насърчаването на свободата на родителския избор при образованието на децата.

В средата на 90-те години на XX век това общо становище се посреща като дългоочаквано сближаване между две общности, които дълго време са се противопоставяли една на друга. По това време все още са живи спомените за избирането на първия католически президент – Джон Кенеди – което по-крайните евангелисти приемат за мрачен момент в историята на Америка заради подозрения, че неговата вярност към Рим е по-голяма от тази към собствената му страна.

Как стоят нещата днес? Една от важните промени се състои в това, че процесите на секуларизация, които успяват да обединят католици и евангелисти през 90-те, днес са още по-засилени. Различни социологически проучвания показват, че групата на „религиозно безразличните“ в САЩ днес е равностойна на групите на евангелистите и католиците. Както през 90-те, така и днес това дава сили за обединение на общия терен на борбата за съхраняване на вярата. Допълнителна мотивация в същата посока идва и от темата за абортите и правата на хомосексуалните, които също обединяват по-консервативните католически и евангелистки среди. Единодушие се забелязва и по въпроса на важното в американски контекст право на служителите да отказват включването на противозачатъчни средства в здравните си застраховки.

Според очакванията на мнозина настоящият американски президент може би ще допринесе за разделянето на двете групи – той е избран с огромни мнозинства

¹ „The Trump era has exposed divisions among Catholics and evangelicals“, www.economist.com (30.03.2019).

сред евангелистките гласоподаватели, но не и сред католическите. Освен това католическите епископи в САЩ поддържат различни схващания по редица политики, които се приемат добре от евангелистите – особено що се отнася до въпросите на имиграцията, до изграждането на стена по южната граница, до признаването на Йерусалим за столица на Израел.

По-правилно обаче би било да се каже, че днешната президентска администрация – на фона на понтификата на папа Франциск – създава дълбоки вътрешни разломи в рамките на евангелистката и католическата общности поотделно. По-либералните католици и тези с латиноамерикански произход симпатизират на Франциск и неговата подкрепа за мигрантите; сред евангелистките кръгове пък се забелязват всеотдайни поддръжници на президента, които харесват чисто политически аспекти от неговата работа; от трета страна, както сред католиците, така и сред евангелистите има прогресивни младежки кръгове, които често се обединяват в отхвърлянето на дадена президентска политика, например по отношение на климатичните промени.

Това, което в САЩ остава непокътнато дори на фона на политическите контрасти, е сближаването на по-умерени интелектуалци от двете конфесионални крила. По определени теми (смъртно наказание, евтаназия) разделенията остават неизбежни, но голямата посока, в която гледат християнските общности, е една. По думите на декларацията от 1994 г.²: „Ние не знаем и не можем да знаем какво е приготвил Господ на историята за нас през третото хилядолетие. Може би се задава пролет на християнско мисионерство и растеж за Църквата; може би пътят на Кръста ще бъде белязан от преследвания и явно отстъпление; в определени моменти може би ще се случват и двете неща едновременно. А може би сам Господ ще се завърне утре. Но ние знаем, че Неговото обещание е истинно, а ние ще останем заедно, докато то се изпълни”.

Двамата папи

През последните години се оказва, че относително либералният и отворен стил на папа Франциск подхранва вълни на богословско и политическо несъгласие на различни нива в римокатолическите среди.³ Част от противниците, изглежда, се групират около фигурата на по-консервативния Бенедикт XVI. Това, което остава неясно, е доколко самият почитен папа и неговите приближени насърчават подобно отношение към него като „противотежест” на папа Франциск. Някои стигат дотам, че оприличават днешната ситуация на „постмодерен вариант” на схизмата от 1378–1415 г., когато за истинно приемство претендират двама, а в един момент – даже и трима души едновременно.

За църковнополитическите наблюдатели това е просто продължение на дългото съревнование между двамата водачи, засилено от консервативните критици на Франциск. Само преди три години например настоящият вътрешен министър и

² „Evangelicals & Catholics together”, www.firstthings.com/article/1994/05/evangelicals-catholics-together-the-christian-mission-in-the-third-millennium.

³ „Critics of Francis embrace the other 'pope', Benedict XVI”, www.economist.com (22.04.2019).

федерален секретар на Северната лига Матео Салвини е забелязан да носи тениска с надпис: „Il mio papa è Benedetto” – игра на думи („благословен/Бенедикт”) с много ясно политическо послание. По същото време и четирима от по-консервативните кардинали (най-известният от тях е американският Реймънд Бърк) открито възразяват срещу позицията на Франциск във връзка с католическото виждане за развода и повторния брак. Тези събития показват основните линии на несъгласие: докато в църковните среди проблемите произтичат от схващанията на папа Франциск във връзка с брачния живот и сексуалността, то политиците насочват вниманието си към темите за имиграцията и защитата на „традиционните западни ценности”. Европейските консерватори харесват почетния папа заради неговата привързаност към духовното наследство на континента; техните американски съратници се дистанцират от често „антикапиталистическите” разбирания на Франциск и неговото отношение към несгодите на глобалния юг. Главно средище на тези настроения днес е десният консервативен институт *Dignitatis humanae*, разположен недалеч от Рим – място, което е дълбоко свързано с имената на кардинал Бърк и дори Стийв Банън, добре известния бивш съветник на американския президент.

В богословските среди обаче преобладава убеждението, че разрифтът между двамата водачи е или дълбоко преувеличен, или погрешно разбран. Така например почитателите на Франциск открито възхваляват качествата на Бенедикт XVI като мислител и учител; критиците на настоящия папа пък добре разбират, че неговите предшественици – особено Йоан Павел II – споделят вижданията му за ограниченията и рисковете на свободния пазар и критичното отношение към военните политики като цяло.

И все пак Бенедикт XVI поставя нелека задача за своя приемник. След изненадващото си оттегляне през март 2013 г. той се зарича „да остане скрит от света”, но все пак си запазва възможност за бъдеща намеса. Някои канонисти всъщност смятат, че избраната от него титла – „почетен папа” – е изключително двусмислена, като по-приемлива от канонична гледна точка би била „почетен епископ на Рим”. Други отбелязват дълбокото и вероятно преднамерено двусмислие в написаната на латински език реч за оттеглянето. Там Бенедикт заявява, че няма достатъчно сили да изпълнява папското служение (*munus*) поради напредналата си възраст; по-нататък уточнява, че това служение има различни аспекти: на думи и действия, от една страна, и на молитва и страдание, от друга. Според канониста о. Стефано Виоли по този начин Бенедикт се оттегля от своите административни задължения, но запазва папските.

За изкушените от църковнополитическия консерватизъм противници на папа Франциск самото присъствие на Бенедикт XVI е, най-малкото, една златна възможност. Големият въпрос остава доколко самият почетен папа има желанието и решимостта да устои на предлагането на тази възможност.

Духовният съветник на президента

В специално интервю за британския *Гардиън* Пола Уайт, духовен съветник на настоящия президент на САЩ и ръководителка на мегацърковна общност във Флорида, отбелязва, че нейните отношения с президента са „резултат от задача, поставена пряко от Бог, Които ме насочи към това да разкрия себе си“⁴. Пастор Уайт е базирана в християнския център „Нова съжба“ в централна Флорида и проповядва т.нар. „Евангелие на успеха“ – едно течение, което обвързва щедростта и благотворителността на даден член на църковната общност с неговото или нейното лично преуспяване като резултат от Божия подкрепа.

„В хода на служението си се срещам с хиляди, милиони хора, но само една шепа са онези, за които знам, че са свързани със задачата, която Бог ми поставя пряко“, казва Уайт. А случаят с президентското семейство е точно такъв. За пръв път те се срещат през 2000 г. и вече имат 18-годишна история. Днес тя е неофициален съветник към Белия дом и личен пастор на президента. Както и много други от неговите приближени, Уайт също е противоречива фигура: някои я описват като „жената, която отвежда президента при Христос“, а за други тя е „шарлатанка“ и дори „еретичка“. „Телевангелистката“ ѝ дейност, както и служението във Флорида са я направили милионерка, но заедно с това тя често е обект на вътрешноцърковни имуществени разследвания.

Уайт няма богословско образование; твърди, че на 18-годишна възраст получава видение, в резултат на което се заема с изучаване на Библията в продължение на две години. След това отваря малка крайпътна църква във Флорида, която постепенно набира повече от 20 хил. членове и се превръща в една от най-големите американски мегацъркви. Относно работата си в Белия дом тя казва, че служи като връзка между президента и евангелистката общност в САЩ – един от най-устойчивите източници на електорална подкрепа. Също така тя съветва президента по отношение на конкретни политики и напътства голямото му семейство като цяло. Уайт отбелязва, че е предоставяла съветите си лично по редица ключови въпроси: от преместването на посолството на САЩ в Йерусалим (според нея – „правилното решение“) до състоянието на религиозните общности във Венецуела и справянето с последствията от природните бедствия в Пуерто Рико. Според нея вярата на президента винаги е ключов фактор при определяне на някоя от неговите политики. Това се отнася особено до изучаването на Библията в училище, абортите, правото за изключване на противозачатъчни средства от личната здравна застраховка – все теми, които са централни за евангелистките общности в днешна Америка.

Съставил: Мартин Осиковски

⁴ „Trump's spiritual adviser: relationship with president is 'assignment' from God“, www.theguardian.com (27.03.2019).