



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

**Редакция**

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

**главен редактор:**

проф. гфн Калин Янакиев

**водещ броя:**

проф. гфн Цочо Бояджиев

**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 дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

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

ISSN 1311 – 9761

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVIII/2019/брой 7 (144)

# КУЛТУРА

<b>Християнство и истина</b>	<b>5</b>
Каноничното право като израз на еклисиологичното съзнание на Църквата	Прот. Добромир Димитров
Страданието на децата като абсолютно зло	Марсел Конш
<b>Християнство и философия</b>	<b>27</b>
Свободната воля – проблеми на разбирането	Бойчо Бойчев
Християнски идеи за религиозното образование в контекста на европейската култура	Владимир Теохаров
<b>Разговор в редакцията</b>	<b>47</b>
За „Дионисиевите традиции“ – разговор между Георги Каприев и Смилен Марков	
<b>Проблеми на православието</b>	<b>59</b>
За преминаването на руските емигранти пог омофора на Константинопол	митр. Евлогий (Георгиевски)
Писмото на руските свещеници в защита на несправедливо осъдените по „московското дело“ и неговият медиен контекст	Слава Янакиева
Отворено писмо на свещеници в защита на задържаните по „московското дело“	
<b>Християнство и история</b>	<b>82</b>
„Аязмото“ в Стара Загора – единственият български парк, създаден за слава на Бога	Румяна Лечева
<b>Християнство и изкуство</b>	<b>97</b>
Генезис от Духа – романтическата грама на Юлиуш Словацки	Руслан Василев
Празнотата. Модуси на проявление във „Ворстварг Хо“ на Бекет	Антоанета Дончева
<b>Медиен преглед</b>	<b>122</b>
2019, юни – септември	
<b>Галерия</b>	<b>126</b>
Сули Сеферов	Венета Домусчиева



Протоіерей г-р Добромир Димитров (Русе, 1976 г.) е редовен асистент по църковно право в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Член е на Обществото за канонично право на Източните църкви (SLEC). Изследователските му интереси са в областта на каноничното право, еклесиологията, аскетиката и пастирската психология. Специализира богословие в Regent's Park College, University of Oxford през 2014–2016 г. Понастоящем служи към православната българска мисия „Св. Константин и Елена“, графство Кент, Великобритания.

**Протоіерей Добромир Димитров**

## КАНОНИЧНОТО ПРАВО КАТО ИЗРАЗ НА ЕКЛИСИОЛОГИЧНОТО СЪЗНАНИЕ НА ЦЪРКВАТА

Днес в системата на богословските науки каноничното право се разглежда като предмет, който изучава правните норми и принципи в живота на Църквата. Прилагането му обаче на практика има функцията на регулатор, т.е. да отсъжда и показва кое е истинно и автентично и кое представлява отклонение или патология. С други думи, можем да кажем, че то дава критерий дали даден процес, протичащ в църковния живот или конкретна ситуация, е в съгласие с преданието на Църквата. От друга страна, то също така дефинира дали комуникацията на църковната със светската власт и влиянието между двете са основани на принципа *кесаревото кесарю, а Божието Богу* (Мат. 22:21), или биват противни на този принцип. Тези взаимоотношения успешно могат да се регулират чрез вече формулираните канони относно казуси и проблеми, възникнали през вековете.

Разбира се, предметът на каноничното право може да се разглежда и чисто юридически, каноните и уставите да се приемат единствено като правни норми и всяко тяхно нарушаване да носи съответните санкции. Такова разбиране за църковното право е най-разпространено днес. То само по себе си не е невярно, но трябва да се подчертае, че е непълно, като съществува и реална опасност да се окаже погвеждащо и дори вредно за църковния организъм. Ясен пример за това имаме в ситуацията, когато юристи, съветници на църковната йерархия, които имат претенции, че познават каноничния свод, но които не познават църковния живот, догматите и литургичното богословие и предание на Църквата, нанасят огромни щети върху църковния живот.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Катастрофален пример беше поводът за разкол в БПЦ, при който чрез правни, а не канонични норми се твърдеше, че патриарх Максим не е легитимен. Вж. Минчев, К. *Разколът в Българската православна църква* <<https://www.pravoslavie.bg/История/разколът-в-българската-православна-ц>> (23.09.2019).

Поради това отговорът какво представлява каноничното право е много по-гълбок и е необходима богословска трезвост и преосмисляне на самото му разбиране като част от системата на правните науки.<sup>2</sup>

Връщането към автентичното разбиране за каноничното (църковното) право е жизненоважно поради факта, че днес, особено в България, поради историческите събития на схизмата от 1872 г., комунистическият период и посттоталитарният период на разкол<sup>3</sup> то е сведено до чист легализъм.

Разбира се, ако говорим за опасностите от изключителната юридикация на каноните, то трябва да се отбележи още, че еклисиологичните критерии на църковното право винаги са били в опасност да бъдат помрачени или по-точно осакатени след великия разкол от 1054 г.

Този процес започва първо в Западната църква, особено след неуспешния опит да се кодифицират гревните канони, оригиналните и фалшифицираните текстове, папските були и енциклики чрез работата на адвоката Грациан (XII век, *Decretum Gratiani*)<sup>4</sup>.

Несполучливият опит за кодификация на каноните е предизвикал трагични последици поради узаконяването на груг тип еклисиология, която е в противоречие с гревните канони и която именно папските закони изразявали. Кодификацията повлиява негативно на структурния контекст на каноничното право, но истинският проблем е, че тя е задълбочила и легализирала процеса на институционализиране на Западната църква.<sup>5</sup> Източната църква, за жалост, също бива повлияна от западното схоластично богословие през периода на „вавилонския плен“<sup>6</sup> на православното богословие, когато то приема чужди на преданието си западни влияния.<sup>7</sup> Тези западни влияния могат да се открият и в основния херменевтичен труд *Църковно право* на еп. Никодим Милаш, който и до днес остава фундамент

<sup>2</sup> В България традицията на църковното право е окончателно прекъсната след деветосептемврийския преврат през 1944 г., като то спира да бъде преподавано в юридическите факултети на държавните университети и се изучава единствено като теоретичен предмет в Духовната академия.

<sup>3</sup> Разколтът в БПЦ е прекратен чрез поправки в закона на вероизповеданието при правителството на Симеон Сакскобургготски (2003 г.), но окончателно завършва след отхвърлянето на основните искания на разколниците от Европейския съд по правата на човека на 16 септември 2010 г. (<<http://panorthodox.blog.bg>>).

<sup>4</sup> *Decretum* на Грациан или *Concordia discordantium Canonum* (в някои ръкописи: *Concordantia discordantium Canonum*) е колекция от канонични текстове, събрани и написани през XII век като юридически сборник от адвоката Грациан. Тя е първата част от правния сборник от шест правни текста, известен като *Corpus Juris Canonici*. Декретът на Грациан запазва правната си сила в Римокатолическата църква до Петдесетница 1918 г., когато излиза ревизирият кодекс по каноническо право (*Codex Juris Canonici*), влязло в сила при папа Бенедикт XV на 27 май 1917 г.

<sup>5</sup> Вж. Фидас, Вл. Канонско право, Београд, 2001, 6.

<sup>6</sup> Според аналогията на отец Георгий Флоровски Вж. Флоровски, Г. *Пути русского богословия*. Париж, 1983 (трето издание), 92; 84-98; 102-106.

<sup>7</sup> Начало на агресивната латинизация на православното богословие е дадено по времето на Киевския митрополит Петър Могила (1596–1647) чрез основаната от него през 1633 г. латино-полска богословска школа в Киев. Чрез латинските професори западните схоластични учения проникват изключително бързо и метаморфозират православното богословие, що се отнася до каноничното право и литургичната практика. За съжаление последиците на тази латинизация са видими и до днес. Вж. Д. Димитров. Схоластичните западни влияния върху Православното богословие през XVII–XVIII век и отраженията им върху евхаристийната практика на Изток // *Християнство и култура*, бр. 10 (117), С., 2016. с. 5-16.

на тази дисциплина в славянските църкви.<sup>8</sup>

С други думи, може да се каже, че през периода на упадък, започнал с унищожаването на Византия, а впоследствие продължил и с латинизацията на Руската църква, каноничното предание на Църквата бива погменено чрез приемането на чуждото западно богословие, което неминуемо започва да влияе и върху еклисиологията и каноните на Източната църква.

Оттук естествено следва и погрешната подмяна на православната еклисиология, самата тя започнала да приема чужди и неавтентични форми на клерикална структура, водена от принципа на субординация (заложен в Римската църква чрез учението за *filioque*). Всичко това води до печалния резултат, че Църквата престава да се преживява като *тяло Христово* (1 Кор. 12:27), съзиждащо се в св. Евхаристия със своите различни *служения* в него, които се допълват и не могат да съществуват едно без друго<sup>9</sup>, а се превръща главно в институция със своя вътрешна затворена структура и свой автономен живот, регулиран от точно определени правила и норми. Такова разбиране за еклисиологията, следващо „грешката“ на Грациан, налага необходимостта от регулирането на правите норми и в Източната църква, като този вид еклисиология, който може да бъде наречен *секуларно-институционална еклисиология*, естествено потвърждава легалистичното отношение към каноните, по които самата тя съществува.<sup>10</sup> Този вид институционализъм на Църквата съществува и днес както на Запад, така и на Изток, и именно чрез него можем да обясним по-голямата част от големите конфликти в близкото минало – както конфликта между Московската и Украинската църква (следователно и намесата на Константинопол в него), така и отказа да се съберат всички православни поместни църкви на събора в Крит, за да бъдат решени наболелите въпроси най-вече от областта на каноничното право.

Проблемът би бил по-лесно разрешим, ако се преоткрие автентичната еклисиология на Църквата поради факта, че в нея харизматичното и институционалното са в синергия.<sup>11</sup> И ако правилата изразяват еклисиологията, това е така, защото йерархическите служения, които те регулират, са въплъщение на христологията в Църквата. По този начин става ясно, че догматически неправилната христология няма как да породи правилна еклисиология, формулираща автентични правила, и обратното.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Милаш, еп. Никодим. Църковно право. С., 1904.

<sup>9</sup> Както е изразено и в древната христологична еклисиология на св. ап. Павел. Вж. Евтич, еп. Афанасий. *Еклисиология Апостола Павла*. Москва, 2009, 34-38.

<sup>10</sup> Структурата на Църквата не може да бъде секуларно-йерархична, тъй като тя е структура на *обърнатата пирамида* поради кенотичния характер на йерархическите служения (ср. Мат. 20:26-28). Вж. свидетелството на архим. Софроний Сахаров. *Старец Силуан*, С., 2008, с. 268-269.

<sup>11</sup> Различните харизми са нужни за функционирането на Църквата, като това ги прави същевременно и йерархически служения. Всяко противопоставяне на харизматичното срещу институционалното би довело до крайности, чрез които неминуемо ще бъде помрачено учението.

<sup>12</sup> Еп. Атанасий (Йевтич) ясно свидетелства, че еклисиологията винаги е продължение на христологията, с други думи, еклисиологията е самата христология заедно със сотириологията. Вж. Левтић, еп. Ат. *Православље и екуменизъм*, Београд, 2005, 181-185.

Смея да твърдя, че единствено евхаристийната еклисиология е критерий за църковната структура поради факта, че самата тя се съзидва и конституира в Евхаристията и никъде другаде.<sup>13</sup> Тази реалност отразяват и свещ. канони на Църквата, които не са нищо друго освен записаното еклисиологично съзнание.

Това означава, че каноните отобразяват, доколкото могат, тайната на Божието домостроителство в Христа, т.е. възплътения Христос и богочовешкото тяло на Църквата. С други думи, боговъплъщението е основният *канон* в преданието на Църквата. Така разкрито, каноничното право (*предание*) има своето неизменно конститутивно начало в христоцентричната онтология на Църквата, а израз на тази онтология са св. Евхаристия и свещенството, съзидгащо себе си в нея и черпещо своята идентичност от свещенството на Христос. Поради тази причина главно на тези две св. тайнства се позовават всички канонически правила както на административното (тайнството свещенство), така и на наказателното канонично право (Евхаристията) в Църквата.<sup>14</sup>

В контекста на казаното дотук можем да подчертаем, че светите канони са пазители на св. догмати. Това съзнание са имали и отците на Халкедонския събор (451 г.), които след излагането на христологичния догмат преминават към 17-ото си заседание, което ще формулира новите канонични определения с думите: *Обичай е на съборите след отреденото най-главно от всичко (вярата, догматите) да проучим и отредим други необходимости*. Преди това (на 6-ото си заседание) същите отци свидетелстват: *Трябва преди всичко да се спазват каноните, защото така се запазва и вярата, и всяка Църква (чрез каноните) да има сигурност*. А в 1-вия канон на Събора се потвърждава апостолската приемственост на отците, участвали в предходния събор, и значението на формулираните вече от тях канони: *Признахме за справедливо да се спазват като важни правилата, изложени от светите отци на всички досегашни събори*<sup>15</sup>.

Посочената връзка между догматите и каноните остава и до днес израз на еклисиологията. Всичко, дадено ни чрез Отците и техния просветен от Светия Дух ум, трябва да бъде възприемано като богооткровени думи и свещени правила (*канони на новата твар*) в Христос. Изразявайки еклисиологичното съзнание, каноните са пазители на Църквата, на нейната вяра и съществуване, порядък и общение (кинония). Можем да подчертаем следователно, че каноните, които изразяват догматите в ежедневния действен живот<sup>16</sup>, представляват своеобразни граници на Църквата и израз на нейното еклисиологично съзнание (какво всъщност тя е).

<sup>13</sup> Майендорф, Й. *Византийско богословие*, С., 1995, 260. Виж и Фидас. *Вл. Канонско право*, Београд, 2001, 6.

<sup>14</sup> Вж. Фидас, *Вл. Канонско право*, 15.

<sup>15</sup> *Правила на св. Православна църква с тълкуванията им*. С., 1912, 508.

<sup>16</sup> Преп. Иустин Попович свидетелства, че светите канони – това са светите догмати на вярата, приложени в практическия живот на християните. При това те свято подбуждат и подтикват членовете на Църквата към осъществяване на светите догмати, в ежедневния живот, на тези слънцесияйни небесни истини, присъстващи в земния свят чрез Богочовешкото тяло на Христовата Църква. Св. преп. Иустин Попович, *Догматика на Православната Църква, Еклисиология*, Св. гора, 2006, 401.

Всяко пренебрегване или потъпкване както на догмите, така и на каноните, които ги изразяват, означава напускане на Църквата, но не толкова по силата на санкция, а по силата на отхвърляне на общението (общение в Църквата, епархията, енорийската или брачната общност).

Това двуединно догматико-канонично предание на Църквата, въплътено в богослужението, може да се определи още и като литургийно-канонично, водещо началото си от светите апостоли и пазещо се в Църквата. За него св. Василий Велики пише: *от запазените в Църквата догми и проповеди едни са писмени, а други сме приели в тайните [тайнствата] от повереното ни апостолско предание, но и едните, и другите имат еднаква сила за Благодестияето [Православието]. И на това никой не ще възрази, колкото и малко да има опит от църковните установления, защото, ако започнем да отхвърляме писаните обичаи, като нямащи голяма сила [значение], тогава незабелязано ще накърним Евангелието в главните му неща, или по-добре да се каже, ще сведем проповедта до голо име.*<sup>17</sup>

С тези думи св. Василий свидетелства, че *догмите* и *каноните* (учението и праксисът), които се пазят в Църквата и са родени от нея, имат еднаква сила за Благодестияето, т.е. Православието. Това предаване в *тайнствата* (св. Евхаристия) е и онова апостолско приемство, за което говори и св. ап. Павел и което продължава и до днес в тялото на Църквата: *Аз приех от Господа това, що ви и предадох, а именно, че Господ Исус през нощта, когато бе предаден, взе хляб и поблагодари, преломи и каза: вземете, яжте, това е Моето тяло, за вас преломявано; това правете за Мой спомен...* (вж. 1 Кор. 11:23-27).

По същия начин и еп. Атанасий Йевтич говори за каноните не като за сухи норми, а като действен израз на еклисиологията, като *пътепоказатели* на Спасението. Той настоява, че каноните *са ни предоставени от Светия Дух за нашето лично-съборно оздравяване, оцеломъдряване, възстановяване в богосиновството, душевно и телесно спасение, благодатно преображение и обожение... Това е възможно единствено в Църквата в киновията, в дома на Отца, чрез „единството на Духа, чрез връзките на мира“ (Еф. 4:3), където е Светотроичната благодат в съборния организъм на Църквата в тялото Христово, което съществува като събор, общение със Света Троица и всички светии.*<sup>18</sup>

Следователно общението с Бога и идеята за спасението на човека в евхаристийното събрание на Църквата лежи в самото сърце на православно-канонично предание, предание, изразено и формулирано като *канонично право*. Тук трябва да признаем, че самото наименование *право* е несъвършено като термин.<sup>19</sup> Несъвършенството се състои в това, че каноните имат своята духовна перспектива, в която човекът и Църквата се разглеждат есхатологично. Също така йерархическата структура и самата Църква се разглеждат като *тайна*, чрез апофатични категории. А правото като наука има своята секуларна перс-

<sup>17</sup> Св. Василий Велики, Правило 91, *Правила на св. Православна църква*, С., 1936 г. 441.

<sup>18</sup> Левтић, еп. Атанасије, *Свештени канони цркве*. Београд, 2005, 16.

<sup>19</sup> Наистина по-точно и богословски правилно е да се говори по-скоро за *канонично предание*, отколкото за *право*, но днешните на този свят, в които Църквата неминуемо се облича, изискват точно такава терминология.

пектива и правните рамки, в които работи, ограничават духовните измерения на каноните. В това следователно е и истинската опасност: загубване на есхатологичното съзнание за това какво всъщност Църквата е. Това загубване поражда забравяне и отделяне на каноничното предание от светотайнствения живот, протичащ в тялото на Църквата, което пък неминуемо метаморфозира каноните в сухи правила и норми и от една страна, ги ограничава в рамката на институционализма, а от друга, колкото и да изглежда странно, ги поставя в съвсем противоположните на институционализма рамки на индивидуалното благочестие (пиеетизма) и морализма.

От всичко, казано дотук, можем да заключим, че каноните са израз на православната еклисиология, действия и жива реалност на църковния живот, непрестанно възпоменание (*анамнеза*), преживяващо се в опита на Евхаристията.

Всяка идеология, която използва правилата като *канонада* за оправдаването на лични амбиции или индивидуални виждания, обезкървява каноните и ги превръща в механизми за разпадане на общността и промяна на нейната структура.

Поради това отговорът пред всяко предизвикателство сега и в бъдеще трябва да се основава върху съборния опит на Църквата, изразен чрез нейното канонично предание. Единствено и само чрез него ще продължаваме да предаваме онова, което сме приели като *залог* на спасението в Христа – служенето на св. Литургия.

Това същевременно е и голяма отговорност, тъй като, макар и недостойни, слаби, носещи немощите и скърбите, само от нас зависи присъствието на Христос на гадено място в мира сега.

Марсел Конш (род. 1922 г.) е френски мислител, почетен професор по антична философия в Сорбоната. Дълго пренебрегван заради метафизичното ядро на своето философско творчество, макар да е смятан за наследник на Паскал и Монтен, гнес книгите му се преиздават и четат с нарастващ интерес. Предложеният тук текст е от една от основополагащите му творби – *Философска ориентация (Orientation philosophique, Mégaré, 1974, p. 25-41)*, повдигаща сериозни проблеми на морала и вярата, от която в брой 124 на сп. *Християнство и култура* бе публикувана и студията му „Човешкото съществуване и виновността“.

**Марсел Конш**

## СТРАДАНИЕТО НА ДЕЦАТА КАТО АБСОЛЮТНО ЗЛО

I

Според Достоевски за всяка теодицея трябва да съдим по способността ѝ да даде оправдание за страданията на децата. Ала не са ли те неоправдани по природа?

Изправено пред безброй човешки страдания, състраданието изглежда жалко. Трудно е да се „осъществи“ страданието на другите. Работата опира не само до липсата на въображение, бихме могли да направим усилие и да си го представим; но усилието в случая би дало по-скоро обратен ефект, би изсушило душата. Въображението не е нищо друго освен заимстваща сила. Другаде, в дълбините на личността, се взема решението. Откритост или затваряне: съпричастни сме или не. Всеки, бидейки себе си, в сферата на собствените си интереси, съществува около и отвъд себе си, в една или друга степен. Душата (ако разбираме под нея онова, чрез което азът *чувства* другите същества, другите азове, усеща света, получавайки за него непонятно, няма познание) има своите развлечения и помрачения, своите зависимости и досади, но и своите откровения. Моментите, когато можем да „измерим“ страданието на децата, са наистина редки, нямаме време за подготовка. Става дума за нечувани страдания: тези на децата мъченици, изтезавани, горени живи – без значение дали са жертви на хора, случайности или природни стихии.

Защо привилегироваме страданията на децата? Нима възрастните са пощадени от подобни жестокости? И все пак има една коренна разлика (макар че неусетно детето пораства). Възрастният избира позиция, която му позволява да се гистанцира от страданието си. Той се „перчи“ пред болката („гордостта

компенсира и побеждава всички наши недостатъци”, заявява Паскал, фрагмент 405)<sup>1</sup> или я „понася” спокойно, „търпи” я, бунтувайки се, наслаждава ѝ се, „отдава ѝ се” безнадежно, пренебрегва я, „откъсва се” от нея, „приема” я с радост. С други думи, възрастният разполага с цяло ветрило от възможни нагласи. Болката го приучава да си търси убежища. Всичко му е от помощ: идеята, която има за себе си, грижата за другите, мисълта за Бога, дори тревогите и моралните терзания (изместващи центъра на тежестта на болката) и най-вече – осъзнаването на причините. Открива му се вътрешно поле и свобода на действията, позволяващи му да реши какво „поведение” да заеме спрямо болката, доколкото тя вече му се явява като нещо ясно очертано и чуждо. Знаейки, че е жертва на обстоятелствата или на други хора, възрастният я разбира и чрез позицията, която заема спрямо нейната причина, той я „уталожва”. Така над първичната болезнена афективност се надгражда втора афективност, която я надмогва, прави я поносима.

Но нека се спрем на детето. При него болката удря с пълен размах. Лишено от подкрепата, която дават горделивостта, ненавистта, разбирането, вярата, то е изцяло открито за болката. Детето не се отдава на болката, то ѝ е предоставено, изоставено. Неумеещо да „забикаля” болката, то може само да я избяга; ала колкото повече бяга от нея, толкова повече тя го застига. Възрастният винаги гържи в запас някаква тайна и никога не е напълно жалък. Докато детето, което страда – голо, обезоръжено, зависимо, доверчиво, изумено – винаги буди жалост. То е свикнало да бъде предпазвано от злото чрез любовта, от която се чувства защитено, както и трудностите му благодарно да се разрешават, затова болката го поразява ненадейно. Детето още не е познало спънки извън майчината орбита, не е изпадало в самота, изоставено от всички, не се е изправяло само на крака, не се е раждало наново като егоист и потаен човек, като волеви и свободен индивид, творец на самия себе си. Неговият център е вън от самото него и обзето от болка, то не знае как да ѝ отговори. Да приеме сблъсъка лице в лице с нея, би означавало да я впише в граници, да ѝ наложи предел. Напротив, то се оставя да бъде погълнато от нея като от безпределност.

Страданието има ли смисъл? Дори ако тежките болки, изпитвани от възрастния, му се струват неоправдани, безполезни и жестоки, все пак те може би имат смисъл. Или поне не е морално неприемливо да се мисли така. В човешката душа има едно пламъче, което никакво страдание не може да потуши: свободата. И това е гостатъчно. Благодарение на нея винаги съществува възможност дори най-прекомерното страдание да придобие за нас смисъл. Не е забранено да се мисли, че страданието има и за Бога някакъв смисъл. Възможно е то понякога да дава на човека шанс, превръщайки го в нищо, без обаче да го откъсва от света, без да го сведе само до него самия, до мъничкото му късче вечност.

Съвсем различен е проблемът, щом става дума за деца. За тяхното страдание, а не за смъртта им, тъй като даже мигновеното унищожение на всички деца по земята от някакъв зъл гений би било много по-малък скандал, отколкото ег-

<sup>1</sup> Блез Паскал, *Мисли*, София, Наука и изкуство, 1987 г., с. 182, превод Лилия и Анна Сталеви.

но-единствено измъчвано дете. Не бива обаче да обвързваме „дете“ с „невинно“. Напълно неприемливо е да свеждаме възмущението или ужаса си до решението на въпрос от рода на „детето виновно ли е“? Освен това страданието на невинния също може да има смисъл (Йов, Христос).

Що се отнася до детето, такава възможност е напълно изключена. Чуваме да казват: злото е само лишеност, илюзия, дължаща се на частичния характер или на непълния ни възглед за Цялото, неизбежен дисонанс с всеобщата хармония, сянка в картината, диалектически момент. Само пълното неведение на систематичните хора може да пренебрегне детските страдания. Защото те са абсолютни дисонанси и разрушават хармонията.

Могат ли тогава тези страдания да служат на някаква цел, която ни убягва, ала е знайна за Бога? Не, защото са напълно невъзмездими. Кант разграничава относителното зло, което може да бъде средство, но не и цел, от абсолютното зло, което не може да бъде нито средство, нито цел. Всъщност целта оправдава средствата само ако тези средства не предполагат отрицанието на ценността, която тя представлява. Позволено е да вършим зло, ако следствието от него ще бъде по-голямо добро, или по-скоро ако нашето въздържане би причинило още по-голямо зло. Ала може ли да има по-голямо зло от незаслуженото страдание на едно дете? Онзи, комуто се е наложило поне веднъж да го „измери“, знае, че тогава се е озовал пред абсолютното зло.

До нищо не води и ограничаването на ролята на Бога чрез съподчиняването на болката на децата с грешките на бащите и първородния грях на Адам. Дори да приемем, че тази привидна несправедливост на Бога крие някаква по-висша и непонятна за нас справедливост, това отново би означавало да допуснем, че страданието на децата е принципно оправдано – нещо, което влиза в противоречие с неопровержимия опит, който имаме за абсолютното зло. Този опит ни дава и едно морално преимущество, тъй като ставаме чувствителни за недопустимостта на всяка нагласа, по някакъв начин примиряваща се със страданието на детето.

Би трябвало да бъде отстранен самият факт на тези страдания. Защо не? Бог не би ли могъл да стори така, че страданията на децата никога да не са съществували? В такъв случай самите ние също би трябвало да отречем тяхното съществуване: невъзможно отрицание на един жесток, очевиден факт.

Излиза, че Бог не е всемогъщ. И Той е като всички, прави каквото може. Очевидно не е трябвало да създава свят, в който децата биват изгаряни живи. Ала дали го е предвидил? Може да е бил възпрепятстван от събитията (от човешката свобода, инициаторка на събитията). Тогава за какъв Бог става гума?

Когато се казва, че злото е „откуп“ за свободата, това не може да е така. Свободата като такава не въвежда възможността за злото, нали християнът я приписва на Бога. Или иде реч само за крайната (човешка) свобода? Но свободата и способността за зло са по-скоро в обратна връзка. Не само че има

степенни на свободата, но и колкото по-свободен става човек, толкова по-малко той е способен на зло. Смята се, че разумният човек може дори да изгуби способността да върши зло. Ала нека приемем, че човешката свобода предполага възможността за зло. Това, което тогава би трябвало да осмислим, е не само злото като възможност, но и злото като реалност. Бог би могъл да избере свят, където хората се задоволяват да виждат лошите си постъпки само насън, без да ги извършват. Нещо повече, дори ако свободата обяснява *наличието на зло*, тя не обяснява *тези злини*. А и онова, за което в случая става дума, не е злото като цяло, а една *определена форма* на злото, в която то се явява като „абсолютно“, неоправдано от каквато и да е гледна точка, следователно изключващо всяка идея за възмездие или „откуп“.

Ако е било нужно да има зло, защо все пак са тези злини? Лесно бихме могли да си представим светове, по-малко зли от нашия – които при това си остават зли. Защо не свят с по-малко ужаси? Накратко, ако Бог е всемогъщ, не би ли бил тогава виновен?

И трябва ли в такъв случай да се разбунтуваме? Иван Карамазов изрязва от вестника разкази за мъченията на деца, за да спипа Бог на местопрестъплението, добавяйки всеки път нови доказателства към досието по обвинението: трагично неразбиране на онова, което, бидейки по същността си неведомо, не би могло „да служи“ за нищо, дори за обвинението на Бога.

А и подobaва ли ни да играем на обвинители? Не сме ли ние също виновни (по някакъв начин)? Виновни за това, че реагираме с минимална и едва ли не преторена болка на безкрайната болка на детето (на детето мъченик, на детето в концентрационния лагер), че я отричаме поради простия факт на нашето съществуване и преследването на странични цели, че можем все още да се радваме или във всеки случай – забравяйки за всичко останало – би трябвало да сме съсипани от осъзнаването на този небивал скандал.

Ала дори ако страданието на децата не може да се превърне в оръжие в ръцете на противника на Бога, то във всеки случай ни презгражда пътя, който води към Бога, или пък – в някакъв негативен мистичен опит – ни разкрива отсъствието на Бога. Вярващият все още ли е в правото си да вярва? Решението да не поставяме Бог под въпрос, каквото и да се случва на земята, разчитайки, че Той ще уреди нещата (или че те вече са уредени), ни подготвя за всичко, дори за крайния ужас, което всъщност ни позволява да избегнем объркването: благоразумна позиция, без съмнение удобна, но неосъзнато аморална. Необходимо е вярата да се разколебае. Недостатъчно е тя само да мине през съмнението, след което, здрава и читава, да се озове на другия бряг. Необходимо е вярата да се установи в съмнението, да изгори в него. И щом изгори там, тя отново ще заживее – но в абсурда.<sup>2</sup>

1956 г.

<sup>2</sup> Разумът и вярата са несъвместими (казва разумът): между тях трябва да се избира.

## II

Страданието на децата със сигурност би трябвало да обърква адвокатите на Бога. И най-често те гледат да не му обръщат внимание. Свети Августин е едно от изключенията: „Когато стигнем до страданията на децата, пише той до св. Йероним, аз съм, признавам си, в голямо смущение и не знам какво да отговоря... Не биват ли и те поразявани от болести, раздирани от болки, мъчени от глад и жажда, с разслабени членове и помрачен ум, измъчвани от нечестиви духове?... Бог е добър, Бог е справедлив, Бог е всемогъщ, не можем да се усъмним в това, без да не изпадне в умопомрачение, ала нека тогава ни обяснят поради каква причина децата са обречени да изтърпят толкова мъки”<sup>3</sup>. Бихме искали да знаем отговора на св. Йероним, но такъв няма. Може и самият той да е бил объркан.

Защото страданието на децата е абсолютно зло, неизлично петно в Божието дело, достатъчно, за да направи невъзможна всяка теодицея. Разграничението между абсолютно зло и относително зло присъства и у св. Тома от Аквино<sup>4</sup>, но ще използваме Кантовите дефиниции: абсолютното зло е онова, което „не може да бъде нито одобрено от мъдростта, нито да бъде използвано като цел или като средство”, докато „относителното” зло „никога не съществува като цел, а като средство съществува с мъдростта на волята”.<sup>5</sup> Кант вижда в греха абсолютно зло, а в болката – относително зло. Ала замислял ли се е той над болката на децата? Нищо не сочи това.

И все пак не всички болки на децата са абсолютни злини. Не трябва да поставяме в един и същи план тези от тях, съпътстващи заслуженото наказание – чийто смисъл е ясен и за самото дете – с онези, които в хитлеристка Германия се стовариха върху десетки хиляди деца. Знаем, че не само безброй много деца бяха задушени в газовите камери и фургоци или пък изгорени живи, но и че други понесоха в немските концентрационни лагери Голготата на възрастните – да не говорим за загиналите от бавна смърт в опустошените от глад градове.

Една депортирана пише: по пътя от Аушвиц към Биркенау „срещнахме конвой с деца и старци. Вървяха обзети от ужас, в колони по петима; всяко бебе, носено на ръце, се броеше за един конвоир. Спомням си... едно момченце на две годи-

<sup>3</sup> Писмо до св. Йероним за произхода на душата, писано през 415 г.

<sup>4</sup> „От време на време се случва по-скоро да понесем ущърб в по-малкото благо, отколкото да получим преимущество в по-голямото... Такива загуби не се явяват за човека абсолютно зло, а относително зло. Те нямат характера на истински страдания, а са медицински страдания, тъй като тъкмо медиците дават на болните горчиви хапове, за да им възвърнат здравето” (*Сума на теологията*, въпрос 87, член 4). Като „абсолютно” тук се превежда с термина *simpliciter*, а „относително” – със *secundum quid*. Ако едно нещо е лошо *simpliciter*, „то е такова, под каквото и ъгъл да го разглеждаме” (P. Foulquié, сп. *L'Ecole*, 18 novembre 1961, p. 259), следователно можем да приемем една такава дефиниция за „абсолютното зло” в пълната ѝ строгост. Такова зло съхранява характера си във всеки възможен контекст. Не че не може да има и благоприятни последици (без съмнение в света не съществува такова зло, от което да не произтича и нещо добро), но предизвиканото от него добро е толкова смехотворно и е толкова радикално несъпоставимо с него, че не може нито на йота да промени неговото значение.

<sup>5</sup> Имануел Кант, *За неуспеха на всички философски опити за Теодицея*, 1791 г.

ни и половина в тъмносини гащета. Точно като моето”<sup>6</sup>. А ето как изглеждат геца от Варшавското гето: „Множество геца, чиито родители са загинали, седят по улиците полуголи. Клетите им малки тела са ужасяващо изпосталели, изпод жълтеникавата кожа, наподобяваща пергамент, прозират костите им. Това е първият стадий на скорбута; след което малките кости разпухват и се покриват с язви. Някои от тези геца нямат пръсти на краката, влечат се по земята и стенат. У тях почти не е останало нищо човешко, приличат повече на маймуни, отколкото на геца. Те вече не просят хляб, а смърт”<sup>7</sup>.

Още едно свидетелство: „Недалеч от нас пламъци се издигаха над една яма, гигантски пламъци... Един камион се приближи до гупката и изсипа там товара си: това бяха малки геца”<sup>8</sup>. Там има и „дълбоки ями, в които пламтят огньовете и където направо хвърлят в огъня живи геца, на възраст до четиринайсет години, които не са минали през газовите камери”<sup>9</sup>.

Днес това са Биафра<sup>10</sup>, Виетнам...

Масовите страдания, съдържани се в тези думи, се дължат на бедствия, породени от самите хора; но както отбелязва Джон Стюарт Мил, природата също бива жестока: „Тя набища хора на кол, сломява ги, както на колелото за мъчения, дава ги за плячка на дивите зверове, изгаря ги живи, както първите християнски мъченици, мори ги с глад, със студ, трови ги с изпаренията си, подобни на бързодействащите или по-бавни отрови; държи в запас стотици видове отвратителна смърт, далеч надхвърлящи жестоката изобретателност на някой Набис<sup>11</sup> или някой Диоклециан”<sup>12</sup>. Накратко, природата е не по-малко жестока от човека.

Следователно не можем да извлечем аргумент от човешката свобода, за да оневиним Бога. Но защо, ще възразят някои, злото в човешкия свят да не е откуп заради свободата на човека, щом свободата включва способността за злодеяние? И това изглежда донякъде приемливо, доколкото връзката между злото и свободата е само *случайна*, тъй като злото зависи от свободата дори когато още не е сторено и една толкова тежка разплата не е необходима. Извод, който, честно казано, се самоунищожава. От него не следва по необходимост, че злото в тази хипотеза е резултат от свободата. То би могло, бидейки напълно възможно, просто да не бъде. Каква е била Божията воля? Разбира се, че злото не е резултат от свободата, ала все пак е обвързано със съществуването на свят, който е резултат от нея. И ако има нещо, свързано със свободата, това е *възможността*

<sup>6</sup> *Témoignages sur Auschwitz*, Éd. de l'Amicale des déportés d'Auschwitz, Paris, 1946. p. 24.

<sup>7</sup> *Journal de Mary Berg*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 98.

<sup>8</sup> Elie Wiesel, *La Nuit*, Paris, 1958. p. 57.

<sup>9</sup> Pelagia Lewinska, *Vingt mois à Auschwitz*, Paris, Nagel, 1945, p. 177.

<sup>10</sup> Биафра е област в югоизточната част на Нигерия, разполагаща с богати залежи на петрол, която се провъзгласява за независима държава в периода 1967–1970 г., докато се води гражданската война в Нигерия. Решението идва в резултат от етническите кланета над християните от племената иби и ибибио. В хода на гражданската война са избити над 2 млн. души, сред които и много деца. Б. пр.

<sup>11</sup> Набис – един от последните царе (тирани) на Спарта, управлявал между 207 и 192 г. пр. Хр. Според Полибий и Тит Ливий властта му се държала единствено върху насилието, което упражнявал над спартанците. Б. пр.

<sup>12</sup> Джон Стюарт Мил, *Три есета върху религията*, 1874 г.

за злото, а не самото зло, следователно Бог би могъл да пожелае свят, където би имало свобода без зло (или с по-малко зло като насилственото страдание). Човешките същества биха били свободни и все пак справедливи. Образуваното от тях общество би се основавало винаги на съгласие. Ала за да е във възможностите им да го направят, Бог би трябвало да избере свят, където те да могат да го сторят. Или с други думи: след като първородният грях е бил свободен, а не необходим, Бог би могъл да избере свят, където да има свобода без грехопадение.

С което ни най-малко не отричаме, нито омаловажаваме греха на хората. Ограничаваме се с това да поразсъждаваме над Божия промисъл. Ако Бог е, Той, колкото и абсурдно да изглежда това, е велик съучастник, който непременно (за разлика от човека) знае какво прави. Ще ми отговорят, че това „правене“ се ограничава, поне що се отнася до хората, с това, че ги е оставил да действат, знаейки какво ще сторят. Любопитно обяснение. Нали обаче е могъл да стори така, че да не е имало зло, нали чрез Него има зло?

Ала защо все пак привилегироваме страданията на децата? Защо те да са абсолютно зло и да не са като страданията на възрастните? Защото възрастният притежава удивителната способност да превръща злото в добро, приписвайки на болката си, когато е лишена от естествен смисъл, свръхестествен и духовен смисъл. Той заема по отношение на болката си особена позиция, винаги разполага с принципната възможност да се гържи пред лицето на болката като герой, мъдрец или светец. Такава възможност не съществува при детето. Невъзможно е да си представим дете, понасящо мъките със спокойствието на стоик или приемащо ги с радост. Невъзможно е да искаме от него да бъде мъдрец или да извърши това „чудно преображение на мъката в триумф“, за което говори Амиел<sup>13</sup>.

Защо е така? Защото то все още не разполага със свободата, даряваща смисъл. Липсва му способност да се отстрани от себе си, да се противопостави на себе си, да се себенадмогне. Възрастният понася настоящето, изхождайки от бъдещето, разсъждавайки какво е от значение за него и чрез какво решава да се самоопредели, да действа или да реагира спрямо посоката, която е задал на живота си. Той може винаги да реши да страда или че е пострадал заради нещо. А детето страда за нищо. То преживява болката като несъмнено зло, не му и минава през ума, че тя би могла да не бъде за него зло, че от него зависи тя да не е такава, че би могло да си я представи като удобен случай или повод за победа (например победа на гордостта или на вярата). За детето болката никога не може да бъде шанс.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Анри-Федерик Амиел (1821–1881) – швейцарски писател и мислител, известен със своя *Интимен дневник*. Б. пр.

<sup>14</sup> Ф. Едсик ни възразява: „Детето от малко умее, освен ако не е много страховито, да понася физическата болка; колкото и да е непоносимо, то от петгодишно, може би и от по-рано, знае, че може да крещи от страх, а може и да крещи без страх; струва ми се, че то е вече открито за известна мъдрост, по-скоро в преживяванията, отколкото в мислите“ (F. Heidsieck, *Revue de renseignement philosophique*, octobre-novembre 1958, p.4). Г-н Едсик без съмнение е прав, но той и аз говорим за различно ниво на страданията. Детето, описано от Мари Берг, което, лишено от палци на краката, се влачи по земята и стене, иска само смърт и не може да поиска друго: нито смелост, нито вяра, нито мъдрост – стоическа или друга.

Как тогава болката има своето място в свят, създаден от Бога? Не е ли тя абсолютно зло, такова зло, което е немислимо и няма оправдание? Философските опити за теодицея претендират, че няма абсолютно зло. Достатъчно е обаче да ги изследваме с оглед на геца в концентрационния лагер, за да ги видим такива, каквито са, тоест в собствената им недостатъчност.

Ще можем ли тогава да твърдим, че злото е *лишеност* (*privatio boni debiti*) – което оневинява Бога, Който твори само битие? Ала нали страданието при изваждането на зъб е нещо различно от това просто да бъдеш лишен от един зъб: болката е „твърде положително психологическо състояние”<sup>15</sup>. „Тя не е сянка, илюзия, мираж, тя е *реалност*.”<sup>16</sup> Вярно е, че за томистите „позитивността на болката изобщо не доказва позитивността на злото”<sup>17</sup>. Злото е ущърб или липса, но чувството за ущърб или липса е благо. В какво качество? „В качеството на психологическо знание, на предупреждение и защита.”<sup>18</sup> Ала защо предупреждението за злото да е нещо добро, щом няма никаква възможна защита от него? А тъкмо за беззащитните геца говорим.

Бихме ли казали тогава, че злото е силен контраст на доброто, поставящ си за цел да открие красотата на всемира? „Известно безреגיע в частите, казва Лаїбниц ... още по-чудесно разкрива красотата на цялото; както някои дисонанси, бъдат ли използвани както трябва, правят хармонията още по-прекрасна”<sup>19</sup>, а „мухите, които сами по себе си не са красиви, биват използвани за разхубавяването на лицето на прекрасния пол”<sup>20</sup>. Тази гледна точка, която откриваме у Арно, след като присъства при Августин, е отхвърлена от Малбранш като „отвратителна”.<sup>21</sup> И това не е преувеличение. Тя би могла да се поддържа като твърдение само ако не се осъзнават очевидните ѝ последици (например защо малката причастница, изгорена жива, се явява като особен дисонанс, който реже ухото, макар да звучи сам) или по силата на странна слепота, някакво душевно късогледство.

Такова е късогледството на системните хора и Малбранш не се изплъзва от него. Неговият Бог би могъл, без съмнение, да избегне „нерегулярностите” и „безреגיעята” в света, но с цената на „простотата” на избраните пътища. И не само неговото дело, но и начинът, по който е било сторено, би трябвало да носят печата на мъдростта му. Разбираме, че не биха могли да се умножат законите на движението, за да се пощади едно дете, тъй като Той не би желал „замислите му да Го възвеличават, а пътищата му да Го опорочават”.<sup>22</sup> Божественият геометър (и добрият картезианец) е загрижен не само за резултата, но и за елегантност-

<sup>15</sup> A.D. Sertillanges, *Le problème du mal*, Paris, Aubier, 1949. t. I. p. 266.

<sup>16</sup> G. Marcel, *Dialogues avec la souffrance*, Paris, Éd. Spes, s. d., p. 87.

<sup>17</sup> A.D. Sertillanges, *Création* (Saint Thomas, Somme théologique, Éd. De la Revue des Jeunes), p. 44-49, appendice II, p. 275.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Leibniz, *Théodicée, Abrégé de la controverse*, rép. à la V<sup>e</sup> objection (Éd. A. Jalabert, Paris, Aubier, 1962, p. 387).

<sup>20</sup> Ibid. *Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre*, § 27 (éd. cit., p. 441).

<sup>21</sup> De ordine. I, chap. VII (трактатът *De ordine* е бил написан не по-късно от 386 г., когато Августин още не е навършил тридесет и две години).

<sup>22</sup> *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, Paris, 1709. 3e letter. T. III. P. 271 (éd. A. Robinet des OEuvres complètes, t. VIII, p. 769).

та на решението. Той безспорно би могъл да направи нещо за децата, дълбали с нокти бетона на газовите камери, но това би го твърде „възвеличило“.

Бог, заявява отец Пети, иска да направи науката и техниката възможни. И ако „в мига, в който падна бомбата в Хирошима, бе променил законите за разпада на атома, тогава човекът нямаше да може да овладее атомната енергия“<sup>23</sup>. Ето защо, деца на Хирошима, вие сте горели в пъкъла: излиза, че Бог на небесата е бил не толкова изпълнен с внимание към човечеството, колкото загрижен за неговия прогрес?

Жакло, друг последовател на Малбранш, също признава колко трудно е „да се съгласуват мъките и болките на малките деца с добротата и справедливостта на Бога“<sup>24</sup>. И все пак, смята той, би трябвало да приемем, че Бог преустановява действието на природните закони „твърде рядко, само поради отделни и много важни причини“. Потребни ли биха били тогава тези „безчислени чудеса“, за да спасят и облекчат страданията на болните от чума деца? „Нещастие ли е ... за малките деца промяната в тяхното състояние и в живота им, или е за тях предимство?“<sup>25</sup> Кои знае, пита се още св. Августин, „какво Бог им е отредил като отпадна награда в тайната на промисъла Си?“<sup>26</sup>. Мисъл, която успокоява адвокатката на Бога, но само него, тъй като детето си остава лице в лице с болката, без утешение. Каквото и да му е отредило бъдещето, мисълта за бъдещето не го утешава, докато то страда, страданието си остава за него абсолютно зло.

Болката трябва да се разглежда субективно, тя е неотделима от страдащия субект. Сама по себе си тя е нищо, но придобива безкрайно значение, когато ни погълне, погобно на морето. Ето кое не отчита глобалната концепция, стремяща се да анулира злото, пренасяйки го в своя космически контекст. Злото се явява зло единствено ако се вземе отделно: поставено в съвкупността на нещата, то се размива в тях. Според Лайбниц злото, поразяващо човешките същества, се възмездява от мащаба на вселената и безброя на планетите.<sup>27</sup> При него има и друга забележителна фраза: „Св. Августин, напълно незапознат със съвременните открития, бил в голямо затруднение, когато трябвало да извини преобладаването на злото“<sup>28</sup>; не разполагал с достатъчно „планети“, за да уравновеси мъченичеството на децата; излиза, че страданията на измъчените деца се заличават, ако възползвайки се от съвременните открития, можем да наблюдаваме вселената през телескопа на обсерваторията в Паломар. Работата е там, обяснява Лайбниц, че макар ценността на разумните твари да е по-голяма, „другите, извън всяко сравнение, са безбройно повече; и е възможно отношението на броя и количеството да превъзхожда този на цената и качеството“<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> R. P. Petit, *Le problème du mal*, Paris, Fayard, 1958, p. 83.

<sup>24</sup> *Conformité de la foi avec la raison*, Paris, 1709, p. 205.

<sup>25</sup> Leibniz, *Théodicée, Abrégé de la controverse*, rép. à la V<sup>e</sup> objection (Éd. A. Jalabert, Paris, Aubier, 1962, p. 387, p. 207. Срв. опровержението на Бейл в *Отговори на въпросите на провинциала*, t. III, chap. 155.

<sup>26</sup> *De libero arbitrio* (За свободата на волята), III, cap. 23, текст, писан около 390 г.

<sup>27</sup> Leibniz, *Théodicée*, 19, p. 387

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> *Abrégé de la controverse*, rép. à la 2<sup>e</sup> objection, p. 381

Изправени пред подобно аксиологическо смесване, би трябвало да повторим заедно с Паскал, че „всички тела, небесният свод, звездите, земята и царствата не струват колкото и най-нищожния ум”<sup>30</sup>. „Планетите”, колкото и голям да е броят им, са нищожни, поставени на везните срещу една детска гуша. В природата чисто количествените натрупвания могат да провокират качествени изменения, но в сферата на ценностите никакъв количествен ръст не предопределя скока от един порядък в друг.

Бихме искали страданията на децата да могат да се възприемат като величини, които при определени условия да могат да бъдат пренебрежими. Без съмнение тези страдания са зло, но в света съществува, казват ни, и нещо друго, което трябва да се има предвид: не бихме могли да съдим за цялото по частта. Една частица от вселената ни дава толкова бегла представа за нея, колкото някоя от чертите на лицето за цялостния му израз. Необходимо е да се извърши пълен алгебричен сбор на всички положителни и отрицателни елементи на света. Ала кой може да го стори, ако не Бог? И все пак нека черната точка на вселената да не затъмнява взора ни. Нека погледнем нещата от по-високо: „За човека, който знае да гледа от високо, всяка реалност заслужава почит, всяко събитие е от полза”, ни казва отец Сертианж.<sup>31</sup> И още: „Виждането за единството е онова, което липсва в гребните ни скандали. Съзercателният дух на вярата е освобождаване от тях. Би трябвало, подобно на гребните, да можем да голавяме Музиката на Световите”<sup>32</sup>. Клетите деца с изпънати от страх лица не би трябвало да ни попречат да слушаме музиката на световите! Достоевски разказва в „Изповедта на Ставрогин” за една майка, която вие и се бие в гърдите, защото малката ѝ дъщеря се е обесила. На нея просто ѝ липсва томистката визия за единството!

Ако страданието на децата е абсолютно зло, това означава, че не можем да променим значението му, съотнасяйки го с нещо – с каквото и да било. Болката изолира. Непреодолима пропаст отделя детето, което умира в газовата камера, от цялото човечество и цялата вселена. Неговата болка не може да се разглежда изолирано, тя е неотделима от него и е абсолютно неоценима, подобно на него самото; бидейки отвъд всякаква мяра, тя не може да се вмести в никакво изчисление като величина.

Както виждаме, никоя от изложените концепции не оправдава Бога. Той непростително се е отгърпнал от творението, оставяйки там място за злото, което с все сила поражда децата. Казват ни, че Той не иска зло, а си служи с него като със средство или го позволява като вторично следствие в осъществяването на доброто. Но ако страданието на детето е абсолютно зло, то е по принцип невъзмездимо.

Ала може би това е заслужено зло? Не е ли то наказание за някаква абсолютна грешка? Първородният грях не е ли тъкмо такава абсолютна грешка? За да бъде

<sup>30</sup> Паскал, *Мисли*, фрагмент 793.

<sup>31</sup> Sertillanges, *Le problème du mal*, Paris, Aubier, 1951, t. II, p. 80.

<sup>32</sup> Ibid, p.83

Божията справедливост извън подозрение, казва св. Августин, трябва да е имало „у децата някакъв принцип на злото“, чийто „ярем“ да теagne над тях като „справедливо наказание“<sup>33</sup>. В полемичните си книги срещу Пелагий той непрестанно се връща на това, повтаряйки един и същи говор<sup>34</sup>: знаем, че Бог е справедлив, ала децата страдат (и ако умрат некръстени, биват обречени на вечни мъки), следователно са виновни; но ние знаем, че са невинни от всякакво волно прегрешение, ето защо трябва да вярваме, че те се раждат като носители на първородния грях. Така първородният грях „се засвидетелства чрез страданията на децата“<sup>35</sup> – аргумент, който изглежда въведен изцяло, за да оправдае Бога.

Цитираното по-горе писмо до св. Йероним (писано по същото време) по-скоро ни навежда на мисълта, че Августин не е съумял да убеди в това и сам себе си. Да не говорим за вечните мъки, но как все пак да си обясним, че едни деца се раждат на щастливо детство, докато други умират в мъчения? А и да бяха страдали еднакво, щом такава е Божията справедливост, как тогава да не изпитат непреодолимо отчуждение от този „страховит“ Бог? Моралът със сигурност ни задължава да отхвърлим религия, налагаща подобна „справедливост“: „... има ли нещо по-несъвместимо с нормите на нашето жалко правосъдие от осъждането на вечни мъки на дете, неспособно да прояви собствена воля за грях, в който то изглежда тъй малко съпричастно, понеже е извършен 6000 години преди да се роди? Безспорно в християнското учение нищо не ни шокира по-силно...“<sup>36</sup>; защото, ако има очевиден закон на справедливостта, той е, че на никого не може да бъде вменена вина за нещо, което не е извършил, и тъй като не познаваме друга справедливост и друг морал, различни от нашите, то, избирайки за своя християнската религия с догмата за първородния грях, ние по необходимост правим избор отвъд морала.

Да не забравяме и за другия път: не този на безпощадния Бог, а на Бога на любовта и милосърдието, който е страдал за нас. Може би само мисълта, че „сам Бог е приел страданието свободно, от любов към нас, и че Той се е поставил на мястото на човека, жертвайки се“, може да ни отведе към „една по-дълбока теодицея на страданието“<sup>37</sup>. „Христос оправдава всички“, ни казва Сертианж: „света и греха, болката и смъртта... Всичко е благо, понеже Той е“<sup>38</sup>. Ала как да оправдаем страданията на децата чрез тези на Иисус? „... Да страдат в общността на кръста, заедно с Христос и в Христос“<sup>39</sup> – ала децата са неспособни на това. Трябва ли да казваме, че в страдащото дете страда сам Христос, че

<sup>33</sup> Шест книги на св. Августин срещу Юлиан, защитник на пелагианската ерес (писани около 421 г.), lib. VI, cap. 5.

<sup>34</sup> Например: „как с този ужасяващ ярем, тегнещ над децата, Бог може да е справедлив и никой да не е виновен?“ (Незавършен трактат срещу Юлиан, t.32, 80); „да се отрича първородният грях при наличието на толкова големи страдания, които измъчват децата, би означавало същевременно да се отрича Божията справедливост“ (ibid.). Според Пелагий Адам се е провинил само лично, ето защо децата при раждането си са в състоянието на Адам в мига на творението.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Паскал, Мисли, фрагмент 434, превод Лилия и Анна Сталеви. Б. пр.

<sup>37</sup> Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, trad. P. Klossowski, p. 12.

<sup>38</sup> *Le problème du mal*, t. II, p. 68.

<sup>39</sup> Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, p. 66.

така Той бива наново принасян в жертва и разпнат? За детето това е непонятно, то си остава само и беззащитно. А и едва ли страданията на Христос могат да са равни с тези на детето: страданията Му са били безмерни, произтичайки от безкрайната Му любов към хората, която има невероятен смисъл, и Той го знае. „Иисус е сам на земята, казва Паскал, не само чувства и понася мъката си, но и единствен знае за нея: Той и небето са единствените ѝ свидетели.” „Той изстрадва скръбта и изоставеността Си в ужаса на нощта”<sup>40</sup>: не е ли това още по-вярно за детето?

Болката на детето си остава скандал. Опитвали са се да изкарат Бог по-слаб, за да Го оневинят. Стремели са се да ограничат могъществото Му, за да е мъдър и добър.<sup>41</sup> Напразен труд: ако Бог е знаел какво прави, създаденото не Го извинява – дори цялото творение спрямо безпочвеното страдание на едно дете е нищо.

Изглежда, че има само един изход: да превърнем в решение самото отсъствие на решение и радикалната невъзможност то да бъде намерено, тоест да признаем, че сме изправени пред тайнство. Защо е страданието? „Не съм в състояние да отговоря на този въпрос: защо? Нито дори да го поставя.”<sup>42</sup> Защото страданието „предполага едно необосновимо тайнство”<sup>43</sup>. Поради което говорят за „тайнството на злото”.

Ала какво разбират под него? Че Бог има своите основания да допусне злото – основания, които винаги ще си останат за нас скрити. В такъв случай приемам като възможно, че има някакво оправдание за страданието на децата, тоест, че е легитимен свят, където тези страдания имат своето място, дори приемам, че те биха могли да бъдат компенсирани с нещо друго (въпреки че не мога да кажа с какво), сиреч, че може да има нещо, което да уравновесява тези страдания. Мъченията на децата отново се разглеждат като приемливи „при някакви условия” (които сега са Х, срещу който аз не мога да издигна никаква хипотеза). Цялата ни гуша обаче се погнусява от подобна идея.

Нещо повече, не е необходимо да притежаваш много изтънчен морален усет, за да доловиш напълно недопустимото в една подобна позиция, примиряваща се със страданието на децата (че е възможно и при тях да има добра страна, която, подобно на обратната страна на луната, ние никога не виждаме, но трябва да сторим на страданията място в света, тоест да свикнем с тях?). Напълно непроситимо е да заемаме страна в страданието на другите: хората имат невероятната способност да понасят ударите, стоварващи се връз другия, и ловко да си намират за тях утешения, което е знак за липсата на откритост към другите (ако тези „други” не ги докоснат в близост) отвъд самите тях (и най-тес-

<sup>40</sup> Паскал, *Мисли*, фрагмент 553.

<sup>41</sup> „Струва си да си представим, че Божието могъщество има граници и тогава се заличават всякакви съмнения във възможността за съвършено знание и абсолютна мъдрост” (Stuart Mill, *Essais sur la religion*, op. cit., p. 168).

<sup>42</sup> G. Marcel, *Dialogues avec la souffrance*, p. 92.

<sup>43</sup> Ibid. p.91.

ния им кръг). Един хуманен човек се разпознава по способността си да прояви внимание към другия – към всеки друг. Тъкмо уважението към другия го възпира да се превърне в съучастник – чрез безразличието, мълчанието си и вътрешната си нагласа – на някакъв несправедлив порядък (да уважаваш другия, означава да искаш го уважават, да обичаш другия – означава да искаш да го обичат).

В такъв случай не е ли напълно неприемливо да се смята, че болката на *другите* може да има основание за съществуване? Защо да я разграничаваме от случая на децата? Ако допуснем, че болките на онкоболните, на табетиците могат да имат оправдание – макар и непостижимо – и ако приемем също така от тяхно име болката, която те не приемат (за нас е по-лесно, нали тя е непоносима не за нас), не означава ли това да пренебрегнем тяхната личност, да разполагаме с нея без тяхно съгласие, с друга цел? Не е ли това начин да не се съобразяваме с другите, да ги гледаме, без да ги виждаме, сякаш сме вперили поглед в някаква точка зад гърба им?<sup>44</sup>

И все пак ми се струва необходимо да направим разлика между възрастните и децата. Възрастният винаги и по принцип може да израства чрез болката. Ето защо не е забранено да се мисли, че неговата болка би могла да бъде някакво благо. Готов съм да съзря смисъл в болката на тежко болния, ако това означава, че самият болен би могъл посредством един радикален обрат да се обърне към свободата си<sup>45</sup>, да види болката си в нова светлина, да ѝ придобие свръхестествен смисъл.

Но децата не разполагат в своя естествен живот с подобно царство, което да им позволи да се преобразят. И тъй като страданието им няма смисъл за тях, на мен също не ми е позволено да му придавам смисъл. Да се поставя на тяхно място, да приема за допустимо, че мъченията им биха могли да имат своето основание, би означавало да пренебрегна своя първостепенен дълг, който е в това не само да ги уважавам като личности, макар те още да не са такива<sup>46</sup> (превърщането им в личности зависи тъкмо от мен, което ме натовазва с безкрайна отговорност спрямо тях<sup>47</sup>). По тази причина не мога да приема детските мъчения за легитимни. А вярата в съществуването на Бога, творец на света, би означавала да приема възможността на тази легитимност. Ето защо, от морална гледна точка, нямам правото да вярвам, не мога да вярвам в Бог. Изглежда, че морално необходимо е да се отрече съществуването на Бога.<sup>48</sup>

И как стигнахме дотук? Не е ли, защото приехме дефиницията за тайнство? Нарекохме „тайнство“ онова, чието основание е скрито за нас, а обяснението му е непостижимо. Което означаваше, че все още преследваме бляна на оправ-

<sup>44</sup> Да ги третираме „само като средства“, би казал Кант.

<sup>45</sup> За което ни дава пример Иван Илич в повестта на Толстой.

<sup>46</sup> Срв. Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, trad. M. de Gandillac, p. 477 sq.

<sup>47</sup> „Безкрайна“, защото се отнася до детето в цялост. И ако един своеобразен закон за взаимната отговорност поделя отговорността между възрастните, то отговорността не се поделя между възрастните и децата: детето е наш ближен без реципрочност.

<sup>48</sup> Срв. Кант: „Морално необходимо е да се приеме съществуването на Бога“ (*Критика на практическия разум*).

ганието. А може би трябва не само да се откажем да разбираме, но дори да приемем, че няма нищо за разбиране – тогава тайнственото ще престане да бъде онова, чиито основания са неведоми (и непознаваеми) за нас, и ще стане това, което излиза извън орбитата на всяко осъзнаване, нещо, чиито поряък е различен от разума.

Ала това бягство в тайнственото не цели ли чисто и просто избягването на решаващия опит? Понятието не е ли твърде общо? „Тайнството“ позволява да се приключи с „проблема“ и да се потуши „скандалът“. Вече не е необходимо да се проучват убежденията в основанието им, нито да се поставят под въпрос. Позоваването на „тайнството“ помага да се избегне промяната. По силата на един любопитен механизъм отсъствието на отговор дава отговор на всичко. И какво да кажем тогава, освен че понятието „тайнство“ става нещо напълно пусто. То се свежда до обезпечаването на защитната функция. Да кажем, че закриля някои души от риска за промяна. Но една душа не се ли явява „мъртва душа“, ако не приема постоянната възможност за радикално обновление, ако не чака необичайното?<sup>49</sup> Една душа би била „мъртва“, ако, давайки си сметка за скандалността на един свят, където децата са измъчвани и изгаряни, си остане същата, каквато е била преди. Би трябвало в нея дълбоко да се е вкоренил страхът от плашещото в света, от смъртта на Бога, „собственик на смъртта“<sup>50</sup>.

Да приемем, че легитимната употреба на понятието „тайнство“ е възможна и че трябва единствено да се обосновават условията на неговата употреба.<sup>51</sup> И ако не искаме да прибъгваме до „тайнството“ без причина, то единствената легитимираща инстанция в случая би могъл да бъде само разумът. Вярно е, че разумът се подчинява, казва Паскал, но е „правилно да се подчини, когато това му се струва уместно“<sup>52</sup>. Разбира се, разумът не би се съгласил да признае, че е призван от „тайнството“, и би го опровергал в областта, произтичаща от неговата юрисдикция. „Неведоми са Божиите съвети“ – ще кажат някои. Кое то не ни дава правото да затъмняваме понятното. Тайнството не може да се използва, за да се прави смътно онова, което е ясно. Не трябва да се позоваваме на него, за да отхвърляме решение, очевидно за съвестта и за разума: „ако подчиняваме всичко на разума, религията ни няма да има нищо тайнствено и свръхестествено“, а „ако нарушим принципите на разума, религията ни ще бъде безсмислена и смешна“<sup>53</sup> – ако ли пък нараним съвестта, тя ще бъде грозна. В нашия случай най-близкото до ума решение, отговарящо на изискванията на моралната съвест, на практическия разум, е, че няма Бог. Несъмнено е, че мъчения над децата е имало, а не е трябвало да ги има, и че Бог е могъл да направи онова, което не е сторил. И тъй като Бог не се е проявил в обстоятелства, в

<sup>49</sup> Това се отнася и до невярващия. Каквато и да е неговата убеденост, той трябва да съхрани безпокойството. Убежденията не се придобиват веднъж и завинаги: всеки ден проверяваме (подлагаме на изпитание) истината наново.

<sup>50</sup> Изразът е на Пол Валери (*Traité du vrai Dieu, Revue de renseignement philosophique, février-mars 1956, p. 47*).

<sup>51</sup> „Злоупотребата с разширяването на понятието „тайнство“ крие опасност и за философията, и за религията“ (Jean Lacroix, *Le Mystère, Semaine des intellectuels catholiques, 1959, p. 142*).

<sup>52</sup> Паскал, *Мисли*, фрагмент 270, превод Лилия и Анна Сталеви. Добавка в копието: „и не се подчинява, когато решава, че не трябва да го стори“.

<sup>53</sup> Паскал, *Мисли*, фрагмент 273.

който от гледна точка на морала би трябвало да го стори, то Той е виновен. Понятието за един виновен и зъл Бог обаче е противоречиво, сиреч стигаме до заключението, че Бог не е. Ето как фактът за страданието на децата – като абсолютно зло – полага обратната хипотеза и обосновава аксиологическия атеизъм.

Защо обаче да не приемем, че Бог се явява виновен в нашите очи само в съответствие с принципите на морала ни, докато вярата предполага скок отвъд морала, един извън-морален избор? Дали това е възможно: едно такова „отвъд“ би било всъщност „отсам“. Вярно е, че има свръх-морален аморализъм (поради прекомерност или свръхизобилие) или инфра-морален аморализъм (поради негостинизъм). Бог, съществувайки, не е отвъд морала, а отсам него: ако беше отвъд, Той в никакъв случай не би могъл да бъде виновен. Но след като се питаме за виновността Му, това по необходимост означава, че Той е отсам морала. А и при „надмозване“ моралът не се отменя, а се съхранява. И се удовлетворява а fortiori.<sup>54</sup> Тук можем да си спомним за ницшеанския свръхчовек. Свръхчовекът въплъщава „победата на морала над самия него“<sup>55</sup>; посредством честността („тази единствена добродетел, която ни е останала“<sup>56</sup>, целомъдрието, любовта („една нова любов“)<sup>57</sup>, гързост, сила (една сила, враг на насилието), както и чрез ненавистта към равнодушието, към всяко „почти“, към самотоволството, към хитростите на душата, към гуха на сметкаджийството и хилядите лицемерия на „добродетелния“ живот; затова свръхчовекът търси въздуха на свободата „отвъд доброто и злото“. Това не е отрицание на морала, сякаш той би бил нещо външно, а самопреодоляване на морала. Ако моралът се възприема напълно сериозно, смята Ницше, тогава той се самоотрича; има една вътрешноприсъща диалектика на морала, по силата на която, ако моралът автентично се преживява, той неминуемо е обречен на гибел и се самопреодолява. Свръхчовекът отрича морала „на честността“, като така го наследява и завършва: „Бихме искали да бъдем наследници на всеки предшестваш морал, *не възнамеряваме* да започнем всичко наново“<sup>58</sup>. Всяко наше действие е морал, бунтуващ се против предишната си форма. Свръхчовекът би трябвало да измени трите етапа на „пътя на мъдростта“; първият от тях се състои в това „по-добре да почиташ (и по-добре да се подчиняваш и да се учиш) от когото и да било, за да „събереш в себе си всичко, достойно за поклонение“, за да „възтържествуваш над гребнавите и зли наклонности“, за да завоюваш „чрез силата на любовта“.<sup>59</sup> Не става дума за подмяна на традиционните ценности с антиценности, а за по-висши, по-изискващи и по-изтънчени ценности. Въвеждането на нови нива на изискване – какъвто и да е прочитът ни на Ницше – не премахва предходните нива. Не би могло да упрекнем някого, който прави повече, отколкото трябва, нито пък онзи, който дава повече от необходимото, заради това, че всъщност не дава дължимото. За този, който е отвъд морала, моралът е саморазбиращ се минимум.

<sup>54</sup> В още по-голяма степен (лат.). Б. пр.

<sup>55</sup> Ницше, „Отвъд доброто и злото“, § 32.

<sup>56</sup> Пак там, § 227.

<sup>57</sup> Ницше, „Волята за власт“.

<sup>58</sup> Пак там, курсивът е на Ницше.

<sup>59</sup> Пак там.

Ето защо в този смисъл бихме могли да си представим Бога като свръхморално – макар и „върховно“ битие: или по-скоро Бог е свръхморално битие тъкмо в този смисъл (бидейки безпределен, бидейки безпределност на любовта, Той е безкрайно отвъд теснотата – на ограничението – на задължението и закона...<sup>60</sup>

Ала какво да кажем за вярващия, който пее славословия на Бога, докато малки деца горят като парцали? От едната страна е детето, страдащо и изоставено на нечовешката си болка, изпълнено с безкрайно унижение, превърнало се в безкрайна молба, а от другата – пламенната молитва, избликът на усърдие, екзалтираната вяра, въодушевените възклицания: „О, Ти, Всевишни“, „Бог е радост!“, „Бог е любов!“. Заедно, в един и същи свят, имаме крайния ужас и деянията на богатата. Нима вярващият не вижда, че става дума за приемането на другия (било то и за приемането му „в Бога“)? И осъзнава ли той колко безчувствен е към престъпването на морала? Ще се осмели ли да отвори дума за „Бога на любовта и милосърдието“ при вида на измъчваното дете? Не би трябвало да го прави, първа ни предстои да компенсирате състоянието на отдалеченост във времето и пространството, тъй че децата, съкрушени от злини, да населят нашето въображение, все едно че са вече там.

Превод от френски: Тони Николов

---

<sup>60</sup> Но: „Не мислете, че съм дошъл да наруша закона или пророците: не да наруша съм дошъл, а да изпълня (Мат. 5:17).“

Доц. д-р Бойчо Бойчев е преподавател във ВСУ „Черноризец Храбър“. Автор е на книгите *Очерци по философия* и *По границите на комуникативността*, както и на множество статии и студии в областта на философията. Води лекционни курсове по философия, логика, етика на семейните отношения. Научните му интереси са насочени към право-славната етика и психология.

**Бойчо Й. Бойчев**

## СВОБОДНАТА ВОЛЯ – ПРОБЛЕМИ НА РАЗБИРАНЕТО

Темата за *свободната воля* изглежда от безпроблемна до банална и скучна заради постоянното ѝ обговаряне най-вече в медийното пространство. Там тя често бива подменяна с юридически, журналистически, психологически, че и художествени конструкции и примери, които разискват или просто илюстрират един много близък, но все пак *друг* въпрос – този за *свободата*. Наистина, дебатът за аспектите на свободата, за правото на нейното притежание, за нарушаването на това право и т.н. винаги е актуален. При този дебат (понякога смислен и задълбочен) обаче се допуска едно раздребняване, една партикуларизация в обяснението на свободата, завършващо с присвояване на нейното разбиране „в своя полза“ от различните науки, политики, „духовни“ практики и субекти. От това следва терминологична неяснота, практическо объркване и подмяна на субекта в разбирането именно на *свободната воля*. Ще се опитам да поставя някои въпроси във връзка с разбирането на свободната воля и да очертая параметрите на възможния дебат по тях.

### **Характер и конкретизация на проблемите на разбирането**

Обикновено проблемите с разбирането започват с разминаването в съдържанието на използваните понятия и категории – уж в тематичното поле всички говорят за едно и също, но разбират различни неща. Известен е случаят с легендарния през 50-те години руски вратар Алексей Хомич „... който на един прием в Англия се обърна към присъстващите с кратка реч, но вместо с традиционното „лейди и джентълмени“ започнал с възклицанието „лейди и хамилтони“, заблуден от нашумелия филм „Лейди Хамилтон“ (Катаев 1987, 525). Този почти анекдотичен пример илюстрира характера на проблема при разбирането на свободната воля.

Дебатът за решаването на един проблем започва с ефективно поставяне на въпросите, а въпросите не могат да се формулират, ако разминаването, за кое-

мо стана гума, не се забележи, не се идентифицира и не се осмисли като създаващо неяснота, объркване, неразбирателство, дори като водещо до конфликт.

Първо, обикновено терминологичното разминаване се получава, когато понятията *свобода* и *свободна воля* се отъждествяват или когато се противопоставят едно на друго като изразяващи несъвместими реалности.

Второ, когато се приема, че волята може да бъде нещо друго освен *свободна* – например, че тя е някакъв вид *автоматизъм*. Или – че волята на субекта е тази, която сама може да си *присвои* или да се *освободи* от предиката *свободна*, като при всички случаи остава *воля*.

Трето, във волунтаристичните схващания за абсолютния характер на свободната воля; както и в тези, които напълно я игнорират и смятат, че е невъзможна.

Четвърто, в крайностите за произхода на свободната воля: а) че човек сам може да я създава, да си я дава или да я гарява; б) че тя е еволюционен продукт, който е биологично детерминиран.

Пето, в субекта, който я притежава и прилага – че освен човека свободна воля притежават животните и художествените образи.

Шесто, в „средата“ на нейното осъществяване – индивидуално екзистенциална, социална или симулакрума (напр. игра, художествено произведение).

Седмо, в начина на осъществяване – както в разбирането на момента *избор*, така и в неразбирането на връзката му с *отговорността*.

## **Свобода и свободна воля**

Една от основните неясноти произтича от трудността да се свърже свободната воля със собственото съществуване. Макар това да е оправдано за някои възрасти и състояния, необяснимо е как зрели, здрави и разумни хора не могат да осмислят, че свободната воля изначално и неотменимо е заложена в човешкото съществуване. Тази „заложба“ няма абстрактен или пожелателен характер, защото без нея човешкото съществуване е невъзможно. Като *общочовешка*, тя не е достъпна за едни и дистанцирана от други. Напротив – присъща е за всеки отделен човек, а посоката и степенята на нейното реализиране зависи изцяло от конкретната личност. В този смисъл тя не зависи от природните, историческите и социалните *обстоятелства*. *Свободата* като „характеристика“ на правни, икономически, политически процеси и формации е по-скоро *метафора*, отколкото *обективно* състояние на нещата. Немалко философи, учени, политици боравят с тази метафора така, все едно е възможно свободата да съществува там, където няма нито един субект, притежаващ свободна воля. Но пък там, където е налице такъв субект, неговата свободна воля при всички случаи се реализира в среда и процесуалност, които – при всички условности и ограничения – са релевантни на понятието *свобода*. В този смисъл тя е *контекстът* на свободната

Воля, без която никакво „външно“ стечение на обстоятелствата не може да се определи като свободно. Объркването идва, когато метафората *свобода* не само субституира в разбирането реалната *свободна воля*, но и когато практически започне да действа вместо нея. По този начин в „името на свободата“ свободната воля се налага да бъде ограничавана, подчинявана, заробвана, дори елиминирана или ликвидирана (заедно с този, който я притежава). Метафората, която привлича разбирането към „външното“, „обективното“, отдалеченото от субекта на свободната воля, може да доведе до радикализиране на обръкването, а най-ярките и видими проявления на това са *демагогията* и *революцията*.

### **Свободна воля и волева постъпка**

По по-различен начин стои проблемът на разбирането, който редуцира свободната воля до отделна нейна страна, проява или смисъл. Отъждествяването на свободната воля с *волевата постъпка* води до погрешното разбиране, че свободната воля е инструментална притурка към човешкото съществуване, а не негова основа. Нейно отрицание е *липсата* на (свободна) воля. Именно *безволевостта* започва да се разбира като изначална и определяща. Това пък води до убеждението, че свободната воля се създава, изгражда и възпитава, което в действителност е нейно отрицание. Така и практиката на *насилие* над свободната воля се смята за полезна за нейното изграждане. Дали пушачът е започнал да пуши, защото е безволев, лишен от свободна воля, или защото е направил лош и вреден за него избор тъкмо с акт на свободната си воля? Ако свободата на волята не принадлежи на човешката природа, как тогава той ще избере да постъпи *против* своята природа? Животното, в природата на което е заложена определена биологична програма, но не и свободна воля, никога няма да предприеме действие *срещу* тази природа. То няма да пропуши не защото има „силна“ воля, а защото изобщо няма такава. Разбира се, волевата постъпка е проява на свободната воля, но свеждането на свободната воля само до нейната видимост не дава възможност да се разбере какво е това свободна воля. Както редуцирането на свободната воля до волевата постъпка, така и разглеждането на волевата постъпка като *принуда* на волята *над свободния избор*, *подмянат* в разбирането *единността* и *изначалността* на свободната воля с едностранчивата представа за отделните актове на нейното проявяване.

*Проявите* на свободна воля имат нравствена и морална стойност, затова могат да бъдат оценявани според намеренията и резултатите си. *Самата* свободна воля обаче не е морално качество или свойство, тя е заложена във фундамента на човешкото съществуване. Волевите постъпки са ситуативни, докато свободната воля има онтологичен характер.

### **Свободна воля и биологичен автоматизъм**

В тази връзка проблемите на разбирането вземат друга насока. Ако можем да приемем като безпроблемно, че волевите постъпки се обуславят от наличието на свободна воля, въпросът е *откъде* човек я има. Върху този въпрос има възможност за един по-просторен и задълбочен дебат, но за него трябва друго из-

ложение. В случая ще отбележа само един – спорен от гледната точка на това изложение – възглед.

Той е на Бъръс Фредерик Скинър, изложен в книгата му *Отвъд свободата и достойнството*, за която в анонса на гърба на корицата пише, че е „... проникателна и дълбоко противоречива книга, която бележи повратна точка в мисленето на ХХ век...”. Оставаме настрана как нещо, което е дълбоко противоречиво, може да бъде проникателно, и се съсредоточаваме върху твърденията, че: а) „... почти всички живи организми действат, за да се *освободят* от вредни контакти...” (Скинър 2017, 33); б) „... един вид свобода се постига чрез относително прости *форми на поведение*, наречени рефлeksi...” (Скинър 2017, 33); в) „... *бягството* и *избягването* играят много по-значима роля в *борбата* за свобода...” (Скинър 2017, 34), (навсякъде к.м. – Б.Б.). Обобщено, това означава, че свободната воля се реализира на всички равнища на човешкото съществуване – от биологичното до социалното. Означава също, че принципна разлика между рефлекс и съзнателния избор (*борбата*) в осъществяването на свободната воля няма. Нещо повече: „*Борбата за свобода* на човека *не се дължи на желание* да бъде свободен, а на определени поведенчески *процеси*, характерни за *човешкия организъм* (навсякъде к.м. – Б.Б.)...” (Скинър 2017, 48). Това ще рече, че свободната воля на човека е биологично присъща, тя е автоматизиран рефлекс, а личността се ползва от нея дотолкова, доколкото я има на ниво организъм.

Разбирана като „... бягство от... неприятните характеристики на средата...” (Скинър 2017, 48), „свобода” е дума, която няма нищо общо нито със свободната воля, нито с онава, което я характеризира: *съзнателния избор* и *понасянето на отговорността*. Този проблем на разбирането води до практическо объркване в „прилагането” на свободната воля.

## Сътворението на човека и свободната воля

Човешкото съществуване е уникално именно заради наличието на свободна воля. Тя няма как да е в органичното устройство на тялото, няма как да е съставна (сложна, технологична), няма как да е еволюционен продукт (нито по пътя на количественото натрупване, нито по този на качествено усъвършенстване), но и не може да е незнайно как появила се в човешката природа (човекът е захвърлен в света като свободен, както смятат някои екзистенциалисти). Свободната воля не е случайна и няма как да се реализира в случайността. Тогава – за разбирането – не остава друго, освен да се приеме, че свободната воля е създадена заедно с човека и неговата природа, създадена е в свободен творчески акт и единственото, от което се ръководи, е именно по образа на този акт. „След това рече Бог: да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие... .. И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори...” (Бит. 1:26,27). Но „... щом като човекът е създаден по образа на блаженото и свръхестествено Божество – пише преп. Йоан Дамаскин, – а Божието естество по природа има способност да прави свободен избор и да желае, то следователно и човекът, като Негов образ, по природа има способност да прави свободен избор и да желае” (Дамаскин 2008, 166). Свободната воля на човека не е нищо друго освен

едно от проявленията на Божия образ, по който той е сътворен. Разбира се, това не е механично и реципрочно пренасяне, затова може да се каже, че свободната воля на човека е „тварно подобие на свободата на Бога” (Леонов 2016, 122). Човек няма как да има (нито пък по какъвто и начин да е оправдано да иска да има) *абсолютна* свобода, защото е тварен и ограничен по своята природа. Само нетварният и безкраен Бог има нетварна и абсолютна свобода, защото, по думите на св. Григорий Палама, „е обхванал в Себе Си цялото битие” (цит. по Мангзаридис 2013, 212-213). Абсолютната свобода на Бог се състои в това Той Сам да определя начина си на съществуване „извън всяка зависимост, необходимост и ограничение” (Мангзаридис 2013, 213), докато човешката свобода е ограничена, макар и богоподобна, което се изразява в това, че човек може да се стреми към и да доближава абсолютната свобода, но няма как да я постигне (виж: Леонов 2016, 123 и сл.).

Така погледнато, свободната воля е богатен дар от Твореца; тя не е нито случайно появила се, нито биологично заложенa, нито еволюционно развила се, нито култивирана, нито присъща на друго същество освен на човека (в религиозния възглед свободната воля е дадена и на ангелите, но те са безплътни, а разискването в тази посока е встрани от темата). Тя е свързана с *разума*, с *мисълта*, с *осмислянето*, а не с инстинкта и нагонния автоматизъм. Неразумните същества, казва Йоан Дамаскин, нямат свобода, тъй като те по-скоро се управляват от природата, отколкото сами да я управляват (Дамаскин 2008, 118). В нейната „структура” има два ясно изразени и взаимосвързани момента: *избор* и *отговорност*. Ограничеността, изменчивостта и недостатъчността на човешкото съществуване е в основата на желанието на човека към екзистенциална промяна. Към какво да се промени съществуването – това е предмет на избор, затова и *желанието* е „способност за правене на свободен избор” (Дамаскин 2008, 166), последвано от действие. Тъй като изборът на действие зависи от субекта (този, който желае, избира и действа), той го *обмисля* „с цел след обмислянето да избере решението и като го избере, да го извърши” (Дамаскин 2008, 118). За всичко това човек носи, понася *отговорност*. Именно подобно несъответствие на разбирането с „устройството” на свободната воля води и до споменатото по-горе практическо объркване. Неговото многообразие е голямо, но крайностите му са очертани от два манифеста (разисквани по-долу), прилагането на които всъщност води до онтологичния крах на свободната воля.

Тези две твърдения имат *своя* логика за контекста, в който са изказани, но тази логика е подвеждаща разбирането, практическият резултат от което е *преобръщането* на битийния ред, чрез *остракирането* на свободната воля и подчиняването на греха и смъртта. Само ще вметна, че редът на човешкия живот при сътворението не игнорира, а осъществява свободната воля; тя не е възможност, а *реалност*. В личното си общение с Бога Адам без никакви препятствия (нито вътрешни, нито външни) е можел да „осъществява Божия замисъл, да се приобщава към истината и да твори благо” (Леонов 2016, 123). Буквално потвърждение на това може да се види поне в две събития: настъпяването на човека в рая (Бит. 2:8,15) и даването имена на животните (Бит. 2:19-20).

Поселването в Едемската градина е съобразено с наличието и действието на свободната воля на човека. Защото липсата или незадействаната свободна воля предполагат както *бездействие* и *безразличие*, така и *неконтролируемост* на разходването на жизненни сили и последвалото ги насищане и възстановяване. Но след като свободната воля на човека е вече дадена (и Бог никога повече не му я отнема), Адам не просто ще седи и бездейства (мотивираното действие е индикация за наличието на свободна воля, а бездействието – за липсата ѝ) в райската градина, но ще я „обработва и пази“ (Бит. 2:15); не само ще консумира – „от всяко дърво в градината ще ядеш“ (Бит. 2:16), но и ще се въздържа – „... а от дървото за познаване на добро и зло, да не ядеш от него...“ (Бит. 2:17). Но Адам *не е принуден* да „обработва и пази“, защото не с това „изкарва хляба си“; т.е. – той би могъл и да не го прави, защото се *насища* не с плодовете на труда си, а с благоатта, която изобилно му е дадена от Бог. Да „обработва и пази“ е както *заръка* на Бог, за да не седи Адам в бездействие (и *безгрижие*, както добавя св. Йоан Златоуст), така и *доброволно* (т.е. – *свободно*) изпълнение на тази заръка, за да е близо Адам до своя Творец (виж: Златоуст 2012, 155-166). Той е *наситен* и не *засища* глуда си в обичайния смисъл, защото не е *огладнял* – нито изобщо, нито за плодовете от дървото за познаване на добро и зло. Затова той и не се *въздържа* от нещо, което му е *насъщно* необходимо; не изпитва *глад* за нещо, от което е *лишен*. Следователно и неговото *въздържание* е *доброволно* (рабско) приемане волята на Твореца.<sup>1</sup> Въздържането не е непосилно за човека, той може да го понесе и да живее безпроблемно с него, то даже придава определена *завършеност* на съществуването му в райската градина.<sup>2</sup>

Второто събитие също е показателно за упражняването от човека на свободната му воля. Бог, който създава живите същества на земята „според рода им“ (Бит. 1:24-25), ги води при човека, „за да види как ще ги нарече той, та както човек нарече всяка жива гуша, тъй да бъде името ѝ“ (Бит. 2:19). „И гаде човекът имена на всички добитъци и небесни птици и на всички полски зверове...“ (Бит. 2:20), което е и резултатът от „... свободата на волята и превъзходството на разума му (на човека – б.м. – Б.Б.)...“ (Златоуст 2012, 165).

## Двата манифеста

Но нека се върнем към двете послания на (не)разбирането, които изглеждат логични и саморазбираеми, а поради това често се приемат и тълкуват като ръководни за „свободните“ постъпки на хората. Това не е необичайно, защото „обикновено човек е безразличен към истинската свобода ... той вярва, че е свободен, когато може безразсъдно да задоволява своите похоти, но тази възможност е свидетелство не за свобода, а за поробеност“ (Манзаридис 2013, 213). Става дума за: „Ако няма Бог, то тогава всичко е позволено“ (Достоевски 1984) и „Човек е осъден да бъде свободен“ (Сартр 1992). Двамата изглеждат несъвместими, доколкото единият прокламира свободата като *неограничена вседозволеност*, а в другия тя изглежда като *безнадеждна обреченост*.

<sup>1</sup> Докато пренебрегването ѝ е вече робско подчиняване на волята на врага. Добро-волието на раба в съгласие с волята на Твореца е коренно различно от свое-волието (произвола) на раба.

<sup>2</sup> За сравнение: първото от трите изкушения на Христос в пустинята (Матей 4:1-11; Лука 4:1-13), също: Трифонова, Р. Трите изкушения на Христос в пустинята. В: <https://zadrugata.com/2016/10/11/>.

## Свободна воля и всепозволеност (тезисът на Достоевски)

Тезисът на Достоевски (всъщност той е издигнат от един от героите на романа *Братя Карамазови* – Иван Карамазов, и е ключ към важен код на повествованието) може да се интерпретира и извън контекста на произведението като възможно „практическо ръководство“ за свободно действие (впрочем в самия роман получило реализация *именно* чрез действията и деянията на Смердяков). Ако разгледаме положението чисто логически, т.е. като *условно изказване (импликация)*, трябва да приемем, че само когато условието (антецедентът) „няма Бог“ е налице, само тогава е налице и следствието (консеквентът) „всичко е позволено“. Това следва от правилото, че импликацията е *невалидна* само когато при налично условие *отсъства* необходимото следствие. Т.е. по *необходимост* трябва да е вярно, че „Няма Бог“, за да бъде също така *по необходимост* вярно, че „всичко е позволено“. Положението „Няма Бог“ обаче е *допускане*, а не неоспорим факт. Тогава и неговото следствие „всичко е позволено“ няма как да е ръководна максима. За да бъде едно правило максима, то трябва да е *всеобщо* (валидно за всички) и да бъде *необходимо* (за съхраняване на съществуването). Което ще рече, че за да мога *свободно* да ползвам правилото на *свободната си воля* „всичко е позволено“ (а то е правило, защото *за мен* така е *правилно* да се постъпва), то трябва да отговаря на някои условия. Първо, да е *всеобщо* и *необходимо*; второ, по *необходимост* да бъде изведено от *необходимото* за това условие, а то – трето, следва да е по *необходимост* всеобщо и *необходимо* налично. Но аз (от *свое* име) предпоставям условие, което аз (от *свое* име) искам да е налице, за да мога само аз (в *свое* име) да ползвам следствие, което е необходимо само на *мен* и в *мое* име. Това „колабиране“ на „правилото“ само до *мое* (потребност, желание, действие) се основава на това, че ако „всичко е позволено“ на всички, то тогава никои (включително и аз) няма да може да го ползва, защото всички (включително и аз) ще трябва да понесат последиците му. За да може „свободно“ *всичко да ми е позволено*, то трябва: а) да е само за мен, а това означава да няма как *да е всеобщо*; б) да произтича от желано от мен и ползващо ме само мен условие; в) да бъде само по *моя* (свободна) воля; а това означава г) да е *случайно*; и г) да няма как *да е необходимо*. Но случайно произтеклата (от моето желание, което ще рече – от *свободната ми воля*) свобода *само-за-мен* не е никаква свобода, тя е *произвол* – произтичащо от мен *желание за случайност*. Отдаването на *произвола (своеволието)* и *случайността* е жертване на свободната воля, невъзможност от тук нататък да се ръководя от нея. Желанието за всепозволеност е желание и за отсъствието на Бог, което в плана на разбирането трансформира логическата условност в убедителност на действието. За да има субективната увереност, че „всичко е позволено“, човек допуска (в неговото съзнание обаче това не е допускане, възможност, а постановяване на реалността) своето съществуване в онтологично провален свят без Бог. Вътрешните крушения на вече (и поради това допускане) дефектираната свободна воля на личността се приписват или на така постановения свят, или – парадоксално! – на Бог. За да осъществи възделенията си за всепозволеност, човек узурпира света от Бога и понеже нито има как да реализира това, което желае (всепозволеността), защото то не е вече в собствения смисъл свободна воля, нито може да понесе това *място на*

*скръбта* (умъртвената от него реалност), той го отхвърля и посочва Бог като отговорен за това. Ако се погледне по-дълбоко, може да се съзре и друг аспект на несъответствието между логическата възможност и практическо действие: желанието за всепозволеност е всъщност нежелание за приемане на свободната воля, така както тя е зададена в онтологията на човека. Това прилича на Фромовото „бягство от свободата“, но не е идентично с него. *Освобождаването от свободната воля* е невъзможно – колкото да я представя (и да му се иска да е така) като технологична, еволюционен продукт и пр., човек няма как да я „демонтира“ нито от себе си, нито от другите. *Бягството от свободата* е следствие от това – видяхме, че свободата има контекстен характер, затова и ситуативното бягство е осъществимо. Това впрочем може да бъде изразено и по-образно. Този, който приема свободната си воля като изконен дар, се нарича *раб Божий*, а този, който се опитва да я демонтира, за да избегне отговорността, е *роб на греха*. (Тодоров)

Така или иначе, всепозволеността няма как да субституира свободната воля, защото това е невъзможно; а свободната воля е невъзможно да се осъществи като тоталното своеволие, защото няма как да бъде друго освен *свободна воля*. „Сътворяването на човека по Божий образ и подобие не го *принуждава* (к.м. – Б. Б.) да постигне целта на своето съществуване (*обоженето* – б.м., Б. Б.). Човекът е свободен да пренебрегне, дори да преобърне йерархията на битието, като сам създаде божество по свой „образ и подобие“ (Мангзаридис 2011, 102) Спасителното за човека Боговъплъщение на Иисус Христос е свързано и с възстановяването на свободната воля на човека – приемането на човешката природа, на Кръста, страданията и смъртта са висш и образцов акт на свободната воля (виж: Мат. 17:26; Лук. 4:18; Иоан. 8:32-33, 36; Рим. 6:18; 1 Кор. 8:9; 2 Кор. 3:17; Гал. 5:1).

Не е за пренебрегване и още нещо, свързано с разбирането, водещо до практическото несъответствие между предназначението на свободната воля и илюзията за свободно действие. Увлеченото в тази страна на условността мислене забравя, че правилото на импликацията не се изчерпва само с допускането на необходимостта на връзката при наличие на antecedента. Другата възможност е условието да не е налице, което се изразява в съждението „*Не е вярно, че няма Бог*“. Тогава еднакво верни ще са както следствието („всичко е позволено“), така и неговото отрицание („*не е вярно, че всичко е позволено*“). В такъв случай, когато условието („няма Бог“) не е истина, то неговото отрицание е равнозначно на „Бог има“. А това води до две еднакво възможни следствия: „всичко е позволено“ и „*не е вярно, че всичко е позволено*“. Това е *всеобща* дилема, която може да се „реши“ *по необходимост* с избора на едно от двете (единствено) възможни следствия. Изправен пред избор, човек при всички случаи е отговорен за него и по този начин става от *произволен* – *свободен*.

От тази интерпретация на положението на Иван Карамазов може да се заключи, че предположението за отсъствието на Бог ни води към произвол, а приемането на неговото присъствие гарантира автентичността на свободната воля (виж: Трифонова). Но тезисът може да се разгледа и през критиката на *моралното* съзнание и практиката на *религиозния* опит. През тази „оптика“ желанието за

Всепопзволелност вече не изглежда като израз на стремеж към свобода. Дали свободата се изразява в това – нещо (по-скоро – всичко) да бъде *позволелно*? Защото се *позволява* онова, което е (отпреди) *забранелно*. Възможно ли е обаче *всичко* да е забранелно? „... Истина ли каза Бог, да не ядете от никое гърво в Рая?” (Бит. 3:1) – пита змията в Егемската градина. „... Плодове от гърветата можем да ядем – отговаря Ева, – само от плодовете на гървото, що е посред Рая, рече Бог: не яжте от тях и не се докосвайте до тях, за да не умрете.” (Бит. 3:2-3) Щом свободата на човека е „проявление на неговата богообразност” (Леонов 2016, 122; Чурсанов 2013, 430) и свободната воля му е гадена, за да може да я осъществява, то тогава няма как *всичко* да е забранелно. Защото, ако *всичко* е забранелно, това е *забрана* и на свободната воля. Човек е получил свободна воля, но няма как да я упражни дори в един-единствен акт, защото *всичко* (без изключение) е *забранелно*. Забранелното е *недостъпно*, *дистанцирано*, *отчуждено* и е невъзможно с него да се придобие какъвто и да е опит на свободната воля. А от друга страна – откъде човек би могъл дори да знае какво е свобода, когато няма никакъв опит от нея? Как така Бог е дал на човека свободна воля (и то единствено на него), след като не му е дал правото да я ползва? Не е ли безумие *даването* (а това значи – *разрешаването*) на нещо, което е *забранелно*? И не е ли всъщност допускането на това безумие само в човешкото съзнание, а не в делото на Бог? В такъв случай това безумие изпада в „лоша безкрайност” със стремежа за *всепопзволелност*, която няма как да бъде нито даване на свобода, нито освобождаване от забраните.

В тази връзка – да се върнем още веднъж към момента на поселването на човека в Егем. „И заповяда Господ Бог на човека и рече: от всяко гърво в градината ще ядеш; а от гървото за познаване добро и зло, да не ядеш от него; защото, в който ден вкусиш от него, бездруго ще умреш.” (Бит. 2:16-17) Тази сцена се разыгрива след като Бог „... вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа” (Бит. 2:7), т.е. след като човекът *вече* (думата „вече” не е съвсем точна, защото без свободната си воля човекът е немислим) има свободна воля. От нея става ясно, че всъщност *всичко* е *разрешено* и това разрешение не е *вторично*, то не е „*разрешаване-на-забранелното*”. Забранелно е само *едно-единствено* нещо и то също не е *вторично*, не е *забрана* на *вече* (от преди това) *разрешелното*, т.е. като „забранелно”, не ощетява с нищо човека. Нещо повече – тази забрана не е „сляпа”, а е с *предупреждение* за възможните последици при нейното нарушаване. Тя не е и *абсолютна* – в нея се съдържа възможността както да бъде нарушена (и то не на първо място), така и да бъде спазвана (на първо място). Същевременно наличието на забрана дава на човека възможността да „ползва” свободната си воля, като направи избор: дали да спази, или да наруши забраната, като понесе отговорността за този избор. Ако приемем (при всички уговорки) грехопадението като опит за осъществяване на всепопзволелността, трябва да приемем, че този опит не е *провален*, а е *несъстоятелен* и *безсмислен*. Не съществува такъв (не само реален, но и възможен) свят, в който да се реализира желаната легитимация на всепопзволелността – всичко да ми е позволелно и пред никого да не нося отговорност. „Всичко ми е позволелно, ала не всичко е полезно” (Кор. 1, 6:12), казва ап. Павел и повтаря: „... всичко ми е позволелно, но няма да бъда облаган аз от нещо” (Кор. 1, 6:12). В такъв случай свободната воля се гарантира не от *всепопзволелността*, а от *ползността* (която води към спасе-

ние); извън *полезността* волята се заробва на греха, бива *обладана* от врага. Ето защо сред многото (негативни за човешкото съществуване) *последници* от грехопадението има нещо, на което не се обръща внимание, но което е с много голяма екзистенциална важност – на човека не му се отнема свободната воля, той продължава да я притежава, а с това – да избира и да носи отговорност за своите постъпки.

Свободната воля има смисъл в ситуация на избор и отговорност, а не в режим на вседозволеност. „Всичко е забранено“ обезсмисля *даването* на свободна воля, а „Всичко е позволено“ – *прилагането* ѝ. Всезабранеността не е онтологична предпоставка на човешкото битие, защото в него (човешкото битие) изначално е „зложена“ свободната воля. Вседозволеността не решава никакъв онтологичен проблем на човека, затова главна пречка за нейното осъществяване е Бог. Бог не е забранил *всичко*, забранил е само *едно*, но това „едно“ прави вседозволеността невъзможна. *Разликата* между *свободната воля* и *произвола* е само едно-единствено нещо, но то отваря цяла пропаст, защото неговото „позволяване“ слага край на свободната воля и началото на произвола.

„Елиминирането“ на Бог става условие за постигане на вседозволеността не защото Бог е забранил *всичко*, а защото е забранил само *едно*. Но за да стане наистина *всичко* позволено, далеч не е необходимо наистина *всичко* да се позволява (защото то и бездруго е позволено: „... от всяко гърво яжте...“), а само това *едно*. Но понеже чрез *това* едно се изпитва (и привежда в действие) свободната воля, то евентуалното негово „позволяване“ лишава свободната воля от каквото и да е изпитание и нея вече я няма. Това *едно* всъщност дори не е забранено *докрай*, а само *до този* избор, който прави човек. Преди него на човек не му се налага да прилага свободната си воля по *този* начин не защото „всичко останало“ му е позволено, а защото „всичко останало“ е *благодат*, в която се осъществява съществуването му. Тя не е ограничена нито от недостатъци, нито от излишъци, затова е цялостна и завършена. Тя е *дадена* на човека и той не я избира. Да *дава* имена на животните и да *обработва* и *пази* райската градина е безпроблемно реализиране на свободната воля. В него има само утвърждаване, но не и отрицание. Човек започва да избира *алтернативно* (с избора се *утвърждава* едната алтернатива, но се *отрича* другата) в момента на изкушението. Избира на кого да се довери: на Бог или на змията. На Бог, който му е дал *пълната* с *благодат* Едемска градина, или на змията, която му дава *празни* обещания. А те са *празни*, защото нито едно от тях не става реалност – Адам и Ева *не умират* тутакси, но *стават смъртни*; *отварят им се очите*, но *за голотата* им (т.е. за нищетата на тяхното съществуване без Бог); не само *не стават* богове, но и *биват прокудени* от Рая. Такъв е резултатът от избора им, при който те са *имали* даденото, а *избраното* от тях е било *алтернатива* на даденото – *имали са* благодатен живот, оцетили са го с допускането на смъртта; *пребивавали са* в доброто, избрали са злото; *били са* цялостни, станали са крайни, ограничени и преходни.

„Елиминирането“ на Бог е елиминация и на това, което е *дадено* в момента на избора, т.е. на *всичкото* без *едно*. И „всичко“, което остава след избора, е това *едно*. Но това *едно* е безалтернативно, защото е само то и нищо друго, т.е. то

гори не е едно, а *нищо*. И това е само злото, защото злото привежда към *нищо* (Янакиев 2005, 10-53). Всепозволяващият си човек следователно не избира да прави зло, той става инструмент на злото. Да прави зло е безалтернативно, защото за него, казва той, това е *добро*. Това „добро“ обаче е *празно*, а не пълно с *благодат*, то е *смъртно-носно*, а не *живо-творящо*; то е *зло-радстващо*, не *радостно*, то е *о-мразно*, а не изпълнено с *любов*. В този именно смисъл то е *произвол*. Производът („всичко е позволено“) не различава правенето на зло от правенето на добро, защото негов критерий е „всичко *ми* е позволено“. Всепозволеността въобще не е „все-“, тя не е и „-позволеност“, тя е *все-ограничена* до „свобода“-да-вършиш-зло“. (Срв.: Бердяев 1992; Великов 2009; Добрев 2010; Леонов 2016; Чурсанов 2013; Янакиев 2005.) В райската градина свободната воля на човека се реализира по *хоризонтала*, който е *горе*, в *благодатта*. Когато в резултат на изкушението той ориентира този избор по вертикала, неговата алтернатива става *долу* – където той може само да *падне*. А след грехопадението, в *сложния, умножествен* свят, работата на свободната воля се преобръща. *Хоризонталният* избор вече е *долу* – сред многото ограничени, крайни и преходни възможности. *Вертикалният* посочва *едната* (и единствена) алтернативата *горе*. „И както вървяха, Той влезе в едно село; една жена, на име Марта, Го прие у дома си. Тя имаше сестра, на име Мария, която седна при нозете на Исуса и слушаше речта Му. А Марта се улеса в голяма шетня и, като пристъпи, рече: Господи, небрежиш ли, гето сестра ми ме остави сама да шетам? Кажу ѝ, прочее, да ми помогне. Исус ѝ отговори и рече: Марто, Марто, ти се *грижиш* и *безпокоиш* за *много неща*, а пък *едно е само потребно*. И Мария избра *добрата част*, която няма да ѝ се отнеме“ (Лук. 10:38-42).

### **Свободната воля като бремене (тезисът на Сартър)**

За сравнение нека разгледаме тезиса на Сартър, впрочем също провокиран от Иван-Карамазовия. Цялостната жизнена и философска позиция на Сартър е атеистична. Той приема, че човек не е създаден от Бог и че не носи в себе си Божия образ, а чрез това и свободната си воля. „Човек най-напред съществува, случва се, явява се в света, а едва след това се определя.“ (Сартър 1992, 20.) Това определяне обаче не е еволюционно, нито от някакъв предхождащ човек, нито от институция; то е от самия човек, защото „човек не е нищо друго освен това, което сам се направи“ (Сартър 1992, 21). Човек постоянно се намира в ситуацията на избор и носи отговорността за този избор. Макар и съзнателен, изборът е „спонтанен“ – резултат от желанието на човек да бъде нещо *определено* и на волята да го осъществи. Но дори да няма никакви желания и воля и да се „остави“ в желанието и волята на другите, човек пак прави *избор* и не може да избяга от отговорността за него. Той е отговорен както за себе си, така и за всички хора (Сартър 1992, 21), защото като „прави“ себе си, той се прави „такъв“, какъвто преценява, че трябва да бъде изобщо човекът. Ние никога не предполагаме, че избираме лошото, на нас винаги ни се струва, че „избраното от нас е винаги доброто, а нищо не може да бъде добро за нас, без да бъде добро за всички“ (Сартър 1992, 21). Човекът е свободен и е отговорен за това не в юридическия смисъл на думата; неговото „осъждане“ не произтича от някакъв конкретен съд и той не може да разчита на никаква форма на „помилване“. Тъй като човекът само това има (избор), то той е свободен; а тъй като е сам и без

извинения, то той е *осъден да бъде свободен*. И изборът, и свободата, и отговорността са израз на *съзнанието*, че *без теб* нищо от това, което се случва, нямаше да се случи по този начин, то се случва *точно така заради теб*, ти си в някакъв смисъл неговият автор и затова трябва да понесеш своята отговорност. Свободата е невъзможна, ако не бъде осъзната; само съзнаващият човек може да бъде свободен. Инстинктивна свобода няма – *разумът* е този, който освобождава човека от сляпата му подчиненост на инстинктите и нагоните. Свободата е равнозначна на свободна воля, защото не идва отвън; не се заключава и в безконтролни и фриволни деяния; тя е съзнателно усилие.

Тезисът на Сартър визира свободата като бремене, което нито може да бъде захвърлено, нито пък прехвърлено на някой друг. Способността да се носи бремето на свободата се нарича *отговорност*. Отговорността не противостои на свободата, а е неин необходим елемент. Свободният е отговорен, а поемането на отговорност не е отказ от свободата. Цялостната постановка на въпроса за свободата в тезиса на Сартър е осъществена през твърдението „Бог няма”. Сартър се опитва да опровергае логическата форма на импликацията, в която е поставен тезисът на Иван Карамазов. Явно Достоевски е бил наясно с капана, който поставя на нихилизма с тази формулировка. Защото, ако е вярно, че „няма Бог”, то по необходимост следва, че всичко е позволено, но ако всичко е позволено, то от това, както видяхме, следва, че никой за нищо не е отговорен, а щом няма отговорност, то значи няма и свободна воля. Сартър пробва да заобиколи капана, като допуска, че дори условието да е вярно, от това може да следва не необходимото, а угодното нему следствие. А именно: дори и да няма Бог, то човекът пак притежава свободна воля (нищо че не е ясно откъде), пак избира, пак носи отговорност и дори избягва изкушението на всепозволеността. Само че това следствие няма как да се получи по необходимост, защото своеволно се нарушава необходимата логическа форма и Сартър изпада в положението на Смердяков – на пръв поглед само на теория, но всъщност и на практика. В този си вид неговият тезис не може да бъде смислено завършен. Първо, защото не отговаря на два основни въпроса: а) как се съотнасят *свободната воля* и *свободата*; б) как човек придобива свободната си воля, а оттук и възможността да бъде свободен или роб. Второ, защото, ако бъде последователен, трябва да допусне логически nonsens. За него „няма Бог” не е условие, а реалност, която е необходима, за да не се случи онтологичният провал на грехопадението. Работата е в това, че тази „реалност” не отменя грехопадението, нито травматичните му резултати, а направо го осъществява. Тъй като няма (това важи не само за Сартър, но и за когото и да е) никакви основания да се приеме безалтернативно твърдението „Няма Бог” (защото не би било сериозно), то така или иначе трябва да бъде възстановено в логическата форма на импликацията: „Ако няма Бог...”. Тогава обаче се възстановява и необходимото следствие за всепозволеността (произвола), а с това се отрича свободната воля. Може да се види и по друг начин: *целта* на грехопадението се заключава в отхвърлянето на Бог (поради „вертикалното” прилагане на свободната воля), но *резултатът* му е прогонването на човека от рая (поради отговорността); с твърдението си Сартър привидно постига целта, но реално потвърждава резултата. Трето, този, който е „осъден”, при всички положения е „*лишен от свобода*” – това е парадокс и приемането му слага край на

разсъждението, а интерпретацията става безсмислена.

## Даването на свободна воля

И така в ракурса на Сартър да бъде *гадена* свободна воля на човека означава този, който му я е дал, да има *контрол* над нея. А това за Сартър е недопустимо и на пръв поглед наистина изглежда така – свободната воля трябва да е свободна от контрол, защото контролът сякаш провокира грехопадението. Но свободната воля не се дава, за да бъде контролирана, поне не от Този, Който я дава. Всъщност контролът върху свободната воля трябва да се осъществява от този, на когото е гадена. Затова и той носи отговорността. Но свободната воля не се заключава нито само в избора, нито само в отговорността, а в това какво избираш и как отговаряш. Изборът и отговорността предполагат и две инстанции, без които свободната воля е невъзможна: *съвестта* на личността ни и *Личност*, от Която сме получили свободната воля и пред Която сме *отговорни*. Игнорирането на втората инстанция заради илюзорния контрол прави волята неконтролируема и геинституционализира първата. Заедно с това свободната воля се извежда от онтологичното равнище и се свежда единствено до етичното.

В ракурса на религиозния опит е съвсем различно. *Този, Който* създава по *Свой* образ човека и вмениява в неговата природа свободната воля, *Той* именно е *абсолютно свободен*. *Той* твори „извън всяка зависимост, необходимост и ограничение” (Манзаригис 2013, 213), без да избира между *възможности* и *алтернативи*. *Неговият* избор е на *единствения* свят по *единствения* начин на сътворението му – *любовта*. Човешката свобода е *ограничена*, защото, макар и сътворен по *Божий образ* и *подобие*, след грехопадението човек е в света и носи неговите ограничения – *смъртта* и *тлението*. Човек се стреми към абсолютната свобода, но не може да я постигне чрез страха от смъртта, който го прави егоцентричен и го заробва в илюзията на всепозволеността. Пределът на свободната воля на човека се реализира не в еманципирането от Христа, а при съучастието в *Неговите Смърт* и *Възкресение*, т.е. – в отвърщането от греха и приемането Му (Виж: Манзаригис 2013, 213-216).

Ето тук може да се набележи перспективата на един дебат, който вече предполага друго изложение. Става дума за реализирането на свободната воля чрез творческата способност на човека и за свободната воля на неговото (на човека) творение.. Обикновено се приема, че еманацията на човешкото творчество е *изкуството*, а онова, което човек създава по свое подобие, е *художественият образ*. И ако човекът като венец на творението чрез Божия образ, който носи в себе си, има и *свободна воля*, с която е уподобен на Бога, то може ли той да вмени свободна воля и на художествения образ?

Разбира се, отговорът на този въпрос минава през редица уточнения и уговорки. Първо, че човек не твори в абсолютна свобода, затова и продуктът на неговото творчество няма как да бъде съвършен. Второ, че творческата си воля той може да насочи в три посоки: а) към възстановяването на Божия образ в себе си, който е потъпнал чрез грехопадението (обожение); б) към проектиране на собствения си образ в симулираната реалност на изкуството (Бойчев 2015, 25-38);

в) в приписване на божественост на собствения си образ (себеобожествяване) в езическите религии и неоезичесвото. Трето, за терминологичния избор на *художествен образ (ХО)* пред *герой (литературен герой)*. Четвърто, че Бог и Господ Иисус Христос по никакъв начин не може да бъде човешко „творение” било като измислен „герой”, било като художествен образ. Пето, че Библията, вкл. и Евангелието не са нито митове, нито художествени произведения. Шесто, че митове в езическите религии и различните видове художествени произведения в една или друга степен са създадени от човека *симулакруми*, които нямат собствена автентична и автономна реалност и в които свободната воля на човека се реализира като крайност и ограничност. Седмо, че *приписването* на свободна воля (или на всепозволеност) на митологичните същества, на героите и на художествените образи не е равнозначно на нейното *даване*.

...

Още нещо за финал, макар и да не смятам този текст за приключил с темата и дебата.

Достоевски пише: „Ако някой би ми доказал, че Христос е извън истината и истината наистина се окаже извън Христос, аз все пак бих предпочел да остана с Христос, отколкото с истината”. Навярно защото знае, че Богочовекът Иисус Христос задава не параметрите, а *тоталността* на свободата. А тя е невъзможна вън от единството ѝ с любовта и истината. Тогава вече „*И ще познаете истината, и истината ще ви направи свободни*” (Иоан. 8:32).

#### Използвана литература:

1. Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. С., УИ „Св. Климент Охридски”, 1992.
2. Бердяев, Н. Мирогледът на Достоевски. С., УИ „Св. Климент Охридски”, 1992.
3. Бойчев, Благой. Изкуство и подвижничество (между Аристотел и Св. Йоан Лествичник). – Християнство и култура. Бр. 7 (104)/ 2015 г.
4. Дамаскин, преп. Йоан. Точно изложение на Православната вяра. Света Гора, Атон, 2008.
5. Достоевски, Ф. М. Братя Карамазови. – Достоевски, Ф. М. Събрани съчинения в дванадесет тома. Том IX. С., Изд. Народна култура, 1984.
6. Катаев, В. Елмазен мой венец. – Катаев, В. Избрани творби в три тома. Том 3., 385-575. С., 1987.
7. Леонов, прот. Вагим. Основы православной антропологии. М., 2016.
8. Мангзаридис, Г. Християнска етика. Първи том. София: ОМОФОР, 2011.
9. Мангзаридис, Г. Християнска етика. Втори том. София: ОМОФОР, 2013.
10. Сартр, Жан-Пол. Екзистенциализмът е хуманизъм. – сп. Философия (за ученици), кн. 5/1992.
11. Скинър, Б. Ф. Отвъд свободата и гостойнството. Изток-Запад, С. 2017.
12. Skinar, B. F. Otvad svobodata i dostoynstvoto. Iztok-Zapad, S., 2017.
13. Чурсанов, С.А. Свобода (правосл.) – Богословская антропология. Паломник-Никея, М., 2013.
13. Янакиев, К. Три екзистенциално-философски студии. Злото. Страданияето. Възкресението. С., 2005.
14. <https://zadrugata.com/2016/10/04>. Трифонова, Р. Свободната воля като бреме за човека.
15. <https://zadrugata.com/2016/10/11/>. Трифонова, Р. Трите изкушения на Христос в пустинята.

Д-р Владимир Теохаров е доцент по философия във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирал е в Саарбрюкен, Виена и Хановер. Гост-преподавател в НБУ и Евангелското висше училище в Дармщат. Автор на монографиите *Експерименталната метафизика на Фридрих Ницше* (София, 2006), *Метафизика и психология* (София, 2008), *Ницше, Хайдегер и християнската метафизика* (София, 2015) и на множество студии. Съставител на серия от сборници и антологии. Активен преводач от немски език.

**Владимир Теохаров**

# ХРИСТИЯНСКИ ИДЕИ ЗА РЕЛИГИОЗНОТО ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТА НА ЕВРОПЕЙСКАТА КУЛТУРА

Религиозно-философски размисли във връзка с докторската дисертация на Иван Панчовски

Дисертационното съчинение на г-р Иван Панчовски на тема „Православното християнско младежко движение в България“ е отпечатано в германския град Йена през 1940 година във връзка с докторската защита на младия български богослов.<sup>1</sup>

Богатото идейно съдържание на този научен труд отразява широката и разностранна философска ерудиция на своя автор и дава възможност да се очертаят контурите и насоките на неговото религиозно-философско и християнско етическо и педагогическо мислене. В следващите редове ще се опитам да резюмирам накратко някои основни идеи, свързани с християнската философия на образованието, които са откриват в съдържанието и идейната рамка на този дисертационен труд.

<sup>1</sup> Дисертацията на д-р Иван Панчовски ще бъде преведена и заедно с други негови текстове се надяваме да бъде публикувана в скоро време в отделен том. Тези текстове се очаква да излязат под мое съставителство със спомоществателството на Философския факултет в Университетското издателство на СУ „Св. Климент Охридски“. Това е моят празничен жест на признателност и уважение към делото на проф. Иван Панчовски и към моите прекрасни приятели и колеги – преподаватели в Богословския факултет.

## **1. По просеките на Културата със специално позоваване на професор Иван Панчовски. Идеите за култура и възпитание в европейската история**

Християнското философско разбиране за възпитанието обхваща много дълбоки пластове от европейската култура, в които се долавят класическото гръцко и средновековно християнско мислене, ренесансовият хуманизъм и просвещенски идеи, етиката на немския идеализъм, романтизъм и християнски екзистенциализъм.

### **1.1. Древногръцкото „Пайдея”**

Тукидид пише някъде в *История на Пелопонеските войни*, че войната между Атина и Спарта не е просто сблъсък на две армии, стратегии или пълководци, а сблъсък на две „пайдеи”. Какво означава „пайдея”? Едва ли мога да го преразкажа! Това е музиката на Древна Елада. Това е едновременно водене – духовно и героично, и възпитание – непреднамерено и премерено (да си спомним за Платоновия свят на идеите като мяра на нещата), образование – едновременно в традицията и открито към раждането на нови истини (да си спомним изказването на Сократ за философията като „акушерка” при раждането на истината), възгоряване – едновременно в полиса и в Божиите храмове, защото само който е гражданин на полиса, той заслужава признание и насърчение от Бога...<sup>2</sup>

Като контрапункт на интуицията на Елада за словесността на Космоса (самият език е тяло, гумата – „онома”, се състои от отделни букви-звуци, които са назовани „stōiheion” – стихии – като стихииите, които изграждат Космоса – Земя, Вода, Въздух, Огън, тяхното неповторимо и магично телесно взаимодействие ражда смисъла; в рамките на средиземноморската култура застава книжовността на Библията и юдаизма. От това противостоене и среща – виж блестящата статия по този въпрос на големия православен богослов Сергей Сергеевич Аверинцев – възникват двете велики парадигми на европейската култура – юдейската (а след нея и християнската!) парадигма на есхатологичното осъществяване на съвършенството в бъдещето и древногръцката парадигма на пълнотата на мига. От срещата на тези две парадигми възниква християнството и неговата съдба по-нататък в културата е да ги носи като Кръст (или като тегоба), люшкащо се като лодка в бурното море между двете крайности, а понякога жертващо едната за сметка на другата.

### **1.2. Християнското средновековие и европейската култура**

Европейското средновековие – особено на Запад със схоластиката – свързва Културата с носенето на Традиция (Предание) и Авторитет. Това разбиране за приемственост, култура и образование се основава върху позоваването и цитирането на Свещеното писание, на прогласяването на Евангелието и свещените текстове и вярата в Бога. Няма да говоря тук подробно за „междината” на времената, на-

<sup>2</sup> Виж по-подробно по този въпрос класическото изследване на Вернер Йегер *Пайдея*.

речена Средновековие, която оплоти и античното минало, и ренесансовото бъдеще със своите непрекъснати ренесанси... Оплоти и така наречената Модерност със своето наследство, разбрано вече като жанр. Ние имаме сериозна българска и европейска школа по медиевистика, която изследва задълбочено всички тези неща...

### 1.3. Раждането на Модерността и културата на Ренесанса

Категорията разнообразие е основополагаща за разбиране на културата на Ренесанса. Според големия руски изследовател Леонид Баткин „ренесансовият човек“ е едновременно голям поет, художник, политик и мислител – трябва да се проследи тази топка, особено при Марсилио Фичино и Лоренцо Великолепни...

Ренесансовата култура поражда модерния хуманизъм в Европа и възражда християнските идеи за достойнството на човека като Божие творение в един нов културно-политически и философски контекст.<sup>3</sup> В християнската религиозно-философска и етическа интерпретация на Иван Панчовски тази модерна култура води до формирането на „модерния човек“, който осмисля по нов начин основните истини и категории на живота, смъртта и безсмъртието. В европейската философия и култура се извършва един радикален обрат от позициите на християнската теоцентрична антропология, която се основава на библейското разбиране за Божия образ у човека, към една нова антропоцентрична по своя характер култура.<sup>4</sup>

### 1.4. Енциклопедията и педагогическата стратегия на Френското просвещение...

Това е много мъчителна тема, защото Просвещението тотално пожертва пълнотата в името на свършенството. Първо се роди Енциклопедията на Дидро и Д'Аламбер – на пръв поглед невинно учено създание, но заг това стоеше следната стратегия: първо – знанието трябва да се обедини и представи в научна форма; второ – то трябва да бъде преподавано на хората с цел тяхното просвещение; трето – просветените хора трябва да променят благодарение на това знание съществуващата социална уредба... И какво последва – Френската гражданска революция, а след нея, разбира се, терор... Колко често се повтаряше този ненаучен Урок в европейската история на XIX и XX век. Всички тоталитарни режими следват парадигмата на свършения човек, свършената раса, свършеното общество... Да си припомним само „отглеждането“ на чисти арийци в нацизма или утопията за „всестранно развитата личност“ при комунизма. Дори Маяковски залиташе по това – „землю попашет, попишет стихи...“.

## 2. Феноменът Немско просвещение и фигурата на Имануел Кант

Педагогическата стратегия на Немското просвещение е свързана с идеята да

<sup>3</sup> Срв. Панчовски, Иван. Ренесансови и просвещенски идеи в „История славянобългарска“ на преп. Паисий Хилендарски. – В: *Духовна култура*, 1974, № 6, с. 1-13.

<sup>4</sup> Срв. Панчовски, Иван. Етически антропоцентризъм и религиозен теоцентризъм. – В: *Годишник на Духовната академия „Св. Кл. Охридски“*, Т. 3 (29), 1953–1954. С., 1954.

гаде възможности за развитие на способностите на познаващите... Статията на Кант „Що е Просвещение?“ маркира неповторимостта и своеобразието на немската култура. Ще припомня само първите два реда: „Просвещението е изходът на човека от непълнолетието, което той сам си е причинил. Непълнолетие наричам неспособността да си служиш със собствения си разсъдък без ръководството на някой друг...“. Обърнете внимание – в немския език непълнолетие означава едновременно и безсловесност, неспособност да постановиш разумно слово в света, неспособност да уловиш и преобразиш смисъла на мига... Това е голямата корекция на Кант спрямо Утопията на Френското просвещение, това е големият протестантски реванш на пълнотата в немската култура на XVIII–XIX век.

Кант различава способност за въображение, способност за съждение, способност за мислене чрез понятия и категории – разсъдък, способност за мислене чрез идеи и принципи – разум... няма да товаря читателя с тежки трактати по латински образец, ще добавя само това, че Кантовото наследство оплоди чудовищната категория „bildung“.<sup>5</sup>

### 2.1. Категорията „bildung“ в немската култура на XVIII–XIX век.

Потресаващата идея – безкрайното съвършенство на Културата се състои от безкрайно много мигове на пълнота... Безкрайното и неделимо Човечество екзистира във всеки миг във всеки отделен човек и само в тази перспектива трябва да разглеждаме Човека. Едновременно с това се роди троицата изследвания, породени от тази идея:

1. Езикът като световен език – Грим, Хумболт... Раждането на сравнителното индоевропейско езикознание – езиците на света са безкрайно много, но езикът на човечеството е един;

2. Историята като световна история – Хегел, Шелинг... Християнството преобрази Културата в история, преобрази действителността в история и тя е едновременно безкрайно множество наративи, и ведно с това Единствена. Пerverзната марксистка интерпретация на световната история и манифестът за световна революция изнесоха безотговорно разговора с този свят в някакво съвършено бъдеще и безотговорно забравиха Отделния човек и неговите неповторими мигове. Отново бе пожертвана пълнотата на мига в името на някакво бъдещо съвършенство... Фридрих Ницше точно диагностицира прелома към безотговорността и „невинността“ на Модерността – „от мен насетне започва Голямата политика и Голямата война“...

3. Религията като световна религия – Хегел и Шелинг... Приоритетът на християнството пред другите световни религии не е според ранг, а според възможността за разбиране. Християнството покани всички други религии на диалог, защото в неговото лоно се роди изкуството на разбирането. Християнството

<sup>5</sup> Срв. Панчовски, Иван. Етиката на Имануел Кант с оглед на отношението ѝ към религията. – В: *Годишник на Духовната академия „Св. Кл. Охридски“*, Т. 25 (51), 1975–1976. С., 1978.

покани всички други религии на диалог, защото в неговото лоно се роди изкуството на разбирането – херменевтиката на тази юдео-протестантска симбиоза, извършена от Фридрих Даниел Ернст Шлайермахер (самото му име е вече потресаващо). XX век почти нищо не прибави към това наследство освен нещастния отблясък на херменевтиката на хайдегегерианеца Ханс Георг Гагамер, която, както всичко останало през този век, се превърна в мода...

## 2.2. Диалогичният принцип и суматоката на Модерността

Фридрих Ницше и Сьорен Киркегор отново напомниха за пълнотата на миговете на разбирането – да разбираш казаното означава да разбираш себе си във и чрез казаното... Каква по-добра педагогика от това? Проф. Иван Панчовски разглежда проблематиката на ницшеанската етика на любовта към далечния в сравнителен план спрямо универсалните ценности на християнската любов към ближния. Той показва задълбочено както кризата на модерния рационализъм и появата на nihilistични моменти в европейската философия, така и зараждането на една нова екзистенциална по своя характер философия, която поставя по нов начин въпроса за вярата в Бога.<sup>6</sup>

Диалогичният принцип на Мартин Бубер и суматоката на Модерността. Накратко, диалогичният принцип на Бубер се състои във великото човешко усилие да разбираш всяко нещо и всяка жива твар, а оттук и всеки човек не като едно безлично то, а като възплъщение и преображение на Бога, като едно неповторимо ти. Това е празникът на разговора със света, с човека и Бога. В тази посока Бубер споменаваше – „колко много се учим от децата и животните...“... Възможна ли е обратимостта на отношението Учител – ученик, Свещеник – мирянин, Наставник – послушник, Бубер вярваше в тази обратимост... Но ще го позволят ли високомерните Институции – Инспекторат по образование... Министерство на образованието... Парламентарна комисия по образование... Дирекция по вероизповеданията??? Ще се вслушаме ли в гласа на децата и животните???

## 3. Религиозните търсения в българската култура в началото на XX век

Всички тези европейски културни явления, свързани с Човека и Модерността, философията на рационализма или етиката на песимизма и nihilism, могат да се открият и в българската духовна култура от началото на XX век. В контекста на тази духовна култура, разтърсена от кризата на междувоенната епоха, в която Иван Панчовски полага своето християнско богословско изследване за дълбоките основания на човешкото съществуване, той подлага на философски и богословски анализ екзистенциалните проблеми за пътя на човека към Бога, към себе си и ближните. Той изследва смисъла на вярата, надеждата и любовта, основанията на нравствеността и духовните устои на културата и религиозното образование.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Срв. Панчовски, Иван. Любов към далечния. – В: *Годишник на Духовната академия „Св. Кл. Охридски“*, Т. 13(39), 1963–1964. С., 1964.

<sup>7</sup> Срв. Панчовски, Иван. Фактори за развиване на религиозното чувство. – В: *Духовна култура*, XXII, 1941, № 3-4, с. 77-84.

### 3.1. Философски и религиозни идеи в българската поезия

В своето изследване Иван Панчовски се позовава на големите европейски, световни и наши философи и поети, защото поетите и писателите долавят много по-непосредствено и живо трепетите и терзанията, духовните полети и стремления на човешката гуша в нейния път към Бога, към ближните и към себе си.

Поетът – „Аз умирам и светло се раждам, разнолика, нестройна гуша, през геня неуморно изграждам, през нощта без пощада руша...” – Мисля, че Поетът е сбъркал, Нощта е връщане в Утробата, покой – удвоената тишина на Нощта при Дебелянов – „тихи пазви тиха нощ разгръща, да приласкае скръбни и нещастни” – дано има обновление и преображение без Разрушение!!! Сбъркал е и за Деня – миговете на нашето Разбиране са отвъд изграждането и разрушаването на света, те са просто в неговото утвърждаване като Свят на Сина Божи; Иисус не идва с война, с изграждане и разрушаване, а с мир... Мир Вам... а ние се примиряваме – ние сме при-мира-на Сина.

### 3.2. Християнското образование и духовната ситуация на времето

В своя труд за християнското образование в духовната традиция на Българската православна църква и съвременните религиозно-педагогически търсения в модерната европейска култура Иван Панчовски достига до някои задълбочени религиозно-педагогически и религиозно-философски изводи. Той следва православната богословска традиция и обобщава широк спектър от християнски религиозно-философски идеи, но най-вече се позовава на религиозно-педагогическия опит от междувоенното време в България. Иван Панчовски разглежда предмета на своето изследване в една по-широка общоевропейска културно-историческа и сравнителна богословска перспектива. Според него православното християнско религиозно образование има за цел да даде религиозно-нравствена пълнота на човека в осмисляне на неговото тукашно и вечно съществуване и притежава свои духовни специфики и някои отлики от западните европейски традиции на католицизма и протестантството. И ако католическото образование е образование в съвършенство, а протестантското образование е образование в пълнота, то православното образование трябва по неповторим начин да съчетае тези два елемента в свещенодействието на светата Литургия... – това е големият урок и големият завет на Иван Панчовски в неговата докторска дисертация, отправен към съвременните български православни богослови. Дано те се окажат достойни за този завет.

# ЗА „ДИОНИСИЕВИТЕ ТРАДИЦИИ“

Разговор в редакцията между Георги Каприев и Смилен Марков

От 8 до 13 септември 2019 г. във Варна, в курорта „Св. св. Константин и Елена“, се осъществиха две високопрестижни академични събития: Годишният колоквиум на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и Лятната школа на Европейския висш колеж по антична и средновековна философия (EGSAMP) с обща тема „Дионисиевите традиции“ (*The Dionysian Traditions*). Сред около петдесетте участници (от двете Америки, Русия, Китай и почти цяла Европа, включително България) бяха както мнозина от най-изявените в световен мащаб учени в сферата на изследванията по средновековна философия, така и талантиливи млади изследователи.

**Смилен Марков:** Мисля, че избрахме темата на колоквиума по две основни причини. Първият годишен колоквиум на S.I.E.P.M. в България, организиран от Вас, Цочо Бояджиев и Андреас Шпеер през 1999 г., е с тема „Дионисиевата рецепция през Средновековието“. Първата причина е, че за двадесет години са се натрупали много нови изследвания, посветени на Дионисиевия корпус. Втората причина е, че този знаменит текст е добра отправна точка за съпоставки и сравнения между философско-богословската култура на Византия и интелектуалния профил на Латинския запад. Но след приключването на форума се затвърди впечатлението за една специфична актуалност на Дионисиевата философско-богословска система, при която диалогът с Дионисиевата мисъл поражда смисли и отговаря на философски проблеми. Програмно този интерпретативен поглед беше демонстриран от Андреас Шпеер, който показва как аристотеликът Тома използва понятията на Дионисий, като проправя *via media* между Платоновия идеализъм и атомизма на Демокрит. Но това не е самоцелен философски експеримент, а произтича от необходимостта философски да се защити статутът на ума като самостоятелна същност, която е здраво свързана с тялото – не само външно отнесена към него, но реализираща своето действие чрез тялото. Вашият доклад, професор Каприев, го показва.

**Георги Каприев:** Да се гържим естествено, работим отгавна заедно – да си говорим на „ми“.

**С.М.:** Докладът ти показва, че актуалността на Дионисиевия корпус за философските дебати във Византия не произтича от това, че гаден мислител се пришива към философските партии на платоници, аристотелици, паламити, антипаламити или томисти, а се корени в специфичната философска методология на Дионисий, свързана с понятийна обосновка на отношението Бог-свят. Същностната битийна активност на Бога (екзистенциална енергия) предхожда външно проявената творческа енергия (каузална енергия). И ако това е така,

то тогава всяка каузалност, не само Божият творчески акт, зависи от отношението „същност-сила-действие“. Ти доказва, че тази метафизична аксиома се приема от всички византийски мислители, безотносително към различията във философските им програми. Очевидно е, че ако според Андреас Шнеер и теб очертаните философски модели са „нагпартийни“, те биха могли да се прилагат за решаване и на други философски проблеми. Като че ли причината за тази широка приложимост е, че енергийното разбиране за каузалността, съчетано със схващането за ума като самостоятелна инстанция, но и като посредник, обуславя една диалогична връзка между човешко познание и Божие откровение, между Истина и съществуване. В това се състои спецификата на Дионисиевата йерархия като „онтологична система за обожение“. На колоквиума се опитах да покажа как този динамичен модел на Дионисий се използва от св. патриарх Фотий Цариградски и други византийски мислители от IX в. за решаване на въпроси на епистемологията и физиологията. Наясно ли сме напълно кое определя способността на Дионисиевия корпус, на този загадъчен текст с неясно авторство, да пренесе и поражда традиции?

**Г.К.:** „Метафизичната аксиома“, за която говориш, свързана с енергийното учение, е наистина общовалидна, но само за византийските или – по-точно казано – за източнохристиянските мислители през Средновековието. Не е тайна, че под натиска най-вече на просвещенските програми през XVIII в. тя губи значимостта си и в този регион, за да започне завръщането си от началото на XX в. Днес тя не само възстановява философската си релевантност, но намира методично приложение и в други науки, каквито са например социологията, психологията, медицината и даже квантовата физика, при това далеч не само в териториите на т.нар. *Byzantine commonwealth*. Западното, латинското четене на Дионисий има обаче друга база: каузалността и субстанциалността. Както се вижда, и то е много продуктивно. Работата е там, че текстът на Ареопагитиките е поливалентен – в това е „тайнствената“ му сила. Той предоставя възможности за разгръщането на множество вътрешнопоследователни прочити, стигащи включително до несъизмеримост помежду си. Не е случайно, че първите гръкоезични поясняващи глоси към него се появяват през VI и VII в., непосредствено след публичната поява на текста, и още тогава стават неразделна негова част. Дионисий дава основа за различни продуктивни традиции. Ако през Средновековието те не са влизали в диалог помежду си, днес ние си поставяме този диалог като задача и тъкмо той е основният мотив както на първия, така и на втория S.I.E.P.M. колоквиум в България. Ето, тази година имахме практически паритет между двете традиции. Докладите на Ернесто Майнолди, Дейвид Брадшоу, Иван Христов, Кристоф Ерисман, своят и поне половината от моя бяха посветени на византийската традиция. Андреас Шнеер, Мария Бургер, Хенрик Анцулевич, Клаудио Месарош, Изабел Мандрела и Михаил Хорков тълкуваха западната. Имаше и доклади, посветени на контекста, в който се вписват Ареопагитиките или на основни техни положения, следващи от този контекст и оказващи въздействие върху него, както и върху следващите епохи, каквито бяха текстовете на Марк Едуардс, Тео Кобуш, Гургана Динева и Пюнтер Меншинг. Тук непременно трябва да се спомене и лятната школа на EGSAMP. Подредих програмата така, че първото ѝ заседание да бъде последна секция на колоквиума на S.I.E.P.M. със

студентски доклади, посветени пряко на Дионисий Псевдо-Ареопагит. Схемата на летните школи е такава, че студентите могат да говорят по темата или по своите дисертационни или дипломни проекти. Видя се, че идва едно поколение, което въпреки естествените за възрастта притеснения и киксове демонстрира завиден потенциал.

**С.М.:** В приветствието си президентът на S.I.E.P.M. Мартен Хунен намери за знаменателно обстоятелството, че в България се организира втори пореден колоквиум по една и съща, и то тема в епоха, в която голяма част от научния живот тече в много къси тактове. Днес изследователските начинания в областта на науките за ума са предимно краткосрочни. Според мен важното тук е, че щом е събран кураж да се продължи разговор, започнат преди 20 години, няма как да не направиш равностметка за изминатия път в науката. Ясно е, че познавателна стойност имат не само успешните, но и неуспешните проекти. Пътищата без изход или тези без един-единствен изход не са по-малоценни, а често са и по-интересни, и по-полезни. Докато колоквиумът в София през 1999 г. е посветен на рецепцията на Дионисий, сега фокусът е върху различни традиции. По какви пътища се разклони разбирането за рецепцията на Дионисий след колоквиума в София? Кои е правилният прочит на Дионисий?

**Г.К.:** Напълно съм съгласен за ценността на неуспешните проекти, но тук иде реч за два от успешните, като си мисля, че фокусът им е по-скоро общ. Мартен всъщност заговори за предварителните си притеснения, че една тема се повтаря. След 20 години – пак същата тема на годишен колоквиум. Неговите тревоги, каза той, са идвали оттам, че темата би могла да е вече изчерпана и да се получи нещо вторично. Драго ми стана, когато този иначе твърде несантиментален холандец се развълнува, говорейки за иновативните текстове и за множеството млади качествени участващи изследователи. Хубаво е да се види, че редом с доайените Гюнтер Меншинг (рог. 1942 г.) и Тео Кобуш (рог. 1948 г.) работиха младите, например ти, Гергана Динева или Филип Иванович, а добавим ли и участниците в лятната школа, тогава редом с тях работиха и хора, родени в края на 90-те. За тях Меншинг и Кобуш са не просто знаменитости, ами направо митологични същества. Този факт показва не само, че темата не се е изчерпала. Ако приемем индекса на Бъкстън, според който стратегическият хоризонт на планиране за институцията университет е 50 години, от възрастовите разлики излиза, че сме навлезли в нов стратегически период на изследванията. Толкова за краткосрочността. Иначе аз не мисля, че след 1999 г. стана някакво разклоняване на разбирането за рецепцията на Дионисий. Сборникът с докладите, който излезе през 2000 г., не разля, а задълбочи изследователските практики. Това именно се видя през тази година. Неговите плодове събирахме.

**С.М.:** В наши дни почти няма медиевистичен форум, който да не включва поглед към неевропейски интелектуални традиции, като ислямската/арабскоезичната, иудейската, сирийската и т.н. В програмата на колоквиума се фокусирахме специално върху латинския и византийския културен ареал. В един разговор в разгара на подготовката професор Шнеер изрази мнение, че днес се прави достатъчно за арабската и иудейската традиции и в този смисъл не е зле, ако

българският колоквиум във Варна е взгледан предимно в Европа. Има ли по-гълбок смисъл този европоцентризм на тематичния обект?

**Г.К.:** Има. Европейското, казва прозорливо Карл Ясперс, се гради върху три колони: свободата, научното знание и историята. Свободата в Европа постигна в наши дни нива, правещи възможно в нея да съ-съществуват всевъзможни позиции, включително такива, които влизат в пряко противоречие с нейните собствени традиции. С базисните ѝ традиции, а не с късните идеологии, за които гуша дават разните демодирани шовинисти и пишман-защитници на християнството. Европа успя да разгърне своята толерантност и това е нейно ценно достояние. Толерантността обаче предполага респект и благоразположение към другото, тъкмо като към друго; предполага собствено „съм”. Нека не забравяме, че в периода, който изследваме, това, което сега се определя като Европа, е именувано себе си Christianitas (латинската версия на византийското οἰκουμένη). Същността и ферментът на това „сме” не бива да бъдат размазвани тъкмо ако и защото искаме да прогължим практикуването на своята свобода така, както е изкристализирала през вековете. Основният мотор на християнската традиция е нейната иновативност. Самата иновативност застава обаче под въпрос, ако се забравя или деформира традицията, както го правят не само споменатите по-горе „консерватори”, но и всички, живеещи във и от абстракции, пък били те и съвсем хуманни по своя патос.

**С.М.:** Закономерно в рамките на колоквиума се прояви и едно друго отграничаване – от твърдата периодизация, която дели историята на философията на антична, средновековна, философия на Новото време. Дионисиевият корпус е вписан в един по-гълъг разказ, надскачащ границите между епохите, и точно това беше изходна позиция в немалко доклади. Двама от докладчиците – Гюнтер Меншинг и Тео Кобуш – експлицитно очертаха *longue duree* на Дионисиевата рецепция, което излиза далеч извън границите на Средновековието. Особено впечатление ми направи съпоставката на Тео Кобуш между диалектиката на Хегел и Дионисиевата йерархия. С това той искаше да подчертае, че Дионисий е не просто християнска версия или християнска трансформация на неоплатонизма, а е източник на философски алтернативи, които могат да „работят” и в диалог с модерни и съвременни философски модели. Впрочем един от идеолозите на гадаизма, Хуго Бал, публикува през 1923 г. монография за Дионисий Ареопагит, която е положително рецензирана от Романо Гуардини. Това също е някаква Дионисиева традиция. Някой би добавил обаче, че това не е достатъчно; че именно средновековните текстове са добър повод за преодоляване на другата непресекаема граница в съвременния философски живот – между аналитичната и континенталната традиция. Какво мислите за това?

**Г.К.:** Най-напред мисля, че съвременната аналитична философия не е такава, каквато беше преди 50 години и както я практикуват някои у нас. В този смисъл намирам дихотомията за леко фалшива. Иначе и Дионисий Псевдо-Ареопагит, като всеки действително философски ум, е музеен препарат само за онези, които не са действителни философски умове. За останалите те са актуални и ценни диалогични партньори, и то тъкмо в мисловни парадигми, достатъчно различни от онези, в които са работели тези партньори.

**С.М.:** Дионисиевият корпус представя две подчертано „несвоевременни“ философски позиции и модели – традицията и йерархията. Това не са просто модели, насочващи към конкретна метафизична позиция, а са перспективи, в които пренасянето на понятия и значения се осмисля като историческо разгръщане на смисъл. Не е възможно влиянието на Дионисиевия корпус в културата на Византия и на Латинския запад да се изследва просто като чисто оперативен и произволно ползване на определени интелектуални форми. Напротив. Корпусът неизменно живее в интелектуалната култура чрез способността си да носи и поражда традиции – исторически вериги на предаване на смисъл. От тази гледна точка е знаменателно, че на конференцията значението на текста се реконструираше не просто чрез субективния прочит на определен мислител, а неизменно с оглед на диалога между философи и богослови от различни исторически времена. Тази особена валентност на текста да пренася и поражда традиции личи и в материалната история на неговите преводи на латински, която е неразривно свързана с осмислянето му във високата схоластика или в традицията на мистицизма.

Другият важен структурен момент е този за йерархията. Йерархията е тема на Дионисиевия корпус, която несъмнено го сродява с неоплатоническата традиция. В същото време Дионисиевата йерархия е подчертано християнски скроена, понеже е динамична и е релевантна към историческото откровение. Имат ли място традицията и йерархията в съвременната интелектуална култура? Какво да се прави?

**Г.К.:** Мисля, че за традицията вече отговорих. Сега за йерархията (една дума, въведена от самия Дионисий). Той говори специално за небесната и за църковната йерархия. Впрочем тъкмо тези двете си съществуват най-необезпокоявано и в момента. Тревогата в твоя въпрос е за интелектуалната и всички други социални йерархии. Дионисий обяснява, че йерархия се гради чрез по-голямата или по-малка причастност към първопринципния „лъч“ на битието, познанието, смисъла. По-пълната причастност прави възможен прехода от по-долно към по-високо ниво. Масовото съвременно мислене е едновременно индивидуалистично и нетърпеливо. Има един масов нагон за бързо изкатерване, за което се предполага, че може да стане не с градене, а чрез рушене. Оттам следват и атаките срещу йерархията и самата идея за йерархия, и отказът от признаването на социални и интелектуални авторитети. Казвал съм го и друг път: защото нямаме авторитети, затова имаме вождове. Сплескването на йерархията е тъкмо това: една безлична маса, подчиняваща се на някакъв вожд – добър, лош, какъвто и да е. В сферите, където действат трезв ум и здрав дух обаче, това не е така. Мисля, че нашата професионална сфера, гледана в глобалната ѝ структура, без да я идеализирам, е такава по началата си и в своя принцип на функциониране.

**С.М.:** Какво отличава проведения тази година колоквиум от онзи преди 20 години?

**Г.К.:** Ако трябва да говорим за някаква определяща разлика, тя е тъкмо в споменатото от теб свободно излизане отвъд териториите на средновековната

култура: в много по-ясно заявения ангажимент със съвременните ментални и социални проблеми.

**С.М.:** Главните действащи лица от българска страна – Цочо Бояджиев, ти и Калин Янакиев, присъстваха и сега. Но от германска страна също бяха дошли мнозина от участниците във форума през 1999 г.

**Г.К.:** Да. В София доклади от българска страна имахме Цочо и аз, както и един много добър „троен“ доклад: на Климента Иванова, Петя Янева и Лидия Денкова. Калин взимаше дейно участие. Българските изследователи с доклади сега бяхме Иван Христов, Гургана Динева, ти и аз. Някои от тогавашните небългарски участници, не само немци, присъстваха и сега. За мен беше много важно да удържа континуитета и заедно с това баланса между поколенията. Това е фундаментално условие за развитието на една наука, а и на всичко останало в този свят. Разбира се, задължителното условие за участие беше наличието на доказано високо професионално ниво. Нашият колега Микеле Трицио ме обвини в лично писмо, че не съм бил спазил традицията, защото не съм направил обява за доклади, call for papers, а самоволно съм избрал докладчиците. Млад е Трицио, за да ме учи как изглеждат традициите. В моята вече 25-годишна практика на академичен организатор няма такова нещо като call for papers, стига да не става дума за студентска конференция. Имам самочувствието, че познавам състоянието на днешните изследвания и че мога да преценя професионалните постижения по досегашната работа на съответния колега много по-точно, отколкото бих го направил по някакво случайно получило се атрактивно заглавие или резюме. Понеже говорихме за йерархии, майсторското йерархично ниво предполага майсторът да кани майсторите. Такъв впрочем е статусът на годишните колоквиуми на S.I.E.P.M. А от качеството на поканените се съди за качеството на поканения ги.

**С.М.:** Кое отличава метода на Българската школа по средновековна философия? Какво е мястото на Дионисиевия корпус в програмата ѝ? Дионисиевият корпус е преведен сравнително рано на славянски. Това ли е причина той да бъде своеобразна отправна точка за сравнителни изследвания с български адрес?

**Г.К.:** Не мисля, че Ареопагитиките сами по себе си имат някакво привилегировано място в нашите изследвания. Те са възлово важни в мрежа от контексти, които наистина са в центъра на нашия интерес. В приветствието си към участниците споменах, че темите на двата колоквиума не са избрани случайно: Дионисий е една от малкото фигури, играли и играещи първостепенна роля за разгръщането както на източнохристиянската, така и на западнохристиянската култура. Българската школа по средновековна философия в нейната вече над 35-годишна дейност е специализирана в източно-западния превод, тоест в превода между сферите, формирани от двата фокуса на елипсата средновековна християнска култура. Основната ни „сила“ е в адекватния пренос на съдържания през границите на двете традиции. Тази „специализация“ е впрочем в съзвучие със свойственостите на европейския културен регион, в който живеем и работим.

**С.М.:** Има ли наистина спор между теб и Андреас Шнеер относно рецепцията на Дионисиевия корпус?

**Г.К.:** Няма такова нещо. На първата международна конференция в областта на философската медиевистика, проведена в България през 1995 г., на която българските медиевисти и изследователите от Кьолнския Томас Институт трябваше да четем заедно четвъртата книга от коментара на Тома от Аквино върху *За божествените имена*, Цочо Бояджиев, Калин Янакиев и аз бяхме направили едно „съзаклятие”. Ние представихме тълкуването на Дионисий от страна на масивна група византийски философи като собствено автентичното, за да получим възможност да насочим по-интензивно вниманието върху тази тогава малко известна на Запад интерпретация. Може да се види, че сме успели в някаква степен. Иначе ние знаехме, че не би могло да има никакво изопачаване. Тома и да е искал, не би могъл да „трансформира” тълкуването на Дионисий, основано върху енергийното учение, защото изобщо не го е познавал. Понеже на мен се пагна да тълкувам първата лекция, аз много остро заявих, че в своя прочит на Дионисий Тома се бил опитал да изтласка систематиката на източното мислене и да я въведе след трансформирането ѝ в органиката на собствената си метафизична система. Тома, казах, прави това толкова убедително, че Дионисий остава неоспорван авторитет за цялата схоластика, но Дионисиевата или източната ментална интенционалност изгубва своята „другост” спрямо западното мислене. През 1999 г. в София Андреас с техническа задължителност възрази в доклада си, че не може да се говори за някаква насилствена или вторично въведена интерпретация. Веселото е, че някои колеги са взели тази закачка насериозно и са реферирали нашия „спор” в свои изследователски текстове. Във Варна с началото на доклада си сложих край на тези изгрово предизвикани недоразумения.

**С.М.:** Какво е значението на Дионисиевия корпус за съвременния образован християнин? Може ли той да бъде източник на богословско вдъхновение?

**Г.К.:** Имам проблеми със съдържанието на понятието „вдъхновение”. Затова ще кажа само, че съвременният християнин, ако е наистина богословски образован, което си е рядко явление във всички християнски времена, би могъл чрез Ареопагитиките широко да разгърне богословския си хоризонт.

**С.М.:** Това ли е първият български медиевистичен форум, подкрепен енергично и благословен от митрополит на БПЦ? Какво показва това?

**Г.К.:** Не, не е. Спонтанно се сецам за международната патристична конференция *Sophia, the Wisdom of God* през 2015 г., организирана от Иван Христов и финансирана от Варненската и Великопреславска митрополия. Има и други. Освен това митрополията вече 21 години организира Седмицата на православната книга, системно финансира създаването, превеждането и издаването на книги и т.н. Книги издават и други митрополии, но мисля, че системно финансиране на науката в рамките на БПЦ имаме само във Варненска и Великопреславска епархия в лицето на Негово Високопреосвещенство Йоан. В неговото приветствие към участниците в колоквиума четем: „Светата Църква, която Господ Иисус

Христос основа на земята и която мистично и вярно води всекиго към чистото богопознание и вечния живот, винаги високо е ценила, насърчавала е и с радост е приветствала всяко истинско усилие на търсещия човешки ум и дух, което е насочено към познаването на истината. Към онази Истина, която е Самият Христос и която прави всички нас свободни (Иоан. 8:32)... Нека тази конференция, събрала във Варна водещи медиевисти от цял свят, да бъде благословена от Бога и успешна според своя замисъл, защото Дионисиевото наследство е сред фундаменталните източници на църковното учение, извор на мъдрост и на знание за всекиго, който е посветил живота си на църковното богословие”. Какво показва това? Показва, че митрополит Йоан е убеден в значимостта на нашите занимания за пълноценния християнския живот, който е, четем в същото приветствие, „живот в търсене и в следване на Истината, Която е Христос Господ”. Много бих искал такова да бъде становището и на останалите наши митрополити. Надявам се в някакво бъдеще това да стане факт.

**С.М.:** Имаше участници от Богословския факултет в София. В същото време у младите западни колеги се забеляза интерес към богословски теми, които преди не са влизали в предметното поле на философската медиевистика – например библейските коментари. Знак за какво е това сближаване между философска медиевистика и богословски изследвания?

**Г.К.:** Знак е преди всичко за смяната на поколенията и за по-свободния, бих казал по-адекватен поглед към изследователското поле. Поколение то на нашите учители, Алберт Цимерман беше модел в това отношение, много внимаваше да не пристъпи границите между философията и теологията. И богословите, и философите лежах в своите окопи, стриктно охраняваха демаркационната линия и само много предпазливо хвърляха по някоя и друга бомба през нея. Но почти всички от големите западни средновековни философи са клирици и преподаватели в богословските факултети. Повечето византийски философи са монаси, свещеници, епископи. Не можеш да разкъсаш нещо и след това да питаш за неговата цялост и пълнота. А ние точно за това трябва да питаме. Кое то не означава, че днешното време слага знак на равенство между философията и теологията. Те си остават две различни сфери, но се практикуват като сфери, стоящи в активна кореспонденция помежду си.

**С.М.:** Четенето на Дионисиевия корпус във Византия е творческо и субверсивно. Извършва се христологична корекция. Но значението на корпуса галеч не се свежда до един нормативизиращ прочит. Византийските мислители очевидно имат едно по-сложно отношение към онова, което днес се нарича християнски неоплатонизъм. На конференцията се очертаха две нива на творческа интерпретация и претълкуване на Дионисиевия корпус във Византия. На първо място, това е епистемологичната линия на интерпретация. Познавателната методология на Дионисий се оказва изключително плодотворен източник на различни перспективи. В православната мисъл през XX в. има тенденция това влияние да се свежда до апофатическото и катафатическото богоименуване. И респективно да му се приписва особена епистемологична стойност. Всъщност Дионисиевият корпус има много по-сложни измерения, свързани с режимите на богопоз-

нание. На конференцията се очертаха някои от тях. Непознаваемостта на Бога, която Дионисий обосновава философски, не е повод просто да се откажем от всякакво познавателно усилие. Напротив, тя е неотменна част от позитивното откровение и има важна функция дори за дискурсивното познание. Тя допуска експериментиране, използва дори грешките за задълбочаване на познавателната перспектива. Наблегна се също на символното богословие – метод, който, макар и бегло очертан от Дионисий, съдържа потенциал за нов тип рамкиране на богопознанието. Символният аспект на богословието разкрива начин за преодоляване на платоническата хенология, т.е. поставянето на принципа на единството като краен критерий за истинност на познавателното усилие. Напротив, символното богословие позволява множествеността да се обозначи смислово, да се осмисли като значеща битийна категория. То предоставя възможност да се тълкува връзката между Божията благодат и човешкото познание, без да се принизява нито първото, нито второто.

Вторият значим аспект на византийската рецепция е свързан с енергийното учение. Сякаш това е най-същественният метафизически принцип, който византийците усвояват от Дионисий. Разбира се, той не е въведен за пръв път в Дионисиевия корпус. Но последният предлага философски понятиен апарат за неговото експлициране, особено по отношение на богопознанието. Има ли граници обаче подобно контекстуализиране?

**Г.К.:** Границите от този тип подлежат на разширяване от тези, които действат в тях. Всяка граница има предел на своята еластичност. Работата на истински учения човек е да стигне до този предел и дори да се опитва да го превъзмогне, даже това превъзможване да е практически невъзможно.

**С.М.:** Споделяш ли мнението, че ако преди 15-ина години на подобен форум западните колеги биха представяли най-вече теми, свързани с тексткритиката, днес като че ли има завръщане към концептуалната проблематика? Какво е мястото на ръкописната традиция и изобщо на материалната история на текстовете в изследванията по средновековна философия? Къде е българската школа?

**Г.К.:** Случаят с Дионисий в този контекст е малко по-особен. Имаме прекрасно критично издание на Ареопагитиките от 1990/91 г., осъществено съответно от Беата Регина Зухла (*За имената Божи*) и от Гюнтер Хайл и Аголф Мартин Ритер (всички останали текстове). Предстои скорошно критично издание на глосите. Кое не отменя положението, че текстуалната критика не би могла да се захване с авторите, повлияни от Дионисий. Както през 1999 г., така и сега обаче българските Дионисиеви конференции се предпазиха от хиперфилологизацията, нахлула обилно в нашата професия. Основната причина сигурно е подборът на докладчиците. Разбира се, работата с ръкописите, сравняванията им, производството на критични издания, филологическите изследвания са абсолютно неотменна част от професията. Но тяхното хиперболизиране и схващането им като едва ли не единствената адекватна форма на изследване на средновековните текстове отшумява, поне според мен. В България има колеги, които прекрасно работят в тази сфера, но почти никой от тях не се ограничава

само до нея. Ако говорим за основаната от Цочо Бояджиев Българска школа по философска медиевистика с нейните фактически четири поколения, то ние бяхме и си оставаме преди всичко интерпретатори.

**С.М.:** В една от почивките участничка в конференцията сподели, че очевидно изследванията на различните прочити на Дионисиевия корпус в рамките на съпоставката Изток-Запад навлизат във фазата на нормалната наука и специализацията вече е толкова дълбока, че дори в един такъв профилиран научен форум научният предмет е твърде парцелиран. Споделяш ли това мнение?

**Г.К.:** Аз съм от поколението, осъществило научната революция в полето на изследванията по византийска философия. Преди 17 години публикувах в *Ostkirchliche Studien* полемична статия със заглавие „Съществува ли византийска философия?“, която тогава предизвика дебат. Днес никое уважаващо себе си издание няма да приеме текст с такова заглавие. Ясно е, че съществува. Ние, революционерите, сме много горди, че успяхме да преведем науката си от революционната фаза във фазата на нормалната наука. Изследванията върху западната средновековна философия са в такава фаза от много десетилетия насам. Тясната специализация е съществена характеристика на тази фаза, което ни кара нас, философските византинисти от моето и по-възрастните поколения, понякога да се чувстваме динозаври и да бъдем възприемани като такива. Но ние сме едни щастливи динозаври.

**С.М.:** Твоите трудове са в основата на една от последните научни революции в нашето изследователско поле. Имам предвид изследванията ти в областта на философията във Византия, които очертаха и нормализираха едно ново дисциплинарно поле. Може ли да се очаква скоро нова научна революция в сферата на изследванията по философска медиевистика?

**Г.К.:** Това, за което говориш, се свързва най-вече с немската ми книга *Философия във Византия* от 2005 г., макар че по-кратка българска версия се появи през 2001 г. Както книгата обаче, така и моите изследвания не идват на голо поле. Нашата наука се развива от 1949 г. и в този период са работили блестящи учени, създали условията за преходите, които имаме предвид. Книгата се появи в щастливо време, тоест във времето, в което тези преходи постигаха целите си. В някакъв смисъл тя обобщи постиженията на този над половинвековен период и съобщи за неговото успешно приключване. Много е рано да се говори за скорошна нова революция в нашата сфера. Нормализацията все още не е разгърнала потенциала си, така че революция, стане ли сега, би била по-скоро контрареволюция. През 2007 г. си позволих да пророкувам публично, че подобна обобщаваща монография няма да се появи в следващите няколко десетилетия. Засега не съм опроверган. Защото съвременните изследвания закономерно се разбягват в различни парадигмални посоки. Те обогатяват научната ни сфера, но я и фрагментизират, което не позволява един обхващащ я поглед. Нормална наука.

**С.М.:** В тази връзка, ти работиш по тома, представящ византийската философия в над 30-томното трето издание на *Юбервег (Ueberweg's Grundriss der*

*Geschichte der Philosophie*), издаван от престижното издателство „Швабе“. Нека кажем за какво става дума. Как очакваш този том да повлияе върху изследванията?

**Г.К.:** Вече не работя, томът трябва да излезе през октомври тази година. *Юбервег* е от 60-те години на XIX в. насам най-престижното справочно издание за история на философията в немскоезичния свят. Още през 2005 г. бях поканен за съставител на византийския том, а аз привлякох за автори освен себе си Цочо Бояджиев, Катерина Йеродякону и Янис Деметракопулос. Минахме през много прекеждия, част от които знаеш (нали ти преведе на немски текстовете на гръцките колеги), поставени ни бяха много ограничения, направих куп компромиси. За да не говоря надълго, нека спомена само един: издателството забрани цитирането на литература, публикувана на кирилица, защото не можели да се оправят компютърно с нея! Така в библиографията, която надхвърли 120 страници, няма нито едно кирилско заглавие, с което силно се дебалансира действителното състояние на изследванията. Имаше и други недоразумения. Стиснах обаче зъби и докарах работата докрай. Защо? Например, затова че в старото издание на философията във Византия бяха отделени общо седем страници. Сега пак са катастрофално недостатъчно, но все пак са около триста, а аз така подредих нещата, че да излезем в отделен том (към нашия ще влезе само едно методологическо въведение към философията на иудаизма). Този том ще се строи в редицата на *Юбервег* и по този начин ще бъде отворен „прозорец“ пред колегите по-лесно да вкарат дисциплината в академичния курикулум на своите университети. Имам пред очи най-вече западните ни колеги. В бившата византийска общност този пробив е вече направен. Първият пълен академичен курс (двусеместриален, с лекции и семинари) по дисциплината в света е моят, който стартира през 1999 г. Но сега такива курсове се четат почти по целия Балкански полуостров, в Русия и Украйна, а и в Чехия. Томът на *Юбервег* може да се окаже добър аргумент за одобряването на такива курсове в Централна и Западна Европа. Вече има достатъчно добре подготвени специалисти. Почти навсякъде.

**С.М.:** Организацията на колоквиума беше свързана с огромни трудности. Кои бяха най-големите предизвикателства за теб лично? На какво се дължат проблемите и какви подобрения в институционалната инфраструктура са необходими?

**Г.К.:** За да отговоря на този въпрос, трябва да започна да се жалвам, а никак не обичам. Мартен Хунен цитира в словото си началото на мое писмо до него от пролетта на 2019 г.: „Каквото ще да става, аз ще направя тази конференция“. Тогава нещата изглеждаха наистина драматично. Да не забравяме, нека ясно го кажем, че идеята за тази конференция беше твоя. Двамата с теб формулирахме кандидатурата за пред бюро на S.I.E.P.M. и написахме проекта за пред комисията на ЮНЕСКО. Направихме заявката и ти замина за две години за Оксфорд. Подобни специализации са неограничимо важни в нашия занаят и аз съм последният човек, който би създал пречки. Но в един момент се оказах сам, ама съвсем сам. Даже ми се наложи да изработя баджовете. На това отгоре започна да изглежда, че проектът, макар и класиран, няма да бъде финансиран от ЮНЕСКО (огоб-

рението го иде чак през май). Видях се и без пари. Тогава установих на собствен гръб докъде стига иначе декларираната загриженост на купчината софийски академични – правителствени и неправителствени – структури и фондации. Маркар и изглеждаща символична, помощ видях само от Софийския университет и Фондация „Комунитас“. За административните пречки, които ми се слагаха всекидневно от страна на част от университетската бюрокрация, не ми се даже говори. За сетен път се убедих, че в България правенето на висока наука, граденето на международни академични мрежи, стремежът към изследователски постижения на световно ниво си остава строго личен проблем на този, който има неразумието да го прави. Както и да е, по едно време нещата се понаредиха, появи се и перфектната логистична подкрепа от страна на Община Варна. В организацията се включиха други колеги – доц. Гергана Динева, д-р Надежда Жечкова, както и ти, разбира се, а на самата конференция имах и помощта на няколко от нашите студенти, сред които специално искам да спомена Елица Калдръмова, Василен Василев и Борис Чупетловски. И събитията станаха, и станаха – не само организационно – по най-добрия възможен начин. Понякога чак се удивявах как излизат всички „пацианси“. Да кажа нещо от опит: дали една конференция е успешна, се познава не толкова по докладите. Докладите несъмнено трябва да са качествени (при нас всичките бяха такива), но те са само базата за успеха. Действителният критерий са дискусиите. А дискусиите във Варна бяха продължителни, отиващи надълбоко, нелицемерни и даже страстни. Безспорен успех. А от тук нататък не остава друго, освен да берем плодовете му. Как се берат такива плодове? Чрез работа, чрез по-нататъшна, постоянна, дългосрочна работа. Време е да я започваме.

20 септември 2019 г.

**Митрополит Евлогий (Георгиевски)**

# ЗА ПРЕМИНАВАНЕТО НА РУСКИТЕ ЕМИГРАНТИ ПОД ОМОФОРА НА КОНСТАНТИНОПОЛ<sup>1</sup>

*Вчера<sup>2</sup> Синодът на Вселенския патриархат взе решение да опразни Екзархата на руските енории в Западна Европа, като отмени томоса от 1999 г.<sup>3</sup> Нека накратко да си припомним историята<sup>4</sup> на екзархата.*

*„От 8 април 1921 г. руските православни енории в Западна Европа, съгласно указа на Московския и на цяла Русия патриарх св. Тихон и на обединеното присъствие на Светия синод и Висшия църковен съвет, се намират под управлението на бившия Житомирски и Волински архиепископ Евлогий (Георгиевски; от януари 1922 митрополит).*

*Под архиерейската грижа на митрополит Евлогий пребивават общини, състоящи се като цяло от руски бежанци на територията на Франция, Германия, Великобритания, Белгия, Холандия, Дания, Норвегия, Швеция, Финландия, Чехословакия, Австрия, Швейцария, Италия, България, Румъния, а също и Мароко. От края на 1922 г. митрополит Евлогий пребивава в Париж, където негов катедрален храм става парижката църква „Св. кн. Александър Невски“. Намиращите се под управлението на митрополит Евлогий енории се намират под юрисдикцията на РПЦ и се наричат „Западноевропейска епархия“ или „Западноевропейска митрополия“.*

*А ето как самият митрополит Евлогий разказва за преминаването под омофора на Константинопол (откъс от спомените на митрополит Евлогий (Георгиевски) Пътят на моя живот)<sup>5</sup>.*

<sup>1</sup> Преводът е осъществен по: Митрополит Евлогий (Георгиевский) об уходе русских эмигрантов под омофор Константинополя. 2018, <https://ahilla.ru/mitropolit-evlogij-georgievskij-ob-uhode-russkih-emigrantov-pod-omofor-konstantinopolya/>.

<sup>2</sup> 27 ноември 2018 г. <https://orthodoxyindialogue.com/2018/11/28/its-official-ecumenical-patriarchate-dissolves-russian-archdiocese-of-western-europe/>. Комюнике на официалната страница на Вселенската патриархия: <https://www.patriarchate.org/-/communique-au-sujet-des-eglises-orthodoxes-de-tradition-russe-en-europe-occidentale>

<sup>3</sup> Текст на томоса от 1999 г. на английски език: <https://orthodoxie.com/en/patriarchal-tomos-of-1999/>

<sup>4</sup> На това място в публикацията има линк към Православната енциклопедия на руски език, но статията далеч предхожда последните брожения в Екзархията. Последващите два абзаца с исторически бележки са взети именно оттам. <http://www.pravenc.ru/text/182573.html?fbclid=IwAR1muuMh-mBXEerZfxsw3TqqfX-hTqw9xQuFaRvx62E58h0DI3agcyNmkrm>

<sup>5</sup> Откъсът е публикуван с някои незначителни съкращения, които имат единствено битово-описателно съдържание. Митрополит Евлогий (Георгиевский). *Путь Моей Жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), Изложенные По Его Рассказам Т. Манухиной.* 1994.

Скоро след закриването на Епархийската асамблея аз заминах за Вселенската конференция в Лозана. Там именно получих онзи Указ № 93 от 1(14) юли (1927 г.) на местоблюстителя на патриаршия престол, митрополит Сергей, и сред моето паство отново се надигнаха и забушуваха едва успокоилите се политически страсти. Ново тежко изпитание...<sup>6</sup>

Указът обвиняваше емигрантското духовенство за откритите изказвания против съветската власт и ми предлагаше като на управляващ руските църкви в Западна Европа и чрез мен на всички загранични руски архипастири и свещенослужители – да дадем писмено обезателство (собственоръчно подписано) за „лоялност“ по отношение на съветското управление и предписваше незабавно – преди да дочака тези подписи – да бъде докладвано на заместника на патриаршеския местоблюстител дали съм съгласен да изпълня това обезателство.

Връзката с нашата Майка, Руската църква, ми беше много скъпа. Непримиримата позиция на „карловчаните“, които след страшния патриаршески указ (от 22 април (5 май) 1922 г. №349<sup>7</sup>) със свито сърце признаха Московската патриаршия – аз не споделях. Искаше ми се, без да се подчинявам на съветската власт и оставайки самостоятелен, да намеря някаква линия на поведение, така че да не късам с Москва. За да изясня настроенията сред своето паство, свиках съвещание, в което взеха участие о. Сергей Булгаков, А. В. Карташов, княз Г. Н. Трубецкой, М. Н. Гурьо, И. П. Демидов и др. Мненията се разделиха. М. Н. Гурьо се изказа твърде рязко против съглашението с митрополит Сергей; о. Булгаков, Карташов, Демидов... отстояваха съглашението. Тези две противоположни мнения отразяваха настроението на моето паство. Обединено около мен и предано на мен, то все пак беше озадачено, разтревожено и смутено от Указа на митрополит Сергей.

Реших да изпълня изискването на митрополит Сергей, но не безусловно, а при условие че терминът „лоялност“ означава за нас аполитичност на емигрантската Църква, т.е. ние се задължаваме да не правим от амвона политическа арена, ако това задължение ще облекчи трудното положение на рогната ни Майка Църква; да бъдем „лоялни“ по отношение на съветската власт ние не можем: ние не сме граждани на СССР и СССР не ни признава за такива и затова политическото изискване от канонична гледна точка за нас не е задължително.

<sup>6</sup> За Сергианския разкол и тежките последствия от Декларацията на Сергей (Страгородский) за „лоялност“ към съветското управление, вж. Янакиева, Слава. „Сергианският смут. Кратки бележки за събитията“. *Християнство и култура*, № 127, 2017, pp. 26-34, <http://www.hkultura.com/news/detailed/1801>.

<sup>7</sup> За този указ вж. началото статията на Кострюкова, А. А., and Н. Ф. Тягунова. „Новые Документы По Истории Взаимоотношений Между Патриархом Тихоном и Карловацким Синодом“. *Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви*, no. 28, 2008. В статията обаче се използва названието РПЦЗ за Западноевропейската епархия под попечителството на митроп. Евлогий (която допреди преминаването към Константинопол е известна като „Западноевропейска епархия“ или „Западноевропейска митрополия“), докато РПЦЗ (Руска православна църква зад граница) възниква от Карловацкия разкол, непризнаващ главенството на митроп. Евлогий (възложено от патр. Тихон именно чрез гореспоменатия указ), който първоначално се самонарича Архиерейски синод на руската задгранична църква. Текстът на Указ №348/349 е публикуван в Губонин, М. Е., editor. *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и Всея России, Позднейшие Документы и Переписка о Каноническом Преемстве Высшей Церковной Власти, 1917–1943* : Сб. в 2 ч. 1994, <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/library/material/110/>. С. 193-4.

В моето „слово“ на литургията (4 септември 1927 г.) разясних отговора си към митрополит Сергей, и това успокои мнозина. Но не всички... Мнозина изискваха решителен разрив с Москва. Бившият главнокомандващ доброволческата армия барон Врангел ми писа, че смята отговора ми за двусмислен и неопределен. Друг генерал, негодувайки, постави въпроса: не съм ли аз подставено лице на болшевиките?... Въобще получих няколко писма с протести.

В отговор на моето разяснение за „лоялността“ митрополит Сергей ми писа, че го смята за удовлетворително, но изисква незабавно да му бъдат препратени подписите на всички загранични епископи и енорийското духовенство. Изпратих препоръката на митрополит Сергей в Карловци, но оттам не последва никакъв отговор. А в моята епархия духовенството даде подписи, с изключение на няколко настоятели на енории, които заради „лоялност“ отпаднаха и преминаха под юрисдикцията на Карловацкия синод: протоиерей Орлов (Женева), о. Молчанов (Медон), протоиерей Тимофеев (Лондон)...

Връзката с Московската патриаршия се запази, но беше несигурна, слаба, готова всеки момент да се прекъсне. Всяка моя невнимателна дума в Москва се подлагаше на критика и осъждане. В течение на три години между митрополит Сергей и мен се поддържаше тягостна, безрезултатна полемика, като аз опровергавах обвиненията, разяснявайки защо едно или друго мое изказване не трябва да се нарича политическо, а молитвено-църковно и религиозно-нравствено пасторско въздействие върху паството, от което нито аз, нито моето духовенство никога не бихме се отказали и не можем да се откажем. Разяснявах своята позиция и на паството. Така на общото събрание на енориите от моята юрисдикция (в Лондон) на 21 март 1930 г. аз дадох всестранно разяснение за линията си на поведение и ги уверих, че „сам няма да тръгна и няма да поведя паството си по пътища, които имат каквото и да било съприкосновение със съветската власт“.

Когато в 1930 г. митрополит Сергей заяви на чуждестранните журналисти, че в съветска Русия няма гонения над Църквата, сред емиграцията се надигна твърде силно възмущение от така явната неистина. Моето положение стана много тягостно. Някои лица от паството ми отново изискаха незабавен разрив с Москва. Можех ли аз да оправдая митрополит Сергей – да кажа на черното бяло? Разбира се, можеше да се каже, че митрополит Сергей е бил принуден да излъже от някакви високи мотиви, за нас неясни и неизвестни, но лъжата си оставаше лъжа... Стараех се да го защитавам, говорех, че гумите му не са ерес, че не са грях срещу църковния порядък, не са отпадане от вярата, а политическа постъпка и че все пак е по-добре да не се отделяме от Москва. Но разбира се, тържественото обявяване на неистина може да бъде наречено политика само условно и с това насилване паството никак не може да се примири. Стана трудно да се поддържа връзката с Москва, а да се успокоява негодуващото паство, като бъде призовавано към състрадание, беше невъзможно.

В онези дни получих писмо от Русия, от един свещеник, когото много добре познавах в битността си на Архиепископ Волински. В писмото му подробно бяха

описани трагическите условия, при които митрополит Сергей е дал интервюто на чуждестранните журналисти. Текстът на изявлението, прочетено от митрополит Сергей, бил изработен от большевиките. Някакви редакционни поправки били направени от митрополита собственоръчно, подписът също бил негов. В този вид целият текст беше фотографиран и след това напечатан във френското илюстрирано списание *Vie*. Нямахме съмнение: митрополит Сергей и целият състав на Синода му са прочели документа и са го подписали. Това предизвика възмущение не само у нас, зад граница, но и в съветска Русия. Народът негодуваше: как... Църквата лъже?! Йерарсите също са лъжци?! „В деня на нашия храм празник митрополит Сергей трябваше да служи – разказва в писмото свещеникът – и се събра огромно множество народ, и цялата тълпа кипеше от негодувание... Атмосферата беше нажежена, като пред буря... Уплаших се за митрополита: да не завърши това с разправа... Телефонирах му да не идва, а сам аз, загърнат в палтото, незабелязано се промъкнах през тълпата в храма – предпазливостта ми не беше напразна: враждебното настроение на тълпата по отношение на митрополит Сергей се беше примесило с негодувание към нас, „поповете“: „Всички попове са предатели!... те всички са заедно!...“. Започнах да служа... Как да не реагираме – ние, духovenството – на това, което дълбоко възмущаваше паството? Как при такова настроение на молещите се да споменаваме митрополит Сергей? Могат да се надигнат викове, ругателство... хората могат да се забравят и в ексцеса да оскърбят светинята... Реших да не споменавам митрополита. Народът оцени това. Чува се възгласи: „Точно така!... Точно така!... Не бива да се споменава лъжлото!...“. По този начин излязох от тягостното положение... На другия ден сутринта отидох при митрополит Сергей. „Какво правите!“ – упрекна ме той. „А вие какво правите?“ – „Като не знаеш – не приказвай!“ – отвърна митрополитът.“ Оказва се, че большевиките дали текста на митрополит Сергей седмица преди интервюто, а след това го държали в изолация. Пред него стояла дилемата: да каже на журналистите, че има гонение над Църквата – това значи, че всички тихоновски епископи ще бъдат арестувани, т.е. цялата църковна организация ще погине; или да каже, че „гонение няма“ – да обрече себе си на позора на лъжеца... Митрополит Сергей избрал второто. Упрекваша го в недостатъчна вяра в несъкрушимостта на Църквата. Така или иначе, лъжата няма да спаси Църквата. Но какво щеше да бъде, ако Руската църква беше останала без епископи, свещенство, без тайнства – това не можем и да си представим дори... Във всеки случай не на нас, пребиваващите в безопасност зад предела на гостъп, ни се полагаше да съдим митрополит Сергей...

И ето че се случи онова, което вече три години се подготвяше с постепенното отслабване на връзките ми с Московската патриаршия – през лятото на 1930 година между мен и митрополит Сергей се получи разрыв. Ето как стана това.

В началото на поста на 1930 година Кентърбърийският архиепископ ме покани в Лондон на еднoдневнo молениe за страдащата Руска църква. Реших да отида. За нас ще се моли цяла Англия, а аз да остана в Париж безучастен свидетел на еднoдушнoтo съчувствие на всички църкви към страдащата наша Църква? Невъзможно! Съвестта ми настойчиво изискваше моето участие в тези молитви; по същия начин, без съмнение, беше настроено и паството ми.

Прекарах седмица в Англия. Отдавна не бях изпитвал толкова светло чувство на братска християнска любов между Църквите, каквото изпитах в тези незабравими дни, когато цялата църковна вярваща Англия коленопреклонно се молеше за прекратяването на тежките страдания на нашата Руска православна църква... Политически цели в Англия никакви не съм преследвал и никъде не съм изнасял политически слова. Навсякъде, където ми се налагаше да изнасям слова, аз само благодарях за съчувствието и молах и занаяг да поддържат нашата страдалка Църква майка със своите молитви. И точно тези изявления послужиха за повод митрополит Сергей да изпрати от Москва строго запитване: на какво основание вие си позволите да обикаляте из Англия и да призовавате към протест против СССР? В това запитване имаше изискване да осъдя пътуването си и да дам обезателство повече такива изказвания да не повтарям... С горчивина прочетох тези несправедливи упреци, продиктувани от внушенията на съветската власт, и рязко отвърнах на митрополит Сергей, че молението в Англия нямаше политически, а религиозен характер: това беше религиозен протест и въобще протест на човешката съвест против страшните гонения на Църквата в съветска Русия; доказателство за това е договорът на английското правителство със СССР, сключен именно по време на моето пребиваване в Англия. Митрополит Сергей се обиди на това писмо и поиска от мен точно определение на моята църковна линия. Аз отвърнах. Очевидно обяснението ми е било прието като неудовлетворително, защото скоро получих от митрополит Сергей Указа от 11 юли същата 1930 г. № 1518 за моето уволнение от управлението на Руската църква в Западна Европа с препоръка да предам всички епархийски дела на архиепископ Владимир.

Владиката Владимир отказа да приеме дължността и прати в Москва съответното заявление, поради което аз не можех да му сдам епархията. Продължаваха пререканията ми с митрополит Сергей, който ми изпрати ултимативни изисквания: а) да осъдя пътуването си в Англия; б) да се задължа никога да не повтарям подобни изявления в бъдеще време и в) да потвърдя строгото изпълнение на даденото обещание за невмешателство в политиката.

За отговора на този ултиматум много ме облекчи поредното Второ епархийско събрание, което се състоя същото лято. Пред него аз искрено и съвсем подробно разясних историята на моя конфликт с митрополит Сергей и оставих на неговия съд въпроса за уволнението ми. Събранието посрещна вестта за моето уволнение с възмушение. То ме обкръжи с любов и горещо изрази своята преданост. Трогателно и единодушно прозвуча този съборен глас на духовенството и миряните. Членовете на асамблеята се обърнаха към мен с гореща молба да не напускам епархията, да не я обричам на нови гибелни сътресения, а да продължавам да управлявам този кораб, който ми е поверен по волята на починалия патриарх Тихон. Никога няма да забравя този любящ глас на моето паство! Почувствах, че не мога да оставя овците на разграбление, че моят пастирски дълг е да остана на своя пост заради благо на паството, независимо от устращаващите и несправедливи забрани от Москва.

В този смисъл, опирайки се на гласа на Епархийското събрание, направих пог-

робен и обстоятелен доклад към митрополит Сергей. Доказвах му цялата несправедливост на неговото решение, произтичащо от това, че от Москва не може да види особеното положение на нашите задгранични църкви, и го молах заради благото на Църквата да отмени несправедливия указ за уволнението ми без съг. Ако това ходатайство – и моето лично, и на моите епископи, и на цялото Епархийско събрание – не бъде удовлетворено, то за да се избегнат в бъдеще време подобни недоразумения, аз помолах да ни се предостави право да организираме временно – до установяването на нормални сношения с централната власт – самостоятелно управление на задграничните църкви на основание на Указа на местоблюстителя на патриаршеския престол митрополит Агатангел от 1920 година, 20 ноември, макар този указ да е бил издаден за всички руски епархии, които фронтовете на гражданската война са откъснали от центъра.

Митрополит Сергей не разбра моите доводи и потвърди уволнението ми от управление на епархията със запрещение за свещенослужение; а управлението беше поверено на Литовския митрополит Елевтерий. Същото запрещение се налагаше и на съслужещите ми епископи и на цялото духовенство, ако то не се подчини на митрополит Елевтерий. В юрисдикцията на митрополит Елевтерий отидоха много малко хора: епископ Вениамин, йеромонасите Стефан и Теодор, които го имаха за свой „старец“, и протоiereй Гр. Прозоров (Берлин). Съгласно църковните канони и църковната практика – и древната, и новата – всяка църква и всеки епископ имат право да апелират към Вселенския (Константинополски) патриарх в онези случаи, когато не намират справедливост в своята църковна власт. Случаите на такива апелации са голямо множество. Посъветвах се с моите епископи и единодушно стигнахме до решението да се обърнем към Константинопол, за което и предупредих митрополит Елевтерий. Епископ Вениамин и митрополит Елевтерий ме уговариха да не отивам в Константинопол, но аз бях твърд в решението си.

В Константинопол заминах съпроводен от секретаря на епархийското управление Т. А. Аметистов.

Светейшият патриарх тогава беше Фотий II, прекрасен, чувствителен и високообразован човек. Приписваха му вина за отношението му към „живоцърковниците“; той не отказваше общение с тях, разчитайки на това, че заблуждението на „живата църква“ е временно, че ще премине и разривът ѝ с патриаршеската църква не е окончателен.

Патриаршията в Константинопол се намира във Фенер – онази част на града, където живеят предимно евреи, и която, навярно, трябва да наречем задния двор на турската столица.

Нас ни въведоха в Патриаршията не през главната врата, а през друг вход. След като турският султан заповядал да обесят на портите патриарх Григорий, главната врата е винаги залостена. Зданието на Патриаршията е стар, просторен дом с грамадна библиотека. В двора е патриаршеската „голяма“ църква. Патриарх Фотий ни прие в своя кабинет. Посрещането му беше ласкаво и радушно.

Гостоприемно ни отведеха в стаите и тези няколко дни, които преживяхме в Константинопол, бяхме гости на патриарха. Канеха ни на трапези, возехме се на патриаршеския автомобил и разглеждахме местните гръцки църкви и околностите на Константинопол. В делнични дни патриархът посещава църковните служби сутринта и вечерта в своята „малка“ църква и взема участие в богослужението, извършвайки отреденото му по устав чтение. Случваше се рано сутрин, чуваш стъпки по коридора и потропване на посох и знаеш: патриархът се е запътил към църквата.

(...) Гърците се отнесоха към мен необичайно радушно. А какви глупости за гръцкото користолобие ми бяха наговорили противниците на моето пътуване в Константинопол!

След вечерното богослужение и трапезата патриархът заедно с гостите си се отправяха понякога в залата за приеми, където стоеше неговият патриаршески трон. Тук той ласкаво и простиичко беседваше с нас, при което с мен говореше на български, а аз му отвръщах на руски. Моя доклад, който при идването му бях връчил, очевидно гръцките митрополити вече бяха прочели, защото темите на беседите засягаха основните проблеми в него.

Заседанията по повод на моето идване бяха две. Съдбата се реши на второто. Макар да имаше някой и друг против мен, беше приета резолюция в съгласие с желанието на патриарха, а именно: Западноевропейските руски църкви и енории се приемаха под юрисдикцията на Вселенския патриарх със запазване на всички привилегии на Руската православна църква и аз бях назначен за екзарх, наред със съществуващия в Европа (в Лондон) екзарх на гръцките църкви и енории – митрополит Германос.

В тържествена обстановка ми беше връчен патриаршески указ. Поканиха ме в заседателната зала. Патриархът седеше на трона. От двете му страни в кресла седяха митрополитите. Папа Иоан (възпитаник на Петербургската академия), юрисконсултът на патриарха, предаде Указа („томос“) с печатите, написан с особен калиграфски шрифт, на единия от митрополитите – генералния секретар на Патриаршията, който го прочете и ми го връчи. Ето текста:

*Грамота на Вселенския патриарх*

*Фотий, по милост Божия, Архиепископ на Константинопол – Новия Рим, и Вселенски патриарх.*

*Преосвещенейший митрополит кир Евлогий, управляващ Руските православни църкви в Западна Европа, възлюбени брате в Светия Дух и съслужителю на Наша мерност, благодат на Ваше Преосвещенство и мир от Бога.*

*Като прие под внимание и щателно изследва всичко представено от Ваше Преосвещенство и пребиваващите с Вас Преосвещени архиереи, нашата Велика Христова Църква на основание на Своите канонични права и като Майка – Ваша*

*Майка – на Руската църква и като разгледа постановленията на Общото епархийско събрание и Епархийския съвет за ненормалното и заплашително положение, в което има опасност да се окажат руските православни енории в Западна Европа в областта на удовлетворяване на духовните им и въобще църковни нужди и в делото за предпазването и доброто управление на техните имения и имуществата – след синодално размисляне намерихме за подходящо и постановихме:*

*Според дълга и правото на попечение на Светейшия Патриаршески Вселенски Престол действено да се застъпим в сегашните Ви затруднителни обстоятелства и да приемем оказалите се в такова трудно и опасно положение енории под непосредствената юрисдикция на Светейшия Вселенски Патриаршески Престол за тяхното укрепване и запазване.*

*За тази цел със синодално определение Ние постановихме, всички руски православни енории в Европа, като запазят неизменна и неумалена досега съществуващата си самостоятелност на обособена руска православна църковна организация и свободно управляват своите дела, да бъдат разглеждани занапред като съставляващи временно единна отделна екзархия на Светейшия Патриаршески Вселенски Престол на територията на Европа, зависеща непосредствено от него, намираща се под неговото покровителство и – в църковно отношение – където е нужно, ръководена от него.*

*По същия начин решихме и постановихме тази устроена по този начин временна Патриаршеска Наша Руска православна екзархия в Европа да продължава и занапред да бъде поверена на централното и висше пастирско попечение и управление на Ваше Преосвещенство, който да изпълнява своите задължения с титула на Наш Патриаршески Екзарх, възнасяйки Нашето име на богослуженията и непосредствено се отнася към Нас, съгласно църковния порядък.*

*Затова, като известяваме за него в отговор на обръщението на Ваше Преосвещенство, ние Ви преподаваме Нашето благословение и даваме повеление, заедно с пребиваващите с Вас в Христа братя, под Нашето върховно църковно ръководство и покровителство, и в качеството на Наш Патриаршески Екзарх, съгласно гореизложеното, да продължавате делото на духовно попечение и управление на руските православни енории в Европа.*

*Заедно с това Ние призоваваме Ваше Преосвещенство и останалите Преосвещени архиереи и благоговейни йереи, на които под Вашето водителство е поверено ръководството на енориите, да се грижите, както подобава, за твърдото отстояване на вярата, благочестието, за съхраняването на православните предания на благочестивия руски народ в енориите, за правилното водене на енорийските дела и за управлението на именията и имуществата на енориите и заедно с това, да обръщате особено внимание на това, старателно да се избягва вмешателството на Светата Църква в политически разпри и раздори и светият амвон никога не да не се превръща в трибуна за политически цели, както впрочем и Ваше Преосвещенство правилно сте решили и заявили.*

*Накрая, като заявяваме, че след осъщественото от Нас по този начин временно каноническо регулиране на църковното положение на руските православни енории в Европа – естествено не могат вече да имат никаква сила и действие за енориите, за тяхното духовенство и паство, изхождащите откъдето и да било, освен от Светейшия Патриаршески Вселенски Престол, каквито и да било постановления или разпореждания или забрани. – Ние се молим Господ скоро да донесе, като погледне милостиво, мир и единство свръх мяра на пострадалата Светейша Сестра – Руската църква и с това да възрадва целия благочестив руски православен народ и всички Сестри – Православните църкви.*

*Като преподаваме чрез Ваше Преосвещенство молитвите и благословието на цялата Наша съвкупност от благочестиви енории, молим Господа за всички блага, благодат и безконечна милост, които да бъдат с Ваше Преосвещенство.*

*1931 година, 17 февруари.*

*Константинополски в Христа любящ брат Патриарх ФОТИЙ*

Така се разреши благополучно сложният въпрос за моето канонически неопределено положение, което се създаде след разрива с Москва: вместо колебание на каноничното положение – каноническа устойчивост; вместо уволнение – бях назначен за екзарх на Вселенския патриарх; аз и моето паство не се откъснахме от Вселенската църква, запазахме каноническа връзка с нея при съблюдаване на вътрешната руска автономия. От грамотата сега се вижда, че новият порядък на управлението на нашите църкви има временен характер и когато се възстановят общопризнатата централна църковна власт и нормални условия за живот в Руската православна църква, ние отново ще се върнем към предишното положение.

(...) В Париж ни очакваха с голямо нетърпение. Веднага беше свикано Енорийско събрание на Александро-Невската църква, отец-настоятелят на която, протопрезвитер Иаков Смирнов, от името на събралите се ме приветства горещо. Паството одобри избора от мен път на подчинение на Вселенския престол.

Бурна реакция на възмущение и недоволство от новото ни каноническо положение проявиха „карловчани“, заваляха инсинуации: бил съм се прогал на гърците, бил съм им предал църковното имущество, като за своето положение на екзарх съм бил заплатил големи пари... и други подобни небивалици. Те се постараха да въздействат на Сръбския патриарх Варнава, който беше недоволен от посещението ми в Константинопол. Той беше предложил сам да стане наш суперарбитър; но неговите решения бяха задължителни само за Сръбската църква, а не за цялото Православие.

Постепенно новото каноническо положение беше прието и усвоено от моето паство. Всичко се намести и успокои, макар че мнозина и до днес не разбират

ценността на нашето единение с Вселенския престол. А пък ценността на това единение е голяма.

И преди всичко ние исторически сме свързани с Гръцката църква – с Вселенския престол. Руската църква е гъщеря на Гръцката църква и се е управлявала от йерарси гърци почти 500 години (от Кръщението на Русия до първия руски митрополит Иона). Ние и идејно сме свързани с Гръцката църква. Националните автокефалии не са отделни Църкви, а независими църковно-административни обединения. Мистически всички те са едно и трябва да пребиваваат в органично общение с цялото Вселенско християнство. Когато църквите забравят за своята вселенска природа, когато се обособяваат, като се затварят в националните си интереси – тази загуба на основното, на главното предназначение на националните църкви е болест и грех, който се нарича „филетизъм“.

Прието е да се обвинява Гръцката църква в този „филетизъм“; но и Руската църква не беше свободна от него. Богата, славна, многомилionна, не изпитваща нужда за нищо и без никакъв недостиг, тя някак се обособи в своята самоувереност; смиреното самосъзнание на нај-младата сестра на единното вселенско Христово семејство, като част на едното Тяло Христово, се затъмняваше и заглушаваше от някакво самомнение, изразено в известното изказване: „Москва е Третијат Рим, а четврти нема да има“. Това самомнение се вкорени не само в национално-политическото, но и в църковното съзнание. Бюрокраичната реформа на Петър Велики, замислена по протестантски образци, още повече отслаби вселенската идеја в Руската църква. Мнозина бяха склонни да гледат на другите православни църкви като на бедни роднини. Революцията отдели Църквата от гържавата и ја лиши от всяка гържавна поддръжка; като стана самостојателна, Църквата се обърна към каноническите начала на своя живот: беше свикан Поместен събор и беше избран Всеруски патриарх, който встъпи в живо общение с цялата Вселенска църква. Болшевишкото гонение, което се разрази в Църквата, спря по-нататъшното развитие на нејния живот според каноническите норми и укрепването на врзките с Вселенската църква.

Превод от руски и бележки: Слава Янакиева

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 спомнат 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**

## ПИСМОТО НА РУСКИТЕ СВЕЩЕНИЦИ В ЗАЩИТА НА НЕСПРАВЕДЛИВО ОСЪДЕНИТЕ ПО „МОСКОВСКОТО ДЕЛО“ И НЕГОВИЯТ МЕДИЕН КОНТЕКСТ

На 18 септември беше публикувано „Открито писмо на свещеници в защита на задържаните по „Московското дело“<sup>1</sup> – арестуваните, съдените, осъдените и затворените с непомерно дълги присъди протестиращи срещу тоталитарните методи на властта, която, уви, не се поколеба да гарантира изборната си победа в последните местни избори, отказвайки регистрация на опозиционните кандидати. Натискът и репресиите бяха насочени както срещу лидери на опозицията (Навални и Собол, многократно задържани, чиято кандидатура се препятстваше със силови средства), така и срещу обикновени граждани<sup>2</sup>. Мирните протести започнаха още през май и продължиха активно до август. При някои от тях имаше открита провокация на сблъсъци от страна на властите, които се нуждаеха от повод за провеждане на масови репресии. Бяха арестувани над хиляда граждани,

<sup>1</sup> „Открытое письмо священников в защиту заключенных по „московскому делу“.“ *Православие и мир*, 18.09.2019, <https://www.pravmir.ru/otkrytoe-pismo-svyashhennikov-v-zashhitu-zaklyuchennyh-po-moskovskomu-delu/>.

<sup>2</sup> Локтионова, Мария, and Елизавета Королева. „Этого я вам не прощу: чем обернулись заседания по московскому делу.“ *Газета.Ру*, <https://www.gazeta.ru/social/2019/09/04/12625027.shtml>. Accessed 22 Sept. 2019.; Зотова, Елизавета Фохт, Наталия. „Ни разу даже не подрался: 14 историй фигурантов 'московского дела.'“ *BBC News Русская служба*, 30 Aug. 2019. [www.bbc.com](http://www.bbc.com), <https://www.bbc.com/russian/features-49497997>. Това са само две от многобройните публикации по темата.

сред които дори случайни минувачи. При някои от арестуваните обвиненията бяха за нападение над правоохранителните органи, като решаващо за задържането и осъждането им беше свидетелството на отделни полицаи и ОМОН-овци, „почувствали силна болка” (без видими физически травми) вследствие на тази „агресия”. Особено голямо възмущение предизвикаха опитите да бъдат отнети децата на протестиращи двойки по фалшиви обвинения.<sup>3</sup> Някои от арестуваните вече са осъдени за насилие спрямо „органите на реда”, без особено старание за убедителност на съдопроизводството. Драматичен е случаят на Константин Котов, който беше осъден на 4 години лишаване от свобода в „колония” (в лагер, каквито в Русия все още има) за това, че е присъствал на нерегламентирани от властта протести и призовавал за провеждане на такива в социалните мрежи. Делото му доби известност като пример за манипулирано съдопроизводство, защото не бяха представени еднозначни доказателства от видеокамери, докато поведението му, по думите на свидетелите, е било изключително миролюбиво. Въпреки това според т.нар. „гагинска” глава от УК на РФ, която се прилага, когато „човек в течение на половин година бъде съден повече от два пъти ... за масови безредици”, той беше „привлечен под отговорност” и осъден с открита демонстративност на отмъстителния характер на наказанието.<sup>4</sup>

Писмото на свещениците, чийто превод е представен по-долу, няма експлицитно политически цели. Самите му автори го определят като „състрадателно” и „съчувствено” (печалование). Този му мирен характер обаче не беше признат от страна на някои църковни и граждански представители и в последващите публикации му дни върху подписалите се изсипаха обвинения и ругателства от всякакъв характер.<sup>5</sup>

Синодалният отдел по взаимоотношенията на Църквата с обществото и средствата за масова информация към Московския патриархат (СИНФО) още в деня на публикуването на писмото излезе с двусмислено-казионен коментар, който посочва некомпетентността на подписалите свещеници да преценяват ситуацията на задържаните и препоръчва институционалното решаване на въпроса през Правозащитния център към Всемирния руски народен събор (ВРНС, чийто глава е Московският и на цяла Русия патриарх Кирил (Гундяев), а заместник-председател – злощастно известният в България във връзка с шпионския скандал Константин Малофеев) – институция, „професионално” занимаваща се със защита на несправедливо осъдени, което несъмнено е дълг на Църквата.<sup>6</sup> В

<sup>3</sup> „Прокуратурата в Москва иска да отнеме децата на второ семейство, участвало в протестите.” *Свободна Европа*, 27.08.2019, <https://www.svobodnaevropa.bg/a/30129822.html>.

<sup>4</sup> „Константин Котов получил четыре года колонии за три митинга.” *BBC News Русская служба*, 5 Sept. 2019. [www.bbc.com](http://www.bbc.com), <https://www.bbc.com/russian/news-49587109>.

<sup>5</sup> „В РПЦ Назвали Письмо Священников в Защиту Осужденных За Беспорядки Политическим Заявлением.” *ТАСС*, <https://tass.ru/obschestvo/6897027>. 18 Sept. 2019.; *Священник-блогер из Ахтубинской епархии призвал клириков, подписавших «Открытое письмо», не заниматься гапоновщиной.* <https://ahilla.ru/svyashhennik-bloger-iz-ahhtubinskoj-eparhii-prizval-klirikov-podpisavshih-otkrytoe-pismo-ne-zanimatsya-gaponovshhinoj/>. 18 Sept. 2019.;

<sup>6</sup> *Комментарий Отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ в связи с публичным обращением ряда священнослужителей по фигурантам дела о задержанных в ходе протестов в Москве | Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации.* <https://sinfo-mp.ru/kommentarij-otdela-po-vzaimootnosheniyam-czerkvi-s-obshhestvom-i-smi-v-svyazi-s-publichnyim-obrashheniem-ryada-svyashhennosluzhitelej-po-figurantam-dela-o-zaderzhannyh-v-hode-protestov-moskve.html>. 18 Sept. 2019.

добавка към това изпълнителният директор на въпросния „правозащитен отгел“ Роман Силантьев в свое лично изказване пред журналисти предупреждава подписалите свещеници „да не правят заявления за задържаните в хода на акцията в Москва, без да са се ориентирали в ситуацията“, а също и че въпросът е „силно политизиран“ и свещениците трябва да се въздържат от „резки изказвания“<sup>7</sup>.

Особено остра атака срещу застъпничеството на свещениците се съдържа в коментара на първия заместник-председател на Синодалния отгел по взаимоотношенията на Църквата с обществото и средствата за масова информация (СИНФО) А. В. Шчипков.<sup>8</sup> Тоталитарната стилистика на коментара заслужава да се спрем за кратко върху текста му. Той започва с тълкуване на „тази демонстрация на сила и политическа консолидация на духовенството“ – която се оказва писмото. Още от самото начало авторът определя характера му като „подчертано политически“ и маскиран зад правозащитна риторика. Изложението започва с „политологически“ екскурс по естеството на „защитата на правата“, което определя като „**подсистемна политика**“ на **нагзираване**, а правозащитниците – като „**привилегирована част от политическата класа**, която има особен имунитет“. Дейността на правозащитните структури бива сравнена с „дейността на съветските партийни органи, изпълняващи „ръководна и насочваща роля“ в обществото. (Как да не си спомним за родните „консерватори“, които размахват пръст на правозащитните НПО и ги обвиняват в „ляволиберален“ ексцес). Този паралел, както ще видим, никак не е случаен, той е стъпалото към последните собствено църковни обвинения. Но първоначално, за да се превърнат подписалите свещеници в престъпници, те трябва да променят своя статус – да бъдат вписани в парадигмата на светското политическо противоборство – което и прави въпросният А. Шчипков. Той настоява, че по силата на самите си подписи свещениците вече представляват политическа група за натиск и социалният им статус на пастри бива сменен с политически социален статус (очевидно несъвместим с първия според автора). По всички правила на жанра за простъпката на „подписалите“ се намира църковноисторически прецедент, който да е особено позорен, а именно „живоцърковниците“, „обновленците“, които в своя угода застават на страната на „**политическия елит**“. Тук трябва да отбележим, първо, че „политическият елит“ в момента в Русия далеч **не са** задържаните протестиращи и второ, большевишките узурпатори на властта едва ли могат да се нарекат „елит“ в какъвто и да било смисъл на тази дума. Но пък това е риторичната връзка с първоначалната характеристика на протестиращите като „политически елит“, за която споменахме. Историята на „живоцърковниците“ е дълга и сложна и тук не е мястото да се занимаваме с нея. Тя е необходима на А. Шчипков, за да бъдат редопоставени църковните власти (патриарх Кирил) със св. патр. Тихон, чиято памет е особено почитана. Така на някакъв втори план патр. Кирил Гундяев се превръща в мъченик срещу **виртуалната опозиция на протестиращите „елити**“. И тук, в пряко противоречие с по-горе заявеното, коментаторът настоява, че бидейки вече политически лица, подписалите **не** престават да бъдат църковни деятели, което им дава особена

<sup>7</sup> „Правозащитник удивлен, что священник РПЦ в Гонконге комментирует беспорядки не там, а в Москве.“ *Интерфакс – Религия*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=73366>. 18 Sept. 2019.

<sup>8</sup> Шчипков, Александр. „Александр Шчипков: «Спящие» (Комментарий к Открытому Письму Священников).“ *Радонеж.Ру*, 19 Sept. 2019, <https://radonezh.ru/2019/09/19/aleksandr-shchipkov-spyashchie-kommentariy-k-otkryтому-pismu-svyashchennikov>.

**привилегия** и допълнителен ресурс. Той изказва опасения, че те ще влязат в „алианс“ с политическите сили, защото тяхната амбиция е толкова голяма, че единствено забраната на църковното ръководство за участие на свещеници в изборите ги възпира да се впуснат в политическа кариера. Цялата тази сложна характеристика на подписалите е необходима за А. Шчипков, защото той гържи да насочи вниманието на църковните „органи“ към сузубо еклезиалната заплаха на писмото. Авторът провижда още по-опасни от споменатите тенденции за „политическата им консолидация“. Мрачните му прогнози са, че „политическият ресурс“ на свещениците

„може да бъде използван за получаването на предимства във вътрешно-църковните спорове, чийто мейнстрийм гнес се формулира като „борба с йерархическото начало“. Крайните цели са отмяната на патриаршеството и въвеждането на синодалната система, изборност на епископата<sup>9</sup>, предаване на кадровото и финансово управление в ръцете на бялото духовенство. За черното духовенство се въвежда изборност на наместниците на манастирите. Тоест за усилване на позициите вътре в Църквата се използва ресурс на **нагзорната**<sup>10</sup> (чрез механизмите на **политическата защита на правата**) секуларна власт.”

Свидетели сме на добър екземплум на политически донос с елементи на насочване, който в нашите тоталитарни до неотдавна страни от Източна Европа беше почитан поджанр в светската (а казват и в църковната) епистоларна литература.

Но причината да бъде озаглавен „Спящите“ някак убягва. Дали това е „спящата клетка“ на някакъв евентуален антидържавен и антицърковен тероризъм?<sup>11</sup> Или (ако допуснем, че има някаква традиционна осветоменост) става въпрос за прокълнатите от светогорската легенда предатели на православиеото? Каквато и да е истината, това заглавие бива умело разиграно и приложено към жизнения път и избор на самия автор в отговора на неговия опонент и полемик по темата за „писмото“ Андрей Зубов<sup>12</sup>: „Летаргичният сън на Александър Шчипков”.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Митрополитите в РПЦ са мандатни и макар да са „венчани“ за своите катедри, биват регулярно местени от патриарха, който има монархична власт. „Настоятелите“ на манастирите (игумените) също се поставят „от горе“, а не се избират според древната монашеска традиция от братството. Но нищо от това, разбира се, нямат предвид подписалите писмото свещеници.

<sup>10</sup> Емфазата тук и в останалите цитати е моя. – С. Я.

<sup>11</sup> Така са склонни да мислят онези, които го свързват със шпионско-политическия сериал „Спящите“ (Вуков, Yuriy. *Spyashchie*. 2017. [www.imdb.com](http://www.imdb.com)) и скандала около него. Режисьорът Ю. Биков сам критикува филма си, наричайки го отстъпление от свободолюбивите принципи на своето поколение. Останалите, вкл. продуцентът Ф. Бондарчук, обясняват самоизобличението му с някакъв неясен „либерален натиск“.

<sup>12</sup> Зубов, Андрей Борисович, руски историк, изтоковед, религиовед и политолог, доктор на историческите науки. Обществен, църковен и политически деец и публицист. Заместник-председател на партия ПАРНАС. Участва в различни църковни комисии до уволнението му от МГИМО след публичен протест срещу руската политика по отношение на Украйна и Крим. Един от авторите на „Социалната концепция на Руската православна църква“. Автор на книгите *Парламентарната демокрация и политическата традиция на Изтока*, *L'Euroasia del Nord : Il rischio del caos dopo l'impero sovietico*, *Обръщане към руския национален правопорядък като нравствена задача и политическа цел*, *История на религиите. Книга първа: Доисторически и извън-исторически религии. Курс лекции*, съставител и редактор на многотомна *История на Русия, XX век и др.*

<sup>13</sup> Andrey Zubov. 20 септември в 15:24 ч. ЛЕТАРГИЧЕСКИЙ СОН АЛЕКСАНДРА ШЧИПКОВА <https://www.facebook.com/andrei.b.zubov/posts/2497699470515389>. Препечатан е също в профила на дякон Андрей Кураев във ВКонтакте: <https://vk.com/akuraev> 20 Sep at 5:35 pm. Коментар: Конечно, истории известны случаи, когда проповедь обращала проститутку. Но не проститутку же!

Трагичното обстоятелство на личния изповеднически погвиз на Щчипков във времето на комунистическата власт прави някак още по-нелека за приемане сегашната му позиция на заемащ престижни места в държавната и в църковната структура<sup>14</sup> и особено – отношението му към „писмото“ на свещениците. Основният патос на Зубов, както може да се предположи, е приспиването на съвестта на казионния обвинител, който е платил с нея цената за заеманите сега длъжности. Но отговорът до голяма степен се изчерпва с анализ на жизнените избори на Щчипков в условия на службогонство и несвобода. Андрей Зубов приема научнообразното „политологично“ писание на „първия заместник-председател на СИНФО“ като безпомощност да изкаже онова, което всъщност стои зад риторическите му усилия. А то е, че

„не може да се осъжда лъжата, ако лъжат по заповед на началството, не може да се изисква честен съд, ако криво съдят по заповед свише, не може да се апелира против сплашването на народа, ако го сплашват специално упълномощените за това люде“.

Зубов въобще приема като несериозно да се говори за „коварството на правозащитната дейност“, доколкото тя е **гълг на всеки християнин**. Основен референт на обръщението му става *Повестта за антихриста* на Владимир Соловьев<sup>15</sup>, в която антихристът (вече световен император), председателствайки Вселенски събор в Иерусалим, обещава различни придобивки на онези, които го признаят, като например „музей на християнската антропология“ в Константинопол и Библейски институт, за които ще се отделят огромни средства. В „повестта“ същинската природа на благодетеля пръв прозира православният старец Йоан и го изобличава с гумите „Чега мои, та това е антихристът“! Зубов вижда в ранния Щчипков „онзи огън на живата вяра“, който може да изрече тези слова, но с времето той очевидно е бил разменен срещу управлението на „Православния музей в Константинопол“.

„А за управлението на музея е нужно съвсем друго – не **свободата в Христа**, а **покровителството на силните на този свят**, порядъкът на установените процедури, въобще – нужна е стабилност. Исусовите слова: „Огън гоидох да туря на земята, и колко бих желал да беше вече пламнал!“ (Лук. 12:49) за „православния музей“ са просто страшна анатема“.

Такава анатема по гумите на автора за добре поставения във властта Щчипков е станало и „писмото на 150-те (тогава) свещеници на РПЦ в защита на невин-

<sup>14</sup> Александр Владимирович Щчипков (род. 3 август 1957 г. в Ленинград) – руски социолог на религията, политолог, специалист в областта на държавно-конфесионалните отношения, действителен държавен съветник 3-ти клас, директор на Московския център за социални изследвания, член на Обществената палата на РФ, професор във Философския факултет на МГУ, член на Междусъборното присъствие на Руската православна църква. Автор е на книгите *В какво вярва Русия*, *Християнската демокрация в Русия*, *Традиционализъм, либерализъм и неонацизъм в пространството на актуалната политика*, *Диалектика на икономическото и религиозно-етическото в ставането на руския социал-традиционализъм* и др. Съставител на сборниците *Прелом* (за справедливостта на традицията) и *Ешафод* (за руската идентичност).

<sup>15</sup> Вж. Соловьев, Владимир. *Кратка повест за Антихриста. Три речи в памет на Достоевски*. Прев. Надка Ангелова, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 1994, с. 41-43.

но осъдените, против несправедния съд, против сплашването и издевателството над човешката свобода, против лъжата и лъжесвидетелството”. А коментарът му е само „чудовището”, което този сън е родило – несъмнена, макар и формална препратка към картината на Гоя.

Воината на метафори между проф. Зубов и заместника на Владимир Лейгода<sup>16</sup> е само фрагмент от оживения дебат и дори словесни престрелки между страниците на официозите, публикуващи официалната позиция на църковните и политически авторитети, и социалните мрежи и маргинални страници, където най-вече могат да бъдат прочетени мненията на поддръжниците на набедената „група за натиск”.

Острата полемика, предадена накратко по-горе, има своята предистория. Самият Вл. Лейгода в интервю пред радио „Вера” (*Светлый вечер с Владимиром Лейгодой* (20.09.2019)) заявява, че на него „не му е известно за никаква реакция на свещенотачалието, която би предполагала последици за подписаните писмото”, нито за евентуални „готвени се... запрещения или репресии” срещу тях.<sup>17</sup> В личния си профил във Фейсбук на същия този 20 септември, вероятно преди излъчването на успокоителното изказване (14:13 ч.), той се обръща към Андрей Зубов по повод на друга негова „преписка” – с Вахтанг Кипшидзе (също „заместник-председател на СИНФО”, но не първи) – с помирителни гуми, които се опитват да превърнат обвиненията на последния в просто „лично мнение”.<sup>18</sup> И това наистина би могло да е така в условия на политическа свобода. Но изказването на Вахтанг Кипшидзе, направено ден преди официалното публикуване на Писмото на свещениците (17.09.) и предвид високото му административно положение в Църквата, както и политическия контекст в страната, съвсем не може да остане „просто лично”. Тази си светкавична реакция, в която от позицията на „църковен чиновник” квалифицира писмото на свещениците като политически акт, той завършва с почти подигравателна препоръка „небезразличните свещеници” да съберат средства за добър адвокат, който да помогне на затворените, вместо да поемат по „лекия и безполезен път” на декларации с политическа риторика.

Трябва да обърнем внимание, че първоначално „личното” мнение на В. Кипшидзе е публикувано на официалната страница на СИНФО<sup>19</sup>, докато отговорът на Андрей Зубов (както и при полемиката с Шчипков) е от личната му страница във Фейсбук<sup>20</sup>. Думите на последния са по-скоро емоционални. Той не се впуска

<sup>16</sup> Владимир Лейгода е председател на Синодалния отдел по взаимоотношенията на Църквата с обществото и средствата за масова информация. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%B3%D0%BE%D0%B9%D0%B4%D0%B0\\_%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80\\_%D0%A0%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%B3%D0%BE%D0%B9%D0%B4%D0%B0_%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80_%D0%A0%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87)

<sup>17</sup> <https://radiovera.ru/svetlyj-vecher-s-vladimirom-legojdoj-8.html>.

<sup>18</sup> [https://www.facebook.com/vladimir.legoyda/posts/2776199279066081?hc\\_location=ufi](https://www.facebook.com/vladimir.legoyda/posts/2776199279066081?hc_location=ufi)

<sup>19</sup> В. В. Кипшидзе прокоментирова заявление священников по фигурантам «московского дела» | Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации. 2019, <https://sinfo-mp.ru/v-v-kipshidze-prokommentiroval-zayavlenie-svyashhennikov-po-figurantam-moskovskogo-dela.html>.

<sup>20</sup> Andrey Zubov, 18 септември в 13:23 ч., ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО ВАХТАНГУ КИПШИДЗЕ <https://www.facebook.com/andrei.b.zubov/posts/2495825810702755>

В политологически анализи. Припомняйки, че сред погнпсалиите писмото има свещеници изповедници за своята вяра още от комунистическите времена, които с поведението си са били пример за „безупречно жертвено служение на Бога“, Зубов се възмущава от определянето на постъпката им като „лек път“. Всеки от тях в „реалността на живота на сегашната Московска патриаршия“ може да загуби много и да стане обект на отмъщение от страна на свещеноначалието. И въпреки тези опасности погнпсалиите (по думите на Зубов) са се подчинили на гласа на съвестта, „на гласа на Онзи, Които не се е отклонил нито надясно, нито наляво, следвайки Правдата Божия и Волята на Небесния Отец...“. На тяхната смелост Зубов противопоставя положението на самия Кипшидзе, който „говори това, което изисква началството“ и не рискува нищо. Но тази „лекота“ полемистът отнася към надписа на стената (от ръчните пръсти, Дан. 5:24-28), който пророк Даниил разтълкува като „лекота“ пред Бога и причина за духовната и политическа погнпбел на цар Валтасар.

Първоначално словесната размяна между Кипшидзе и Зубов – както по жанр, така и според медията си – може да бъде определена като „ex officio vs ad hominem“ или като „казионна vs лична“. Впоследствие обаче тя се прехвърля изцяло в социалните мрежи. Вахтанг Кипшидзе продължава да защитава своята позиция, при това с още по-голяма настървеност<sup>21</sup>. След обширно встъпление, което има за цел да дистанцира пишещия от някогашния му преподавател<sup>22</sup>, той потвърждава първоначалния си коментар по същество:

„Аз наистина мисля, че обръщението на свещениците е непромислено както по формат, така и по време на появяването си. Според мен то нарушава и вътрешните църковни документи (преди всичко ОСК), които забраняват участие в политическата борба... Но най-главното е, че тези свещеници, ръководейки се по-скоро от **хуманитарни** благи побуди ... волно или неволно заеха една от двете страни. Това според мен нанася вреда на Църквата... Въпросът за затворените по политически обвинения е политически въпрос и за християнската нравственост в него има място само във формата, който е определил Христос: посещение на затворените в тъмници, тяхното ободряване и духовна помощ...“

И добавя, че в евангелските времена сигурно е имало несправедливо осъдени за противоримски действия но „Спасителят не е погнпсвал никакви декларации в тази връзка“.

За рисковете, на които са подложени свещениците, разбира се, не става дума, а те съвсем не са малки. На незапознатите с устройството и методите на Руската православна църква (особено напоследък) може да им се стори нищожко подобно публично усилие, но всъщност тук става дума за немалка храброст, проявена от руските пастири – особено от онези, които нямат популярен профил и престижен сан и служат в отдалечени провинциални храмове. Списание *Ахила*

<sup>21</sup> Vakhtang Kipshidze 19 септември в 19:39 ч. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=1173692252818041&id=100005318318973](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1173692252818041&id=100005318318973)

<sup>22</sup> Зубов в своето писмо отбелязва миналите отношения на близост с Кипшидзе и някои неудобни политически разговори, като военните събития в Грузия през 2008 г.

публикува временна статистическа разбивка на участващите в подписката, която ясно показва, че множеството на столичните свещеници е значително по-голямо от това на останалите.<sup>23</sup> Последните не могат да разчитат на публична подкрепа, каквато имат московските, петербургските и други по-централни техни събратя, някои от които се осмеляват да се защитят и в средствата за масова информация.<sup>24</sup>

А както може да се предвиди, проуправленската публицистика също разполага със свои неофициозни говорители, някои от които добре усвояват стратегическата парадигма, заградена от писанието на Шчинков, и я развиват, макар и в по-просторечен стил.

В този смисъл казионният разгром на „писмото“ не може да мине без мнението на доверения l'enfant terrible на патриаршеската пропаганда – о. Андрей Ткачов<sup>25</sup>. Нищо непревдвимо. С познатия хулигански размах батюшката се спира на скорошен спорен съдебен случай и обобщава че това е поредното „майданско бръщолевене“ и някого си го „зепили“ и го пратили в пандиза. Причината е основателна, разбира се – „някакъв си актьор извадил ръката на росгвардеец“<sup>26</sup>.

Отецът смята за съвършено достоверен разказа на официозните СМИ за актьора Павел Устинов, който „извадил ръката“ на ОМОН-овец и чието опровержение беше заснето от журналист. То и досега е лесно достъпно и многократно публикувано в мрежата, макар да не беше допуснато в съда. Актьорът получи присъда от три и половина години в колония при първоначално поискана шест години.

„Това са такива майдански работи, които засипват обществото. Няма нужда да ходиш на врачка. А хората, които го правят – те са несъзнател-

<sup>23</sup> Из каких епархий клирики, подписавшие «Открытое письмо»: статистика. 22 Sept. 2019, <https://ahilla.ru/iz-kakih-eparhij-kliriki-podpisavshie-otkrytoe-pismo-statistika/>.

<sup>24</sup> Затари, Амалия. „Мы устали от несвободы“. Священники о том, почему они вступились за фигурантов «московского дела.» *BBC News Русская служба*, 18 Sept. 2019. [www.bbc.com](http://www.bbc.com/russian/features-49739506), <https://www.bbc.com/russian/features-49739506>. „Мне боязно за себя, но за будущее страны еще более боязно“ Священник Димитрий Климов — о письме в защиту узников «московского дела.» *Meduza*, 08:00, 19 сентября 2019, <https://meduza.io/feature/2019/09/19/mne-boyazno-za-sebya-no-za-budushee-strany-esche-bolee-boyazno>. Узел, Кавказский. „Волгоградские Священники Поддержали Осужденных За Участие в Митингах.“ *Кавказский Узел*, 18 сентября 2019, 19:20, <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/340326/>.

<sup>25</sup> „Это просто «майданный гон» – отец Андрей Ткачѳв о письме священников.“ *ИА «Общественная служба новостей»*, 00:29 2019, <https://www.osnmedia.ru/politika/eto-prosto-majdannij-gon-otets-andrej-tkachyov-o-pisme-svyashhennikov/>. Андрей Ткачов стана злощастно известен с изказвания в полза на насието над жените (<https://www.pravmir.ru/nuzhno-zhenshину-lomat-ob-koleno-protoiery-andrej-tkachev-obyasnil-svoyu-skandalnuyu-rech/>) и физическите наказания за престъпленията (<http://www.andreytkachev.com/kak-borotsya-otsekat-pomysly-i-kak-borotsya-s-unpniem/>), които уж „помагат на Бога“, Който „е загубил“ (заради нас). Андрей Ткачов беше изгонен от Украйна и настанен в различни московски храмове, макар да няма завършено висше образование. Неговата функция повече от десетилетие е почти изцяло медийна.

<sup>26</sup> Васильчук, Татьяна. *Театр имени Росгвардии*. 2019, <https://www.novayagazeta.ru/articles/2019/09/13/81962-teatr-imeni-rosgvardii>. „Павел Устинов приговорѳен к 3,5 годам колонии ‘за вывих плеча’ росгвардейцу.“ *Радио Свобода*, 2019, <https://www.svoboda.org/a/30166454.html>. От тези видеоклипове <https://youtu.be/sP7q7CmpFuw>; <https://youtu.be/4e6LhkDIBU0> ясно се вижда задържането на актьора Павел Устинов, който получи три и половина години затвор за това, че е причинил на тежковъоръжения ОМОН-овец „дислокация със средна тежест“. Съдията Алексей Криворучко по делото е сред включените в списъка „Магнитски“, на които е забранено да пътуват в САЩ.

ни пешки в ръцете на големите кукловоди. Или са прогнали, съзнателно прогнали хора, които искат да „клатят страната“.

Присъдата Андрей Ткачов оценява като съответна на „стандартите на европейската справедливост“ – някого „гепили“ за това, че махал ръце и травмирал ръцете на полицаи... ами нека да лежи и да не рипа.... „Ако махаш с ръце, извадиш ръцете на полицаи, ще лежиш годинка, две, три. В зависимост от ситуацията може и повече, може и по-малко.“

Също като Вахтанг Кипшидзе Андрей Ткачов намира подходящо занимание за загрижените отци, подписали „писмото“ – да се грижат за самотните майки, зарязаните бременни жени и никому непотребните старци.

А състраданието и ходатайството за осъдените... Ткачов препоръчва да бъдат оставени на „Петър“ (апостол?), защото той имал подобна патриаршеска функция.

В подобен лад, макар и не така драстично е писмото на свещеника от подмосковieto Сава Михалевич, „Да станат милосърдни осли. (Оранжевата (бялата<sup>27</sup>) революция в Русия. За политиканстващите подписчици на скандалното „писмо на свещениците“).“<sup>28</sup> Съвсем в тон със заплашителния паралел, който прави В. Кипшидзе между подписалите „писмото“ и съчувствалите на Майдана „шепа отстъпници“, о. Сава почти веднага се насочва към „ревнителите“, които при предишни случаи на единична правосъдна несправедливост не са реагирали, а сега, когато „либералното сборище („тусня“) е завопило в защита на съмнителни личности, мечтаещи да устроят в Москва майдан по подобие на Киевския“, им е „трепнало сърцето“. Съвсем предвидимо отецът се е погразнил от мотото на писмото, което съдържа цитат от о. Александър Мен: „Творенията на този автор започват да изпълняват същата функция, която имаха и „безсмъртните“ изказвания на В. И. Ленин в опусите на всички комунисти... За **либералите** той може и да е авторитет, но за **църковното почитание** това не стига“.

Каква ирония наистина има в сравнението на мъченически загиналия голям пастир и богослов писател Александър Мен и вожда на поръчителите на неговото убийство! Но не бива да приемаме гумите на отца като парадоксални. Те са изцяло в тренда на новото антидемократично говорене не само в Русия, но и тук, че дори и в западния свят. За автори на тази парадигмална погмяна на либералната демокрация с либертинството, а на либертинството – с болшевизма, се борят „новите консерватори“ от Москва до Вашингтон. Тъй че нищо ново не е изобретил авторът с този наглед парадоксален изказ.

„И на вас ли ви се прииска майдан? Като униатските попове на киевските барикади ли ще насъсквате разярените „майдановци“ срещу полицията, която изпълнява своя длъж?“ Подписалите „писмото“ се оказват „одиозни“ личности,

<sup>27</sup> „Бяла“ в смисъл на „революция“ на бялото духовенство.

<sup>28</sup> „Стать Милосердными Ослами.“ *Русская Народная Линия. Информационно-Аналитическая Служба.*, 23 Sept. 2019, [http://ruskline.ru/news\\_rl/2019/09/23/stat\\_miloserdnymi\\_oslami/](http://ruskline.ru/news_rl/2019/09/23/stat_miloserdnymi_oslami/).

„известни със своите либерално-обновленчески възгледи“... Подобни „модернисти“ и „живоцърковници“ според отца са подгържали большевиките и с това са съдействали за пълния разгром на Руската църква и убийството на духовенството. Това и още много изсипва о. Сава Михалевич на страниците на „Руска линия“ – портала, известен с проправителственото си отношение и имащ за девиз: „Православие. Самогържавие. Народност“. В едно обаче е прав отецът – такива като подписалите са малцинство. Но и такива като Солженицин, който призоваваше да се живее „не в лъжа“, бяха единици. Изповедниците и мъчениците на Църквата също са малобройни в сравнение с целокупното християнско множество. Не в бройката е правдата – надявам се, че с това ще се съгласят дори носители на изложения по-горе „черносотнически“ морал.

И все пак ги има. И броят им постоянно расте, като до момента на написването на този текст те са вече над 180.

Сигурно има нещо вярно в това, че решаващият импулс да се направи подобна рискована стъпка не е породен единствено и само от състрадание към неколцината пострадали от полицейското насилие и липсата на правосъдие в настоящия горещ политически период в Русия. Ние, които сме живели комунизма, добре познаваме усещането, когато онази неартикулирана смес от отчаяние и омерзение се натрупва до предел, от който насетне единственото, което искаш да направиш, е да изкрещиш истината независимо от последствията. И това не е „политика“, нито „политиканстване“, а вътрешното естествено чувство за правда. То може да бъде тълкувано и като „политическо“, но откога и най-вече защо политиката стана толкова еднозначно **антицърковно** определяна? Църковната история познава множество примери на намеса в гържавните дела от страна на духовници и даже на светци. Ярък пример е изповедническият подвиг на св. Иоан Златоуст, който не се примирява с нецърковното поведение на императрицата. Подобни случаи историята на Църквата познава в изобилие. Но – за да завършим: злоупотребата с **пейоративната употреба на понятието за „политическо“** е дълга тема и тук не ѝ е мястото. От нея обаче по находчив начин се възползва един от защитниците на подписалите „писмото“ – Алексей Плужников<sup>29</sup>. В обръщението си той изброява възможните политически прояви – гласуване, протестиране, дори бунт, но не пропуска да подчертае, че **подкрепата за властимащите също е политически акт** и ако всяко „политическо“ е нецърковно, тогава свещеноначалието и неговите подгласници се оказват в много деликатно положение. Плужников се връща до ранния смисъл на „политиката“, от която съществена част е „общото дело“ (λεητοουργία; литургията) на полуса, и напомня за също така ранната употреба на понятието... „идиот“ (ἰδιώτης, онзи, който не участва в общите дела, в политическото<sup>30</sup>). На този вид „идиотия“ той противопоставя другата, княз-Мишкиновата, позната ни от Достоевски, която

<sup>29</sup> Плужников, Алексей. *Священник и его политика*. 2019, <https://ahilla.ru/svyashennik-i-ego-politika/>. Алексей Плужников (род. 1979), свещеник, настоятел на Богородицерождественски храм, Ступински район, с. Мещерино, и Христорождественский храм, Ступинский район, с. Мартыновское, завършил Духовна семинария през 2003 г. и задочно специалност „Психология“, 2007 г.

<sup>30</sup> Това е разпространено схващане, но подобна употреба на думата не е достатъчно подкрепена от литературните паметници.

означава „простодушно и твърдо да казваш истината, без да се боиш нито от силните на този свят, нито от последствията за себе си”. **„Да бъдеш, а не да се струваш”**. Да бъдеш, а да не се оправдаваш, да постъпваш по съвест – това е най-страшната политика за поддръжниците на потисничеството – „по-лоша от Навални и гори от шамана Саша”.

# ОТВОРЕНО ПИСМО НА СВЕШЕНИЦИ В ЗАЩИТА НА ЗАДЪРЖАНИТЕ ПО „МОСКОВСКОТО ДЕЛО“

*Православие и мир*

Наказанието трябва да бъде съразмерно на нарушаването на закона, а властта натовазва човека с допълнителна отговорност – не го освобождава от нея.

*О, човече, казано ти е, що е добро, и какво иска от тебе Господ:  
да работиш справедливо, да обичаш милосърдни дела и смирено да  
ходиш пред твоя Бог. (Мих. 6:8)*

Като изпълняваме пастирския си дълг на състрадание към задържаните, ние, свещеници на Руската православна църква, всеки от свое име, смятаме за свой дълг да изразим убедеността си, че е необходимо преразглеждане на съдебните решения от гледна точка на сроковете на лишаване от свобода, присъдени на ред обвиняеми по „московското дело“.

Един от осъдените, Константин Котов, без да е извършил каквито и да било насилствени действия нито спрямо представителите на властта, нито към групи граждани, беше подложен на безпрецедентно жестоко наказание. Цялата „престъпна“ дейност на този човек се състои в застъпничеството за другите задържани, при това изключително с мирни средства. С горчивина научихме, че едно от веществените доказателства, иззети от него, е бил самоделен плакат с думите на протоиерей Александър Мен „Милосърдие – към това призоваваме“ и призив за размяна на пленници с Украйна. Двадесет и девет години след убийството на отец Александър, което остана неразкрито от следствието, думите му продължават да бъдат актуални и да звучат като укор към нашето ожесточено общество. Що се отнася до размяната на пленници между Русия и Украйна, която се извърши след ареста и съда над Константин Котов, то тя беше еднозначно поддържана от Руската православна църква и да бъде оценявана като призив към противозаконни действия е нелепо.

Недоумение предизвиква у нас отказът на съдията да приложи към делото видеозаписа, доказващ невинността на Константин Котов и противоречащ на показанията на полицаите, които се повтарят един друг дословно. Искаме да напомним на всеки, който е давал или ще дава показания по това и други дела, словата на Свещеното Писание: „Лъжесвидетел не ще остане ненаказан, и който говори лъжа, ще загине“ (Притч. 19:9). Лъжесвидетелството прави човека съучастник на съда над Спасителя, който също се е основавал на показанията на лъжесвидетели (Мат. 26:60).

Ние се надяваме от другите обвиняеми по делото, които очакват съд и не са обвинени в насилствени действия (в частност от Алексей Миняило, православен човек, активно въвличен в социална и благотворителна работа), да бъдат снети обвиненията и те да бъдат освободени в най-скоро време.

Категорично заставаме срещу всяка проява на насилие както от страна на демонстрантите, така и от страна на представителите на властта, чието задължение е да осигуряват безопасността на гражданите, включително и на самите демонстранти.

По отношение на обвиняемите по „московското дело“ недоумение предизвикват присъдите, сравнени с други, далеч по-леки присъди, които руските съдилища произнасят върху обвиняеми за по-тежки престъпления. Смятаме, че наказанието трябва да бъде съизмерно на нарушаването на закона, а властта натовазва човека с допълнителна отговорност, а не го освобождава от нея. В противен случай самото правосъдие се превръща в насмешка и „масова безрегица“.

Искаме да изразим надеждата си, че руските граждани ще живеят с доверие към съдебната система, която ще бъде справедлива и безпристрастна независимо от социалния, икономическия и политическия статус на заподозрения или обвиняемия. Съдът е длъжен да може да защити гражданина от произвола на изпълнителната власт и силовите структури, в противен случай самото му съществуване се превръща в декорация и формалност.

Обръщаме се към хората, облечени в съдебна власт, и тези на служба в силовите структури на нашата страна. Много от вас са кръстени в Православната църква и смятат себе си за вярващи хора. Съдебните разбирателства не трябва да имат репресивен характер, съдилищата не могат да бъдат използвани като средство за потискане на несъгласните, употребата на сила не трябва да се осъществява с неоправдана жестокост.

Изразяваме нашето безпокойство от това, че произнесените присъди в по-голяма степен приличат на сплашване на гражданите на Русия, отколкото на справедливо решение по отношение на подсъдимите. Апостол Павел свързва страха с робското състояние на човека: „В любовта страх няма, но свършената любов пропъжда страха, защото в страха има мъка. Които се бои, не е свършен в любовта“ (1 Иоан. 4:18). Върху сплашване не може да се изгради общество на свободни, обичащи се един друг люде.

Ние призоваваме всички към усилената молитва за затворените и за онези, в чиито ръце се е оказала тяхната съдба, за Русия, за нейните власти, войнство и народ. Нека Бог да благослови всички нас със Своя мир и да ни даде сили и решимост да се уважаваме и да се обичаме един друг.

17 септември 2019 г.

Превод от руски: Слава Янакиева

Румяна Лечева е журналист в БТА. Завършила е Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Работила е като кореспондент на вестник *Демокрация* и БНТ в Стара Загора. Автор е на сценарии на документалните филми „Александрийската библиотека“, 2002, „Детска мечта за Италия“, 2004, „Френски спомени“, 2006, „Христина Морфова“, 2007, и „Тя, мина. Мина“, 2012. Автор е и на книгата *Истинската история на Христина Морфова*, Сиела, 2013.

Румяна Лечева

## „АЯЗМОТО“ В СТАРА ЗАГОРА – ЕДИНСТВЕНИЯТ БЪЛГАРСКИ ПАРК, СЪЗДАДЕН ЗА СЛАВА НА БОГА

Парк „Аязмото“, който се намира на север от Стара Загора, и днес удивява българи и чужденци с изключителната си красота и богато гървесно разнообразие. Създателят му, митрополит Методий Кусев, пръв издига в Третата българска държава идеята за облагородяване на народопсихологията с вяра в Бог и постигане на философско равновесие между природа и човек.

Трябва да признаем, че българската общественост, дори и богословите, до днес твърде малко знаят за православните светини в парк „Аязмото“ – храм и малък манастир, които свидетелстват за апостолското усърдие на владиката, редом до тях и гробът му, строг и величествен.

В настоящия анализ за първи път се разисква от научно, историографско и богословско гледище проблематиката, свързана със създаването на парка, издигнат на предела на два века и превърнал се в национална светиня и за БПЦ, и за българския народ.<sup>1</sup>

Информация за създаването на парк „Аязмото“ откриваме в неголемия по обем, но извънредно ценен документален архив – писма, документи, проповеди и книги, които ни е оставил Старозагорският митрополит Методий. Предлагаме на

---

<sup>1</sup> Лечева, Румяна. Църковното служение на митрополит Методий Кусев: В прослава на Бога – Старозагорското Аязмо. – По стъпките на св. Климент Охридски в служение на Бога и духовно-просветното дело на Църквата, СУ „Св. Климент Охридски“, Богословски факултет, София, 24 ноември, 2018.

Вниманието ви също спомени, публикации от пресата, като със съжаление отбелязваме, че има изчезнали или унищожени документи, които биха имали сериозен принос към това проучване.

Изследването на наличната документация ни дава повод да твърдим, че създаването на парк „Аязмото” е църковен социален проект. Ще защитим нашата теза с аргументи, които ви представяме по-долу.

## **Първият аргумент – това е църковното предание**

Когато застава на епископската катедрa в Стара Загора, митрополит Методий разбира за легендата, че грозният, каменист и обезлесен хълм на север от града е свещено за народа ни място, от недрата на което блика чудотворна вода. Преданието, което се свързва с Първото българско царство, разказва, че болната дъщеря на княз Цольо, властвал във Верея по времето на св. цар Борис-Михаил Покръстител, е излекувана от лекар християнин, който използва лековития извор на хълма... Баща ѝ в знак на благодарност се покръства заедно с цялото си семейство и изгражда на това място манастир, посветен на св. Теодор Тирон.<sup>2</sup> След покръстването княжеската дъщеря Цветана получава името Теодора, както се е казвала майката на византийския император Михаил III – кръстник на св. цар Борис-Михаил, Покръстител на българите.

Има изследователи, които коментират и хипотезата, че точно тук се провеждат три срещи на св. цар Борис-Михаил, Покръстител на българите, със св. равноапостол Фотий, Цариградски патриарх, ревностен защитник на християнската вяра.

Преданието присъства в реч на проф. Иван С. Палмов, преподавател в Санктпетербургската духовна академия по време на Славянския събор през 1910 г. в София, в докторската дисертация на българина от Банско Александър Чучулайн, състудент на старозагорския владика<sup>3</sup>, историческият сюжет е разискван и от българо-чешкия археолог акад. Карел Шкорпил.<sup>4</sup>

Легендата е обстойно коментирана и от униатския монах И. Д. Ваклидов, родом от Казанлък. В брошура, издадена 6 години след Освобождението, той твърди, че е имал гостъп до Ватиканската библиотека и там е открил тези сведения.<sup>5</sup>

Историята на това място е подробно описана в различни официални писма и документи от старозагорския владика.<sup>6</sup> По гумите му манастирът на това све-

<sup>2</sup> История на Аязмото в град Стара Загора. Из едно писмо на Блаженнопочившия митрополит Методий Кусевич, април, 1917, печатница „Художник”, Стара Загора; Същото писмо е публикувано в два последователни броя на вестник *Старозагорско утро*, с. 5.

<sup>3</sup> Чучулайн, Александър. Св. Борис, Княз Български, т. I и II, София, печатница „Глушков”, 1914.

<sup>4</sup> За печата. Варненско археологическо дружество, т. VII, 1921, с. 111.

<sup>5</sup> Ваклидов, И. Д. Покръщаването на княгиня Теодора – княз-Цолова дъщеря – принос към Старозагорското аязмо, 1884, Стара Загора, с. 1.

<sup>6</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 3, а.е. 24, с.

щено място е разрушен от турците.<sup>7</sup>

Нека отгадем заслуженото на гядо Методий за съхранението и популяризирането на тази легенда, за която мълчат византийските хронисти и западните летописци. Основни археологически проучвания в парк „Аязмото“ до днес не са правени.<sup>8</sup>

## Вторият аргумент – църковна инициатива

Исторически въпросът за социалната мисия на Църквата има и конкретен отговор и той се съдържа в нейното име. След като Църквата или еклесия в превод от гръцки означава „събрание на призвани хора“, ние предлагаме в наша защита следните факти.

Идеята за създаването на парк, манастир и храм е на Старозагорския митрополит Методий, той е инициатор за сформиране на комитет от съмишленици, религиозни дейци, за реализацията на проекта. Спазена е християнската традиция.

Свещеници са учредители на Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“ – доброволно християнско сдружение, което просъществува шест десетилетия. Комитетът носи името на големия човеколюбец св. Йоан Милостиви, роден през VII в. в Кипър, който става по-късно Александрийски патриарх. Комитетът е основан само от свещеници, но големият му мащаб налага по-късно към управителния съвет да се присъединяват и светски лица.<sup>9</sup>

От брошурата „Въззвание към старозагорци“, написана от видния учен, просветител и общественик Атанас Илиев, научаваме: „На 28 февруари 1895 г. за спомен от 25-годишнината от възстановяването на самостоятелната БПЦ по инициатива на Старозагорския митрополит Методий се положи началото на залесяване голите ридове, разположени на север от града. Аз присъствах на мястото, дето се копна за първи път и се засадиха 2-3 гръвчета.<sup>10 11</sup> Залесителната акция в памет на църковния юбилей е година и половина преди да бъде избран Великият епископ за първи каноничен митрополит на Старозагорска епархия.<sup>12</sup>

За реализацията на църковния проект освен духовници е необходим и храм. Верен на Светото писание, Митрополит Методий Кусев полага основния камък на бъдещия параклис три месеца по-късно, на 2 май 1895 г., в присъствието на екзарх Йосиф и премиера Константин Стоилов.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Пак там; а.е. 21, с. 5.

<sup>8</sup> Янков. Димитър. Где е бил покръстен княз Борис I? Из предисторията на Аязмото. Юбилеен сборник – 160 г. от рождението на първия Старозагорски архиерей, Ст. Загора, 1999, с. 50, 63.

<sup>9</sup> ЦДА, ф. 420к, а.е. 13, с.11.

<sup>10</sup> Акът се пази в оригинал в ДА-Стара Загора.

<sup>11</sup> ДА, ф. 43к. I-20, от 1 март 1897 г., 7 л.

<sup>12</sup> Св. Синод го избира на 14 юли 1896 г.

<sup>13</sup> ЦДА, ф.420к, оп. 3, а.е. 1.

В архивните документи се появява през 1896 г. и името на първия свещеник – Стайко Петров, който започва да служи в параклиса молилня. Само за една година първата цел на Комитета е изпълнена. И свещеникът, и църковният певец са от близкото село Дъбрава. Срещу обещанието да ползват водоизточника на селото за бъдещия парк митрополит Методий успява да убеди жителите да не се възпротивят за отвеждането на водата от землището им. В знак на благодарност Благотворителният комитет „Св. Йоан Милостиви“ финансира в продължение на 13 години обучението на петнадесетина ученици в основното училище в селото, осигурява заплата на учителката, закупува необходимите пособия за учебните занимания.<sup>14</sup>

Съхранени писма на владиката свидетелстват, че мечтата на гядо Методий е паркът над епископския град Стара Загора да се превърне в райска градина за слава на Бога, в центъра на която да бъдат храм и манастир.<sup>15</sup>

В малката еднокатна манастирска сграда има и стаи за поклонници, които могат да пренощуват.<sup>16</sup>

Създаването на Божи дом, в който да живеят монаси, се оказва трудно осъществима идея. От началото на века в параклиса започва да служи отец Захарий П. Иванов, който ръководи и курсове по пчеларство.<sup>17</sup> До февруари 1912 г. „Св. Теодор Тирон“ е манастир без братя, в храма служи само свещеник, свидетелства митрополит Методий.<sup>18</sup>

След Балканската и Междусъюзническата война в Старозагорска епархия търсят спасение двама гуховници от Македония – свещеник, неговата съпруга и йеромонах Аверкий.

„По препоръка на местното македонско братство и по настояване на членовете на управителния съвет на комитета „Св. Йоан Милостиви“ назначихме негово благоговейство иконом Николай Скутов за началник по економията на Аязмото“, който се заселва семейно в манастира. Йеромонах Аверкия започва да служи в параклиса на Аязмото.<sup>19</sup>

Старозагорският митрополит многократно кани архимандрит Инокентий Софийски да се присъедини към братството, но той има друга църковна кариера и мисия.<sup>20</sup>

Трудно е да бъде възстановен броят на монасите, служили в манастира, както

<sup>14</sup> Караславов, Галентин. Усилията на Благотворителния комитет „Свети Йоан Милостиви“ по изграждането на водопроводната мрежа в Аязмото“, Конференция „180 години от рождението на Старозагорския митрополит Методий“, Стара Загора, септември 2018.

<sup>15</sup> ЦДА, ф. 420к. а.е. 21, с. 5; Битие 1-5.

<sup>16</sup> ЦДА, ф. 420к, оп.3, а.е. 30, с.2.

<sup>17</sup> ДА, ф. 78к, оп. 1, а.е. 201.

<sup>18</sup> ДА-Стара Загора, ф. 407к, оп. 1, а.е. 49, с. 2.

<sup>19</sup> Архимандрит Инокентий Софийски, цит. съч., с. 300.

<sup>20</sup> Пак там, с. 301.

и имената им.

Иеромонах Инокентий е последният, за когото има писмени сведения. През 1948 г. той влиза в конфликт с общинската администрация на Стара Загора и отказва в манастира да бъде открита детска градина за 50 деца на горски работници.<sup>21</sup>

Храмът и манастирът нямат кондика от годината на създаването си, а от 1950 година. Къде е и кой я съхранява, не е известно.

За живота в Божия дом научаваме от публикация във вестник *Септември* през 1945 година. „В манастира се отглеждат животни”, описва с критичен тон изданието година след преврата на Девети септември.<sup>22</sup> Християнската традиция, която следва древното правило за живот в труд и молитва, е неразбираема за социалистите, които управляват вече и Стара Загора, и България.

В съществуващата днес кондика на храм „Св. Теодор Тирон” първият текст е писмено свидетелство на отец Иван Бояджиев, който през 1952 г. като свещенослужител е изгонен от храма от комисия, назначена от кмета на Стара Загора Минка Стефанова (февруари 1951 – януари 1953). Сградата с уникалните мозаечни стенописи на Николай Ростовцев е превърната в склад, а свещеникът и архивът са изхвърлени на поляната пред сградата. И изгорени, твърди писмено в кондиката отец Иван Бояджиев.<sup>23</sup>

Така документите за делото на старозагорския владика 50 години след началото на големия църковен проект са изпепелени, а споменът изтрит завинаги. Храмът е осквернен.

В централната преса след 1944 г. „Аязмото” е определяно като „хълм на грабежа”, а основателите му са посочени като „Мафия на черните раса”.<sup>24</sup> На изключително сериозна критика грядо Методий е подложен и от старозагорския журналист Д. Баров във вестник *Септември*.<sup>25</sup>

На 26 януари 1949 г. по повод 25-годишнината от смъртта на Ленин парк „Аязмото” е прекръстен на парк за отгих и туризъм „Ленин”. С решение номер 40 от 12 март 1959 г. на Градския общински съвет на Стара Загора манастирът е превърнат в ресторант на „Балкантурист”. Святото място отново е осквернено. През 1963 г. администрацията на града нарежда да бъде взривена гранитната арка на Входа на парк „Аязмото” с надпис „Хвала Митрополиту Методию”, издигната през 1937 г. по идеен проект на проф. Рачо Казански и с доброволен труд на ученици от Търговската гимназия. Автор на проекта е арх. Стефан Тодоров. Следващата година по решение на ИК на ГОНС след съгласуване с ОК на БКП се решава да се издигне паметник на В. И. Ленин.

<sup>21</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп. 1, а.е. 172

<sup>22</sup> *Септември*, бр. 97, 9 ноември 1945.

<sup>23</sup> Архив на Старозагорска митрополия.

<sup>24</sup> *Народна младеж*, 10 януари 1969.

<sup>25</sup> *Антирелигиозната борба на „Работнически вестник” в Старозагорски окръг, Септември, 1 септември 1962.*

### Трети аргумент – християнски духовен, образователен и социален център

В запазените устави на Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“ от 1896, 1903, 1919 и 1932 г. е посочена неговата цел: да бъде полезен чрез материални и религиозно-нравствени помощ и съдействие. Целта ще бъде постигната чрез залесяване на голите средногорски хълмове северно от града, най-близкият от които е „Аязмото“, и „изграждането на молилня, параклис и подпомагането на бедни“.<sup>26</sup> За председател на Комитета е избран Старозагорският митрополит Методий.

Митрополитът обявява своята програма в началото на 1895 г. Тя не е запазена в писмен вид, но е предадена от двама очевидци – Димитър К. Попов в *Българска сбирка* от 30 септември 1896 г. и в цитираното по-горе „Възвание към Старозагорските граждани“ от 1 март 1897 г.

„С божията воля скоро ще бъдем честити да видим двете чудни хубости на природата – водата и гората, ще уталожат грижите на хората, ще вляят изцелителен балсам за болните и ще дадат утеха и почивка на угрижените и отрудените“, се посочва в документа.<sup>27</sup>

Учредителите на Комитета „Св. Йоан Милостиви“ планират от печалбата на малките селскостопански производства да се открият старопиталище и сиропиталище, болница, духовно училище и групи благотворителни заведения.<sup>28</sup> Предлагат създаването на диетичен санаториум със 150 легла.<sup>29</sup> Една от идеите на дядо Методий е да създаде образцови лозя и в пещери да отлежава тракийско вино, за да напомня за първото чудо на Спасителя, който превръща водата във вино на сватбата в Кана Галилейска (Иоан. 2:1-10)<sup>30</sup>.

В нов Устав, приет 4 години след първия, се посочва нова задача: чрез образуване на търговско бюро да се създаде работа на селяните, за да успеят да преодолееят „безделието през зимата, което служи за източник на пиянство“<sup>31</sup>.

Крайната цел е „Аязмото“ да се превърне в християнски духовен център.<sup>32</sup>

Благотворителният комитет „Св. Йоан Милостиви“ отпуска и финансови гаранции за ученички от крайно бедни семейства.<sup>33</sup> Осигурява помощи и за вдовици в изключително тежко материално състояние.<sup>34</sup> Подпомага нуждаещи се семейс-

<sup>26</sup> ДА-Стара Загора, а.ф. 78к, а.е. 4.2 от 1896.

<sup>27</sup> Възвание към старозагорци, 1897, с. 9-10.

<sup>28</sup> Пак там, а.е. 23.

<sup>29</sup> Пак там, с. 114.

<sup>30</sup> Иоан. 2:1-10.

<sup>31</sup> Личен архив Недьо Александров, н. 34, 1899; пак там, н. 237 от 1919 г.

<sup>32</sup> Александров, Недьо. История..., с. 42.

<sup>33</sup> ДА-Стара Загора, ф. 74к, оп. 1, а.е. 28, л. 1-5; а.е. 30, л. 1-7.

<sup>34</sup> ДА-Стара Загора, ф. 74к, оп. 1, а.е. 58, л. 1-32.

тва с еднократни суми.<sup>35</sup> Така православното сдружение спазва християнската традиция за милосърдие и състрадание.

Манастирът става учебна база за свещеници, а петте разсадника в парка – опитно поле. По молба на Министерството на търговията до Благотворителния комитет се откриват курсове по овощарство и пчеларство за свещеници.<sup>36</sup> Обучението се финансира от държавата.

„В много европейски държави развитието на овощарството се дължи изключително на свещениците от селата”, се изтъква в писмото на Министерството до Комитета.<sup>37</sup>

Писмото показва доверието на правителството към църковната организация на Старозагорска епархия. Свещениците, преминали обучението, след това стават ръководители на курсове по селата.

### **Четвърти аргумент – финансирането на проекта**

Първите дарени средства на Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви” са лични средства на владиката и това не е случайно. Любовта към Бог и ближния е открила място в сърцето на родения през 1838 г. в Прилеп Тодор Кусев още от ранно детство. Църквата е втори дом за семейството му, което не е сред най-богатите, но става дарител на храм „Св. Благовещение”, издигнат на метри от дома му.<sup>38</sup> Само през първите години сумата, която владиката лично дарява, е 30 000 лева.<sup>39</sup>

В подкрепа на Комитета се събират средства като лични дарения от енориите, от лотария сред миряните, от дарения на известни старозагорци, от банкови заеми, а по-късно и от печалбата на създадените стопански проекти в парка – овощни градини, розови градини, лозови масиви, пчелин.

В поредица от писма владиката търси финансова подкрепа от общината или правителството. В тях припомня историята на свящото място и моли за помощ срещу набезите на селяни и военни. И във всеки текст предлага на читателите си от държавната или общинската администрация поуки от Светото писание. Като например следния текст:

„Културата на залесените места създава благородни, учтиви и интелигентни хора, а опустошените земи, голите и каменисти места – озлобени, отмъстителни и лукави”, изтъква митрополитът в писмо до Земеделското министерство.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Пак там, а.е. 75.

<sup>36</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп. 1, а.е. 12; а.е. 14.

<sup>37</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп. 1, а.е. 12, с. 1.

<sup>38</sup> Кусев, Алеко. Хвала Митрополит Методию, Стара Загора, 1999, с. 14.

<sup>39</sup> ДА-Стара Загора, ф. 74к, а.е. 149.

<sup>40</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 3, а.е. 13, с. 14.

За 25 години парк „Аязмото” от 4000 декара нараства на 80 000 декара.<sup>41</sup> Част от тях гарени от известни старозагорци, които подкрепят високоблагородното дело.<sup>42</sup> Сред тях е и семейството на голямата оперна певица Христина Морфова.<sup>43</sup> В дългия списък на доброволните помощи откриваме и семейството на известните художници Антон и Георги Митови.<sup>44</sup>

Владиката успява да убеди дори потомците на турските първенци от Ески Заара да прехвърлят земите си безвъзмездно на фонд „Залесяване”, създаден от Благотворителния комитет за събиране на средства.<sup>45</sup>

В Държавен архив – Стара Загора са запазени списъците на всички дарители, съвестно записани имена и суми.

Има и още един факт, който не бих искала да отмина с мълчание.

Съдебните архиви пазят дела, заведени от собственици на земи от околните села, които имат претенции за нуждата си от пасища за гобитъка, както и ожесточени спорове с военни, най-вероятно безбожници, които не стихват. Част от тях са насърчени от местните социалисти.<sup>46</sup>

## **Петти аргумент – социално-етичните възгледи на гяго Методий**

Още като временно управляващ Старозагорска епархия от 1894 г. Христоролюбивият старец избира за мото на първата си, актуална и до днес книга *Възпитание в духа на християнството* следната мисъл на великия Цицерон – „В развитието на нравствения живот най-главна роля играе религията”, и се опитва да потвърди с делата си като духовен пастир тази древна истина.<sup>47</sup> „Природата като творение Божие, като дело на Божиите ръце, служи за предмет на неговото особено внимание. Човек знае, научен е от Словото Божие, че неговата съдба е свързана със съдбата на природата, на тварите – разсъждава владиката и добавя: – Както нравственото съвършенство на човека служи за разцъфтяване на природата, тъй и културното, цветущото състояние на природата, служи за усъвършенстване, за облагородяване на човека.”<sup>48</sup> В книгата духовникът съчетава евангелските истини и напътствия със съвременните исторически сюжети, които се налагат в Третата българска гържава. Книгата е написана близо година след като за първи път той вижда в северната част на митропо-

<sup>41</sup> Историческа справка, изготвена от ДА-Стара Загора. Благотворителен комитет „Св. Йоан Милостиви 1895-1949, Ст. Загора, 1981, с. 3.

<sup>42</sup> ЦДА, ф.420к, оп. 3, а.е. 6.

<sup>43</sup> Пак там, с. 19.

<sup>44</sup> Отчет на Старозагорският благотворителен комитет „Св. Йоан Милостиви”. 1 януари 1895 – 26 февруари 1896. Казанлък, Печатница „Надежда”, 1896, с. 85.

<sup>45</sup> Пак там.

<sup>46</sup> Подробно описание във втора част.

<sup>47</sup> Старозагорски митрополит Методий. *Възпитание в духа на християнството*, Казанлък, 1895, с. 104.

<sup>48</sup> Пак там.

литския център обезлесен гол хълм с грозни гупки, безводен и безжизнен. През лятото е горещо, а през зимата голяят хълм не може да спре нахлуването в града на силни ветрове.

Неговите социално-етични възгледи са основната причина да постави началото на грандиозния църковен проект. Той може да избере ролята на смирен монах, отгаден само на молитви, но предпочита да гради, да създава парк в името на Бога.

„Немирният дух на дядо Методий не е могъл да се ограничи с обикновеното всекидневие и всекидневно бездействие”, споделя в дневника си известният политик, родом от Битоля, Никола Геннадиев, чест гост на владиката.<sup>49</sup>

Категорично не съм съгласна с изразените становища на редица изследователи, общественици и специалисти, дори духовници, които твърдят, че владиката иска да се изяви като еколог, градинар или лесовъд. Не бих искала да отмина и светския характер в историята на тази идея, която се свързва със Стоян Заимов, Петко Славеиќов, първи кмет на Стара Загора, и разбира си, Димитър Наумов, издател на първия селскостопански вестник *Земледелец*. Именно от тях, от техни писмени сведения, разбираме, че 50–60 години преди Освобождението в Старозагорска околия са изсечени над 200 уврата лесовете, както и откриваме призивите им за изграждане на големи горски масиви. Но това са само добри намерения, които не се реализират.<sup>50</sup>

Целта на настоящото изследване не е да повтора за пореден път, че парк „Аязмото” е уникален парк и уникален екологичен експеримент, на който първият старозагорски владика посвещава четвърт век.<sup>51</sup> Определян е като образец на парковото и градинското изкуство в България.<sup>52</sup>

Мога да повтора само общоизвестните факти и коментари на специалисти, които не отхвърлят тезата ми, че паркът е църковен проект.

Само с дарения за десет години Благотворителният комитет „Св. Йоан Милостиви” изгражда солидно каменно здание, което превръща в малка манастирска сграда, параклис, 1 гюлхана<sup>53</sup> със 17 огнища, 14 казана, дворно място в града, нова гора – широколистна и иглолистна, 70 декара рози, плантации с овощни градини, 2 лозя, 2025 ябълкови фиданки, 2550 багемови, 1526 круши, стотина зарзали, 500 черешови, 680 орехови, борови. За водоснабдяване са изразходвани 15 хиляди лева.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Геннадиев, Никола. Дневник. НБ „Св. Св. Кирил и Методий”, н. 11, 1959.

<sup>50</sup> *Земледелец*, 1883, бр. 6.

<sup>51</sup> Пак там.

<sup>52</sup> Грозев, Митко. Парк „Митрополит Методий Кусев – основен елемент от зелената система на Стара Загора. Хвала Митрополиту Методию – Юбилеен сборник – 160 години от рождението на първия Старозагорски архиепй, Стара Загора, 1998, с. 109-117.

<sup>53</sup> Гюлхана – розоварна. Б. ред.

<sup>54</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 3, а.е. 11, с. 12.

По гумите на владиката паркът е създаден със съвместните усилия на лесничей, земеделски инспектор, градски градинар и управител на разсадник.<sup>55</sup> Градският градинар на Стара Загора е подпомогнат от столичния си колега, французина Даниел Нееф.<sup>56</sup> През годините са засадени фиданки от Италия, Испания, Франция, 200 кипариса от Хилендарския манастир и още 500 от руския „Достойно ест“ на Атон, от Атина 100 маслинови и 2000 смокинови гървета.<sup>57</sup> Има гоставени гървета от Африка и Канада. В парка днес могат да се открият 52 екзотични вида – 25 иглолистни и 27 широколистни.<sup>58</sup> Сред тях се срещат кедр, кипарис, туи, черен и халепски бор, албиция, нехарактерни за нашите географски ширини, което свидетелства, че благословеното от Бог дело прави чудеса.

Като председател на Благотворителния комитет, митрополит Методий отказва да приеме плана за озеленяване на парка на Георги Петков, първия българин, получил академично образование по озеленяване, а кметът на Стара Загора Пенчо Славоф обяснява решението с гумите: „Духовникът не иска светска намеса в това „Божие“ според него дело.“<sup>59</sup> Коментарът на кмета показва, че общинската администрация на Стара Загора приема създаването на парка като църковна инициатива и не иска да влиза в конфликти с ръководството на Комитета.

За реализацията на проекта „Парк Аязмото“ на щат през 1896 г. са назначени 13 души персонал, сред които и трима горски стражари. Заплатите се осигуряват от Благотворителния комитет.<sup>60</sup>

## Шести аргумент – православен апологет

Реализацията на църковния проект „Парк Аязмото“ среща яростна съпротива от социалистите в Старозагорска епархия. Поредица от публикации в левия печат компрометират образа на духовника и му приписват деяния, които не е извършил. Социалистите започват медийна война срещу духовника – апологет на християнството, на страниците на печатните си издания – вестник *Социалист*, *Освобождение*, *Временен лист*, *Работнически вестник*, списание *Дело* издават поредица от антирелигиозни брошури, изнасят сказки с цел популяризиране на атеизма и отричане на делото на владиката и Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“.

В Стара Загора през февруари 1898 г. започва издаването на местен вестник с гръмкото заглавие *Бъдеще*. Издател и редактор е Иван Кутев, който се превръща в един от най-големите идеологически врагове на старозагорския владика.

<sup>55</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 3, а.е. 13, с. 11.

<sup>56</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп. 1, а.е. 103, л. 44.

<sup>57</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 2, оп. 3.

<sup>58</sup> Дянков, Тенко. Екзотичните видове и паркоустройствени принципи за изграждане на парк „Аязмото“. Заведът на Митрополит Методий Кусев, Стара Загора – Доклади от научна конференция, посветена на 160 години от рождението на Митрополит Методий Кусев, 1998, с. 217.

<sup>59</sup> Има фонд в Държавен архив – Велико Търново.

<sup>60</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп. 1, а.е. 178.

35-годишният Кутев има богата за годините си политическа биография, той е един от участниците в Бузлуджанския конгрес, основател на БРСДП и учредител на Сиромашка партия. Известен е като преводач на второто руско издание на „Манифеста на Комунистическата партия” от 1882 г. и автор на преговора.

След Бузлуджанския конгрес Иван Кутев заминава за Швейцария, където следва право в град Женева. Завръща се в Казанлък и става адвокат. А от 1898 г. открива кантора и в Стара Загора. За кратко време става известен като сериозен противник на Църквата и религията.

Неговата борба срещу Старозагорския митрополит достига своя връх с издаването на книгата *Владиката Методий пред обществения съд*, 1901 година. Това е единствената книга, написана срещу православен духовник по време на Третата българска държава. Книгата, която съдържа 184 страници<sup>61</sup>, поставя началото на огромен скандал, който дълго отеква в епископския център. В нея се обобщават всички лъжи и клевети на социалистите срещу старозагорския владика в дълга обвинителна реч срещу създаването на църковния проект – парк „Аязмото”, и учредяването на Благотворителния комитет „Свети Йоан Милостиви”, който да осъществи проекта. И двете инициативи категорично се отричат от последователите на Маркс и в епископския център, и в епархията. Адвокатът социалист Иван Кутев изразява и остро неodobрение за изграждането „на манастир на гол баир”.<sup>62</sup> Социалната акция на Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви”, начело с дяко Методий, е определена с гръмкото мото „Грабете да грабим”.<sup>63</sup>

Идеята на проекта за създаването на парк, в който вярващите да намират утеха от ежедневието, както и да наложи гревния християнски принцип „труд и молитва”, е повод за изключително грозни карикатури и коментари.

Целта на църковния проект е определена твърде пренебрежително с думите „като за някакви си благотворителни цели”<sup>64</sup>, а митрополитът се обвинява, че търгува с вярата.<sup>65</sup> Нещо повече. Иван Кутев, като адвокат, търси интригата в конфликта и застава зад онези свещеници от епархията, които не подкрепят дяко Методий. Насърчава недоволните отци от строгата дисциплина и ред, които налага владиката, както и от старта на социалните инициативи, да напишат писмо до председателя на Светия синод, Русенския митрополит Григорий. Протестиращите са 4-има градски и 9 селски свещеници от Казанлък, които вече е център на социализма, и един от Нова Загора. Датата на писмото е 18 август 1898 година.<sup>66</sup> Свещениците обявяват в жалбата си, че не са съгласни да събират дарения за Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви”, да участват в благотворителни акции и благотворителна лотария. Най-интерес-

<sup>61</sup> Кутев, Иван. Владиката Методий Кусев пред обществения съд, Кн. 1. Габрово, печ. „Заря”, 1901, 182 с.

<sup>62</sup> Пак там, с. 111.

<sup>63</sup> Пак там, с. 111, вестник *Свобода*, 21 декември 1898, бр. 2293.

<sup>64</sup> Пак там, с. 20.

<sup>65</sup> Пак там, с. 38.

<sup>66</sup> Пак там, с. 32-33.

ният мотив е несъгласието им да получават църковни вестници и списания, които според митрополита са задължителни за енорийските свещеници, защото така се ограмотяват и имат информация за църковния живот и в държавата, и по света. Информация, която би могла да бъде полезна и за миряните.

Особено агресивно и антицърковно е предложението за закриването на Старозагорска епархия и изгонването като ненужен и излишен на първия канонично избран митрополит, един от най-ярките борци за самостоятелна БПЦ.<sup>67</sup>

Отговорът на митрополит Методий е категоричен. В периода от 1895 до 1904 г. Старозагорският митрополит завежда над 20 дела срещу социалисти, в които ги обвинява в публични обиди срещу него в печата и по време на партийни събрания, както и за дискредитирането му като православен духовник.<sup>68</sup>

Когато прелистваме днес вестник *Бъдеще*, издаван от Кутев, и вестник *Отбрана*, издаван от Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“, откриваме коренно различния тон в публикациите. На обидните квалификации, които четем във вестник *Бъдеще*, опонентът им отговаря със статии с миролюбив тон, които завършват с думите: „Простено да ви е“, в стила на християнската философия и етика.<sup>69</sup>

Врх на борбата на социалистите срещу старозагорския владика са двете интерпелации на социалистическите депутати Никола Габровски и Георги Кирков. Това е единственият случай в историята на БПЦ, при който социалистически депутати внасят интерпелации срещу православен духовник в Народното събрание и правителството. В първата, написана от Никола Габровски, четем: „Населението на Старозагорска епархия е изложено от няколко време насам на една престъпна и безконтролна експлоатация от страна на Старозагорския митрополит ... Той се е заловил да строи манастир на гол баир, наречен „Аязмо“, над град Стара Загора ... наложил е данък над всички свещеници ... задържа заплатите им, продава енориите ... взел е капиталът на свещеническото дружество в Казанлък ... Методий е обърнал вярата на търговия. Вместо любов, братство и равенство, сее грабителство, разврат и мракобесие в обществото“. Депутатът изисква от министерството да назначи безпристрастна анкетна комисия, която „да направи ревизия в епархията и да накаже виновниците“.<sup>70</sup> Назначената комисия не открива нарушения и това е повод за нова, втора поред интерпелация до парламента с дата 3 май 1900 г., автор на която е сливенският народен представител Георги Кирков.

Създаването на парк е изключително трудна задача, която изисква много енергия и средства и не приключва за ден, месец или година. За съжаление реализацията на първия мащабен църковен проект на БПЦ след 1878 г. не среща

<sup>67</sup> Пак там, с. 42.

<sup>68</sup> Виж. Кьосева, Цветана. Митрополит Методий Кусев и политиката, Заветът на митрополит Методий, 2008, с. 115-133.

<sup>69</sup> *Отбрана*, бр. 2. 13 януари 1899, с. 4.

<sup>70</sup> Кутев, Иван, цит. съч., с. 16-17; *Работнически вестник*, бр. 20.

съмишленици в Светия синод. Втората комисия открива финансови нарушения и предприема санкции срещу владиката и Благотворителния комитет.

С решение от 21 октомври 1904 г. Старозагорският митрополит Методиѝ е лишен от управлението на епархията, остава му санът „митрополит“, правото да ръкополага свещеници, да освещава храмове, да утвърждава и подписва бракоразводни дела.

Несправедливата присъда е отменена 2 години преди блажената му кончина, решението е взето на 7 октомври 1920 година, а конкретната причина е провеждането на Втория църковно-народен събор, който се свиква на 6 февруари 1921 година.<sup>71</sup> Съборът се провежда в Народното събрание, за председател е избран дядо Методиѝ.

### **Седми аргумент – монахът Методиѝ**

Житейският избор на Тодор Кусев от Прилеп е направен, когато на 35 г. дава обет да служи на Исус и е постриган за монах в цариградската църква „Св. София“. Избира за свой небесен покровител архиепископ Методиѝ Славянобългарски и следва неговия земен път.

На 24 април 1894 г. архимандрит Методиѝ Кусев е въведен в епископски сан с титлата Велички<sup>72</sup>. Така на него се отрежда да бъде достоен последовател и на първия свещенослужител на български език в Македония – свети Климент Охридски, епископ Велички и основател на първия европейски университет.<sup>73</sup>

За живота на Старозагорския митрополит като монах и духовен водач на епархията има запазени много писмени спомени от негови съвременници. Но аз бих искала да акцентирам само на един от тях – на адвоката Георги Баталов, който заедно със съпругата си Ничка са сред основателите на Старозагорската опера.<sup>74</sup> Баталови разказват, че владиката има в килията си „легло, покрито със сиво одеяло, тъй скромно и просто, че прилича на войнишко легло“<sup>75</sup>. Живее в югоизточната стая на малката манастирска сграда. „До южните прозорци имаше маса с натрупани книги и стол ... Под източните прозорци имаше натрупани няколко стола ... едно кандило с икона и нищо друго. Такава проста беше стаята на дядо Методиѝ, която му служеше за спалня, кабинет за работа и приемна.“<sup>76</sup>

В същия брой свещеник П. Янков разказва, че е свидетел как с молитви лекува миряни.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> ЦДА, ф. 791, оп. 1, а.е. 31, л. 776-777.

<sup>72</sup> Александров, Недьо. *Духовна култура*, 1988, кн. 7, с. 2; Кенанов, Димитър. За титлата „Велички“ на епископ Методиѝ. Хвала Митрополиту Методию – Юбилеен сборник – 160 г. от рождението на първия Старозагорски архиерей. Стара Загора, 1999, с. 19.

<sup>73</sup> Подробности предлагаме в първа част на изследването.

<sup>74</sup> Драганов, Никола. *Оперното дело в Стара Загора*, 1970, с. 29.

<sup>75</sup> Дума, 30 октомври 1938, бр. 828.

<sup>76</sup> Пак там.

<sup>77</sup> Пак там.

Спомените на негови съвременници са гостатъчно убедително доказателство да заявим и обобщим: Старозагорският митрополит Методий е пример за живот в святост и монашеска аскетика.

В интерес на истината, срещу боголюбивото дело на митрополита има нестихващо недоволство сред атеистите в града, които постоянно нападат манастирската сграда, чупят прозорците или погналват гората. В последното известно негово писмо, което изпраща до окръжния съдия на Стара Загора, дядо Методий изтъква: „Ние, които денонощно се борихме 60 години за Освобождението на България, при съвременното положение виждаме, че няма правосъдие”. И добавя: „Не сме могли да предположим, че в свободна и конституционна България ще изпадне до това положение, щото да съжаляваме, че изгубихме турското управление, което сега е много желателно”. Писмото е с дата 26.07.1922, три месеца преди да се представи пред Бог.<sup>78</sup>

Недоразбран от част от събратята си за смисъла на грандиозното дело, той е критикуван, но раззеленената гора и храмът дълбоко трогват неговия събрат Симеон Варненски, който не го подкрепя, дори заявява, че е загубил себе си и епархията в една „луда работа”. Варненският митрополит отслужва заупокойна молитва на гроба му по време на национален събор на православните братства в Стара Загора през 1929 година и след това пада просълзен на земята и иска прошка, разказва известният църковен журналист свещеноиконом Димитър Попвасилев от Шумен.<sup>79</sup>

## **Доброто се връща при тези, които могат да чакат**

Животът и делото на Старозагорския митрополит Методий продължават да ни вдъхновяват и днес. Като първи канонично избран епископ на Старозагорската катедра на БПЦ, той категорично демонстрира, че носи отговорност за своето паство, от първия до последния, от най-бедния до най-богатия.

Старозагорският митрополит Методий брани Църквата, която губи богомолци, широко отваря вратите ѝ към модерния свят и новото време. През целия си живот, отдаден на Бог, съгражда, а не руши. С вяра в Бог Старозагорският митрополит облагородява природата, превръща парка в разсадник на християнска култура и красота, сякаш да ни напомня завинаги, че човек сади, а Бог го прави да расте.

Парк „Аязмото” е създаден единствено и само за слава на Бога. Всяко дръвче се извисява нагоре, за да покаже пътя към Бог. Когато вървиш нагоре от града, ти се изкачваш към Бог. На върха е съграден храм с манастир, имало е монаси, гали обет да служат на Бог.

Още приживе делото на митрополит Методий е оценено от съвременниците му.

<sup>78</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп. 1, а.е. 99, л. 23-24.

<sup>79</sup> Александров, Недьо, цит. съч., с. 126-127.

Като положителен пример на Старозагорския митрополит и Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“ за добро и общополезно дело, създаването на парк „Аязмото“ е популяризирано от списание *Орало* още през 1897 г.<sup>80</sup> През 1902 г. в парк „Аязмото“ се създава БТД „Сърнена гора“,<sup>81</sup> а през 1915 г. Юношеско туристическо гружество „Веря“.<sup>82</sup> Пейзажи от парка намират място във вестници и списания.

Защитник на християнските идеали с будна гражданска съвест, старозагорският владика се превръща в коментирана, оспорвана и важна фигура в българското следосвобожденско общество. Той губи битката със социалистите, но печели войната с безбожниците, чиито потомци днес изпълват храм „Св. Теодор Тирон“ и парка и си спомнят за него с уважение и респект.

Паркът, храм „Св. Теодор Тирон“ и гробът на владиката са християнски светини, неоткрити още за поклоннически туризъм. На мястото на разрушената манастирска сграда може да бъде съграден православен образователен център на името на митрополит Методий Старозагорски – големия православен визионер, за да напомня на поколенията за земния му път и дела. За слава на Бога.

---

<sup>80</sup> ДА-Стара Загора, а.ф. 78к, а.е.215.

<sup>81</sup> Туризм в Стара Загора 1902-1922, с. 157.

<sup>82</sup> Пак там.

Руслан Василев е завършил специалност „Славянска филология” в СУ „Свети Климент Охридски”. Редовен докторант към Института за литература, БАН, секция „Сравнително литературознание”.

Автор на статии в научни сборници и списание за култура *АРТизанин*.

**Руслан Василев**

## ГЕНЕЗИС ОТ ДУХА – РОМАНТИЧЕСКАТА ДРАМА НА ЮЛИУШ СЛОВАЦКИ

Гениален поет, драматург, философ, романтик, мистик, Крал-Дух, пътешественик през времето, пазещ паметта за Златния век, в който боговете ходят по земята, а поетът е йерофант, чиято песен гарява безсмъртие – Юлиуш Словацки (1809–1949) обогатява полската романтическа литература с великите си поеми и стихове, с изящните писма до майка си, а също и с оригиналното си драматургично творчество. Вълшебният свят на неговите драми и трагедии поражда с духовна и философска необятност, с магията на народната балада и мистерия, с безпощадния смях на бароковата сатира. Всяко произведение е херметическа цялост, символическа система, извлечена от образците на Античността или от народната езическа традиция, от духовното безпокойство на съвременето, или, както е в драмата „Самуел Зборовски” – от собствените космологични представи на поета. Театърът на Словацки е съзвучен с вярата му в безсмъртния дух, с възгледите, отразени в мистичните му трактати, неговия *Генезис от Духа* (*Genezis z Ducha*, 1871).

Болезнената разгяла с родината и продължителната откъснатост от полския живот, невъзможността да вземат участие в борбите за нейното освобождение става съдба както за поетите, пророци на Полския романтизъм, така и за значителна част от полската интелигенция. След разгрома на Ноемврийското въстание от 1830 г. Париж е градът, който става основен културен център на Великата полска емиграция. Именно там се появява Кръжокът на Божието дело и се развива миленаристкото учение на Анджей Товянски (1799–1898), в Колеж дьо Франс Адам Мицкевич изнася прочутите си лекции по славянска филология, там живеят, творят и посрещат края на житейския си път Фредерик Шопен, Зигмунт Крашински, Циприан Норвиг, Юлиуш Словацки и много други. Градът е важно място за световния Романтизъм, винаги е излъчвал нови философски манифести, естетически теории и концепции, нови перспективи за литературата и театъра. За Словацки, създателя на съвременната полска драма, жанрът дава възможност да представи новаторските си идеи и романтическо светоусещане.

В книгата си *Драмата и театърът на Юлиуш Словацки. Реконесанс (Dramat i teatr Juliusza Słowackiego. Rekonesans, 2006)*<sup>1</sup> полската изследователка Магдалена Хацко изследва проблема за цензурата – както литературна, така и театрална, обръща внимание на отрицателното отношение към произведения, в които има и сянка от алюзия, намек, критика или осъждане на официалните институции, обществения ред и политическата система, неуважение към властта или Църквата. Опирайки се на писмата до майка му, полската литературоведка представя търсенията и впечатленията на младия романтик от театрите в Париж, Женева, Рим, Неапол, Флоренция.

Словацки пристига в Париж пълен с ентузиазъм и надежда да се докосне до най-високите постижения на съвременния театър, с желание да представи уникалния си талант и полския поетичен дух, да покори парижките театри със своите пиеси. Съвсем друга обаче е реалността във френската столица. Властта на класицизма е непохватима. Поетът не може да повярва, че в сърцето на Европа зрителите все още се наслаждават на комедийки, водевили и мелодрами. Разочарован е и от факта, че публиката издига и сваля постановки, като се явява главен коректив както за моралната, така и за художествената стойност на представленията. Артистите и драматурзите са служители, които, ако желаят да останат на сцената и да се развиват в театъра, трябва да се съобразяват с мнението и настроенята на зрителите. Романтичната грама си пробива път изключително трудно, публиката не е готова за нейните нови послания, артистични похвати и радикално нова естетика. Въпреки това Словацки започва да пише трагедия за театъра „Порт Сен Мартен”. През 30-те години на XIX в. в този театър се играят някои от големите произведения на формирация се и търсещ място на сцената Романтизъм. Поставят се грами на Виктор Юго, Александър Дюма, Казимир Делавин и други. Предполага се, че полякът е написал „Беатриче Ченчи” (*Beatrice Cenci*, 1832), от която са запазени само фрагменти, а пиесата така и не е поставена. Предпочетена е трагедията на Астолф дьо Кюстин, посветена също на легендарната отцеубийца, но подчинена на критиката, цензурата и разбира се, на вкуса на публиката, жадуваща ефекти, зрелищност и интензивно действие. Словацки обаче не може да бъде поръчков драматург, чийто единствен стимул за творчество да са парите или успешното интегриране в театралните среди и френската творческа общественост.

Младият драматург напуска Париж и се отправя към Женева, но там го очаква още по-голямо разочарование. Постановките в Театр дьо Бастион дори не го забавляват, навяват му единствено скука и чувство на носталгия. В писмата до близките си полският драматург изразява отрицателното си отношение към местната аристокрация, изповядваща методистките си възгледи с фанатизъм и атакуваща театралната институция. Театърът е смятан за грях, за дяволско изкушение, забранено и пагубно за душата забавление. Напомня на отношението на ранната християнска ортодоксия към всякакви свободни прояви на творчество, презрението на Йоан Златоуст към театъра и музиката.

В Неапол ситуацията не е много по-различна – скучните опери и комедии отегчават поета. Той предпочита смеха на малкия театър „Сан Карлино”, който

<sup>1</sup> Chacko, Magdalena. *Dramat i teatr Juliusza Słowackiego. Rekonesans*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006.

представя обичаите на обикновените хора и черпи сюжетите си от живота на улицата. Във Флоренция очакванията отново се разминават съществено с реалността. Словацки ходи на театър само за да учи езика.

През втората четвърт на XIX в. автори като В. Юго правят всевъзможни компромиси с естетическите и морални конвенции на времето, съгласяват се с редакциите на произведенията си, само и само пиесите им да останат на сцената. Докато Юго бива обвиняван в нарушение на нравите, Словацки е можел свободно да пише и публикува, но без каквато и да е надежда драмите му да бъдат поставени. В Полското кралство цензурата е още по-остра по отношение на издателства, театри, списания и книжарници. Сурова е политиката на сенатор Николай Новосилцев. Забранени са произведения на Мицкевич, Словацки, Крашински, Норвиг и други. По-благоприятно е положението в Галиция – в Краков и Лвов за първи път са поставят драми на Словацки.

Романтическата грама дава възможност на интерпретатора да прекрачи границите на естетическите конвенции, а в годините на тоталитарния режим позволява и заобикаляне на идеологическия императив. Неслучайно в историята на XIX и XX в. драматурзи и театрални става изразители на съпротивата срещу канона на класицизма, а по-късно и на социалистическия реализъм. Макар и трудно, такива творци успяват да демонстрират своето дисидентство и свободололюбив дух, своето неприемане на индоктринацията на театъра и изкуството от явления и сили, които са им чужди – политически, икономически и други. Театърът е пространство, в което е възможна съпротивата срещу властта, нейното лицемерие и стремеж за запазване на статуквото. Разбира се, често сцената може да бъде превърната в говорител и защитник на реакцията, както личи от опита на Словацки във френските театри. Но театърът е спонтанно изкуство, той се претворява мигновено, позволява различни типове диалог както с миналото и традицията, така и с настоящето и неговите конфликти, носи мълненосно озарение, въвежда „посветения“ в идеалния свят на духа, обитаван от богове и герои, които направляват сложните пътища на душата.

Духовен е подтикът, който ще накара Дора Габе да преведе поемата „Анхели“ (*Anhelli*, 1838), романтическата ламентация на поробен народ, но и на поробен човек – една дълбоко религиозна творба, каквато е всяко велико произведение на изкуството. Книгата започва с предговора на Боян Пенев, в който са осмислени и някои от драматургичните произведения на поляка. Според българския критик особено важен е религиозният и духовният източник, от който произлиза Полският романтизъм.

„[...] поетът е преди всичко огромна памет и предчувствие [...] нейната изключителност е в нейното свръхопитно познание [...]”<sup>2</sup>

Според Пенев съществени за полската литература и българската рецепция на Полския романтизъм са религиозното, ирационалното начало, характерно за сла-

<sup>2</sup> Словацки, Юлиуш. *Анхели*. Прев. Д. Габе. София: Полско-българско дружество, 1925, с. 7-8.

Вянския светоглед, приемствеността на духовните традиции. Нашият учен смята, че Христос постига съвършения синтез между религия и изкуство – единение, което търсят поети, мистици и духовни учители и което се оказва особено важно за възгледите на редица полски и български модернисти.

Пенев рефлектира върху идеите на Словацки за прераждането и усъвършенстването на душата. Разказва за преживяванията и странстванията на романтика по Светите земи, за неговата велика тъга и духовната илюминация, която е преживял по време на пребиваването си в ливанския манастир „Бетхешбан“. Душата на Полша възлага на гениалните си синове различни мисии – ако Мицкевич е бунтовният глас на революцията, то Словацки е стонът на страданието и смиреннието. Пенев вижда у романтика синтетичен образ на поета и светеца, той е близък до образа на Исус, чрез когото Бог освещава пътя към възкресението.

Драмите „Задушница“ на Мицкевич (*Dziady*, 1822) и „Кордиан“ (*Kordian*, 1833) на Словацки имат мощно влияние върху формирането на националното самосъзнание на поляците. В драмата „Кордиан“, представяща заговора и неуспешния опит за убийство на руския цар, намира кулминация идейният конфликт между двамата драматурзи. Словацки се противопоставя на историософските и месианистични системи, както и на рационалистичните заблуди и просвещенски утопии, като се обявява за литературата и религията. За Словацки злото е необходимо, то подбужда към действие и развитие. Войните и кръвопролитните въстания, които то поражда, са спасителни и ускоряват духовното развитие на човечеството.

Труден се оказва пътят на драмите на Словацки до българския читател. Едва през 1953 г. излиза сборникът *Избрани произведения* под редакцията на Петър Диневков, в който е включена трагедията „Мазепа“, преведена също от Д. Габе. За други произведения, като драмата „Кордиан“, този път се оказва затворен от цензурата на тоталитарната власт. Драмата не се публикува в България, докато в СССР излиза още през 50-те години.

През 1982 г. излизат *Избрани пиеси* в превод на Стоян Бакърджиев: „Баладина“ (*Balladya*, 1834), „Фантази“ (*Fantazy*, 1844), „Мазепа“ (*Mazepa*, 1839) и „Лила Венета“ (*Lilla Weneda*, 1839). В преводите на Бакърджиев се усеща народната представа за магическата огушевеност на света, народният хумор и ирационалност, неминуемият конфликт между порок и добродетел, между невежество и просвещение. Бакърджиев има пристрастие към романтичната поезия и драматургия. Разкрива за българския читател романтически творби от Агам Мицкевич, Зигмунт Крашински, Фридрих Шилер, Новалис, В. Юго, Александър Пушкин, Михаил Лермонтов, а заедно с Тодор Неилов – романа на Сервантес за Дон Кихот, превежда бароковите поети и драматурзи – Калдерон де ла Барка, Лопе де Вега и други.

И до днес обаче липсват преводи на мистичните драми на романтика, като „Самуел Зборовски“ (*Samuel Zborowski*, 1845), „Сребърният сън на Саломея“ (*Sen srebrny Salomej*, 1843), „Златният череп“ (*Złota Czaszka*, 1842), „Завиша Чарни“ (*Zawisza*

*Czarny*, 1845), както и на „Свещеник Марек” (*Książ Marek*, 1843) и „Хорщински” (*Horsztynski*, 1835) – пиеси, свързани с лица и събития от борбите на Барската конфедерация и кървавия бунт на казаци и крепостни, известен като Колишчизна (1768).

Театърът на Словацки е мистериален и инициатически, пропит е от символизъм и алегории абсолютно – архетипични образи, ритуали, магически съответствия и симпатии между растения, животни, птици, метали, камъни и други. Появяват се орфически, питагорейски и алхимически символи и мотиви, антични, библейски и средновековни космогонически и култови митове оживяват в подвизите и злодеянията на героите, които пишат историята с кръвта си. Пиесите на поляка са посвещени в мистериите, алхимичен опус, те разкриват живия и подвизен космос, в който духът се съдържа във всичко. Проследява се неговата постепенна деградация под натиска на земната тежест и инертност, на заблужденията на аналитичния разум, който разчленява, изчислява и измерва, изпускайки същностния център. Единствено пророците, поетите, мечтателите, съновидците притежават активните сетива на фантазията. В техния космос се пресичат вертикалата на духовната, ейдгетическа реалност и хоризонталата на материалната манифестация. Човешката композиция е тричастно единство от дух (пневма или разум, ум, Нус, ейдос, вертикалният лъч на слънчевото, небесно, фалическо начало на хармонията и благоустройството), душа (психе, индивидуалност, еманацията на ейдоса в материята) и тяло (сома, материален носител, отражение). Това единство съдържа в себе си вечния дуализъм между мъжкото, активно, центробежно, експанзивно движение на ейдоса и женската, пасивна, центростремителна, съдържаща функционалност на хтоноса.

Трагедията „Баладина” започва с ремарка, която представя главния герой „Киркор с люспеста броня, богато облечен, с орлови крила”<sup>3</sup> – бронята е телесната обвивка, крилата са висшият духовен принцип, заложен в нея. Героят чука на вратата на Отшелника (детронирания крал Попел III) и моли за съвет. Отговорът е: „Стани отшелник!”. Старецът пробужда у младия господар героическото съзнание, започва трудният път на изпитанията, в които трябва да бъдат преодолен илюзиите на дуалния, материален свят. Рицарят ще трябва гълго да търси своята Прекрасна гама. Афродита, Диана, Вакх, Морфей, Ендимион, Актеон, Марс, Атина и др. направляват съдбите на приказните герои на Словацки. Божествата в древногръцкия (аналогично) езически пантеон създават хереметическо единство, свят, в който всичко е живо и постоянно се променя. Един бог може лесно да метаморфозира в друг, да прояви друга своя ипостас. Гоплана – водната кралица на езерото Гопло, тайно плете пътищата на подвластните на стихията на любовта герои, помагат ѝ духовете Искро и Хохлик. И така Киркор, който търси своята любов, попада в бедната къща на вдовицата – майка на Алина и Баладина. Младежът се влюбва и в двете, но за да посочи коя да стане негова жена, те трябва да се съревновават в събирането на малини. Алина владее натуралната магия, тя се моли, заклина животни и растения, съпровожда я рояк лястовици. Неслучайно и малината, и лястовицата са посветени на Венера, малината е символ на живота, здравето и богатството. Киркор е „здрав като малина” по думите на неговия

<sup>3</sup> Словацки, Юлиуш. *Избрани пиеси*. Прев. Стоян Бакърджиев. София: Народна култура, 1982, с. 21.

рицар Гралон. Развратената Баладина обаче таи в сърцето си завист. След като убива сестра си, мигновено започват угризенията на съвестта, съмненията, злите еринии започват да я преследват. Оттогава тя носи белега на Каин – червено петно кръв на челото. Любопитен герой е безумецът Филон, потопен в лунното сияние, омагьосан да броди из горите и да търси своята любима в мечтите и сънищата. Той пита Отшелника: „Кажу, дали и в гроба си дори мечтаят всички?“<sup>4</sup>. Но ако неговите илюзии са безобидни, то възжеленията на вакханката Баладина разкриват една тъмна и зловеща същност. Двете сестри са архетипически свързани с двете ипостаси на Афродита – ако едната е устремена към божествената любов, другата е владчица на кръвта и неутолимите плътски желания.

След като Киркор въвежда Баладина в двореца си и заминава да брани честта на короната на Попел, тя завързва тайна любовна връзка с придворния рицар Фон Кострин. Така, ако Киркор е Агамемнон, то Баладина и Фон Кострин са съответно Клитемнестра и Егист. В края на драмата действията на героите са божествено санкционирани от бога гръмовержец, на когото се моли старата вдовица, изгонена от неблагоприятната си дъщеря.

В трагедията „Лила Венедга“ светът на безграничния дух се противопоставя на алчния материализъм. Две племена – венеди и лехити – са носители на двата типа ценности. Първите са от кастата на жреците, мъгрите друиди, облагатели на гревно познание от миналото, тайната на златната арфа и магията, живеещи в хармония със силите на природата. Това са наследниците на гревната култура на Севера, за която пише и Зигмунт Крашински в „Иридион“ (*Irydion*) – мъдростта на дъба, съхранена от гревните келти<sup>5</sup>. По-младото лехитско племе, въпреки че би могло да се отъждестви с кастата на воините, на алчните за власт и богатства завоеватели, представя едно агресивно гържавническо съзнание. Но разрушението на културата на венедите се дължи и на това, че и сред тях се е загнездил порокът, олицетворен от жадната за отмъщение пророчица и вещица Роза Венедга. Главният антагонист в трагедията е злата лехитска царица Гвинона, която се моли на Хеката и Парките и подлага венедския цар Дервид на жестоки мъчения. Дъщеря му, добродетелната Лила Венедга, в своята духовна еволюция и стремежа си да спаси племето, достига до християнската вяра.

Драмите, включени в *Избрани пиеси*, са в духа на английския и испанския бароков театър. Носители на характеристиките на народната карнавална традиция са образът на Шляз – простодушния слуга на св. Гвалберт, трикстера Грабец от трагедията „Баладина“. Легендите и тайнствата на езерото Гопло създават характерната за баладата мрачна и заплашителна атмосфера, подчертават винаги живата у полския народ вяра в мистичната връзка на повседневната реалност с отвъдния духовен свят, в който всичко има душа и е живо – гървото, камъкът, реката, вятърът, облакът. Препратките към митове от гревността, народното творчество, театъра на Шекспир и християнски образи и мотиви създават сложна система от преплитачи се културни традиции, от митология и фолклор към

<sup>4</sup> Пак там, с. 94.

<sup>5</sup> Присъствието на келтите в днешните полски земи е доказано. На герба на България е изобразено дъбово листо.

религия и литература. „Лила Венедга“ е трагедия на упадъка, края на магическия свят и началото на рационалните морални и политически построения, агресията и гордостта на човека, който иска да покори природата, пренебрегвайки съкровената си духовна същност. Човекът под покровителството на аполоническото светло начало, което се стреми да подгреди света в култура, както и дионисийското екстатическо природно познание, трябва постоянно да устоява на враждебното влияние на хтоническото начало. Разумният дух е устремен нагоре към светлия първоизточник, докато Дионис отваря бездна от неопределеност, преживява сътворението, превъплъщенията, смъртта и възкресението, той циркулира около светлината, която се съдържа в хтоноса. Богът на метаморфозите слеза в тъмните дълбини на материята, където светлите ейдетически лъчи на Аполон не достигат. В орфическите представи кръвта на Дионис носи божествената безсмъртна частица в човека, сътворен от пепелта на неукротимите титани. Баладина и Гвинона имат отчетливо хтонична ориентация – те са въплъщения на Великата богиня майка, желаят да притежават и да умножават, да подчинят огнената мъжка енергия, да потушат духовната искра у себе си и околните.

Хармоничното съществуване по законите на природата и нейните стихии неизбежно следва принципа на цикличност между разцвета и упадъка на света, попаднал под доминацията на един или друг космически елемент. Хармоничният космос отстъпва място на политическия прагматизъм и неутолимата воля за власт на западното съзнание, на разрушителното безбожие на Новото време. Безбожие, което се превъплъщава в различни ипостаси на антихриста, различни цивилизационни модели и политически проекти и което е част от вечния стремеж на материята да погълне духовната, огнена, творческа независимост, да подчини микрокосмоса на социума и колектива, да пороби индивидуалния човешки дух чрез унификация, чрез социално програмиране и идеологическа пропаганда. Но ако бездушната, но до голяма степен разумна гържавна машина загуби връзката с народа и неговите духовни принципи, то това по всяка вероятност води до революция, насилие, диктатура.

В трагедията „Лила Венедга“ духовното благородство и мъдрост на гревните славяни е изразено чрез музикална метафора – символа на магическата арфа на Дервид.

*Всеки неин тон е рицар в броня,  
полетял на кон към ветровете.  
Дух във всеки неин звук се крие,  
той помита с вой врага в атака.<sup>6</sup>*

Вероятно тя свири на фригийски лаг, който според Питагор, ако вярваме на Ямвлих, възпламенява огъня и страстта в човека. Платон смята този лаг за мъжествен и войнствен, подбуждащ към смелост и действие.

В представите на гревните гърци особена важност има музикалната философия. Седемте музикални лага съответстват на планетарните енергии и присъщите

<sup>6</sup> Словацки, Юлиуш. *Избрани пиеси*. Прев. Стоян Бакърджиев. София: Народна култура, 1982, с. 434.

им качества, стихии и настроения, формират определен етос. Сиринкът на Пан, лирата на Орфей или пък лирата на Аполон, подарена му от Хермес, представят синтезиран модел на макрокосмоса, символизират небесната и земна хармония. Арфите, изобразени в храмовете на Древен Египет и Асирия, десетструнната арфа на Давид, лирата, китарата, еоловата арфа, арфата на ирландския бог Дагда, която направлява смяната на годишните времена, инструментът на музиките Терпсихора и Ерато, мусическият култ към изкуството и хармонията във възгледите на Платон, Птолемей, неоплатониците (Плотин, Ямвлих и други), традицията на келтските бардове и средновековните трубадури, специфичните етнически традиционни инструменти, ритми и лагове, музикалната медицина на Марсилио Фичино, чертежите на вселенския монохорг на Робърт Флъд, възгледите за музиката на романтици като Новалис и други – всички те връщат към античната питагорейска представа за Музиката на сферите, за космическите вибрации, хармонията, партитурата, абриса, идеята, която съществува вечно. В своето второ писмо-посвещение към Крашински Словацки пише, че целта на творчеството е „с една черта на словото да [...] се покаже красивият духовен облик”<sup>7</sup>.

Арфата в ръцете на Лила извършва чудеса, девойката владее тайните на природната магия. Светът обаче попада под влиянието на черната магия, на зловещите заклинания и некроманцията на Роза и проклятията на Гвинона, но и на разяждащата душата и духовната интуиция обществен, политически, практически, земен разум.

В „Сребърния сън на Саломея” е изобразен митичният сляп певец Вернихора, който с помощта на лирата си прорицава бъдещето на народа. Според легендата той предрекъл жестоката разправа на крепостни селяни, хайдамаки и казаци с полската шляхта (селският бунт, известен като Колишчизна), както и други политически сътресения за Полша. Известният полски учен и участник в Ноемврийското въстание от 1830 г. Йоахим Лелевел издава книга с неговите предсказания, образът му е запечатан в платната на Ян Матейко и Яцек Малчевски. В началото на миналия век Вернихора е един от гостите в драмата „Сватба” на полския неоромантик Станислав Виспянски. По всяка вероятност легендата е мистификация, създадена да подкрепи народа в борбата му за независимост, да предскаже това, което той трябва да направи.

Главен герой в драмата „Мазепа” е историческа личност – хетманът на запорожците Иван Мазепа (1639–1709). През 1709 г. Петър I изготвя специално за него Орген на Иуда. И до днес в Русия името му е нарицателно за предател. Различен е обаче образът му в романтичните произведения на Байрон, Пушкин, Юго и други. Образът на Мазепа, който създава Словацки, е носител на божествения огън, на дионисийската фасцинация, неговият поглед е огнен, а гербът му е змия. Искрената, рицарска любов – вътрешният огън гори и у Збигнев, сина на ревнивия като Отело Воевода. Този огън движи волята и честта на героите, противопоставя ги на фатума, разгаря у тях страст, агресия, гняв, екстаз.

<sup>7</sup> Пак там, с. 357.

Въпреки възвишената си любов към говедената му майка, младата целомъргрена Амелия, неговата Диана, героят пада жертва на огнения си темперамент.

Образът на младия мечтател граф Фантази Дафнички от едноименната грама на полския романтик преpraща към гревната орфическа космология, свързана с мита за бог Фанес (или Ерос) – божеството, което в порива си към божествената светлина проявява и открива света и явленията. В гръцката митология неговата женска субстанция се нарича фанетия. Тя е майчинската субстанция на хаоса, или *natura naturata, materia prima, hyle*. Ето какво пише руският културолог и литературовед Евгений Головин в книгата си *Приближаване към Снежната кралица (Приближение к Снежной Королеве, 2003)*, опирайки се на философията на неоплатоника Синезий: „фантазията е светлинна същност на пневматическото пространство на небесната гуша, фантазията е „естезия на естезиите”, усещане на усещанията, принцип и възможност за възприятието, активен център в пресечението на ума и материята”<sup>8</sup>. Според някои неоплатоници фантазията е средоточие на десет органа на чувствата – пет мъжки и пет женски. Синезий нарича този център „философско злато”. С негова помощ човек се освобождава от земните илюзии и заблуди и може да постигне т.нар. „чисто възприятие”, освободено от предразсъдъците на рациото, с неговите несъвършенства, реакции, спомени. Според Синезий фантазия и фанетия е едно и също – междинна субстанция между телесната плът и субтилното тяло на гушата.

„Фантази” е сатира на романтичната мечтателност и индивидуализъм. Фантази и неговата приятелка Игалия са в някакъв смисъл абсолютно неадекватни и непригодни за живота. Те живеят в мечтите, но докато поетичната Игалия наистина се отнася с пренебрежение към реалността, раздвоеният и вечно несигурен граф Фантази въпреки своя егоизъм и цинизъм изпитва постоянен страх от насмешки. Външният свят притиска главния герой, кара го да се колебае между добро и зло, да разсъждава логично, заглушава у него музиката на идеите, която чува в мечтите си. Той не намира път да утоли носталгията по божественото, да излекува тъгата по вечността. Любовта на Игалия към младежа е сходна с лугостта на гушата, за която пише Платон в диалога „Федър”, тя е едно от многото, понякога рязко противоположни проявления, на Ерос.

Героите на тази грама са заченати от любовта и въплъщават движенията на субтилното тяло на гушата посредством огнения елемент, заложен в композицията ѝ, посредством творческите сетива на фантазията си. Друга е фиксацията на граф и графиня Респект. Буржоазният практицизъм, суетата, инерцията и желанието за комфорт във всяка ситуация ги прави слепи за траекториите на гушата.

Разумът желае да обладава и да умножава, да подчини напълно мъжката воля, огненото небесно начало. Амазонката Гвинона иска да постигне тайната на златната арфа. Но в трагедията единственият инструмент, подчинен на великата Богиня майка е Владетелят Лех. Нейният мъж Лех е само послушен слуга под контрола на великата женска богиня.

<sup>8</sup> Головин, Евгений. *Приближение к Снежной Королеве*. Москва: Арктогея-Центр, 2003, с. 282.

„[...] бих желал двуглавият им Вожг [...] да влечи плуг”<sup>9</sup> – така Лех иска да цивилизова братята на Лила Венета Лелюм и Полелюм, които се асоциират с грев-ногръцките Кастор и Полидевк, божествата, покровителстващи редуването на войната и мира, деня и нощта, раждането и смъртта. На лехитския владетел е чужда представата за вечните метаморфози на гушата, за мигновеното мълнено познание, за огъня на инициацията. Гвинона възпитава и обучава на жестокост своите синове, титаните, бъдещите покорни служители на Великата майка.

В книгата си *Между Елада и Рим. Полската литература през XIX и XX век* Калина Бахнева подчертава огромното значение на античното, римското и юдео-християнското културно наследство за утвърждаване на полското самосъзнание и ситуирането му в културната, геополитическа и историческа реалност на Европа и света. В романтичния си проект за издигане на полската литература до световна Мицкевич идеализира римската литература. Словацки, Крашински, Норвиг изграждат метафори и алегии на съдбата на Полша и народа ѝ върху исторически и митологически сцени от средиземноморската античност, библейските текстове и славянската гревност. Българската полонистка изтъква продуктивността на шаманската и мистериалната традиция, превъплъщенията ѝ в божествените образи на Дионис, Аполон, Орфей, Христос за осъществяването на романтичните и неоромантически творчески визии. Словацки създава грама на смъртта и възкресението, на чувствата на фантазията, на вечната борба и същевременно херметичното единство на светлото и тъмното. Основополагащи са философията и метафизиката, мистичното познание за вътрешния „Аз”, който по пътя на своите метаморфози постига своята слънчева, ангелска същност, паметта за делата на своя предвечен дух, който участва в творението на космоса и непрекъснатата верига на битието.

Особено интересни и провокативни са изследванията върху Полския романтизъм на полския философ и гностик Йежи Прокопюк, който се пита дали романтикът Словацки освен мистик е бил и гностик. Той разглежда различни аспекти от личността на Словацки, като подчертава значимостта на мистичния период на поета, невероятния му стремеж за освобождение на духа, постигане на вътрешно усъвършенстване и индивидуална святост. Полският изследовател поддържа тезата на К. Г. Юнг за визионерството, според която духът сам избира своя изразител, човека или същността, която ще материализира творческия дух.

Неоспоримо е огромното влияние, което Анджеј Товянски оказва върху творческия и духовен път на автора на „Генезис от Духа”. Прокопюк нарича Товянски „несъмнено най-изключителния полски гностик и (хетеродоксален) мистик”<sup>10</sup>. Учителят Анджеј се самоопределя като нов жив пророк, носител на ново откровение, получено от Светата Троица и Пресветата Богородица. Увлечението на Словацки по учението не трае дълго, свързан е с Кръжока на Божието дело малко повече от година. „Основополагаща „догма” на Евангелието на Товянски е, че „всичко е сътворено от Духа и за Духа”, от което логично произлиза схва-

<sup>9</sup> Словацки, Юлиуш. *Избрани пиеси*. Прев. Стоян Бакърджиев. София: Народна култура, 1982, с.455.

<sup>10</sup> Prokopiuk, Jerzy. *Czy Słowacki gnostykiem był? W: Słowacki mistyczny. Rewizje po latach*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012, s. 82.

щането за одухотвореността на света и хората. [...] Божието дело, каквото е космосът, било за него йерархията на духовете, от които най-висш е човекът. И точно той, първоначално паднал от Рая на земята, [...] е протагонистът и надеждата за възраждане.”<sup>11</sup> Проклоп информира, че за Товянски е била особено важна идеята за реинкарнацията, чиито корени той намира в текстовете на Климент Александрийски, Ориген, Синезий и гр. и дори в каноничните евангелия. За мистика сливането на човешката гуша с Бога е неизбежно. Дори и да греши и да се поддава на страсти и изкушения, след множество въплъщения той трябва да се завърне към своя духовен първоизточник, в лоното на своя Отец.

В книгата на Ян Томковски *Юлиуш Словацки и традициите на европейската мистика (Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej, 1984)*, същинска енциклопедия на духовната терминология, романтикът е видян като важен представител на езотеричното християнство заедно с автори като Емануел Сведенборг, Якоб Бьоме, Майстер Екхарт, Уилям Блейк, като духовен вестител и обновител на Полша и целия християнски свят.

Водещо понятие в религиозната философия на Словацки е Духът – той е действителното творческо начало, което се проявява през епохите, за да напътства изгубилото се човечество към свободата. И в своето странстване този дух намира въплъщение в полския народ и в неговия бард, който съзерцава и оживява героичната история на мита, предвижда упадък на цивилизацията пред агресията на варварското невежество. Поетът върва в светлината на Спасителя, идваща да възвърне реда и справедливостта. Тези възгледи са споделени и от близкия му приятел З. Крашински, чиито грами също пророкуват упадък на царството на духа и възраждането му от лъчите на Христовата вяра. Към „Балагина” и „Лила Венегас” са включени поетичните посвещения на автора на „Небожествена комедия”.

Огромно е значението на личността и изкуството на великия поет и мистик Словацки за полските освободителни борби, за полската философия и духовност и най-вече за полския театър. Неоромантикът Станислав Виспянски (1869–1907) продължава традициите на романтизма – мистерията, синтеза между мит и история, гротеската на псевдогероическата демагогия и на религиозните и политически суеверия. Творчеството на Словацки вдъхновява полския национален герой Йозеф Пилсудски. То е основополагащо за работата на модерните драматурзи Тадеуш Мичински и Станислав Пшибишевски, за авангардни автори като Станислав Игнаци Виткевич, Витолд Гомбрович, режисьорите Леон Шилер, Йежи Гротовски, Тадеуш Кантор и много други.

В началото на миналия век на страниците на модернистичното списание *Zdrój* скандалният писател и окултист Станислав Пшибишевски (1868–1927) публикува обширна студия, посветена на „Генезис от Духа”. От позицията на експресионизма, който според автора разкрива истинската вътрешна реалност на Духа–Пневма–Атман, той представя сложната духовна космогония на Словацки. Съпоставя я със системите на херметизма, гностицизма и неоплатонизма, подчертава особеното

<sup>11</sup> Пак там, с. 83.

значение на духовете на словото, на Логоса, Христос. Еволюционния път на човечеството той вижда в духовни категории, като напълно отхвърля теорията на Чарлз Дарвин, която изключва всички психични и духовни съставляващи в човека. За полския романтик Истината е по-висша ценност от изкуството, според него колкото по-дълбока истина постига творецът, толкова по-сложно става изкуството му.

Най-висшата същност за Словацки е Бог, разбран през апофатическата теология – той е невидим, недостижим, неизразим, не се поддава на описание на човешки език. Той е Първородната Единица на питагорейците. Пшибишевски вижда сходства между Гenezиса на Словацки, с неговите духове на словото, и гностическите представи за божествените еманации, или еони, които изразяват божествената идея и запълват пропастта между света и Бога. Но докато повечето гностически школи представят сътворението като последствие от отпадането на последния еон от пълнотата в тъмнината на материята, то полякът вярва, че светът е създаден от духовете-логоси с разрешение на Бога.

Духът, духовната монада е наистина негелима частица, атом – тя е нематериална, вечна и независима, „единица, която притежава действена сила“<sup>12</sup>. Логосът е междинен свят, потенциален и все още невидим, но иманентен на мислите на Бога. В хода на творчеството си духът преживява своята трагедия, след като заленивява, губи божествената си светлина и се превръща в кълбо от огън, висящо над пропастите. Всъщност огънят в ядрото на земята е спотаеният Ангел Унищожител, Духът на огъня. След сътворението на материалния свят кръг от духове под формата на златен ангел от чиста светлина създава планетарната система. Светът завинаги остава глъжник на изкуствената светлина на слънцето и луната. Водата охлажда горящия свят и се явява като изкупител. Духовете на гenezийската Троица (Любов–Дух–Воля) предизвикват взрив от магнетично-атрактивни сили, които се променят в електрични и светкавични. В хаоса на атракциите и репулсиите се поражда Духът на светлината и творчеството и Духът на огъня и унищожението. От тях еманират златен, слънчев, огнен и сферичен Ангел, които създават деня и нощта, математическите закони за формите и броя. В космогонията на Словацки творчеството на духа се изразява посредством пространството на сферичното слово. За изкуството на сфериката пишат питагорейци и неоплатоници, а по-късно и средновековни и ренесансови философи, сферата като образ на творението и вселената присъства в сакралното изкуство и архитектура, появява се в картините на Дюрер, Бош, Брьогел, Кранах и груги. Ямвлих в своите *Теологоумени на аритметиката* твърди, че сферата е най-съвършеното от всички тела и съдържа в себе си всички останали.

Впълщение на духа на чистата изкупена природа е Христос, той е най-силният Дух на словото, който според Словацки е слънчева светлина, идваща от центъра на слънцето. Като най-висш идеал за човека, той е образ на полубожественото съвършенство, което е било присъщо на Адам преди първородния грях. Целта на човека е да достигне слънчевата светлина на Изкупителя. Схващането на

<sup>12</sup> Przybyszewski, Stanisław. *Ekspresjonizm – Słowacki i Genezis z Ducha*. W: „Zdrój”. Poznań: Rok 2, tom IV, zeszyt 6, Wrzesień 1918, s. 165.

питагорейци и неоплатоници за сферата като най-съвършено тяло, съдържащо в себе си всички други възможни геометрични форми.

Във вълните на Океан е зароден органичният живот. Нервната система е искрата на живота – вечния преход на духа от форма във форма. Вярата в математиката на растенията, тайната на природата и взаимодействиеето на нейните елементи е типична за романтичeskия светоглед. Според поляка в естествениите форми е кодирана мисъл на Бога.

В религиозната система на полския романтик смъртта е само преход на духа от една форма в друга. Тя се възприема като Дар от Бога. Този възглед е близък до езическото отношение към смъртта като към етап от една непрекъсната трансформация. В Платоновия диалог „Федон” отделянето на душата от тялото е най-важната цел, главното оръдие на еволюцията. Свещената география на Аида и Тартара, световите на Данте, възкръсват в пространството на сибирския север в поемата „Анхели”. Оттам минава пътят на пречистването, саможертвата и възкресението.

Цивилизацията, подобно на Духа, изживява периоди на разцвет и упадък, непрекъснато завръщане и отпадане от божествения план. В своята еволюция формата моли за нова, по-съвършена, а заленивелият дух се връща към по-нисша – например животното се превръща в дърво. Тази представа съвпада до голяма степен с възгледите на неоплатониците, че душата съдържа вегетативен, анимален, рационален и небесен компонент. В магическото пространство на трагедията „Баладина” лекомисленият Грабец е превърнат в дърво по желанието на влюбената в него нимфа Гоплана, която го заварва да спи гол и пиян в калта като пародия на спящия Ендимион. Пространството на драмите на Словацки е свят на трансформациите, свят на древните митове, в които духовната реалност се постига чрез фантазията, за да се разкрие пътят на душата, мистерията на нейните метаморфози. Разнообразни са манифестациите на орфическия Ерос у героите на драмите – от неистовото насилие и огнената страст на Баладина, Саломея, Гвинона и Роза Венеда до небесната, ефирна чистота и невинна любов на Алина и Лила Венеда. Сетивността на фантазията у мечтателя Филон, чиято любима е в сърцето му, божественият андрогин от съединението на душите на Игалия и Фантази също могат да бъдат интерпретирани през орфическата традиция, за която всичко е породено от небесните еманации на крилатия Ерос–Фанес–Дионис.

Волята за нова форма е безсмъртна. Във формите е заключена истинската мисъл на Бога. Фантазията е израз на безпределното всемогъщество на духа, който има способност да се проявява във формата, която си представя. Когато си въобрази нова, по-съвършена, той жертва старата. Бог приема неговата жертва и му дарява възкръсване в нова форма. Крайната цел на духовната еволюция на човека е постигането на светлинната, ангелическа същност. Застоят на Духа в една форма, дори висша, неговото т.нар. „заленивяване” (zeleniwienie), се възприема като грях, желание за по-продължително пребиваване в материята. В *Коментар към Златните стихове на Питагор* Хиерокъл Александрийски (V в.) твърди, че човешката душа – този смъртен бог – ту се приобщава към блажения живот, ту отпада от него по

причина на своето бездействие. Питагорейската философия присъства в голяма част от творчеството на Словацки и най-вече в „Генезис от Духа” – геометрическата и математическа взаимосвързаност на елементите, тайната на Троицата като свършена Единица, идеята за прераждането, което може да бъде еволюция, но също така и деградация. Космогонията, която създава полякът, е близка по дух с библейската книга Битие, диалозите от „Херметичния корпус”, Платоновия „Тимей”, някои гностически евангелия като Евангелие на истината, а в контекста на българската история и митология – с орфическите представи. Да познаваш човека, значи да познаваш лирата, а хармонията е метафора на безсмъртната му гуша, нейният лаг, нейната тоника, партитурата на нейните странствания. Наследството на античната философия и изкуство не губи значението си за европейската цивилизация, част от която несъмнено винаги е била Полша. Словацки се възприема като приемник на предвечния Дух. Изразителите на аполонически светоглед – вождът Дервид, Лила Венета, Алина, които явяват страданията на божествената гуша, са противопоставени на земно ориентираните Лех, Гвинона, Балагина. Те са герои във вечната борба между божественото и титаническото, посочват двете посоки във вертикалното движение на гушата – към небесните сфери или към тъмната, ненаситна и студена бездна на земята и нощта. Лила Венета олицетворява сублимацията, отделянето на гушата от тялото и приобщаването ѝ към по-висшия елемент на въздуха. Гвинона е хтонична менада, тя е служителка на Нощта. В края на грамата тя заема една мъжка, огнена позиция – на кон и в доспехи отива да се бие с рицарите. Погрешна е и огнената фиксация на валкирията Роза, която като Атина посвещава воините Лелюм и Полелюм и извършва зловещи обреди в опит да съхрани племето чрез война и насилие.

Във вечния дуализъм мъжко-женско мъжкото начало принадлежи на елементите на въздуха и огъня, докато женското е подвластно на водата и земята. Така земята, материята, е женска същност в някоя от многото си ипостаси – Изига, Деметра, Кибела и много други. Женска или андрогинна същност има и гушата според повечето философски и религиозни традиции. В коментара си върху описаната от Омир в *Илиада* пещера на нимфите неоплатоникът Порфирий съобщава, че съществуват сухи и влажни гуши. Именно такава влажни гуши са нимфите наяди, на които са подвластни изворите и потоците, потенциите на водата. Те са гуши, които желаят да се облекат в човешко тяло, но са възпътени в природата. Гоплана намира чувствено наслаждение в света, който обитава, внушава го и на хората, изпълнява една от функциите на богинята Афродита. Нимфата изпитва постоянно желание и привличане от материалните обекти. В гностическото *Тълкувание за гушата* тя блудства с материалния свят, но въпреки това не забравя да се очисти и да възкръсне, възвръщайки изначалното си андрогинно блаженство в единение с Благия Небесен Отец. Неизвестният автор пише, че изкушена от Афродита, гушата е изоставила свършения си мъж, за да се роди на света. В *Между Елада и Рим. Полската литература през XIX и XX век* Калина Бахнева подчертава разграничението между ипостасите на богинята и на Ерос. Желанието, похотта и страстта, които внушава богинята на красотата и плътската любов, се отличават от божественото възделение на небесната Афродита или на гностическата София. Падналият еон се оказва измамен, измамена е и Семела, измамена е и Психея. Те имат непосредствен контакт с божеството, но

това е вследствие на тяхната доверчивост или гордост, или пък лудост, както при Корнелия от трагедията на Крашински „Иридион“. В творбите на полските романтици и в полския народ и до днес езическият мит, фолклорът и християнството съжителстват в специфичен синтез. Подобна е ситуацията на гушата и в България. Езическата гуша е затворена в готическа катедрала, по изказа на Гео Милев. За драматургията на българския модернизъм съществен е космосът на мита, но и хаосът, неукротимите енергии на природата и героическото съзнание, което ги възплава и овладява. Магическият свят на самодиви и змејове в пиесите на П. Ю. Тодоров, „Еленово царство“ на Г. Райчев, митичните и легендарни измерения в творбите на Николай Райнов, мистериалните мотиви и пътешествията във времето на Агасфер в пиесите на Иван Грозев разкриват топоси и курсове на плаванията на гушата. Но строгата система, тежката земна гравитация, препяства свободния ѝ полет. Така в „Златната чаша“ на Грозев Василий Врач завършва в пречистващия огън.

„Самуел Зборовски“ на Словацки е грама на сътворението. Образът на бунтовния дух Елион връща към гностическия мит за божествената плерома и еоните, за гордия демург, гръзнал да въстане срещу първоизточника на светлината. Подобен смисъл има и богомилското предание за творчеството на Сатанаил, представено в някои творби на Николай Райнов. Идеята за титаничния бунт срещу светлия принцип е олицетворена от Баладина, която е наказана за гръзостта си с божествен огън. Чисто женски проявления са лунните мистерии на Голана (Диана), както и яростната, менаджеската лудост на Гвинона (Медя). На култа на луната и Нощта са противопоставени орфическите мистерии на Венедите, които пазят паметта и връзката с героичните предци, покровителствани от боговете.

Мистериалната, инициатическа, религиозна, метафизическа същност на драмата и театъра е особено важна за Европейския романтизъм и модернизъм. Театърът като религиозно, ритуално пространство е отрицание на материализма, рационалистката, а по-късно и позитивистката заблуда за всемогъщството на човешкия разум. Магическото и преобразяващо въздействие на театъра е особено важно за романтика Словацки, а почти век по-късно и за драматургията на Станислав Игнаци Виткевич, който в ритуала на драмата търси метафизичната тайна на битието. Съществен за българската рецепция на романтическата и голяма част от модерната литература и драматургия е езическият пласт на славянското самосъзнание, носталгията по идилгията, земния рай, в който заблуденият в гората свободен и цялостен човек с все още неопосредстван от разума на експанзивната цивилизация поглед може напълно реално да срещне самодиви, русалки, а защо не и самия Дионис със светата си от вакханки, сатири, нимфи, кентаври, лемури и всякакви постижими и непостижими за ума фантастични създания. Ако българските преводи на драмите на Словацки бяха се осъществили половин или един век по-рано, те биха могли да оплодотворят творческото и поетическо съзнание на българския модернизъм с религиозните си мотиви, философската интроспекция и широта на духовните хоризонти, с трагедията и патоса на малкия славянски народ, осъден на страдание и робство от „Империята на злото“.

Д-р Антоанета Дончева е преподавател по семиотика и философия на изкуствата, води курсове в СУ „Св. Климент Охридски“ и ПУ „Св. Паисий Хилендарски“. Автор е на монографията *Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело* (София, Изток-Запад, 2007) и на статии, публикувани в България, Австрия и САЩ. Специализирала е в Италия. Член е на Семиотичното общество на Америка (Semiotic Society of America) и на Югоизточноевропейския център за семиотични изследвания.

**Антоанета Дончева**

## ПРАЗНОТАТА. МОДУСИ НА ПРОЯВЛЕНИЕ ВЪВ „ВОРСТВАРД ХО“ НА БЕКЕТ

*Празнота... Няма друга дума.  
Бекет, Лошо видяно, зле изказано*

„Безкрайността на празнотата ще бъде около теб дори и да възкръснат всички мъртъвци от всички времена, няма да я запълнят, и там ще си като ситно камъче посред стен.“<sup>1</sup> Тези думи на Хам от драмата „Краят на играта“ са най-кратката и точна критическа анотация за творчеството на Бекет. Още в началото на своите изследвания на Бекет Мартин Еслин го представя като писател екзистенциалист, желаещ да достигне до най-съкровеното ядро на природата на реалността – „небитието в центъра на битието“<sup>2</sup>. Половин век по-късно Тери Изгълтън ще потвърди, че прозата на Бекет представлява „модерната тема за срещата на Аза със себе си като празнота“<sup>3</sup>.

Бекет превърна значението на израза „стоя настрана“ в безмълвен девиз, накара ни да усетим втъканата в думите самота, същината на едно създание извън всичко, пише Емил Чоран: „В будизма за преследващия озарението се твърди, че трябва да е настървен като мишка, презриваща ковчег. Всеки истински писа-

<sup>1</sup> С. Бекет, *Краят на играта*, превод М. Коева, София: Фама, 2003, с. 51.

<sup>2</sup> M. Esslin, Samuel Beckett, in: *The Novelist as Philosopher: Some Aspects of French Fiction 1935-1960*, ed. J. Cruickshank, Westport, CT: Greenwood Press, 1962, p. 129.

<sup>3</sup> T. Eagleton, Nothing New, in: *Beckett and Nothing: Trying to Understand Beckett*. ed. D. Caselli, New York: Manchester UP, 2010, pp. xiv-xxvi.

тел полага подобни усилия. Бекет е разрушител, който притуря към съществуването, обогатява го с подкопаване”<sup>4</sup>.

Празнотата, усещането за отсъствието на Аза от себе си и от света е концептуалното ядро, около което се завихря творческата фантазия на Бекет в емблематични негови произведения. Драмите „В очакване на Гого” и „Краят на играта”, романите от Трилогията, късната му проза<sup>5</sup> (особено ярко в „Лошо видяно, зле изказано” и „Ворствард Хо”) внушават неустово желание на субекта (героя) за бягство в безкрайността на празнотата, в нищото. Уж небрежно подхвърлената реплика на Естрагон: „Няма недостиг на празнота!”<sup>6</sup> в грамата „В очакване на Гого” (1952 г.), оставена подмамващо без референция, почти 30 години по-късно ще изкънти в текста „Лошо видяно, зле изказано” (III Seen III Said, 1981): Стара жена стои и вътречно наблюдава хоризонта: „С повдигната глава – пише Бекет – тя гледаше празнота. Това изобилие” (...) „Такова фиаско, че безумието го завладя. Такива парчета и остатъци. Видени както и да е и изказани, както видени. Страх от черно. От бяло. От празнотата. Остави я. Да изчезне. И останалото. За добро. И слънцето. Последните му лъчи. И луна-та. И Венера. Не остана нищо друго освен черно небе. Бяла земя. Или обратно. Няма повече небе или земя. Няма високо и ниско. Нищо друго освен черно и бяло. Навсякъде, независимо къде. Нищо освен черно. *Празнота*. (к.м.) Нищо друго. Съзерцавам я. Няма друга гума. Най-сетне у дома. Нежно, нежно.”<sup>7</sup>

Тук ще се дискутират различните модуси на празнотата в прозата на Бекет, стилистичните захвати на нейното проявление и философски послания. „Самота, празнота, нищо, безсмислие, мълчание – това не са гаденостите на героите на Бекет, а тяхната цел, тяхната нова героична инициатива.”<sup>8</sup> Всяко едно от тези съществителни имена, които Стенли Кавъл използва, за да определи битието на Бекетовия герой, отправя към семантично гнездо, означаващо *липса, отсъствие на нещо същностно* (к.м). В този текст *празнота*<sup>9</sup> като понятие ще реферира също и недействителност, невалидност, безполезност, безплодност, пустота.

Как Бекет интерпретира опитите на различните изкуства да представят раната на модерния човек, наречена от Хайдегер захвърленост и фактичност на битието в света, от Пирандело – игра на голите маски, от Ницше – смъртта на Бога, от цяла плеяда творци, инкрустирали със златни букви имената си в културата на Европа през XX в. – невъзможност на субекта да открие

<sup>4</sup> Е. Чоран, *Шемет на скептицизма*, превод К. Мирчев, София: УИ „Св. Климент Охридски”, 1996, с. 282.

<sup>5</sup> Сборникът *Нохау он* (Nohow on) е сборник с три прози на Бекет, включващ „Компания” (Company), „Лошо видяно, зле изказано” (III Seen III Said) и „Ворствард Хо” (Worstward Ho), събрани след смъртта му от Джон Калдър. За първи път е публикуван в един том през 1989 г.

<sup>6</sup> There's no Lack of Void. [http://www.napavalley.edu/people/LYanover/Documents/English%20121/English%20121%20Samuel%20Beckett%20Waiting%20for%20Godot.pdf?fbclid=IwAR3u0I3hiz8ongeh94pzEnyBFACiRzXiTmxTK1QvfXlev9cFSI\\_arklaTNQ](http://www.napavalley.edu/people/LYanover/Documents/English%20121/English%20121%20Samuel%20Beckett%20Waiting%20for%20Godot.pdf?fbclid=IwAR3u0I3hiz8ongeh94pzEnyBFACiRzXiTmxTK1QvfXlev9cFSI_arklaTNQ)

<sup>7</sup> S. Beckett, *Company, III Seen III Said, Worstward Ho, Stirrings Still*, London: Faber and Faber, 2009, p. 31.

<sup>8</sup> S. Cavell, *Must We Mean What We Say, A Book of Essey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 156.

<sup>9</sup> The Void е думата, която Бекет употребява и когато пише на английски език, и когато превежда от френски на английски текстовете си.

опорни точки в съществуването си и изплъзващия се стремеж за постижима трансцендентност, е нелека задача, криеща капани от изпадане в преповторения, елементаризиране, цитируемост и епигонство. Един възможен отговор на това запитване, който тук лаконично наричаме празнота, дава самият Бекет на въпроса на Джордж Дутюит как Масон си е представял, че рисува празнотата?

„Не си е представял. (...) Пустотата или празнотата, за която той говори, е може би просто заличаването на едно непоносимото настояще, непоносимо, защото нито можеш да го отхвърлиш, нито да го приемеш.“<sup>10</sup> За Бекет Масон е искал да „нарисува празнотата“, но не е имал никаква представа как е възможно да бъде осъществена тази идея, защото тя не е просто нещо негативно и не е само изличаването на едно непоносимо съществуване. Заместете я с мълчание и бездна, с реалност отвъд принципа на удоволствието, пише Харолд Блум<sup>11</sup>, и може да проумеее, че метафизичната или духовна реалност на нашето съществуване най-накрая е разкрита, извън всяка илюзия. Бекет като Масон не може или не иска точно да я формулира, но изкуството му я внушава убедително: „Празнота. Пред втрънените ми очи. Взрени докъдето могат. Надлъж и нашир. Нагоре и надолу. Това тясно поле. Не знам нищо повече. Не виждам друго. Не казвам нищо повече. Само това. Само тази малка празнина. Празнотата може да мине отвъд невъзможното. Тя не може да изчезне. (...) Празнотата – непроменима“<sup>12</sup>.

За Симон Критчли това не е авторовият Аз или някакво контролиращо съзнание, а е по-скоро един сомнамбулен глас, който се отваря като бездна и извежда литературния разказ го неутралното, външното и катастрофичното – го истинското пространство на художественото слово. „Работата на Бекет ни оставя „отворени за празнотата“ и тази празнота не е с цвета на ултрамариново синьото на Ив Клайн или Дерек Джармън, още по-малко е синевата на Средиземноморието, нейният цвят е госта по-мрачен монохром – като този на Черно море.“<sup>13</sup>

Когато идеята за всепоглъщащата невалидност и отсъствие, това простичко „отвъд“, с което можем да опишем по-късните творчески изяви на Бекет, се превърне в универсален принцип, всяко означаване е поставено под въпрос, защото субектите и обектите са подложени на непрекъснат натиск от изпадане в безсмислие, несъстоятелност и ирелевантност. Празнотата в творчеството на Бекет е магическа отвара, приготвена от зли вещици, която те гържи вечно буден, безсмъртен, жив труп, безсилен, лишен от свят, чернилка, безцелно

<sup>10</sup> S. Beckett, *Disjecta: Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, ed. R. Cohn, London: Calder, 1983, p. 140.

<sup>11</sup> H. Bloom, *Samuel Beckett's Endgame*, New York: Chelsea House, 1988, p. 6.

<sup>12</sup> S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>. „Ворсвард Хо“ е написан през 1983 г. и е представен в сборника *Ноху Он (Nohow On)*, който носи името си от цитат във *Worstward Ho*. Типични за по-късните работи на Бекет са минималистичният стил и синтактичната енигматичност.

<sup>13</sup> S. Critchley, *Who Speaks in the Work of Samuel Beckett?*, in: *Yale French Studies*, No. 93, *The Place of Maurice Blanchot*, New Haven: Yale University Press, 1998, p. 129.

движение по път, на който „от едната страна е жаравата, от другата – пепелището”<sup>14</sup>. Тя е липсата на светлина, защото „мракът е светът ми”, липсата на посока, на цел, на път, защото „изоставен е моят булевард”, както споделя героят на Бекет – Крап. С подобни гуми се изповядва и самият автор пред Джеймс Нолсън.<sup>15</sup>

След горното изложение всеки четящ би си задал въпроса защо и как тогава може да бъде обговорена художествената репрезентация на празнотата в прозата на Бекет? Отговора дава отново Бекет: „Как да постъпя, какво да направя, какво трябва да направя в тази ситуация? Как да продължа? *Чрез апория – чиста и проста?* (к.м) Чрез утвърждаване или отричане – като го обезсмислям, в момента на произнасянето (или пък веднага след това, а може и по-късно)? Най-общо казано. Все пак трябва да има и нещо друго, някаква промяна, иначе би било съвсем безнадеждно. Но то е съвсем безнадеждно. И трябва да отбележа, преди да продължа по-нататък, по какъвто и да е начин, че казвам „апория”, без да знам какво значи”<sup>16</sup>.

Празнотата като функциониращ комплексен знак не може да бъде дефинирана достъпно или показана с радикален жест, а тревожността от това безсилие прави задачата трудна не само за твореца, но и за всеки, решил да открие пътеките, които водят към смисловопораждащия храм на тази концептуална категория. В текстовете си Бекет внушава „непоносимото настояще”, като избира да твори така наречената от него „литература на безсловесното”<sup>17</sup> чрез изтощаване на смисъла и реферативната функция на езика като някакъв вид „наказание” за предателството на гумите, които не са в състояние да изкажат субтилните пластове на мисълта и съзнанието. Морис Бланшо определя стила на Бекет като някакъв „мек спектър на речта”, негвуслен шум, произведен зад гърба на гумите. Гласът на разказвача е фантом, удържащ всекидневното персонално присъствие на героя, но смущавайки непоклатимостта на „Аза” в монолозите и диалозите, отричайки „удоволствието от фантазията” и появяващ се отново, когато настъпи нощта, нещо като празнота, която се отваря в творбата и я поглъща, сякаш поради липса на движение. Съществува непоклатима логика на спектъра на литературната творба – нощта на призраците, която отнема съня на праведните в името на справедливостта”<sup>18</sup>.

Как е възможно извличането на смисъл от едно преднамерено загадено обезсмисляне на битието и съществуването?

<sup>14</sup> С. Бекет, Недовидяно, недоизказано, в: *Обезсилителят*, превод М. Коева, София: Фама, 2004, с. 109.

<sup>15</sup> J. Knowlson, *Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett*, New York: Grove Press, 2004, p. 352

<sup>16</sup> Предложеният превод е мой поради несъгласие с наличния абзац в българския превод. S. Beckett, *Three Novels: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, New York: Grove Press, 2009, p. 285.

<sup>17</sup> От края на 30-те години нататък Бекет се ангажира все повече с това, което описва като „литература на безсловесното – literature of the unword”, където езикът е подложен на деструкция чрез форми на езиков негативизъм.

<sup>18</sup> S. Critchley, *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, New York: Routledge, 1997, p.174.

Иницирането на подобна дискусия намираме в писмо на Бекет от 1967 г.<sup>19</sup>: „Ако бях в незавидното положение да съм критик, който анализира моето творчество, изходната ми точка щеше да бъде: „Нищо не е по-реално от нищото“<sup>20</sup> и *Ubi nihil valet, ibi nihil velis*“<sup>21</sup>. Какво остава на твореца, когато същността на нещата е скрита и невъзможна за репрезентация, ще прогължи да се пита Бекет и отговаря: Остава му правота да дебатира условията на тази скритост и да изобрази празнотата и нищото по начин, който имплицитно показва неговото безсилие и незнание.<sup>22</sup> Очевидно това убеждение не го е напуснало през целия му живот, защото в края на творческия си път отново ще потвърди, че в центъра на неговата работа и интереси винаги са били човешкото безсилие и незнание. Но да твърдим, че най-важното послание, което Бекет ни оставя, е безсмислието на живота и несъстоятелността на света, ще бъде толкова иронично и дълбоко погрешно според Стенли Кавъл, колкото и твърдението, че Куркегор, Ницше или Рилке мислят, че чувството за празнота и самотност у човека са валидни само за тук и сега или там и тогава, а не са вечно дискутирана тема.<sup>23</sup>

Когато се наемаме с анализ на тема като *отсъстващото* (к.м.) в текста на литературата, трябва да приемем априорно отсъствието на говорещ субект и отсъствието на определен смисъл. Това необикновено отсъствие обаче е знак, който крие много по-сложни взаимоотношения, защото акцентира върху „неспособността за репрезентация“, върху неспособността на словото да оформя и предава смисъл, защото самите гуми са носителите и източникът на това непогдаващо се на репрезентиране отсъствие. А причината е, че във всяка гума „говори“ мълчанието. Бланшо отива и по-далеч, като подчертава факта, че именно отсъствието (мълчанието) прави всеки знак възможен и придава значение-сигнификация на гумите.<sup>24</sup>

За да не бъде позволено празнотата да погълне „зоната на безразличие между вътрешността и външността“ (така Адорно дефинира топоса в „Краят на играта“), „то тя трябва да бъде наказана да замълчи с цената на една история“<sup>25</sup>... поне за малко. И героите на Бекет започват да разказват – френетично и безкрайно, за „непристъпните времена“, за (не) времената и (не) местата, за

<sup>19</sup> S. Kennedy, *Murphy's Bed: A Study of Real Sources and Surreal Associations in Samuel Beckett's First Novel*, Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell UP, 1971, p. 300.

<sup>20</sup> Демокрит казва, че небитието (гръцкото  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) е толкова реално, колкото и битието (пустотата и атомите – те са идеални, не материални принципи). При Плутарх се появява една усукана игра на думи, от която може да се изведе тезата: наличното/тялото не е с нищо по реално от нищото/ $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ , идентифицирано с пустотата (на Демокрит).

<sup>21</sup> Цитат от Бекет, чийто герой Мърфи от едноименния му роман си спомня. Фразата принадлежи на фламандския философ Арнолд Гюлинкс (Geulincx): *Ubi nihil valet, ibi nihil velis* – „Където нищо не можеш, там не трябва да искаш нищо“. В романа *Молой* (1950 г.) едноименният герой на Бекет описва себе си като „Аз, който обича образа на стария мъртвомлад Гюлинкс, който ме остави свободен на черната лодка на Одисей да пълзя на изток по палубата“. Името на философа се споменава и в краткия разказ на Бекет „Краят“.

<sup>22</sup> S. Beckett, *Disjecta: Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, ed. R. Cohn, London: Calder, 1983, p. 136.

<sup>23</sup> S. Cavell, *Must We Mean What We Say. A Book of Essey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.156.

<sup>24</sup> М. Бланшо, *Литературното пространство*, превод В. Антонова, София: ЛИК, 2000; M. Blanchot, *La part du feu*, Paris: Gallimard, 1949; M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1955.

<sup>25</sup> М. Бланшо, *Сега къде? Сега кой?*, в: *Предстоящата книга*, превод А. Колева, София: Критика и хуманизъм, 2007, с. 233-234.

(не) съществуването, за реалността и илюзията, а когато се уморят, започват да си играят на все същите въпроси и все същите отговори, за да „изпълнят с нещо празнотата (к.м.), в която потъват, поради тревожния страх от това празно време (к.м.), което клони да се превърне в безкрайното време на смъртта”, както го определя Бланшо.

### Ворстварг Хо

*Всичко е постарому. Никога нищо ново. Винаги опитвах  
Винаги се провалях. Няма значение.  
Опитай отново. Провали се отново. Провали се още по-добре.*

Бекет, „Ворстварг Хо”

Процесът на пълна редукция на литературните канони ще бъде продължен от Бекет до смъртта му през 1989 г. След романа *Неназовимото*, в който самоизговарящият се аз загубва човешките си характеристики и се превръща в безтелесен глас, наративният разказ все по-ярко ще се локализира в някаква откъснатост: някъде и някога или по-точно никъде и никога, определено не на земята или в светлината на гения, а в някаква недетерминирана *Нещо* (к.м.) – неопределимо и неназовимо. Този процес кулминира в кратката проза „Ворстварг Хо”<sup>26</sup> – непроницаемо и парализиращо: „Място. Където няма. Време, когато се опитвате да гледате. Опитайте да го изкажете. Колко тясно. Колко огромно. Как, ако не е неограничено ограничен. (...) Друго място, което го няма. Откъдето и да е отпук. Не. Няма място освен това. Няма друго освен това, което не е. (...) Откъснатост. Оттам нататък е там. Оттогава нататък е там. Оттам и оттогава нататък е там.”<sup>27</sup>

Заглавието „Ворстварг Хо”<sup>28</sup> (*Worstward Ho*) е игра на гуми, измислена от Бекет като пародия на „Уестварг Хо” (*Westward Ho*) на Чарлз Кингсли и е предпоследната творба на Бекет, написана на английски през 1983 г. В тази поетично-смразяваща проза, както и в „Зле видно, лошо изказано”, авторът прекрива границата на всички утвърдени с хилядолетия канони на литературното слово. „Ворстварг Хо” е текст, който се самоотрича от самото начало и отблъсква всеки опит за неговото възприемане и осмисляне. Слово, което генерира грубост, „която може да бъде назована с различни гуми: отсъствие, екстериорност, нощ, неутралност, умирање... или il y a”<sup>29</sup>. Авторът присмехулно разпластява морфологично-синтактичните канони на езика, оставяйки ни пред прага на всяко херменевтично усилие. И ако романът *Неназовимото* е интродукцията на

<sup>26</sup> След „Ворствард Хо” Бекет пише само поемата „Какво е думата” в болницата, малко преди да напусне този свят през 1989 г. на 22 декември.

<sup>27</sup> S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

<sup>28</sup> Worst-ward: в посока към най-лошото.

<sup>29</sup> S. Critchley, Il y a – A Dying Stronger than Death (Blanchot with Levinas), in: *Oxford Literary Review*, Vol. 15, No. 1/2, *Experiencing the Impossible* (1993), pp. 81-131, тук p. 85.

Бекетовата симфония на празнотата, то „Ворстварг Хо” е нейната последна, завършваща част – проза-поема на метафизична тема, квинтесенция на пост-модерната епоха, в която 53 пъти е повторена гумата празнота (The Void).<sup>30</sup>

Структурата, която следва Бекет, е позната и от предишните му прози и е представителна за сборника *Ноща он*. Тя се характеризира с постъпателна редукция на основните компоненти на наратива, която в този случай е изведена до съвършенство. Първата част бих определила като профанно-иронична реплика на библейското „В начало бе словото”: „Кажу тяло. Където няма. Няма разум. Където няма. Това поне. Място. Където няма. За тялото. Да бъде в. (...) Първо тялото. Не. Първо мястото. Не. Първо гвете... Писна ми и от гвете. Захвърли ги и продължи. Където ги няма. Докато ти писне. Захвърли и продължи. Тялото отново. Където няма. Мястото отново. Където няма”<sup>31</sup>.

Тя завършва с превърналата се в „златен цитат” фраза: „Опитай пак. Отново се провали. Още по-добре. Или по-лошо. Отново се провали по-лошо. Още по-лошо”<sup>32</sup>.

На пръв поглед слабо забелязващ се е преломът в естетиката на Бекет по отношение на редукцията и комуникативността на неговите текстове. Ако в романа *Неназовимото*, написан почти 30 г. преди „Ворстварг Хо”, четем: „Аз, ако можех аз да опиша тукашното място, аз, на когото описанията на места се удават тъй добре, описания на стени, на тавани, на полове, всичко ми е познато, на врати (...) дори и да е тъмно, да съм обездвижен и прикован, ще намеря начин да изследвам и да го опиша, ще слушам ехото, ще опознавам мястото, ще си припомням...”<sup>33</sup>, то във „Ворстварг Хо” авторът непрекъснато подчертава отсъствието на какъвто и да е субективен източник или хронотоп в разказа, а всяко движение е застинало, превърнато в своето отрицание. Последният прозаичен текст на Бекет е еманация на празнотата, защото е анулирана самата идея за времепространство или движение, за наличието на тяло. Многого препратки към уж течащото време в текста всъщност са фалшиви и заблуждаващи, дори пародийни. Няма нощи и дни. Има само „бледа светлина” – навсякъде и по всяко време. В тази мъртва застиналост прокънтява повелително глас: „Кажу! (произнесено 99 пъти) Кажу тяло. (...) Тялото се изправя. Какво? Да, нека кажем, че стои. На края ще трябва да се изправи и да стои. Кажу кости. Няма кости, но кажу, че има. Кажу земя. Няма земя, но кажу, че има. Също така кажу болка. Няма съзнание и болка? Кажу, че костите могат да болят. (...) Празнотата. Изчезна ли? Върна ли се обратно? Не. Кажу не. Никога да не изчезва. Никога да не се връща. Докато не кажеш – да”<sup>34</sup>.

Постъпателната редукция и минимализъм, характерни за текстовете на Бекет, са представителни за писане, което Фуко дефинира като гостигане до праго-

<sup>30</sup> M. Foucault, *M. Blanchot: The Thought from Outside*, transl. B. Massumi, New York: Urzone, Inc, 1987, p. 22.

<sup>31</sup> S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото*, превод В. Маринов, М. Коева, П. Оббов, София: Фама, 2007, с. 476-477.

<sup>34</sup> S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

Востта на езика. В тази граничност се разпластяват различните могоуси на празнотата. През нея трябва да се пътува, трябва да се предадем и съгласим с непосредственото отрицание на всичко, което се изрича в мълчание и е далеч от интимната съкровеност. Подобни текстове според философа са изчистена външност, в която гумите непрестанно се самообясняват. Бекет използва идеята за празнотата, за да представи тоталното отсъствие, но дава възможност за разпознаване на тази означаемост. Във „Ворствард Хо“ човешкият опит и случката се отричат, превръщайки се в не-преживяване, в „зле видяно, лошо изказано“, в нещо „почти нищожно“, „почти като празнота“ „почти като опит“, а разказвачът „е нещо като човек“, от „кръста на долу нищо не се вижда“ и той „нищо не знае“ ... „Най-много само минимум“.<sup>35</sup>

Този представителен за късната проза текст на Бекет е литературният еквивалент на „Бял квадрат на бял фон“ или „Черен квадрат“ на Малевич. „Бял квадрат на бял фон“ (1918) и „Ворствард Хо“, написан 65 години по-късно, достигат границите на абстракцията по безпрецедентен начин и са представителни за движението на артистичните, социално-културните и философски идеи на целия XX в. в Европа. По гумите на самия Малевич художникът (на супрематизма) трябва да се откаже от разказа и принципа на мимезиса и изхвърляйки старите форми, да създаде нова, използвайки само един цвят и най-простите геометрични елементи.

Редуцирайки изобразителните средства в търсене на крайна необектност, Малевич не само отнема илюзията за дълбочина и обем, но и лишава изобразителното изкуство от последния му съществен атрибут – колорита, точно както Бекет руши езиковите и литературни канони. „Аз разкъсах воала на цветното небе – пише Малевич, – събрах в чувал изпадналите цветове и го завързах на възел. А сега плувайте! Сияйната свобода на бездната е пред вас.“<sup>36</sup>

„Ворствард Хо“ на Бекет, „Бял квадрат на бял фон“ и „Черен квадрат“ на Малевич са еманация на идеята за безкрайността на празнотата или на чистия, освободен от времепространствени зависимости интелект, рещ се в космоса сред гуми и мълчание. В тази кратка проза героите на Бекет са заместени от избледняващи сенки, няма чувства, няма тела, няма движение, няма диалог, няма звук освен един стон, няма цветове, няма време и място. „Ворствард Хо“ е текст, изобилстващ с наречията „повече“, „по-малко“ и „по-лошо“. Според Симон Критчли Бекет употребява всички техни възможни модификации<sup>37</sup>, за да подчертае неспособността на езика да опише пустотата, изпразнеността на битието и защото ни отказва „достъп до празнотата, видимото само по себе си, мълчанието и дори звука като такъв“<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> К. Малевич, Каталог десятой Государственной выставки. Беспредметное творчество и супрематизм, Москва, 1919, в: <http://www.k-malevich.ru/works/tom1/index35.html>.

<sup>37</sup> Unmoreable unlesable unworseable evermost almost void: S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

<sup>38</sup> J. Deleuze, *L'épuisé* – In S. Critchley, *Very Little...Almost Nothing .Death, Philosophy, Literature*, New York: Routledge, 1997, p. 153.

Интелектуалното предизвикателство за читателя се движи на ръба на отказа, породено от наложителността да си осигури свои собствени интелектуални връзки, да търси и открива смисъл. В допълнение към това нелеко усилие читателят е заобиколен от много подводни ями и рифове: между текста и разбирането му е положено цялото предишно творчеството на Бекет с тежестта на неговата стилистична и интелектуална вселена: „Ворстварг Хо” е разказът на Бекет за невъзможната за анулиране нищожност (the unpullable least), протичащ в не-място и не-време, представен от Не-Аз на не-език.

Стилистичният образ на това, което не може да бъде занулено, е една от последните иронични фигури, сътворени от Бекет в контекста на иконографията на божественото в точката, където концептуализирането в името на Бог придобива видимост едновременно като императив и невъзможност, пише Карла Локатели. Тази изразителност, създадена 50 години след декларацията на самия Бекет („донякъде е трудно да гържим Бог далеч от нашите размисли”), достига границата на рефлексивната изтошеност. Тя е особено иронична, ако я положим в едно смислово поле с гумите на Анселм, когото Бекет е обичал да цитира: *Tu es aliquid quo nihil maius cogitari possit* („Ти си нещо, от което не би могло да се мисли нищо по-голямо”), и тези на младия писател от „Мерсие и Камие”: „*Omniō omni – Всичко, което не може да бъде прецакано*”<sup>39</sup>.

В своята книга *Шест истории за края на репрезентативното: образи в живописата, фотографията* Джеймс Елкинс прави паралел между сублимното при Кант, в частност т.нар. математическо сублимно, и изобразителното изкуство на авангардните течения през XX в. Кант дефинира математически сублимното като опит от нещо неразбираемо – толкова огромно, че надвишава нашите възможности за разбиране и дава пример с чувствата, които изпитва човек при вида на звездното небе. След първоначалното възхищение, объркване и страхопочитание субектът започва да се опитва да разбере неразбираемостта, прилагайки различни концептуални схеми. Казва си, например: „Това е безкрайността” и за момент се успокоява, но идва следващият момент, когато разбира, че тези експанзивни усещания не могат да бъдат обяснени с елементарни схеми, защото са твърде сложни, за да бъдат изказани по този начин, още повече че знанието за това що е безкрайност не е резултат от опит, и тогава наблюдаващият звездното небе разбира, че вродената му способност за създание го тласка към желанието да обхване и опише с познати категории нещо, което е неприложимо и неадекватно към тях. Когато човекът осъзнае, че е неспособен да обзоре тази прекомерност, той се изправя пред мистичното и най-важното в случая – разбира, че притежава тази особена чувствителност и способност да мисли за подобни неща като безкрайността. Чистата способност да мислиш за безкрайността без противоречие изисква от човешкия разум особена чувствителност и това Кант нарича „сублимното”: удоволствието от осъзнаването на факта, че въображението е било и винаги ще бъде побеждавано в тази игра.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> K. Locatelli, *Theo-less-ology: God talk and God Unwording in Beckett*, in: *Samuel Beckett: Endlessness in the Year 2000*, eds. A. B. Moorjani, C. Veit, Amsterdam: Brill Rodopi, 2001, p. 346.

<sup>40</sup> J. Elkins, *Six Stories from the End of Representation: Images in Painting, Photography*, Redwood City, California: Stanford University Press, 2008, pp. 28-30.

„Ворствард Хо” на Бекет е звездното небе над изумения поглед на човека (по Кант). „Празнотата. Ширната пред взиращите се очи. Взиращи се, докъдето могат. Надлъж и нашир. На високо и ниско. Това *тясно* поле. Не може да си представиш повече. Нито да видиш повече. Само това. Само малко повече от самата тази празнина. (...) Непроменима.”<sup>41</sup>

„Ворствард Хо” може да бъде интерпретиран и като безначалната и безкрайна меланхолия на пътуването към най-лошото лошо (the worstest worst), никога налична, но всякога присъстваща невеществена материя, която не е Бог. Това според Анджо Слейг е също начин да се изкаже сублимното, което свидетелства за страха и ужаса, които поражда идеята за провала на хуманността. Това е отговор на провала на културата. Бекет развива тази естетика на сублимното, която има задачата да бъде свидетел на извършеното зло от човека и към човека, на потъпкването на самата идея за хуманност. Той сътворява художествен образ на безсмислието на битието, страданието и самотата на човека и тяхната вечност заради отсъствието на смърт. Този вид творческо писане Мишел Фуко<sup>42</sup> (анализирайки Бланшо) определя като мисъл, която стои извън субективността, ограничаваща се сякаш отвън и артикулираща своя собствен край, но разпръскваща много напред светли искри, отдавайки се само на своето непреодолимо отсъствие, като в същото време стои на прага на всяка положителност не за да разбере основата или оправданието ѝ, а за да си възвърне пространството на нейното разгръщане – празнотата.<sup>43</sup> Стилистично Бекет постига тези внушения, като непрекъснато играе между двете екстремни състояния. Празнотата във „Ворствард Хо” е двуликният Янус и творецът ни я разкрива, показвайки ту едното, ту другото му лице с цялото предизвикателство и трудност да запази равновесието между тях.

„Място. Където няма. Време, когато се опитате да видите. Опитайте се да кажете. Колко тясно. Колко огромно. Как, ако не е неограничено ограничен. (...) Друго място, което го няма. Откъдето и да е от тук. Не. Няма място освен това. Няма друго освен това, което не е. (...) Отвъдност. Оттам нататък там. Оттогава нататък там. Оттам и оттогава нататък там.”<sup>44</sup>

Това *Там е Всичко и Нищо* (к.м.), двете страни на битието на Бекетовия персонаж – от едната страна е празнота, чиято тоталност трябва да бъде отредена чрез образната представа за нейната всеобхватност – отсъствие, липса, безсмислие, безвремие, безтелесност. Тя е непроменима и неизменна – никога не става повече, но и никога по-малко. От другата е мечтана пречистена обител на несъзнаваното – архетипна и парадоксална едновременно, която авторът изпълва с гуми и мълчание, което говори и разкрива тайната на творческото послание: копнежът му да се доближи максимално до словесна изразителност, която се докосва до вселенската хармония и в която е сгушена автентичността на субекта и божественото присъствие.

<sup>41</sup> S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Maurice Blanchot: The Thought from Outside*, transl. B. Massumi, New York: Urzone, Inc., 1987, pp. 15-16.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> S. Beckett, *Worstward Ho*, in: <https://genius.com/Samuel-beckett-worstward-ho-annotated>.

# МЕДИЕН ПРЕГЛЕД: 2019, ЮНИ – СЕПТЕМВРИ

Прогължаваният конфликт между патриаршиите в Москва и Константинопол, ролята на харизматичните църкви за имигрантските общности и африканското посещение на папа Франциск – това са темите, които включваме в настоящия медиен преглед на *Християнство и култура*.

\*\*\*

## Между Москва и Константинопол

Почти десет месеца след подписването на томоса за автокефалията на Украинската православна църква отношенията между Москва и Константинопол остават катастрофални<sup>1</sup>; според някои руски духовници вече можем да говорим за най-сериозния конфликт в православния свят през последните десетилетия. При това конфликтът се превръща в своеобразно „състезание“ за първенство, както проличава от едно скорошно събитие в Париж – град, който е много тясно свързан с историята на руското богословие след революцията от 1917 г.

Тук на извънредно събрание на руските православни църкви в Западна Европа, проведено на 7 септември, със 104 на 75 гласа е направена крачка напред към решение тази загранична общност да мине под егидата на Руската православна църква със запазване на широка автономия (към момента Архиепископът на руските православни църкви в Европа се намира под юрисдикцията на Вселенската патриаршия). Тези гласове са под нужните 2/3 за приемане на решението, но ръководителят на архиепископа, архиепископ Йоан (Жан Ренету), предвижда свикване на ново събрание в скоро време.

За какво става въпрос? Най-напред, споменатият архиепископ обединява православните християни във Франция и още дузина други страни, които в голямата си част се определят като наследници на руската емиграция след 1917 г. Освен това Парижкия архиепископ се смята за основен носител на идеите на Всеруския православен събор от 1917–1918 г., който установява „демократични“ правила на църковно управление, които така и никога не биват приложени на практика в следреволюционния хаос. Най-сетне, на предходна среща на епископите под юрисдикцията на вселенския патриарх от ноември 2018 г. е прието решение да се прекрати съществуването на Парижкия архиепископ като самостоятелно обединение, като на неговите членове е разпоредено да преминат към юрисдикцията на съответните поместни църковни водачи. Членовете на архиепископа отказват да изпълнят разпореденото, обосновават се, че организацията е

<sup>1</sup> „Taking sides in the Orthodox Church's battles over Russia and Ukraine“, [www.economist.com](http://www.economist.com) (9 септември 2019).

установена според френското законодателство и обмислят начини за съхраняването си. Тук идва и предложението на Москва, положено на гласуване през миналия септември: развиване на по-тесни връзки, запазване на автономия, но и приемане на своеобразно първенство на Московския патриарх Кирил.

Архиепископ Йоан харесва предложението, а неговите противници (например членовете от Обединеното кралство) отбелязват, че са скептични към московските обещания за автономия. Същевременно Йоан попада в конфликт със своите ръководители от страна на Вселенската патриаршия, които формално отнемат административните му правомощия на френска църковна територия.

Според някои наблюдатели това практически е краят в самостоятелния живот на значима западна православна общност, победа на логиката на „имперските“ патриархати. За по-либерално настроените руски православни то е и повод за съжаление, тъй като мнозина виждат в Парижкия архиепископ показателство, че Руската православна църква може да съществува и свободна от духа на авторитаризма и благоразположението на Кремъл. А докато борбата между Москва и Константинопол продължава, свещеници по места може би ще успяват да намират решения за преодоляване на прекъснатото общение с Вселенската патриаршия от страна на Москва – по примера на един румънски, един гръцки и един руски свещеник, които наскоро успяват да служат съвместно след предварителна уговорка службата да се води от румънска, а не от гръцка страна – едно хитро избягване на формално нарушение на наложените забрани.

\*\*\*

## **Харизматичните църкви и имигрантските общности**

Отдавна е известно, че харизматичните християнски деноминации са най-бързо разрастващите се съвременни монотеистични вероизповедания.<sup>2</sup> Друга добре известна особеност е, че този тип църкви привличат най-вече хора, които преживяват дълбоки промени, особено мигранти от селски райони в големи градски центрове или такива от глобалния юг към богатия север.

Днес харизматичните християни са почти 700 млн. – повече от една четвърт от всички християни по света. Най-общо казано, това, което те всички споделят, е вярата в един реален Бог, силата на Козото може да бъде преживяна чрез чудеса, пророчества, проговаряне на непознати нови езици и т.н. Тук се включват добре организирани петдесетници, чийто път започва преди век в Лос Анжелис; различни съвсем малки групи, събрани около някой изключително талантлив пастор; членове на традиционни католически или англикански църкви, които следват определени харизматични практики; и разбира се, всички „евангелистки“ църкви, особено в Америка, членовете на които са започнали своя път в точно определен момент на лично приемане на Иисус Христос за Спасител.

<sup>2</sup> „Why charismatic Christianity is popular with migrants?“, [www.economist.com](http://www.economist.com) (3 август 2019).

Но на какво се дължи способността на тези геноминации да привличат толкова много последователи? Според Джоана Ричлин, преподавател в Орегонския университет и изследовател на бразилските преселници във Вашингтон, това е свързано тежки лични преживявания. Ричлин установява, че голяма част от тези преселници принадлежат към средната класа в гържавата си, но решават да емигрират след провал в личния или професионалния живот. Впоследствие успяват да си намерят работа, но се измъчват от носталгия по напуснатия дом, на фона на която Съединените щати изглеждат чужди и неприветливи. За такива хора евангелистките църкви, особено харизматичните, предлагат усеждане за значимост като личности, което иначе отсъства от живота им. Те формират лична връзка с пастора си, който обикновено е техен сънародник, и започват да усеждат дълбока лична връзка с Бог. Загубеното достойнство след емиграцията по някакъв начин се възстановява с участието в службите и различните задължения, които изпълняват в рамките на църковната общност. Голяма част от тях описват църквите си като „болници“, а Бог като „утешител“.

Рафаел Казарин, изследовател в Баския университет в Билбао, насочва вниманието си към африканските петдесетни общности в родния си град в Испания и в Йоханесбург и също открива интересни съвпадения: пастори от Нигерия или Конго служат в общности на икономически мигранти от същите страни, като по този начин им позволяват отчасти да запазят връзка с познатия стил на родния дом. Обстоятелството, че самите пастори също са преживели трудни и дълги пътешествия, за да достигнат крайната цел, само ги прави по-достовърни „източници на духовна сила“. Пасторите, по-нататък, успешно предават свойно послание: от една страна, насърчават гордост от африканския произход, застъпват се за съхраняване на съответните местни разбирания за ролите на пола и функциите на семейството; от друга страна, те проповядват и за „игването на една нова Африка“, която е отхвърлила вешерството и суеверията. Специално в Испания, верните се предупреждават да внимават за „упадъчните влияния на модерния Запад“. Общностите са организирани в строг порядък – съобразно възраст, пол и семейно положение, като всяка група получава указания за приемливите линии на поведение. По този начин се преодолява и главната опасност – тази от хаотичен разпад на имигрантските общности.

Накратко: ролята на личната несигурност, на прекомерната промяна или изпитание в случая е водеща. Харизматичните църкви обаче успяват да откъснат последователите си от болката и да ги обърнат към любовта, да ги насочат от страдание към щастие, от чувства на тъга и съжаление към такива на благодарност.

\*\*\*

## Глас в един гув свят

Никой друг духовен лидер не говори толкова ясно за проблемите на бедността и на околната среда в развиващия се свят, пише *Гардиън* в своя редакционна оценка за скорошното посещение на папа Франциск в Мозамбик, Мадагаскар и

Мавриций от 5 до 10 септември 2019 г.<sup>3</sup> В развития свят, особено в Европа и Северна Америка, броят на практикуващите християни, в това число и католици, непрестанно намалява – особено що се отнася до младите; в държави като САЩ отпадналите католици са десетки милиони, броят им се увеличава с всяко следващо поколение и никои не знае какво е решението на този проблем и дали има такова. Много християнски общности намират отговор във взаимните обвинения – например между вече ясно обособените „консервативни“ и „либерални“ крила в германските, френските и американските църкви. Оказва се, че оттеглянето на папа Бенедикт XVI само допринася за това противопоставяне – до степен италианския политик Матео Салвини да носи тениска с надпис *Il mio papa è Benedetto* по време на антиимигрантска кампания.

Тази линия се засилва от бившия съветник на настоящия американски президент – Стив Банън, който се опитва да събере заедно консервативни политици и религиозни консерватори. С разпадането на италианския институт на Банън обаче тези планове, изглежда, напълно ще се провалят.

Папа Франциск изглежда решен да насочи Католическата църква към глобалния юг, където тя се разраства с най-високи темпове, и да я постави на страната на бедните. В Африка той порицава островния модел на райските ганъчни убежища, определя го като „идолопоклонническа икономика“ и призовава правителствата да се съсредоточат върху насърчаване на такива икономически политики, насочени към хората и към по-доброто разпределение на богатата. Независимо от това какво е влиянието на Църквата в днешния свят, никои друг духовен водач не се застъпва за решаването на подобни проблеми така ясно и недвусмислено, както го прави папа Франциск. Според очакванията на мнозина настоящият американски президент може би ще допринесе за разделянето на двете групи – той е избран с огромни мнозинства.

Съставил: Мартин Осиковски

<sup>3</sup> „The Guardian view on Pope Francis: a voice in the wilderness”, [www.theguardian.com](http://www.theguardian.com) (9 септември 2019).

## СУЛИ СЕФЕРОВ

Роден на 8 декември 1943 година в София. Родителите му са кореняци софиянци. Завършил Художествената академия в София през 1969 година в класа на проф. Ил. Петров, специалност живопис. През 1972 г. – специализация за една година в Москва, в Суриковската художествена академия. Участвал във всички общи национални изложби и в много български представления в чужбина: Канада, САЩ, Гърция, Кувейт, Франция, Мексико, Полша, Швейцария, Япония, Англия, Югославия, Германия и други страни. Негови творби са притежание на Националната художествена галерия, Софийската градска художествена галерия, Пушкинския музей в Москва, галерия „Лувиз“ в Кьолн и почти всички галерии в България и много частни сбирки в страната и чужбина. Носител на много български и чужди награди и отличия.

Тази сбита информация присъства на сайта на художника на адрес [www.seferov.eu](http://www.seferov.eu). Там могат да бъдат видени и госта от неговите картини.

От ръкописа със спомени на Сули Сеферов лъха човечност и мъдрост. Ще си позволя да извадя от този текст само 2–3 неща, които ми се струват особено важни, за да подкажат защо картините му са такива, каквито са.

Първото е това, че „Моралът е темелът за изграждането на всеки човек”.

Много важно ми се стори и неговото виждане за отношението на човека към света. „... Знам, че трябва да бъдеш благодарен за така наречените малки, обикновени неща, затова че си жив, затова че виждаш слънцето, че те е намокрил гъждът. Затова че усещаш аромата на хляба. Защото си жив!”

За учителя му Илия Петров: „Мисля, че съм имал късмет, че съм бил ученик на професор Илия Петров. Че попаднах в неговия курс. Научи ни според мен ДА УВАЖАВАМЕ ЗАНАЯТА”.

Венета Домусчиева