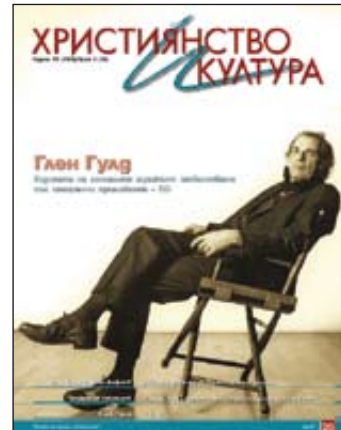




communitas
foundation



Абонамент за списание *Християнство и култура*.

Списание *Християнство и култура* излиза в 12 броя годишно.

Цени на абонамента за България:

| | |
|--------------|---------|
| За 1 месец | 5 лева |
| За 3 месеца | 10 лева |
| За 6 месеца | 20 лева |
| За 12 месеца | 30 лева |

Абонаментът може да бъде направен в офисите на:

„Български пощи” ЕАД кат. № 1866 – <http://www.bgpost.bg/>

„Разпространение на печата” АД – <http://www.razprostranenie.com/>

„Доби прес” ЕООД – <http://namenti.com/>

За повече информация: Стефан Банков

Тел. 0884 00 9250, e-mail: sbankov@communitas-bg.org





ВЛАДИМИР ГРАДЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ



ЦОЧО БОЯДЖИЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ



ГЕОРГИ КАПРИЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ



КАЛИН ЯНАКИЕВ

ПРОФЕСОР, ДОКТОР НА
ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ

ПРОФЕСОРСКО КАРЕ



СЪБОТА 20:30 ч.

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

Център за култура и дебат „Червената къща“

София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15

Тел./факс: 981 0555

e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:

Явор Дачков

редакционен екип:

Димитър Спасов

Венета Домусчиева

Момчил Методиев

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

печат:

Полиграфически комбинат – София

Списание „Християнство и култура“ излиза в края на всеки месец и се подготвя от два редакционни съвета.

Екипът с главен редактор Явор Дачков подготвя осем броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

Екипът с главен редактор проф. д-р Калин Янакиев подготвя четири броя (пролет, лято, есен и зима), които имат академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2009

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Репродукциите в броя са от изложбата *Флемалският майстор и Рогир ван дер Вейден*, която продължава до 21 юни в Националната художествена галерия в Берлин.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година VIII/2009/брой 3 (38)

КУЛТУРА

| | |
|--|--|
| Благовещение | 6 |
| Помощ по време на поста Благовещение Богородично | о. Анжел Ангелов митр. Йеротеј Влахос |
| Актуално | 16 |
| За черните гупки в живота на Църквата... и за надеждата | Златина Каравълчева |
| Историята на „един нов, малък, демократичен уста̀в” на БПЦ | Момчил Методиев |
| Съвременно богословие | 33 |
| Догматът за непорочното зачатие Волята да вярваш и необходимостта от символи на вярата | Владимир Лоски Ярослав Пеликан |
| В памет на Оливие Клеман | 52 |
| Вярвам, следователно съм (свободен) Petros и Petra | Адриано дел’Аста Оливие Клеман |
| Християнство и история | 62 |
| Тамплиерите – „козли отпушения” | Александър Николов |
| За прехода | 72 |
| Преходни бележки за прехода. Политиката на търпение | Владимир Шопов |
| Култура | 79 |
| Кой е Флемалският майстор? | Люгмила Димова |
| Композиторът в сянката на диктатора | Люгмила Димова |
| Другото лице на Франция | Калин Михайлов |
| Откъс от книгата <i>Дневникът на един селски свещеник</i> от Жорж Бернанос | |

о. Ангел Ангелов

ПОМОЩ ПО ВРЕМЕ НА ПОСТА

Мрачно време е захлупило София. Студ в сивота и вятър, повдигнал боклука, е грозната картина, която се разкрива пред нас. Целият град прилича на пустиня, застинал в равнодушие и безумно забързан в суетата си. Хлад навън и хлад вътре в нас. Парадоксално е, но като че ли всичко това не е така гразнещо и някак съответства на времето, което изживяваме.

Сега са дните на Великия пост, дните, в които трябва да извървим пътя през духовната пустиня, и околният пейзаж донякъде отговаря на печалта в душите ни. Пустинята е мястото, където животът си отива, и смъртта, която е толкова неестествена за човека, е истинската господарка там. Тя не съвпада с Божия промисъл за спасението, но е реалност, вземаща своето, като не търси ни ред, нито съответното време. Каквито и проблеми да имаме, каквито и кризи да изживяваме ние, хората, в крайна сметка се изправяме пред единствения проблем – проблема на смъртта. Тя е неизбежният край, рухването на стремежите и мечтите ни.

Преодоляването на тази реалност е възможно единствено с вяра. Вяра във Възкръсналия, Който победи тази смърт и обезсили нейната мощ, вяра в Разпнатия, приковал на кръста нашата греховност, вяра в Христа, Който ни даде с живот вечен и даде възможност на нас, хората, да тръгнем по трудния, но спасителен път на обожението. Животът ни без тази вяра е невъзможен и немислим. Надеждата добива своя смисъл единствено чрез истината за Възкресението. Затова в тези дни, когато сме в напрегнато очакване на възкръсналия Христос, ние се нуждаем от подкрепата на словото, разкриващо за нас истините на спасението, горяващо с вяра. Слово, което е изживяно и изстрададено в светоотеческата традиция и преосмислено с изказа на сегашното, съвременното богословие. Словото за Бога, даващо упование и окрилящо ни с любов във времето на мистичното пътуване на Великия пост. За нас е радостно, когато се изправим пред текст, който носи в себе си чрез гръзкото предизвикателство истините за човешкото спасение. Текст на съвременен богослов, разкриващ реалностите за нашата природа, въздигната от Спасителя и дарена от Него с небесно гражданство. Слово, което не ни дава възможност да загубим христологичната ориентация, откриващо за нас истинското място на Св. Богородица в човешката история. Говоря за текста на митрополит Йеротеј Влахос, посветен на Благовещение.

Ние твърде скоро ще бъдем в съ-битието на този празник. Ще възхвалим отново Пресветата Майка, което винаги правим чрез последованието на нейния Акатист по време на Великия пост, ще се преклоним пред най-охристовената. Истинското разбиране на православния християнин за нейната личност е това, което блика в светоотеческата традиция. Тя е онази, която надмина ангелските чинове и показва на човечеството, че ние сме призвани не към ангелоподобие, а

към богопочитане. Пресветата Богородица е различната и както пише прот. Г. Флоровски: „тя е в известна степен отделена от човечеството, отделена от творението. Може да се каже, че тя е поставена по-високо от всички творения”. Всичко това последователно разкрива пред нас и митрополит Влахос. Майката на Въплътения се Бог не е просто предпоставка за дадено историческо събитие, а изпълнение на предвечното Божие решение. Тя е мостът над пропастта от грях, който събира греховното човечество с всемилостивия Бог. Приснодевата е носителката на природната воля, загубила съмнението, добила истинската свобода. Тя е образът на майчинството като самоотречение в жертвата на своето дете, нейния Син и наш Господ Иисус Христос. Тя е примерът за нас, християните, че човешката природа е реалност в Царството на Бога и чрез любовта към Него ще заживеем в истинската Негова слава. Чрез нея, Божията майка, се ражда новият живот, живот в Христа.

Мрачният ден постепенно започна да губи своята сивота. Пронизващият хлад притъпи остротата си и нещо като че ли огря душите ни. Пътят през пустинята става по-лек от окривящата молитва на Приснодевата, Майката на Премъдростта, възпявана и славена от нас, живеещите в дивната съборност на Църквата.

Митрополит Йеротеї (Влахос) е роден през 1945 г. в Иоанина – Епир, Гърция. Завършва Богословския факултет на Солунския университет. Ръкоположен е за дякон през 1971 г. и за свещеник през 1972 г. От 1995 г. е митрополит на Навпакт и Св. Влас. Преподавал Православна етика в Университета на Антиохийската патриаршия в Ливан, гост-лектор в много университети по света. Един от големите съвременни познавачи на творчеството на св. Григорий Палама. Сред по-известните му книги са *Православна психотерапия*, *Една нощ на Света Гора*, *Православно богословие и наука*, *Гражданското общество*, *Църквата и Олимпийските игри*. Автор на множество статии. Текстовете му са преведжани на английски, френски, испански, руски, арабски, сръбски, български и гр.

Митрополит на Навпакт Йеротеї Влахос

БЛАГОВЕЩЕНИЕ БОГОРОДИЧНО

Благовещение Богородично е двоен празник – едновременно Господен и Богородичен. Господен, защото е свързан с Христос, който бе заченат в утробата на Богородица, и Богородичен, защото е свързан с личността, която извърши зачатие и въчовечаването на Словото Божие, тоест Пресвета Богородица.

Богородица заема изключително и важно място в Църквата именно защото е лицето, което бе очаквано от толкова човешки поколения и което даде на Словото Божие човешка природа. И така, личността на Богородица е тясно свързана с Личността на Христос. И величието на Пресветата майка не се дължи само на добродетелите ѝ, но преди всичко на плода на утробата ѝ. Затова учението за Богородица (теотокология) е тясно свързано с христологията. Когато говорим за Христос, не може да игнорираме тази, която Му е дала плът. И когато говорим за Пресветата Дева, говорим едновременно за Христос, защото от Него тя черпи благодат и слава. Това става особено ясно в последованието на акадиста, където се възпява Богородица, но винаги като майка на Христос: „Радвай се, защото си небесен престол, радвай се, защото държиш държация всичко”.

Връзката между христологията и мариологията е видима и в живота на светите. Отличителна черта на светците, които са истинските членове на Тялото Христово, е любовта към Богородица. Не е възможно да има светец, който не я обича.

1. Благовещение Богородично е началото на всички Господни празници. На празника пеем: „Днес е началото на нашето спасение и откриване на вечната тайна: Синът Божий става син на Девица и Гавриил благовести благодат. Затова и ние



Флемалският майстор, Рождество Христово, гъбово гърво,
Музей на изкуствата, Дижон
© Музей на изкуствата, Дижон

да извикаме с него към Богородица: „Рагвай се, благогатна, Господ е с тебе!”. Архангел Гавриил, с когото са свързани всички събития при въплъщението на Христос – посети по Божия заповед Богородица и ѝ извести, че е дошло времето за въплъщението на Словото Божие и че тя ще стане Негова майка (Лука 1: 26-56).

Думата „благовещение” се състои от две думи – „блага” и „вест”. Тази „блага вест” е именно изпълнението на Божието обещание, което Той дава след падението на Адам и Ева (Бит. 3:15), което и се нарича „първо благовещение”. Вестта за въплъщението на Словото на Бога е най-голямата новина в човешката история.

Според св. Максим Изповедник благовестието на Бога е пратеничество и молба към хората чрез въплътения Му Син. Едновременно с това е и примирение на хората с Бога, който дава в отплата на послушалите Сина Му – нероденото обожение. Обожението се нарича „неродено”, защото не се ражда, но се явява у достойните. Следователно обожението, което се дава чрез въплъщението на Христос, не е рождение, но явяване чрез въипостасно просветление у тези, които са станали достойни за това откровение. Добрата новина, евангелието, благовещението е изправлението на случилото се в началото на сътворението, в Едемския рай. Там от жена започна падението, а тук от жена започнаха всички блага. Затова света Богородица е новата Ева. Там беше видимият Рай, тук е Църквата. Там бе Адам, тук е Христос. Там бе Ева, тук е Мария. Там бе змията, тук – Гавриил. Там бе шепотът на изкуителя, тук – поздравът на ангела. Така бе изправена грешката на Адам и Ева.

2. Архангел Гавриил нарекъл Пресветата „благогатна”, „облагогатена”. Казал ѝ: „Рагвай се, благогатна, Господ е с тебе, благословена си ти между жените” (Лука 1: 28-29). Наречена е „благогатна” и „благословена”, тъй като Бог е с нея.

Според св. Григорий Палама и други свети Отци Пресветата Дева вече е била получила благогатта, била е о-благогатена, а не става такава в деня на Благовещението. Пребивайки в Светая Светих на храма, тя достигнала до светая светих на духовния живот, тоест до обожението. Ако притворът на храма е бил предназначен за прозелитите, а главният храм за свещениците, в Светая Светих е влизал само архиерейт. Там влязла Пресвета Богородица – знак, че е достигнала обожението. Известно е, че през християнската епоха нартикът е бил предназначен за оглашените и неочистените, главният храм за просветлените, членовете на Църквата, а Светая Светих – за тези, които били достигнали обожението.

Така Богородица стигнала до обожението още преди да приеме ангелското благовестие. За това тя използвала един особен метод на Богопознание и Богообщение, както прекрасно и боговъдъхновено тълкува св. Григорий Палама. А именно – исихията, исихаския път. Богородица разбрала, че никои не може да постигне Бога с логиката, с чувствата, с фантазията и човешката слава, но само чрез

ума. Така умъртвила всички сили на душата, които произхождали от чувството, и чрез умната молитва направила действена ума, достигайки до просветлението и обожението. Затова била удостоена да стане Майка на Христос, да даде плът на Христос. Не просто добродетели е притежавала, но обожавашата благодат на Бога.

Пресветата притежавала пълнотата на Божията благодат в сравнение с хората. Разбира се, Христос като Слово на Бога притежава пълнотата на всички Дарувания, но и Богородица получила пълнотата на Благодатта от пълнотата на Даруванията на нейния Син. Затова в сравнение със Сина си е по-ниско, тъй като Христос притежава благодатта по природа, а тя – по причастие. Но в сравнение с хората е неизразимо по-високо.

Пресветата притежавала пълнотата на Благодатта от пълнотата на Благодатта на своя Син преди зачатие, по време на зачатие и след него. Преди зачатие пълнотата на Благодатта у нея била свършена, по време на зачатие била още по-свършена, а след зачатие била най-свършена (св. Никодим Светогорец). По този начин Богородица била дева по тяло и дева по душа. И нейното телесно девство е по-висше и по-свършено от духовното девство на светиите, което се постига с действието на Пресветия Дух.

3. Никой човек не се ражда свободен от прародителския грях. Падението на Адам и Ева и неговите последици били унаследени от цялото човечество. Естествено било и Пресветата да не е свободна от първородния грях. Думите на апостол Павел са ясни: „всички съгрешиха и са лишени от славата Божия” (Рим. 3:23). От този пасаж става ясно, че грехът се разбира като лишаване от славата на Бога и още, че никой не е свободен от това. Богородица също се родила с първородния грях. Кога обаче се е освободила от него? Отговорът на този въпрос трябва да бъде свободен от схоластични спекулации.

В началото трябва да кажем, че прародителският грях бил лишаване от славата на Бога, отделяне от Бога, загуба на богообщението. Това имало и телесни последици, защото в тялото на Адам и Ева навлязло тлението и смъртта. Когато православното предание говори за наследяване на прародителския грях, то няма предвид наследяване на вината за този грях, но преди всичко последиците му, които са разложението и смъртта. Както когато заболее коренът на растението, заболяват и клоните и листата, същото се случило и с падението на Адам. Разболял се целият човешки род. Тлението и смъртта, които наследява човекът, са подходящата среда за развитието на страстите и по този начин се помрачава човешкият ум. Точно по тази причина фактът, че Христос възприе със своето въчовечаване смъртно и страстно тяло, но без грях, доведе до преодоляване на последиците от греха на Адам. Обожение съществувало и в Стария завет, както и просветление на ума, но не била отменена смъртта, затова и богозримите Пророци отивали в ада. С възплъщението на Христос и Неговото Възкресение човешката природа се обожила и така била дадена възможност на всеки човек да се обожии. Понеже със св. Кръщение ставаме членове на обоженото и възкръснало Тяло на Христос, затова и казваме, че чрез св. Кръщение човек се освобождава

от прародителския грях.

Когато отнесем тези неща към Пресветата, може да раберем връзката ѝ с прародителския грях и освобождаването ѝ от него. Богородица се родила с прародителския грях и носела всички последици на тлението и смъртта в тялото си. С влизането ѝ в Светая Светих дошло обоженето ѝ. Това обожение обаче не било достатъчно да се освободи от последиците му, които са тлението и смъртта, именно защото Божествената и човешката природа все още не били съединени в ипостаста на Словото. Така, в момента, когато Божествената природа се съединила с човешката със силата на Светия Дух в утробата на Пресветата, Богородица първа вкусва освобождението от прародителския грях и неговите последици. В онзи момент се случило това, което не успели да направят Адам и Ева със свободната си лична борба. Затова в момента на Благовещението Богородица постигнала по-висше състояние от онова, в което пребивавали Адам и Ева преди грехопадението. Удостоила се да вкуси крайната цел на творението, както ще видим по-нататък.

Затова Богородица нямала нужда от Петдесетница, нямала нужда от кръщение. Всичко, което преживели апостолите в деня на Петдесетница, когато станали части на Тялото Христово чрез Светия Дух, и това, което се случва на всички ни по време на тайнството на кръщението, се случило с Богородица в деня на Благовещението. Тогава тя се освободила от прародителския грях, не в смисъл на вината от него, но получила обоженето в душата и тялото си чрез единението ѝ с Христос.

В този контекст трябва да тълкуваме гумите на св. Йоан Дамаскин, който казва, че в деня на Благовещението Пресветата получила Светия Дух, който я очистил и ѝ дал сила да приеме божествеността на Словото, но и сила да го роди. Тоест Богородица получила от Светия Дух очистваща благодат, но едновременно с това и приемаща, и раждаща Словото на Бога като човек.

4. Отговорът на Пресветата на вестта на архангела, че е удостоена да роди Христос, бил знаменателен: „Ето я рабинята Господня, нека ми бъде според гумата ти” (Лука 1:38). Пролечава послушанието на Богородица към гумите на архангела, но и послушанието ѝ към Бога, приемайки едно събитие, което било парадоксално и необяснимо за човешката логика. Така тя подчинява логиката си на волята Божия.

Някои твърдят, че в онзи момент всички праведници на Стария завет, но и цялото човечество, чакали с агония отговора на Богородица, страхувайки се да не би да откаже и да не се подчини на волята Божия. Твърди се, че именно понеже човек притежава свобода, изправяйки се пред една такава дилема, винаги може да каже да или не както станало и с Адам и Ева. Но Богородица не е можела да откаже – не защото нямала свобода, а защото е притежавала истинска свобода.

Св. Йоан Дамаскин прави разлика между природна и гномична воля. Гномична

Воля има някой, който се отличава с незнание, съмнение и в крайна сметка със слабост на избора. Става дума за колебание относно извършването. Природна воля има някой, който се движи по естествен начин, без колебание, без незнание, към осъществяването на истината. Видимо е, че природната воля се свързва с „искам“, докато гномичната с „как искам“, и то при наличието на съмнения и колебания. Следователно природната воля предполага съвършенство на природата, докато гномичната – несъвършенство на природата, тъй като се отнася за човек, който няма знание на истината, не е уверен в това, което трябва да реши.

Христос има две воли поради двете природи – човешка и Божествена, които притежава, но волята му е природна от гледна точка на казаното по-горе, а не гномична. Като Бог, Той винаги знае волята на Бог Отец и никога не е изпитвал съмнение или колебание. По благодат това се случва и със светците и особено с Богородица. Тъй като тя била стигнала до обожението, било невъзможно да отхвърли волята Божия и да не се съгласи с акта на възплъщението. Притежавала съвършената свобода и затова свободата ѝ действала винаги природно, а не противоприродно. Ние, тъй като не сме стигнали до състояние на обожение, имаме несъвършена свобода, така наречената гномична воля, затова и се колебаем за извършването. Въпросът „как ще ми стане това, като не познавам мъж“ (Лука 1:34), разкрива смирението, слабостта на човешката природа, но и парадокса на случващото се, защото и в Стария завет имало чудогейни зачатия, но никога безсеменни.

5. В деня на Благовещението се е случило зачатие на Христос със силата и действието на Светия Дух. Архангел Гавриил казал на Йосиф, обручника на Пресвета Богородица: „Не се бой да приемеш Мария жена си, защото роденото в нея е от Светия Дух“ (Мат. 1: 20). Богородица родила Христос, но зачатие то станало от Светия Дух.

Св. Василий Велики, тълкувайки този израз и особено „родено от Светия Дух“, казва, че всяко нещо, което произхожда от нещо друго, може да се опише по три начина: Първият е „творчески“, както цялото творение бе създадено от Бога с Неговото действие. Вторият е „чрез рождение“, както Синът се роди преди всички векове от Отец. И третият е „естествен“, както енергията произхожда от всяка природа, светлината от слънцето, и изобщо – действието от действащия. За зачатие на Христос в Светия Дух подходящият изказ е, че Христос бе заченат чрез действието на Светия Дух „творчески“, а не „чрез рождение“ или „естествено“.

Св. Йоан Дамаскин учи, че Синът и Слово Божие създаде за Себе Си плът от чистите и непорочна кърви на Богородица, която плът е одушевена от логична и умна душа, но не чрез семе, а творчески чрез Светия Дух. Разбира се, когато говорим за зачатие на Богородица със силата и творческата енергия на Светия Дух, не трябва да изолираме Светия Дух от Светата Троица. Известно е от отеческото учение, че енергията на Троицния Бог е обща. Сътворението на света и новото сътворение на човека и света става с общото действие

на Троицния Бог. Следователно не само Светият Дух е създал господнето тяло на Христос, но и самият Отец, и Син, тоест Света Троица. Тази истина се формулира по следния начин: Бог е пожелал въплъщението на Своя Син, Синът и Словото Божие осъществил въплъщението Си, а Светият Дух го е извършил.

Зачатието на Христос в утробата на Богородица станало в тишина и тайно, а не с шум и смущение. Никой от ангелите и хората в онзи момент не можел да разбере величието на случващото се. Нищо не смутило, нито повредило девството на Богородица. Затова и Пресветата била и останала Дева преди рождението, по време на рождението и след това. Това символизират трите звезди, с които иконописецът я изобразява винаги: на челото и на гвете ѝ рамене.

Превод от гръцки: Златина Каравълчева



Рогир ван дер Вейден, работилница, Магона (крило на диптих), гъбово дърво,
© Художествено-исторически музей, Виена

Златина Каравълчева

ЗА ЧЕРНИТЕ ДУПКИ В ЖИВОТА НА ЦЪРКВАТА... И ЗА НАДЕЖДАТА

В края на 2008 г. Българската православна църква се сдоби с нов устав. Отлаганият четири години Църковно-народен събор утвърди новия документ, който ще ръководи административния живот на БПЦ за напред. За разлика от предишния събор през 2001 г. този път делегатите се радваха на голям медиен интерес, което свидетелства само за едно: не само Църквата, но и цялото общество очакваха промени и раздвижване на църковния живот. Отговори ли съборът на тези по-скоро смътни обществени очаквания за положителна промяна, ще покажат времето и виталността на новия устав. В публичното пространство три месеца след приемането на основния документ на БПЦ не се появи нито един сериозен коментар върху него и в това отношение съпричастните към църковната проблематика юристи и богослови канонисти са в грълг пред църковната общност. Крайното послание, което получи българското общество, бе, че основният проблем на събора е бил кой да получи по-голямо парче от баницата с църковните имоти. Друга тема обществото ни не успя да припознае като своя, а и никои не си направи труда да му обясни на достъпен език защо този устав е толкова важен за бъдещето на БПЦ.

Синодалните старци не бяха оценили ролята, която медиите можеха да изиграят за изграждането на един пълноценен публичен образ на Църковно-народния събор. Вместо това те филтрираха до краен предел информацията „за външните“, надявайки се нейната стерилност да им осигури работен комфорт. Получи се точно обратното – недоволни от лаконичната официална информация, медиите дадоха воля на характерния за нашето общество скептицизъм и недоверие към всяко публично събитие. Силно преиначени от принципа на разваления телефон, няколко „решения“ на събора получиха гласност и статут на факти с обществена значимост: „Църквата се клерикализира“ (заради решението за отпадане на определеното „народен“ от името на събора); „Ограничават се правомощията на патриарха“ (заради решението да отпадне изискването мнението на патриарха да бъде определящо за вземането на решения от Св. синод); „Църквата спира злоупотребите с църковни имоти“ (заради решението на втората сесия да се забранят продажбата и заменките на църковни земи и имоти), „...но все пак си остава вратичка“ (заради решението на третата сесия да се разреши отдаването им под наем и правото на строеж върху тях); и последно: „Ще има общ регистър на църковните имоти, които досега са забулени в мъгла“. С това като че се изчерпаха възможните последици от приемането на новия устав за обществото като цяло.

Извън светлината на прожекторите останаха собствено църковните проблеми,

които се откриха през трите сесии. И сред тях основният: съборността като принцип в живота на Българската църква е в криза. Наистина, тази болест не е „българска“, тя е поразила цялата Православна църква днес на всички нива – от енория до патриаршия, но у нас е особено отчетлива, така да се каже – проявява се „без маска и грим“. И по-важното, във всички останали Православни църкви има коректив на това болестно състояние – било чрез харизматично богословско присъствие или в още по-добрия случай чрез свидетелството на духовни личности, живеещи съборността в нейния автентичен богословски смисъл. А у нас не се откроява дори един глас с нужния авторитет, пък бил той и сам в пустиня... Наистина, липсата на съборност в Църквата ни е толкова значима, че пред нея и най-съвършеният устав ще остане безплодна купчина изписани листове, с които никои груп освен студентите по богословие няма да се занимава. Тази липса има страшна притегателна сила, която поглъща като черна дупка всяка добра лична или групова църковна инициатива. И в крайна сметка тя поставя под въпрос самата идентичност на Българската православна църква като Църква Христова.

Владимир Лоски има една забележителна статия, *За третото свойство на Църквата*, посветена на съборността на Църквата като неин отличителен белег, отличаващ я от всяка чисто човешка организация: „Вярвам в една, свята, *съборна* и апостолска Църква...“, изповядваме в Символа на вярата. Лоски не се страхува дори да заяви, че липсата на всяко едно от тези четири качества или неговата промяна обезсилва и останалите, лишайки ги от тяхната дълбочина. Какво е съборността? Тя не е синоним на църковно единство, разсъждава Лоски. Съборността е откровение на истината за Св. Троица сред хората. Откровение, което се проявява не само като интелектуално постижима истина, но и като начин на съществуване на личността. Съществуване, което се основава на любовта и истината – понятия, които за Св. Дух са почти тъждествени. Това откровение е дадено на всички в тайнството на кръщението, но всеки го постига в мярата на своите духовни сили. Преминването на всекиго от индивидуалистичен към съборен, католичен начин на съществуване се ражда в динамичния молитвено-покаен разговор на всяка душа с Бога, докато в нея се изобрази Христос. И този път християнинът никога не върви сам, но заедно с ближните си. И не само с ближните си, но и с всички членове на Христовото Тяло. И не само с тях, но и с всички Божии чеда на тази земя. Това последното са го осъзнавали светците, които са страдали за греховете на вярващи и невярващи като за свои собствени, защото са знаели, че отровата на всеки грях поразява човешката природа. Природа, която Христос освети и въздигна отгясно на Отца.

Съборността в живота на Църквата е отображение на живота на Св. Троица между хората, възплъщение на Божествения принцип на съществуване в човешкото общество. Съборността прави общността от единомишленици – Църква. Тя има за своя основа участието на вярващите в Евхаристията, но това участие само по себе си не е в състояние да направи човека съработник на Светия Дух в делото на спасението. Затова дори ежедневното причастяване, с правилни „евхаристийни възгледи“, не ни гарантира причастност към Христос, а следователно и към нашите братя в Него. Гарантира ни единствено принадлежност към

„правилната идеология“.

Съборното единство по образа на Св. Троица е различно от човешкото единство, което може да се постигне и само с човешки сили, при наличието на добра воля. За постигането на *съборно* единство е безусловно необходимо да допуснем Светия Дух да действа в нас и между нас, да бъде наш Учител. Прозаичното условие, за да Го допуснем в дома си, е изправянето на съвестта ни – личната и църковната. Както в личен план е недопустимо да крием от себе си и Бога своите нерешени проблеми чрез псевдохристиянска естетизация на греха, в още по-голяма степен е недопустимо за Църквата да възприема идеологии, подменящи истинските християнски (в Христос) отношения между вярващите с взаимоотношения между касти, където йерархичността е по-важна от истината. А именно това се случва в България днес. Вместо да се приобщят към традицията на автентичния гуховен живот, вярващите у нас заживяват в романтичния свят на един православен Дон Кихот, който се бори с вятърните мелници на своите религиозни мечтания. А от църковния амвон вместо проповед, че двоедушното прави човека недостъпен за Божията благодат, слушаме нови „предания“ за човешките отношения – човекоугодие то става послушание, страхливостта – смирение, егоизмът – благоразумие. И въобще всичко, което разстройва мира между йерархичните касти, е грях и удар срещу църковното единство.

Между другото, това е особено актуално днес, когато Страсбург даде нов живот на разкола в Църквата. Защото показва, че единството само по себе си не може да бъде висша църковна ценност, към която трябва да се стремим на всяка цена. Христос ни е завещал да се стремим към „*съборно* единство“. Тоест към единство в истината – защото само то е угодно на Светия Дух.

Да познаваш вътрешноцърковния живот в близък план е изкушение, на което малцина издържат. Затова и Господ щади Своите верни и разкрива реалността на всекиго според силите и намеренията му. Българските архиереи обаче живеят тази реалност като свое болезнено ежедневие и не хранят илюзиите, споделяни от обикновените християни за братско сътрудничество между епископите. Живеейки всеки ден липсата на църква и дори на обикновено човешко разбирателство, митрополитите ни отдавна са претърпнали за ужаса, който тази липса открива, отдавна не усещат легения студ, който тя носи със себе си. Недоверието, отчуждението, липсата на взаимно уважение помежду им закономерно се отразяват върху живота на епархиите им, превръщайки ги в затворени, изолирани, а понякога дори враждебни една на друга единици. Единствено преоткриването на Христос като център на църковния живот от енорията до епархията може да спре устрема на центробежните сили в БПЦ. За да заеме мястото си на център обаче, трябва първо да Му освободим място. Оказва се, че дори в Неговата Църква това не е никак лесно, да не говорим, че има и мнозина, които категорично се противят на главенството Му. Въпреки това инстинктът за оцеляване и здравият разум свидетелстват с неоспорима яснота, че самозатварянето на епархиите и липсата на общение разклащат самите основи на Църквата.

Как се стигна до феодализацията на църковния живот у нас? Действието на центробежните сили в Църквата е абсолютно закономерно там, където липсва живият опит от живота в Духа. В годините на тоталитарния строй центробежният синдром в БПЦ беше стопиран от липсата на свобода и общата уравниловка на всички пред всемогъщата Комунистическа партия. По един парадоксален начин Партията замести като спояващ елемент връзките на любовта в Светия Дух и БПЦ живееше в единство, макар и външно, макар и в периферията на обществото, макар и страдаща от компромиса със съвестта си. Но когато със смяната на режима изчезна и всесилната пръчка на Партията учителка, вързаните до този момент сили на завистта, противоборството, гордостта, междуличностните конфликти и цялата група смрад, неизчистена в покаянието, изпъляха от църковните подземия. Свободата се оказа голямото изпитание пред християнската общност в България – тя ни беше дадена от Всегържителя, за да покаже Църквата ни истинското си лице. И като го види, да се разплаче и да пожелае да възстанови у себе си красотата на Христова невеста.

Феодализацията на Църквата

Главната отличителна черта на новия устав е опитът за централизация в административния живот на Църквата, като опит за противодействие на обособяването или т.нар. феодализация на българските митрополии. Много са индикациите за това намерение: като се почне от важните неща като формирането на централизиран бюджет, изготвянето на общ имотен регистър, до който ще има ограничен достъп, централното одобрение на ниво Св. синод за всички договори в епархиите, засягащи строителството и ползването на църковни земи, и се стигне до по-маловажни промени като използването на църковни свещи, изработени само в свещоливницата на Св. синод в Илиенци.

Централизиран бюджет

На пресконференцията, която Св. синод даде в синодната палата след края на събора, Американският митрополит Йосиф без излишни евфемизми заяви, че една от целите на 6-ия ЦНС е била да скрепи съборността на БПЦ и нейното единство, без което „нашата Църква не би могла да съществува”. „Общият бюджет – заяви владиката – е част от практическото измерение на това единство, тъй като чрез него по-богатите епархии ще могат да подпомогнат по-бедните”. В същото време той даде като противоположен пример Старозагорската епархия, която „сякаш си е самодостатъчна и нито отделя, нито иска средства от Св. синод”. Много точно формулиран проблем и подходящ пример. Но има нещо още по-тревожно. А именно, че Старозагорската епархия събира погледите на обществеността поради ексцентричността и бихме казали, непукизма на своя председател. И дано не звучи песимистично, но ни се струва, че „самодостатъчността на епархията” е един бленуван идеал за съвременните водачи на Църквата ни, от който са далеч не по свое желание, а по други причини – например по-малко и неатраaktivни имоти или просто лоша администрация.

Преди три години съгът осъди Видинската епархия, която в продължение на години не беше плащала заплати и осигуровки на свещениците. Съгът постанови Светият синод да плати на тези свещеници като работодател и върховна управа, а не митрополиите по места. Така че разговорът за този модел на взаимопомощ се води от години в Светия синод, без до този момент да се беше стигнало до общо решение. Моментът за решаването му беше назрял въпреки все още реалната съпротива на някои митрополити с по-богати епархии. Затова шумният разрыв на Пловдивския митрополит Николай с неговите събратя след края на събора заради публичната забележка за поведението му обезпокои владиците най-вече заради възможността Пловдивската епархия да не участва в изграждането на общия бюджет.

Изготвянето на централизиран бюджет на БПЦ е най-смелото решение на Събора, но и най-трудно осъществимото. Делегатите си тръгнаха, без да определят точния процент на вноските, които всяка митрополия трябва да внася. На пресконференцията на Св. синод Американският митрополит Йосиф събщи, че вноската ще бъде еднакъв за всички митрополии процент, изчисляван върху техните реални доходи. До днес в публичното пространство така и не се появи официална информация за какъв точно процент са се договорили митрополитите, въпреки че тогава обещаха да сторят това в рамките на един месец.

Общ имотен регистър

Другото съборно решение, което като магнит привлече обществения интерес, бе решението за изготвяне на общ имотен регистър на БПЦ. Общозвестен факт е, че за 95% от политическия и бизнес елит в страната Българската църква е крупно ООД, опериращо с огромно недвижимо имущество. Един бленуван партньор, когото данъчните служби са забравили и в чиито владения одиторски крак не е стъпвал. Има ли по-добри условия и по-мътни води от тези, които неясният принцип за „ненамеса на държавата в църковните дела” създава? Затова не е чудно, че всякакви тарикати, гребни или едри мошеници ухажват митрополитите по места, спонсорират, ласкаят, правят лъскави подаръци... Голямо изкушение за църковната свобода е това. При липсата на живо църковно съзнание и действащ механизъм за вътрешноцърковен контрол единственият шанс Църквата ни да оздравее е външният, сиреч държавен, контрол върху икономическия ѝ живот – чрез данъчни проверки, одити, строго следене на оперирането с имоти. Поставянето ѝ на равни начала с всеки друг крупен собственик в тази страна. Във всяка средно голяма и голяма фирма в България данъчните извършват неочаквани проверки поне десет пъти годишно. Само БПЦ е тера инкогнита за властите за финансов контрол. Не е в интерес на Църквата да бъде „държава в държавата”, средновековен феодал в XXI век, неподвластен на законите на страната. Тази мнима „привилегия” и „свобода” съблазнява и развращава. Изваждането на светло на всички църковни имоти, следенето им в общ регистър, синодалната санкция върху всяка сделка с тях, забраната за продажба на дарените на Църквата земи могат да хвърлят малко светлина в джунглата на църковните имоти, където днес бродят всякакви хищници и заради които всъщност и се случи църковният разкол.

Европейският опит

Членството на България в ЕС накара БПЦ да обърне поглед към Гърция и да почерпи опит от Гръцката църква за привличането на европейски средства. Тъй като ЕС не финансира тясно църковни и религиозни проекти, повечето гръцки митрополии, големи манастири и дори някои енории са основали фондации или групи гружества, оглавявани от митрополита, игумена или съответно енорийския свещеник. Те привличат специалисти, които изготвят професионални проекти за социални и просветни инициативи от обществен интерес. Пример в това отношение е фондацията, основана от Неврокопската епархия и оглавена от митрополит Натанаил, която през този месец започва просветен проект с европейски средства сред децата в Благоевград. Неуспешен беше опитът на Варненския митрополит Кирил преди две години да създаде подобна фондация за боравене с евросредства, най-вече поради желанието му тя да има в някакъв смисъл представителен за цялата страна характер. Това се стори подозрително на останалите митрополити и патриарха, затова и идеята не получи развитие. Сега 6-ият ЦНС въведе възможността по гръцки пример църковните поделения да имат собствени търговски гружества, председателствани от митрополита, игумена на манастира, енорийския свещеник. Освен това Църквата може да получава „дивиденди от дейността на търговски гружества, в които поделенията на Българската православна църква – Българска патриаршия, митрополии, манастири, енории, имат дялово или процентно участие”, както и от „приходи от учредени вещни права на строеж и арендни вноски от отгадени за ползване на трети лица недвижими имоти, принадлежащи на Българската православна църква – Българска патриаршия”.

Все още няма никаква яснота дали българските митрополити ще намерят сили и църковна мотивация да преодолеят личните си симпатии и антипатии и ще направят централизирания бюджет и общия имотен регистър реалност. За да успеят, трябва да проявят себеотрицание и минимум църковно съзнание в ущърб на центробежните сили, на които е подвластен епархийският живот в България.

Демократична ли е Църквата?

Шестият църковно-народен събор провокира и още един разговор в обществото. А именно: накъде върви БПЦ – към демократизация или към клерикализация. Всъщност такава дилема – демократизация vs. клерикализация, е невъзможна за църковното съзнание. Но фактът, че тя се появи именно в този вид, говори, че това са категориите, с които съвременният човек мисли за Църквата. Затова и заслужава внимание. Повод за този отзвук стана едно от първите решения на Църковно-народния събор, а именно да премахне от официалното си название определението „народен”. Погледнато строго богословски, промяната е напълно резонна. „Църковно-народен” съдържа не просто тафтология, а е свидетелство именно за клерикализацията на църковното мислене. Според клерикалното мислене Църквата се състои собствено от клириците, а предмет на тяхната професионална дейност са миряните. Подобни разбирания са били много харак-

терни за епохата на Българското възраждане, когато църковността е била в криза, може би не по-малка от сегашната. Те заедно със специфичните национални задачи, с които е било натоварено движението за църковна независимост, са създали термина „Църковно-народен събор“ като най-импониращ на времето си. Затова промяната в посока на прецизиране на богословския изказ нямаше да бъде приета така критично, ако в същото време в църковния живот не бе налице изолация на йерархията от обикновените християни и още по-сериозно кастово разделение вътре в самата йерархия. По-същия начин бе възприето и намаляването на квотата на миряните в бъдещите църковни събори, въпреки че дори и в този вид устава̀т на БПЦ остава сред най-демократичните в Поместните православни църкви. И тук е резонно да си зададем въпроса: демократична ли е Православната църква? Демократичният принцип ли е този, който изразява най-добре живота на православната църковна общност? И веднага без особено затруднение можем да отговорим – не. „Съборната истина не се изразява чрез всеобщо гласуване. Тя не подлежи на утвърждаване от мнозинството. Демокрацията, разбирана в този смисъл, е чужда на Църквата – тя е карикатура на съборността. А. Хомяков казва, че Църквата не е в по-голямото или в по-малкото количество на нейните членове, а в духовната връзка, която ги обединява. Няма място за вътрешната очевидност на истината, ако мнозинството оказва натиск на малцинството. Съборността няма нищо общо с „общоприетото мнение“. Няма друг критерий за истината освен самата истина“ (В. Лоски, *За третото свойство на Църквата*).

От горните думи обаче не следва по никакъв начин, че Църквата е вид религиозна олигархия. Тя е *съборна*. Нейната *съборност*, *католичност* се носи от всички и към нея са призвани всички. В условията на сериозна криза като гнешната повечето епископи, за голямо съжаление, не са в състояние да упражняват главното си призвание да бъдат учители на Църквата, не са в състояние да единяват около себе си християните, а напротив, внасят в църковния живот духа на обособяването и изолацията. Затова Църквата няма да загуби от църковността си, нито ще изневери на преданието си, ако в църковните събори участват клирици и миряни и те заедно допринасят всеки според дадените му таланти за успеха на *общото дело*.

Един друг момент получи еднозначно положителна оценка в обществото, който медиите оцениха като наченки на гражданско поведение в Църквата. И това бе раздвижването на редовите делегати, които особено през първата сесия на Събора проявиха смелост и се възпротивиха на формалното му протичане. И макар че „послушанието“ към епархийския митрополит имаше повече аспекти от реагиращите по съвест, това все пак беше нещо ново. И затова приносно. Като православна общност ние все още сме изправени пред едно нереално противоречие, което свидетелства, че ни липсва зрялост и като Христови последователи, и като граждани: раздвоени сме между „послушанието“ и „съвестта“. „Послушание“, което влиза в борба със съвестта ни, не е добродетел, а нечестен опит да се измъкнем от необходимостта да направим избор. Избор, за който ще трябва да отговаряме. Такова „послушание“ предава Христос. Много сполучливо библейско сравнение използва, за да характеризира това състояние, доц. Дилян

Николчев, преподавател по канонично право в БФ в СУ „Св. Климент Охридски“, който заяви в коментар за събора: „Ние сме страна и народ все още в преход и това важи особено за Православната ни църква. С други думи, ако употребим езика на библейската метафора: и клир, и миряни, ръководство и цялата йерархия на Българската православна църква днес е все още в преход от робството в Египет, запътили сме се към Ханаан, обещаната, обетованата земя. Пътят е в самото начало, той е труден, каменист, изпълнен с хиляди препятствия, които най-лесно се преодоляват от тези, които в робството са били младенци, не са с робски манталитет и „достатъчност“. В този смисъл по време на втората сесия на 6-ия ЦНС имаше и някои приятни изненади, които обаче не са от значим, същностен характер“.

И все пак последният Църковно-народен събор даде плод. Не само Уставът, но и случването на диалог в Църквата беше само по себе си обнадеждаващо. Защото едва ли има нещо по-пагубно за християнския ни живот от атрофията на нашите духовни сетива. По ред причини в нашата Църква светилникът на Духа едва мъждука, скрит под похлупака на отделни боголюбиви души. Не че Той, по безкрайната Си милост, не се дава и на нас, християните в България, но затлачената ни църковна съвест и като личности, и като общност не Му позволява да изгради от нас Свой храм. „Прави направете пътищата Господни, изправете съвестите си и се покайте“, звучи гласът на Предтечата, останал и днес глас в пустиня. Затова всяко ясно „да“ и всяко отчетливо „не“, били те изречени и от най-малкия в Църквата, имат огромно значение и сила. Те пропукват бетонраната ни църковна съвест, а оттам, през този процеп, може да влезе полъхът на Духа.

Ако сме реалисти, ще знаем, че „духовните чудеса“ и неочаквани обрати в живота на Църквата са малко вероятни. Затова прави са онези йерарси, които виждат в затягането на църковната дисциплина един от пътищата към запазването на Църквата ни. Не бива да се допуска разпадането на БПЦ в множество феодални владения, водени от неприкосновени феодали и верните им васали. Този модел е смъртоносен за Христовата църква и е по-лош от открития разкол. Затова дълбоката ми надежда е, че Св. синод ще прояви разум и инстинкт не за самосъхранение, а за съхранение на малкото, което е останало здраво в Църквата ни, и няма да позволи да се смачкат като ненужна хартия решенията на Шестия църковно-народен събор. Жалко ще бъде за трите сесии и за гостоприемството на Рилската обител...



Флемалският майстор, Мадоната на пейка, гъбово гърво, Държавни музеи в Берлин,
© Художествена галерия, Йорг Ангерс

Момчил Методиев

ИСТОРИЯТА НА „ЕДИН НОВ, МАЛЪК И ДЕМОКРАТИЧЕН УСТАВ“ НА БПЦ

Приемането на стария устав на БПЦ в самото начало на 1951 г. може да се окаже като последната значима победа на Църквата над комунистическата държава. Някои от съвременниците на тези събития окачествяват постигнатия от Синода по този въпрос компромис като „капитулация“, а част от научната литература вижда в Устава само поредния етап от успешното налагане на властта на комунистическата държава над Църквата. В тази статия нямам за цел да полемизирам с тези два възгледа, тъй като Уставът действително е договорен и приет именно в условията на най-тежката държавна репресия спрямо Църквата. Но именно като се вземат предвид историческият контекст и наличието на твърде радикални идеи за „демократизирането“ на Църквата в този период, може да бъде защитена тезата, че това представлява трудно извоювана от Синода победа. За това говорят и някои документи на Дирекцията на изповеданията от този период, които до този момент не са били цитирани в историческата литература.

Уставът на БПЦ е окончателно приет на 3 януари 1951 г., когато на свое заседание Синодът взема решение той да започне да бъде прилаган. Около него има доста странни факти – в самия устав никъде не е споменато кога точно влиза в сила, като в някои публикации само се споменава, че е изработен през 1950 г. Действително, Уставът е утвърден от Църковно-народния събор през 1953 г., но този събор е свикан в изпълнение именно на този устав. Още по-интересен от гледна точка на отношенията между Църква и държава в този момент е фактът, че на следващото заседание на Св. синод на 4 януари 1951 г., по всичко изглежда – под натиска на държавата, оставка подава заместник-председателят на Синода до този момент, митрополит Паисий Врачански, който е заменен от Пловдивския митрополит и бъдещ патриарх Кирил.

БПЦ „може да бъде народно демократическа църква“

Концепцията за отделяне на Църквата от държавата, която продължава активно да се използва и в момента, се появява именно в този период и по същество представлява евфемизъм, с който се оправдават репресиите на държавата срещу различните вероизповедания и най-вече срещу Православната църква. В по-широк контекст смисълът и целта на тази концепция се състои в това Църквата да бъде маргинализирана и изолирана от обществото. На практическо равнище идеята за „отделяне на Църквата от държавата“ намира израз в при-

емането на няколко юридически акта, които оформят правната рамка, в която живее Църквата през комунизма. Тази формулировка като декларация е възприета в т.нар. Димитровска конституция, приета на 4 декември 1947 г., а реални измерения придобива в приетия на 24 февруари 1949 г. и изменен с Указ от 30 декември 1950 г. нов *Закон за изповеданията*¹. Законът се състои от 32 члена, като в началото на всеки член се прокламираат добре звучащи либерални принципи, които във втората част на същия член се ограничават чрез въвеждането на конкретни условия. Новото във философията на този закон е въведеното фактически противоречие между изповеданията и „добрите нрави“, като на няколко места е записано, че в своята дейност изповеданията не могат да нарушават „законите, общественения ред и добрите нрави“. Законът съдържа и някои юридически бисери, като в неговия последен член е записано, че „настоящият закон отменя всички закони, устави, правилници, наредби и пр., които му противоречат“, без въобще да ги конкретизира, като в обхвата на този текст попада и старият Екзархийски устав. Въпреки всички тези недомислия обаче стойността на този закон не може да бъде подценявана, тъй като той остава в сила до края на комунистическия период, а единствената фактическа промяна става чрез нова *Инструкция за неговото приложение*, утвърдена през 1977 г. Законът припознава БПЦ като „традиционно изповедание на българския народ“ и на тази основа прави заключението, че „по форма, съдържание и дух тя може да бъде народно демократическа църква“ (чл. 3). В своята дейност изповеданията се ръководят от своите канони, ако те не противоречат на „законите, общественения ред и добрите нрави“, и от устави, които се одобряват от Министерския съвет или упълномощен от него представител, т.е. от Дирекцията на изповеданията. Особено важен е член 12 на Закона, който дава право на директора на изповеданията да отстрани временно от длъжност или да уволни свещенослужители, които нарушават „законите, общественения ред и добрите нрави, или работят против демократическите уредби на държавата“ – член, който е широко прилаган през следващите години.

Приемането на този *Закон* е формалното основание държавата да поиска от Синода да изработи нов устав на Църквата. За това съществуват и редица реални причини – вдигането на схизмата с Вселенската патриаршия и признаването на автокефалния статут на Българската екзархия (22 февруари 1945 г.), както и необходимостта от започване на процедура за свикване на Църковно-народен събор, на който да бъде възстановена Българската патриаршия и да бъде избран патриарх.

Проекти за нов устав съществуват още от предходните години, но същинските преговори по предложения от Синода проект се провеждат през втората половина на 1949 г. и през 1950 г. Правителството настоява въпросът да приключи в рамките на няколко месеца, но вместо това преговорите се проточват повече от година, в резултат основно на непримиримостта на Синода. Преговорите се водят в контекста на най-масовите репресии на държавата над Църквата, които се провеждат от края на 1948 г. и през цялата 1949 г. В този период е

¹ Закон за изповеданията (приет от ВНС на 24. II. 1949 г., ДВ, бр. 48 от 1. III. 1949 г., изменен с Указ № 690 от 30. XII. 1950 г., *Известия*, бр. 1 от 2. I. 1951 г. АМВНР, фонд 10, оп. 4, а. е. 78, както и фонд 10, оп. 9, а. е. 244.

извършено „каталогизиране“ на всички енорийски свещеници в страната, като те са разделени на 5 групи в зависимост от отношението им към „народната власт“; тази стъпка е последвана от масови арести на свещеници (именно в този период и следващите няколко години в затворите по различни причини и срокове са вкарани около 10% от енорийските свещеници); през тези години е въведена и практиката местните власти и комитети на Отечествения фронт да издават характеристики на всички свещеници, включително на всички кандидати за обучение в духовните училища. През 1949 г. се засилва и активността на Свещеническия съюз – доминиран от близки до комунистическата партия свещеници, той издига лозунга за „демократизиране“ на Църквата, включително и като поставя някои очевидно неканонични искания.

„Обезателно да се проведе съкращение на епархиите“

В този контекст по-добре могат да бъдат разбрани радикалните идеи, които държавата развива за „демократизацията“ на Църквата, фокусирани най-вече върху подмяната на т.нар. „реакционно“ настроени митрополити. Основен спорен въпрос, около който се концентрират преговорите по устава, е въпросът за неговия обхват – позовавайки се на устава на Руската църква, държавата настоява това да бъде кратък устав, което ще даде възможност повечето бъдещи проблеми да бъдат решавани по пътя на прецедентите. На второ място това е темата за правомощията на Светия синод и свързаният с него проблем за пожизнеността и несменяемостта на митрополитите.

Един от показателните примери за идеите, които циркулират из различни държавни институции за „демократизирането“ на Църквата, е докладът на помощник-министъра на вътрешните работи генерал Йонко Панов относно „политическото състояние на БПЦ“ от 23 юни 1949 г.². В него се прави изводът, че БПЦ в този момент се явява „едно от главните реакционни гнезда“, което налага необходимостта да бъдат взети специални мерки за „превръщането ѝ в народно-демократична църква“. Документът изброява редица конкретни обвинения към членовете на Синода и заключава, че те са въплъщение на „монашеската олигархия, която е задушавала всяка жива и свободна мисъл, вкопавайки я в някакви канони, които всъщност никой не е спазвал, а най-малкото владиците“.

В този контекст Йонко Панов предлага няколко конкретни мерки, които биха довели до демократизирането на Църквата:

„Да стане една минимална чистка във върховете, което ще стресне останалите митрополити, от някои от които ще може да се вземат ангажименти към ОФ власт и ще се насърчи прогресивното свещеничество.“

Да се отстранят отначало русенския Михаил, търновския Софроний и видинския Неофит, които са предни представители на реакцията.

Това може да стане по три безболезнени начина:

² АМВНР, фонд 10, опис 9, а. е. 266а

- а) чрез съкращаване на епархиите по бюджетни съображения;
- б) да се приложи пределна възраст за служба и за митрополитите, т.е. за всички граждани на републиката;
- в) или да бъдат сведени до положението да си подадат оставка и излезат в почивка – с медицинско. Тоя начин изглежда най-удобен. За същите ще се намерят достатъчно компрометиращи данни да сторят това”.

Второто предложение е да се внуши на Св. синод да разработи „нов, малък, демократичен устав” и след това да пристъпи към избора на патриарх. Също така докладът настоява „обезателно да се проведе съкращение на епархиите. Сега са 11, да се намалят на 6, по-късно на 3. Това може да стане по бюджетни причини”.

Същия месец със сходни предложения излиза и Министерството на външните работи. На 21 юли 1949 г. помощник-министърът на външните работи Сава Гановски предлага на Политбюро на ЦК на БКП да одобри смяната на главния секретар на Св. синод архимандрит Симеон („мрази комунистите и не се поддава на преориентация към Отечествения фронт”) и протосингела на Софийската митрополия архимандрит Мирон („един от най-злостните и открити врагове на Отечествения фронт”)³. В същата преписка се намира и вероятно най-неприятният документ, написан от гържавната администрация на комунистическа България по отношение на висшето духовенство на БПЦ. Озаглавен „Кратки характеристики на лица, играещи важна роля в ръководството на Бълг. правосл. църква” и без да носи нечий подпис, документът подробно описва политическите позиции на всички членове на Синода, като обръща специално внимание на техните човешки слабости, описани в чужди на бюрократичния стил детайли.

„Трябваше да се ограничи владишкият абсолютизъм”

Продължителните консултации през 1949 и 1950 г. водят до изработване на един консолидиран вариант на Устава към началото на октомври 1950 г., без обаче да са разрешени някои от основните спорни въпроси⁴. От проучените до този момент документи може да се каже, че гържавата е била решена да приключи с този въпрос колкото се може по-бързо, което е основната причина тя да се откаже от някои от най-радикалните си искания. В началото на октомври 1950 г. е проведена среща на директора на изповеданията Павел Тагаров с излъчените от Синода представители, митрополитите Йосиф Варненско-Преславски и Климент Старозагорски, на която гържавата е настояла за ускорено приемане на устава от Синода и е изложила своите искания. От косвени данни става ясно, че в този период представители на Синода са имали среща и с министъра на външните работи Минчо Нейчев, на която той е поел ангажимент в проекта за устав повече да не се внасят радикални промени.

³ АМВНР, фонд 10, оп. 9, а. е. 316а

⁴ За повече подробности по началния етап на преговорите виж в: Калканджиева, Д. *Българската православна църква и „народната демокрация (1944 – 1953)*, Изд. Фондация „Демос”, Силистра, 2002 г., стр. 302-316.

Заклучителният етап от преговорите е отразен в няколко документа на Дирекцията на изповеданията от края на 1950 г., в които се прави анализ на целия преговорен процес. Особено показателна е Докладната записка на директора на изповеданията Павел Тагаров до министъра на външните работи Минчо Нейчев от 27 октомври 1950 г.⁵. Документът е важен както с конкретиката си, така и с цялостната си философия, от която става ясен начинът на мислене на гържавата към Църквата. Основната цел на документа е да обяснят на министъра на външните работи причините, поради които преговорите са се забавили толкова много – това се е наложило заради сложността на материята и „особената упоритост на Синода“. В увода подробно са аргументирани причините, поради които гържавата все пак е трябвало да се съобрази с каноните на Църквата:

„Както е известно, църквата, и като организирана гаденост, и като идейна вероучителна система, се явява един отдавна изживял времето си институт. Основата на устройството и управлението на църквата са каноните. Това са решенията и постановленията на т.н. 7 вселенски и 14 поместни събора, които са заседавали между 325 и 787 години от нашата ера, т.е. в една епоха, коренно различаваща се от днешното време. Догматиката пък на Българската църква представлява сбор от всички древни идеалистически философски течения, които нямат нищо общо със съвременната наука и с марксистическата философия....

Много от тези „неизменни“ и „вечни“ канони, бидейки в явно противоречие с порядките на нашия живот, трябваше да претърпят известни изменения при инкорпорирането им в устава. Тук именно бе и трудността. Св. Синод, желаейки да запази ... ненакърнени феодалните права на епархийските митрополити (духовните князе), зае позата на ревностен пазител на „свещените“, „богосвдъхновените“ и „вечните“ канони на църквата...

Трябваше обаче да се ограничи владишкият абсолютизъм, а и църквата, като една гаденост в живота, макар и да е креация на други, много ранни, обществени и икономически условия, трябваше да се нагоди колкото се може повече към днешното време“.

От този документ става ясно, че основната стратегия на Синода по време на преговорите се е състояла в това Уставът да бъде максимално широк и подробен, което да ограничи възможностите за негова промяна в бъдеще. Същевременно част от конфликта между Църквата и гържавата, без никаква ирония, се състои именно по въпроса за демократизирането на Църквата. По всичко изглежда, че висшето духовенство, уповавайки се на принципа за пожизненост и несменяемост, е искало да концентрира максимално много права в ръцете на Синода като гаранция срещу бъдещи намеси на гържавата. Особено показателно в това отношение е искането на Синода да има право на вето върху решенията на Църковно-народния събор. След дълги преговори се е приел компромис, според който Синодът ще има право на вето върху въпроси от „догматичен, канонически и богослужебен характер“. Като се имат предвид неканоничните искания, издигнати в този момент от правителството и от Свещеническият съюз, може

⁵ АМВНР, Фонд 10, опис 4, а. е. 4.

да се твърди, че опасенията на Синога не са били лишени от основание.

Като опит за „демократизиране“ на Църквата се разглежда и искането на гържавата патриархът да бъде избран „направо от събора из средата не само на епархийските митрополити, но и измежду лицата с архимандритски и епископски чин“, което категорично е било отхвърлено от Синога. В крайна сметка гържавата приема искането на Синога той да предлага трима кандидати за патриаршеския престол из средите на митрополитите, които след това да бъдат представени за одобрение в Министерството на външните работи⁶. Спорен е и въпросът за избора на митрополити, като Дирекцията твърдо настоява за митрополити да могат да бъдат избирани не само епископите, каквото е становището на Синога, а също и архимандрити. Това искане обаче е неканонично, тъй като архимандритите не са ръкоположени за епископи и по тази причина нямат право да заемат митрополитска катедра. По време на преговорите Дирекцията оттегля последното си искане, но в документа изрично се отбелязва, че тя се надява въпросът да бъде решен благоприятно на предстоящия Църковно-народен събор. В крайна сметка по темата е постигнат компромис, като в Устава на БПЦ е вписано, че заварените при приемането на устава архимандрити могат да се кандидатираат за митрополити, „ако средното или висшето им образование е православно богословско“.

Един от важните спорни моменти е и искането на гържавата Уставът формално да регламентира нейното право на намеса при изборите на висшето духовенство, както и за правата и функциите на Синога. В началото на преговорите Дирекцията на изповеданията е настоявала тя да издава „указ и заповеди за утвърждаване на някои длъжности лица, като патриарх, митрополит, архиерейски наместници и др., с оглед по-добрия подбор на лицата за тези длъжности“. В крайна сметка Дирекцията се отказва от тези искания, тъй като посоченият чл. 12 на Закона за изповеданията ѝ дава достатъчно правомощия в това отношение, а и в Устава в крайна сметка е записано, че всички тези лица трябва да се ползват с „доверието на правителството“. Дирекцията е отстъпила и от първоначалното си предложение „да има само намален състав на Синога, като веднъж в годината всички епархийски архиереи могат да се събират на годишно архиерейско събрание“.

Въпреки тези отстъпки Дирекцията отчита задоволство от постигнатото в преговорите, тъй като в проекта на Устава са били запазени редица положения, които да гарантират „възможността в управлението на църквите да вземе участие и мирският елемент“. В характерния си бюрократичен стил обаче тази докладна спестява някои от другите неуспехи на Дирекцията по време на преговорите, информация за които дава Протоколът от разискването на последния вариант на Устава, проведено в Дирекцията на 29 декември 1950 г.⁷ Протоколът

⁶ Пак там. Текстът от Устава по този въпрос в крайна сметка добива следния вид: „Чл. 20 (параграф втори) За станалия избор се вписва изложение в кондиката на Св. Синод и веднага след това Св. Синод съобщава писмено на министъра на външните работи имената на избраните трима достойни за патриаршеския престол митрополита, за да се произнесе, съгласно чл. 15, т. 5 от настоящия устав, радват ли се на доверието на правителството“.

⁷ АМВНР, Фонд 10, опис 4, а. е. 4.

съдържа и имената на експертите, които са участвали от страна на държавата в преговорите – освен директора Павел Тагаров в този екип участват съветникът в Народното събрание Любомир Рагуилски, юридическият съветник при Министерството на външните работи Едуард Арие и експертът от Министерския съвет Асен Евлогиев. Всъщност най-големият неуспех на Дирекцията, който косвено се признава в този протокол, е обемът на новия устав – докато Уставът на БПЦ се състои от 242 члена с многобройни алинеи, действащият в този момент Устав на Руската православна църква се състои само от 44 члена. Причината за това ясно се съзнава от комисията:

„Явно е тук намерението на Св. Синод, щото с одобрението на устава да се потвърдят от страна на Правителството и най-малките права на църквата, такъв един подробен устав, безспорно, би ограничил каквато и да било намеса от страна на Правителството в църковните работи“.

По настояване на Тагаров обаче Комисията не се е впуснала в съкращаване на Устава, тъй като това би довело до нов цикъл от преговорите. Същият аргумент нагледява, за да не се вземе под внимание следната забележка на Комисията по отношение на Синода:

„При преглеждането на устава комисията долови явната тенденция да управлява църквата самостоятелно, като намесата на Дирекция на изповеданията е предвидена само в онези случаи, които самият закон за изповеданията визира“.

Като се позовава отново на руския пример обаче, Комисията твърдо настоява в Устава да не бъдат записани поименно отделните епархии, защото при вписване на имената на епархиите и спазване на принципа на пожизненост на митрополитите „някакви съществени промени в състава на Върховната църковна управа не могат да се очакват“. На това заседание Комисията поставя и най-важния въпрос, който до този момент се премълчава в официалните документи по подготовката на Устава – въпросът за пожизнеността и несменяемостта на митрополитите:

„Съгласно чл. 54 служението на митрополита е пожизнено и преместването на митрополит от една епархия в друга е забранено. Такъв текст липсва в устава на Руската православна църква... Може да се каже, че само нашата църква държи неотстъпно за пожизнеността и несменяемостта на епархийски митрополити. Това положение до голяма степен ограничава възможностите за правителството да върши каквито и да било по-съществени промени в състава на върховната църковна управа“.

Комисията предлага редица други по-маловажни промени в Устава. Мнението на Комисията и становището на Дирекцията на изповеданията очевидно се разминават, тъй като с писмо от 31 декември 1950 г. Дирекцията утвърждава последния вариант на Устава, предложен от Св. синод, без да предлага споменатите в Протокола искания на Комисията. В крайна сметка уставът влиза в сила на 3 януари 1951 г., което отваря пътя към свикване на нов Църковно-народен

събор. Бързането на гържавата Уставът да бъде приет в кратки срокове може да бъде обяснено с факта, че няколко месеца по-късно са проведени изборите за църковни настоятелства (27 май 1951 г.), последвани от избори на епархийски избиратели (30 септември 1951 г.) и на членове на епархийските съвети и на Църковно-народния събор (30 март 1952 г.). В архивите са запазени инструкциите на Дирекцията на изповеданията до местните власти и комитети на Отечествения фронт как да бъдат организирани всички тези избори и кои кандидати да бъдат подкрепени. А това дава възможност на гържавата да бъде уверена, че на предстоящия Църковно-народен събор ще бъде избран митрополитът, който ще „вземе по-големи ангажменти, че ще демократизира църквата”⁸.

Така утвърденият нов устав на Българската православна църква е резултат от доста труден компромис, а като се има предвид историческият момент на неговото изработване, той може да се квалифицира като относителна победа на Синода. Новият устав не може да спре процеса на налагане на гържавния контрол над Църквата, но при всички случаи успява да го ограничи и да предпази Църквата от налагането на някои очевидно неканонични искания на гържавата. Най-важното е, че все пак този устав запазва стабилността на Св. синод и ограничава възможностите за масова смяна на митрополити, каквито мерки гържавата е било склонна да приложи. А това от своя страна гарантира известна приемственост и съхраняването на църковната традиция от предходния период, доколкото последният, квалифициран като „реакционен”, митрополит Йосиф Варненски почива през 1988 г. – макар и изолиран, дори през 80-те години неговото влияние в Синода не се поставя под съмнение от никого. Историята на приемането на Устава на БПЦ от началото на 1951 г. частично може да обясни и причините, поради които висшето духовенство и в момента изпитва резерви към исканията за „демократизация” на Църквата, като следствие от „отделянето на Църквата от гържавата”.

⁸ Цитатът е от вече посочения доклад на ген. Йонко Панов, АМВНР, фонд 10, опис 9, а. е. 266а.

Владимир Лоску

ДОГМАТЪТ ЗА НЕПОРОЧНОТО ЗАЧАТИЕ

Царствената Дева, облечена в истинна слава и достойнство, не се нуждае от още някаква лъжлива слава.

Бернар от Клерво

Някои хора, като се подлъгват от сходството на словесните изрази или лъжливата асоциация на идеи, смесват учението на Римската църква за непорочното зачатие на Мария с догмата за девственото зачатие на нашия Господ Иисус Христос. Първото от тези учения, което е нововъведение на римския католицизъм, се отнася към раждането на самата Пресвета Дева, докато второто, общото съкровище на християнската вяра, се отнася до Рождеството на нашия Господ Иисус Христос, „Който заради нас, човеците, и заради нашето спасение слезе от небесата и се въплъти от Духа Светаго и Дева Мария и стана човек“.

Учението за непорочното зачатие води началото си от това особено почитание, което някои духовни кръгове в отделилия се Запад започват да въздават на Пресветата Дева от края на XIII век. То е провъзгласено за „богооткровена истина“ на 8 декември 1854 г. от папа Пио IX *motu proprio* (без свикване на Събор). Този нов догмат е приет с намерение да се отгаде прослава на Пресветата Дева, която като оръдие на въплъщението на нашия Господ става съучастница в нашето изкупление. Според това учение тя се ползвала от специална привилегия – да не бъде погложена на първородния грях от момента на зачеването ѝ от родителите ѝ Иоаким и Анна. Тази особена благодат, която я е сътворила, така да се каже, сякаш изкупена преди погвигата на изкуплението, ѝ била дарена с предвиждане на бъдещата заслуга на Нейния Син. За да се въплъти и да стане „съвършен човек“, Божественото Слово се нуждаело от съвършена природа, незаразена от грях; трябвало е следователно съгът, от който Той е възприемал Своето човешко естество, да бъде чист от всякаква сквернота, отнапред очистен. Оттук по мнението на римските богослови произтича необходимостта да се гарува на Пресветата Дева, макар и зачената по естествен път като всяко човешко създание, особена привилегия, която я поставя извън потомството Адамово и я освобождава от първородната вина, обща за целия човешки род. Действително, според новия римски догмат Пресветата Дева се била приобщила още от утробата на майката към състоянието на първия човек преди грехопадението.

Православната църква, която винаги е въздавала на Божията Майка особено по-

читание, като я е превъзнасяла над небесните духове – „честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим” („по-чтима от херувимите и несравнено по славна от серафимите” – б.пр.) никога не е допускала (поне не в значението, придадено от Римската църква) догмата за непорочното зачатие. Определението „привилегия, дарувана на Пресветата Дева заради бъдещата заслуга на Нейния Син”, е противоположно на духа на православно християнство; то не може да приеме този краен юридизъм, който изтрива действителния характер на подвига на нашето изкупление и вижда в него само абстрактна заслуга на Христос, вмениявана на човешкото лице преди страданието и възкресението на Христос, дори преди Неговото въплъщение, и това по особено Божие произволение. Ако Пресветата Дева е можела да се възползва от последствията на изкуплението преди изкупителния подвиг на Христос, то не е видно защо тази привилегия да не може да се разпростре и върху други хора, например целия род Христов, на цялото това потомство Адамово, което е съдействало с всяко поколение за подготвянето на човешката природа към това тя да бъде възприета след това от Словото в утробата на Мария. Действително, това би било логично и би съответствало на нашата представа за благостта Божия, обаче абсурдността на подобно предположение е напълно очевидна: човечеството се ползва от своето рода „съдебно постановление за липсата на състав на престъплението” въпреки своето грехопадение, спасява се предварително и все пак очаква подвига на своето спасение от Христос. Онова, което изглежда абсурдно по отношение на цялото човечество, живяло преди Христа, е не по-малко абсурдно, когато става дума за един човек. Тази безсмислица в такъв случай е още по-очевидна: за да може подвигът на изкуплението да бъде извършен за цялото човечество, е трябвало да бъде извършен преди това за един негов член. С други думи, за да има изкупление, е било нужно то вече да е съществувало, някой изпърво да се е възползвал от плодовете му.

Разбира се, някой може да възрази, че това е законно, когато става дума за такова изключително създание като Пресветата Дева, на Която е било предназначено да послужи за оръдие на въплъщението и с това на изкуплението. В някаква степен това е правилно: Девата, безпорочно родила Словото, истинния Бог и истинния Човек, не е била обикновено създание. Но може ли напълно да я отделим, от момента на нейното зачеване от Иоаким и Анна, от останалата част на потомството Адамово? Като я изолираме по този начин, не се ли подлагаме на риск от обезценяване на цялата история на човечеството преди Христа, унищожаване на самото значение на Стария завет, който е бил месинско очакване с постепенно приготвяне на човечеството към въплъщението на Словото? Действително, ако въплъщението е било обусловено единствено от привилегията, дарувана на Пресветата Дева „заради бъдещата заслуга на Нейния Син”, то пришествието на Месията в света е могло да се извърши във всеки друг момент от историята на човечеството; във всеки момент Бог с особено произволение, зависещо единствено от Неговата Божествена воля, е могъл да създаде непорочно оръдие на Своето въплъщение, без да се съобразява с човешката свобода в съдбините на падналия свят. Но историята на Стария завет ни учи на друго: доброволната жертва на Авраам, страданието на Иов, подвизите на пророците, накрая, цялата история на избрания народ с неговите



Флемалският майстор, Мадона (крило на диптих), гъбово дърво,
© Държавен Ермитаж, Санкт Петербург

възходи и падения не са само сбор на праобразите на Христос, но също и непрестанно изпитание на човешката свобода, отговаряща на Божествения призив, предоставяща на Бога в този бавен и труден път човешки условия, необходими за изпълнение на Неговото обетование.

Цялата библейска история се разкрива по такъв начин като приготовление на човечеството към въплъщението, към тази „пълнота на времената“, когато ангелът е бил изпратен да приветства Мария и да получи от нейните уста съгласието на човечеството Словото да стане плът: „ето рабинята Господня; нека ми бъде по думата ти“.

Византийският богослов от XIV в. Николай Кавасила в поучението за Благовещението казва следното: „Благовещението е било не само подвиг на Отца, Неговата Сила и Неговия Дух, но също и подвиг на волята и вярата на Пресветата Дева. Без съгласието на Пренепорочната, без участието на Нейната Вяра това намерение би било също толкова неосъществимо, както и без намесата на Самите три Божествени Лица. Едва след като Бог я е научил и убедил, Той я взима за Майка и заимства от нея плътта, която тя желае да Му предостави. Точно така, както Той доброволно се е въплъщавал, Той е желаел и Неговата Майка свободна и по свое пълно желание да Го роди“¹.

Ако Пресветата Дева беше изолирана от останалата част на човечеството с привилегията от Бога, дарил я най-първо със състоянието на човека преди грехопадението, то нейното свободно съгласие на Божествената воля, нейният отговор на архангел Гавраил, щяха да загубят своята историческа връзка с другите актове, способствали в продължение на векове на приготовлението на човечеството към пришествието на Месията; тогава щеше да бъде разкъсана приемствеността на светостта на Стария завет, трупана с поколения, за да завърши накрая в лицето на Мария, Пречистата Дева, чието смирено послушание е трябвало да претъпи последния праг, който от страна на човека е направил възможен подвига на нашето спасение. Догматът за непорочното зачатие, както е формулиран от Римската църква, разкъсва тази свята приемственост на „праведните праотци Божи“, която намира крайния си предел в „Ессе ancilla Domini“². Историята на Израел губи своя собствен смисъл, човешката свобода се лишава от цялото си значение и самото пришествие на Христос, което уж се извършило по силата на самопроизволно решение Божие, придобива характер на поява *deus ex machina*, проникнала в човешката история. Такива са плодовете на изкуственото и абстрактно учение, което, като желае да прослави Пресветата Дева, я лишава от нейната вътрешна дълбока връзка с човечеството, като ѝ гарява привилегията да бъде свободна от първородния грях от момента на Своето зачатие и по някакъв странен начин намалява значението на нейното послушание на Божественото Благовестие в деня на Благовещението.

Православната църква отхвърля римокатолическото тълкуване на непорочното зачатие. Но тя прославя Пресветата Дева, като я възвеличава като „Пренепорочна“.

¹ Editions Jugie. *Patrologia orientalis*, XIX, 2.

² „Ето рабинята Господня...“ (Лк.1:38)

рочна”, „Нескверна”, „Пречиста”. Свети Ефрем Сириец (IV в.) дори казва следното: „Ты, Господи, како и Матерь Твоя, едино святы есте, Ты бо еси кроме порока и Матерь Твоя кроме греха”. Но как това е възможно извън юридическите рамки (привилегия на изключението) на догмата за непорочното зачатие?

Преди всичко трябва да се прави разлика между първородния грях като вина пред Бога, обща за цялото човечество, като се започне от Адам, и същия този грях, силата на злото, проявяваща се в природата на пагналото човечество; точно така трябва да се прави разлика между общата за цялото човечество природа и лицето, присъщо на всеки човек поотделно. Лично Пресветата Дева е била чужда на какъвто и да било порок, какъвто и да било грях, но по своята природа тя е носела заедно с всички потомци на Адам отговорност за първородния грях. Това предполага, че грехът като сила на злото не се е проявявал в естеството на избраната Дева, постепенно очистено с поколенията на нейните праведни праотци и опазващо се чрез благодат от момента на нейното зачеване.

Пресветата Дева е била запазена от всякаква скверност, но тя не е била освободена от отговорност за вината на Адам, която е могла да бъде премахната от пагналото човечество единствено чрез Божественото Лице на Словото.

Свещеното писание ни дава други примери за Божествената помощ и освещаването от утробата на майката: Давид³, Иеремия⁴, накрая, Иоан Кръстител (Лк. 1, 41). Тъкмо в това значение Православната църква празнува от гревни времена зачатие на Пресветата Дева (9 декември ст.ст.), както тя празнува също зачатие на свети Иоан Кръстител (23 септември). Трябва да се отбележи по този повод, че римският догмат установява по отношение на зачатие на Пресветата Дева от Иоаким и Анна различие между „активното зачатие” и „пасивното зачатие”: първото от тях е естествен, плътски акт, акт на родителите, които зачеват, а второто е само последствие от съпругеския съюз; характерът на „непорочното зачатие” се отнася само към пасивния аспект на зачатие на Пресветата Дева.

Православната църква, чужда на това отвлечение към онова, което се отнася до плътската природа, не познава изкуственото различие между „активното зачатие” и „пасивното зачатие”. Като прославя зачатие на Рождеството на Пресветата Дева и свети Иоан Кръстител, тя свидетелства за чудесния характер на тези рождения, тя почита целомъдрения съюз на родителите, в същото време и светостта на техните плодове. За Пресветата Дева, както и за Иоан Кръстител, тази святост не се състои само в някаква абстрактна привилегия на невинността, а в реална промяна на човешката природа, постепенно очистена и възвисена от благодатта в предходните поколения. Това непрестанно възвисяване на нашата природа, предназначена да стане природа на въплътения се Син Божи, продължава и в живота на Мария; с празника на Въведението в храма на Пресвета Богородица (21 ноември) Преданието свидетелства за това непре-

³ „На Тебе съм се крепил от рождение; Ти си ме извел из майчината ми утроба; моята хвала към Тебе няма да престане...” (Пс. 70, 6).

⁴ „Преди да те образувам в утробата, Аз те познах, и преди да излезеш от утробата, осветих те...” (Иер. 1, 5).

къснато нейно освещаване, за това опазване на нейната божествена благодат от всякаква скверност на греха. Освещаването на Пресветата Дева завършва в момента на Благовещението, когато Светият Дух я е направил способна за непорочно зачатие в пълния смисъл на тази дума – девствено зачатие на Сина Божи, станал Син човешки.

Бележка към новата публикация на статията „Догматът за непорочното зачатие”

Написано преди повече от дванайсет години, това малко пояснение относно римокатолическия догмат за непорочното зачатие би трябвало да бъде напълно преработено и значително доразвито. Като се надяваме, че това все някога ще се случи, ние засега се задоволяваме, за да не забавяме публикацията му, с това да допълним текста на този кратък обзор с две бележки, които трябва да разсеят някои недоразумения.

1) Някои православни, подтикнати от чувство на ревност към Истината, се чувстват длъжни да отричат истинността на явлението на Божията Майка на Бернадета и се отказват да признават проявлението на благодатта в Лурд по предложение, че тези духовни явления служат на потвърждението на мариологическия догмат, чужд на християнското Предание. Ние смятаме, че едно такова тяхно отношение не е оправдано, тъй като то се получава поради недостатъчното разграничение между факта от религиозен порядък и неговото вероучително използване от Римската църква. Преди да дадем отрицателно съждение по повод явлението на Божията Майка в Лурд, като се подлагаме на риска да извършим грях спрямо безпределната благодат на Светия Дух, би било по-предпазливо и по-правилно да разгледаме с духовна трезвост и религиозно внимание гумите, които е чула младата Бернадета, също както и онези обстоятелства, при които тези гуми са били насочени към нея. За целия период на нейните петнадесет явления в Лурд Пресветата Дева е говорила само веднъж, като е назовала себе си. Тогава тя е казала: „Аз съм Непорочното Зачатие”. Но тези гуми са били произнесени на 25 март 1858 година, на празника Благовещение. Техният пряк смисъл остава ясен за онези, които не са длъжни да ги тълкуват противно на здравето богословие и правилата на граматиката: непорочното зачатие на Сина Божи е височайшата слава на Пренепорочната Дева.

2) Римокатолическите автори често настояват на това, че учението за непорочното зачатие на Пресветата Дева явно или неявно са признавали мнозина православни богослови, особено в XVII и XVIII в. Внушителните списъци на богословски учебници, съставени в онази епоха в повечето случаи в Южна Русия, действително свидетелстват до каква степен богословското преподаване в Киевската академия и в другите школи на Украйна, Галиция, Литва и Беларусия е било пронизано от теми, присъщи на вероучението и благочестието на Римската църква. Макар православните хора от тези крайгранични области да са защитавали геройски своята вяра, те неизбежно са изпитвали върху себе си влиянието на своите римокатолически противници, тъй като са принадлежали към един и същи културен свят на барока, с неговите особени форми на благо-

честие.

Известно е, че „латинизираното“ богословие на украинците е предизвикало догматически скандал в Москва в края на XVII в. по повод епиклезата. Темата за непорочното зачатие е била възприемана по-леко и заради това, че тя е намирала израз по-скоро в благочестието, отколкото в някакво определено богословско учение. Тъкмо в тази форма на благочестие могат да се намерят някои следи от римската мариология в писанията на свети Дмитрий Ростовски, руския светец с украински произход и възпитание. Това е само едно значимо име сред богословските „авторитети“, които обикновено се цитират, когато някой иска да покаже, че догматът за непорочното зачатие на Мария е приемлив за православните. Ние не ще съставяме на свой ред списък (малко по-значителен!) на богословите на Римската църква, чиято мариологическа мисъл решително се противи на учението, превърнато преди век в догмат. Достатъчно ще бъде да кажем едно име – името на Тома Аквински, за да установим, че догматът от 1854 г. влиза в разрез с всичко онова, което е най-здраво в богословското предание на отделилия се Запад. С тази цел трябва да се прочетат няколко места в тълкуванието към *Сентенции* (I, III, г. 3, қ. 1. art. 1 et 2; қ. 4, art. 1) и *Сума на теологията* (III а, қ. 27), а също и в други писания, където ангелическият учител трактува въпроса за непорочното зачатие на Пресветата Дева: там може да се намери пример за трезво и точно богословско съждение, ясна мисъл, умееща да използва текстовете на западните (Августин Блажени) и източните (свети Йоан Дамаскин) отци, за да се покаже истинната слава на Пресветата Дева, Майката на нашия Бог. Ето че вече сто години, откакто на тези мариологически страници на Тома Аквински е наложен печатът на забраната за римокатолическите богослови, задължени да следват „генералната линия“, но те няма да престанат да служат като свидетелство за общото Предание за онези православни, които умеят да ценят богословското съкровище на своите отдалечили се братя.

Превод от руски език: Анна Георгиева
www.dveri.bg

Източник:

Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 20, 1954, с. 246-251. Превод от френски В. А. Решчикова, публикуван в *Богословские труды*, сб. 14, с 121-125.



Ярослав Пеликан (Jaroslav Pelikan, 1923 – 2006 г.) е сред най-известните историци на християнството и на Средновековието през XX век. Роген е в САЩ като потомък на лутерански пастори от словашки произход. Той също е ръкоположен за лутерански пастор, но през 1998 г. заедно със съпругата си приема православието, като по собствените му гуми това не е било „обръщане, а връщане, след като изчистих всички напластявания върху моята вяра и стигнах отново до православието, което винаги е било там”. Академичната му кариера е свързана с Университета в Йейл, където от 1962 г. преподава църковна история. Заема редица важни постове в американския интелектуален живот, включително и този на президент на Американската академия за наука и изкуство, редактор на *Encyclopedia Britannica*, основател на Съвета на учените към Библиотеката на Конгреса. Носител на почетни отличия от 42 университета по целия свят и на редица международни награди.

Пеликан е автор на над 30 книги, най-важната от които е *Християнската традиция: История на развитието на доктрината* в пет тома (*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1-5, 1971 – 1989), както и на други монографии като *Християнството и класическата култура* (*Christianity and Classical Culture*, 1993), *Иисус през вековете: Неговото място в историята на културата* (*Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*, 1985); *Мария през вековете. Нейното място в историята на културата* (*Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, 1996). През 2003 г. в сътрудничество с Валери Хочкинс издава сборника в три тома *Символи и изповеди на вярата в християнската традиция* (*Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, 2003). В настоящия брой представяме лекцията на Ярослав Пеликан по повод издаването на този сборник, произнесена на 5 декември 2003 г. в Университета в Йейл и публикувана на уебсайта <http://speakingoffaith.publicradio.org>.

Ярослав Пеликан

ВОЛЯТА ДА ВЯРВАШ И НЕОБХОДИМОСТТА ОТ СИМВОЛ НА ВЯРАТА

1.

Отправната точка на всяка дискусия за необходимостта от символ и изповед на вярата е, че те са ключ към живото и динамично наследство на вярата на Израел в един Бог, както е записано в молитвата *Шма*¹ „Слушай, Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един” (Втор. 6:4), която наричам „паметник и стожер, най-ран-

¹ Шма или шема (на иврит שְׁמָעָה, `слушай`) – молитва, съдържаща откъси от *Второзаконие* и *Числа* – б.пр.

ният символ и изповед на вярата на християнската Църква”. Това е първият текст от повече от двеста, включени от нас в книгата *Символи и изповеди на вярата в християнската традиция*. Хилядите страници с тринитарни символи, създадени след това, могат да бъдат характеризирани като тълкуване на тези гуми, които непоколебимо отстояват единството на Бог като неподлежаща на обсъждане основа на всичко останало, между които и преди всичко догматът за единосъщието (*homoousios*) от Никея, догматът за Троицата от Първия константинополски събор и догматът за възплъщението, изработен от съборите в Ефес и Халкидон. Следователно *Шма* се явява най-гревният от всички символи на вярата, най-обичаният и най-отричаният. Това е убеждението, че във и отвъд езиците на Вавилонската кула, наречени от Уилям Джеймс² „разнообразието на религиозния опит”, във и отвъд метафизическата главоблъсканица, наречена от Уилям Джеймс „плуралистична вселена”, се намират не Мнозина, а Един, а „(ти) си под вечни мишци” (Втор. 33:27). Това е твърдение, на което никога, ако се възползваме от снизходителната фраза на Джеймс, не му е било „лесно”. Възможно ли е на някого, независимо от историческия период, „да му е лесно” да защитава вярата и да говори за Бог, когато изпитва описания от Достоевски при четенето на *Книгата на Иов* „Водовъртеж на съмнението”, когато се замисли за загиналите в нацистките лагери или комунистическия ГУЛАГ, за безсмислената смърт на деца по време или веднага след 11 септември или след всяка шокираща победа на демонието зло? Но когато личната религиозна вяра е изчерпала своето „мъжество да бъде”, когато единственият псалм, който човек може да си припомни, не е този, започващ с „Господ е Пастир мой (Пс. 22:1), а този непосредствено преди него, който започва с „Боже мой, Боже мой! (чуи ме) защо си ме оставил?” (Пс. 21:1), тогава и точно тогава ние не сме оставени на нашите собствени индивидуални и слаби сили, за да вярваме, мъдруваме или обясняваме (или дори на нашия „опит”), както изглежда на пръв поглед. В този момент ми идва наум едно признание на Уилям Джеймс, което звучи истинско, макар и той да не влага в него точно този смисъл: „Нашата вяра е вяра във вярата на друг и това е най-същественото”. В този момент ние изповядваме: независимо колко силно или колко слабо вярвам сам по себе си, точно в този момент, треперещ, с живота си аз потвърждавам волята си да бъда продължител и наследник на тази общност, която без прекъсване в продължение на хилядолетия е изповядвала същото: „Shema Yisroel, Adonoi Elohenu, Adonoi Echod, Credo in *unum* Deum”.

2.

Монотеистичната вяра и символ са били внимателно пазени (по техен си собствен начин) от юдаизма, християнството и исляма – погредени в хронологичен ред – от трите народа на Писанието, които наричат Авраам по гумите от Новия завет „отец на всички вярващи” (Рим. 4:11). В историята на всеки един от тези три народа на Писанието, както и вътре във всяка общност, а и в историята на техните отношения с другите две, монотеистичният символ често се е превръщал в текст, или по-скоро в претекст за насилие, принуда и преследване

² Уилям Джеймс (1842 – 1910) – американски психолог и философ, изследовател на религиозния опит и мистицизма. Една от неговите най-известни книги, *Разнообразието на религиозния опит*, е издадена през 1902 г.

срещу тези, които гържат на другия символ. Думи като „кръстоносен поход“, „погром“ (на славяните трябва да бъде припомнено, че тази дума няма германски произход, а идва от славянската дума за светкавица *гром*) или „джихад“ са навлезли в нашия речник именно заради разпространението на тези конфликти между символите. Но очакванията, че силите на Просвещението ще сложат край на епохата на това насилие, буквално бяха изпепелени. По съвсем разбираеми причини този сблъсък между различните символи доведе през осемнадесети, деветнадесети и двадесети век до описания от Клод Уелч³ „антидогматичен, антиентусиазиран дух на една епоха, уморена и отвратена от религиозни противоречия“. Мнозинството модерни хора смятат, че толерантността между символите може да бъде постигната само в условията на „антидогматичния“, антисимволен и релативистичен дух на нашата епоха. В условията на липса на каквото и да било еднородие върху символа тяхната надежда за мир и религиозна толерантност се основа на пожеланието „тези хора“ (които и да са те) да се откажат от своя символ в името на една неогматична вяра, след което всичко ще бъде наред. Едно от най-силните и убедителни твърдения в това отношение е Легендата за трите пръстена, разказана от Готхолд Ефраим Лесинг през 1779 г. в неговата пиеса *Натан Мъдреца*.

Надеждата за реализацията на това антидогматично и антисимволно желание е „бъдещето на една илюзия“ (ако ми бъде позволено да използвам заглавието на публикуваната през 1927 г. книга на Зигмунд Фройд в точно обратния на автора смисъл). Както казва един от най-задълбочените и провокативни литературни интерпретатори на Фройд, професор Лионел Трилинг⁴ от Колумбийския университет, в своето есе от 1950 г. *Уърдсуърт и равините*: „Изглежда вярно, че когато е отслабен догматичният принцип в религията, тя продължава да съществува само като обща емоция с етически измерения, като „морал, докоснат от емоцията“, тогава тя губи силата на своя импулс, дори смисъла за своето съществуване“. По същото време и от съвсем друга гледна точка Етиен Жилсон (от Париж и Торонто), който в студентските ми години беше за мен научен ориентир и водач в интелектуалната история на Западното средновековие, в една своя лекция, изнесена на 12 декември 1951 г. в Женския колеж на Ню Джърси (сега част от Университета Рютгерс), която аз имах възможността да слушам в Университета на Сейнт Луис, призова за догматично основана толерантност, за доктрина за религиозната свобода, която ще се основава не на отричането на символа, а на неговото утвърждаване. Според професор Жилсон катастрофалният опит на Европа от 30-те години представлява предупреждение за всеки опит за установяване на религиозна толерантност, основана на безразличието към символа и на липсата на конкретна вяра. Тъй като „волята да вярваш“ е толкова неумолима, или ако мога да го нарека по този начин – толкова *коварна*, че когато тя е отричана или потискана и когато религиозната толерантност не се „оправдава с вярата“ (Рим. 3:28), а се оправдава с не-вярата, тогава вярата (по Достоевски) ще се промъкне през заключените врати и прозорци и ще

³ Клод Уелч (р. 1922 г.) – американски протестантски теолог, изследовател на творчеството на Карл Барт и на теологията на XIX век.

⁴ Лионел Трилинг (1905 – 1975) – американски литературен критик, смятан за един от най-влиятелните автори в САЩ в тази област през XX век.

замести Бога на Авраам, Исаак и Яков, Отеца на Господ Иисус Христос, с бог Вотан⁵, ще замени *Шма* и *Никејския символ* с нацисткия символ на Кръвта и земята⁶. Както казва Емерсън: „Знам със сърцето си/че когато полубоговете си отидат/ще дойдат боговете“. За съжаление движението може да бъде насочено и точно в обратната посока, с изчезването на „боговете“ или на Единия Истински Бог има опасност да дойдат „полубоговете“, въоръжени със сърп и чук или със свастика, носители на друг символ, готов да преследва много повече, отколкото който и да било друг символ в историята.

Призивът на Етиен Жилсон за създаване на догматична и основана на вярата религиозна толерантност беше предусетен, макар и със значително по-малко от желаната от него догматика, в Англия и Холандия. Но най-амбициозният отговор на този призив, както и в най-голяма степен основан на вярата, беше *Декларацията за религиозната свобода на Втория ватикански събор (Dignitatis humanae)*, прокламирана официално на 7 декември 1965 г. Като говори за различните християнски традиции и без да изключва своята собствена, *Dignitatis humanae* признава, че „в живота на Божия народ, докато той е извършвал своето поклонническо пътуване през обратите и трудностите на човешката история, е имало случаи, в които неговите действия трудно могат да бъдат описани като съзвучни с духа на Евангелието, а понякога те дори са били насочени срещу него“. Обратното на тези „действия“, към които могат да бъдат причислени католическата Инквизиция, протестантската Нова Англия и православна Русия, без да изброявам всички възможни примери, Вторият ватикански събор официално прокламира като задължителен верски принцип формулата, че „човешката личност има право на религиозна свобода. Тя се състои в това „всеки да бъде защитен от преследване от други индивиди, групи или човешки институции, да не бъде принуждаван да действа срещу своето религиозно съзнание, нито пък да му бъде отнемана възможността да действа според това свое съзнание“. Според декларацията принципът за съществуването на тази свобода е извлечен от „достоинството на човешката личност, съгласно [първо] Божието откровение и [второ] самия разум“, така че това не е само учение на Църквата, а универсално човешко право.

Във времена като днешните е полезно да бъде напомнено, че от трите монотеистични религии на Писанието, живели заедно през Средните векове в Испания и Средиземноморието, най-развит научно, най-задълбочен философски и най-толерантен в религиозно отношение е бил ислямът. Най-важното систематично изложение на Източноправославната вяра, *Точно изложение на православната вяра* от св. Йоан Дамаскин, и съответното изложение на юдаизма *Пътеводител за заблудените* от рави Моисей Маймонид („Рамбам“), са написани под закрилата на мюсюлмански владетели (а втората и на арабски език през 1190 г.) не защото тези мюсюлмански владетели са били скептици или релативисти по отношение

⁵ Вотан – върховен бог в древногерманската митология.

⁶ Blut-und-Boden (кръв/раса и земя) – част от нацистката доктрина за правото на чистокръвните германци да обитават и обработват немската земя, а също и обосноваване на нуждата от експанзия на изток за допълнително „жизнено пространство“ за германския народ. Митът за кръвта и земята е широко застъпен в нацисткото изкуство и символика – б.пр.

на собствената си религиозна вяра и символи, а защото са приели и са се пог-чинили на изискването да уважават другите религии, както е предписано от тяхната Книга, тяхната вяра и техния Бог. В сура 29 на Корана е записано:

„И спорете с хората на Писанието само по най-хубавия начин, но не и с онези от тях, които угнетяват, и кажете: „Вярваме в низпосланото на нас и в низпосланото на вас” (29:46).

В наше време най-важният религиозен императив за всяка една от тези три монотеистични религии е да възстановят необходимостта от таква веруя, което ще основе своята толерантност не на неверието, а на това (ще използвам стандартната изповедна формула), в което всяка една от тези общности „вярва, учи и изповядва” като божествено открита истина. Ако някой действително смята, че минимална религиозна толерантност и граждански мир могат да бъдат постигнати, след като един милиард мюсюлмани се откажат от своя символ в името на скептицизма и релативизма на западното Просвещение, тогава, както вече съм казвал, по-добре да „си сложим спасителните жилетки”!

3.

Едно от най-силните впечатления, които аз и Валери Хочкинс придобихме след толкова години на изследвания, подбор, редакция и публикуване на символи и изповеди на вярата, написани през вековете, е за упоритата им поява като литературен и теологичен жанр. Обратното на очакваното, тази упоритост се усеща най-силно не в символите от IV или XVI век (по време на всеки един от които са били написани множество символи и изповеди на вярата), а в тези от XIX и XX век, създадени във време, доминирано от „неудобството от символите, предизвикано от съзнанието за модерност”, и често от деноминации, където най-малко очаквахме да ги намерим. Например най-малкото отчасти под натиска от другите общности да докажат, че са християни, Църквата на Иисус Христос от последния ден (мормоните) през 1842 г. и Църквата на Христос (сциентистите) през 1879 г. формулират своите възгледи в изложения на вярата, които по форма изглеждат много по-традиционно, отколкото предполагат техните доктринални убеждения. Същото се отнася и за Общността на приятелите (квакерите), които са много по-последователни в отказа си от тайнствата, отколкото в пренебрежението си към изповедите на вярата, поради което от самото си начало те създават редица изповеди, които накрая ги довеждат до *Ричмъндската декларация на вярата от 1887 г.* Особено интригуващ пример за подобна упоритост в необичаен контекст е формулата, приета от Общото събрание на унитаристите през 1935 г., която завършва с: „Нито това, нито което и да било друго изложение трябва да бъде налагано като изповед на вярата”, и продължава със: „в случай че се изповядва така изложената вяра”, което от своя страна звучи до голяма степен точно като изповед на вярата. Подобно на *Всеобщата декларация за правата на човека от 1948 г.*, един по-ранен светски документ от 1776 г.⁷, постигнат също в резултат на всеобщо съгласие, намира

⁷ Има се предвид Декларацията за независимостта на САЩ.

за подходящо да използва изповеден език: „Ние смятаме, че видни от само себе си са истините”, а не „Не можем да сме сигурни”. Перифразайки едно твърдение на Аристотел защо философстването не може да бъде избегнато: „Казваш, че човек трябва да изповяда своята вяра; тогава и ти трябва да изповядаш твоята вяра. Казваш, че човек *не* трябва да я изповядва, но за да кажеш това, ти трябва да направиш своята изповед! Във всички случаи символите и изповеданията на вярата са неизбежни”.

Един от най-често повтаряните модерни аргументи в християнските среди срещу необходимостта от символи на вярата е този, според който символите са излишни, защото авторитетът на изработените от Църквата изповедания противоречи на авторитета на Свещеното писание, а Свещ. писание е напълно достатъчно, *Sola Scriptura*. Ще цитирам Томас Кембъл⁸, интелектуалния основател на движението *Ученици на Христос*, който в частта „предложения” на неговата *Декларация и обръщение* от 1809 г. казва: „Нека не си представяме, че така изложените предложения поставят началото на нов църковен символ или стандарт. Единствената им цел е да проправят пътя въз основа на ясни и точно определени предпоставки, по които да стъпим на здрава почва и да достигнем до това, което ни е било завещано от апостолите... изчистено от обръкращите натрупвания на следващите столетия”. Но както протестантските реформатори от XVI век вече са били открили, едно от „обръкращите натрупвания на следващите столетия” е търсенето на отговора на въпроса какво да бъде част от Библията и по тази причина – кой притежава авторитета да прецени какво да бъде част от Библията, накратко, това е въпросът за канона, към който се очаква да се придържат всички големи изповедания. Най-ранната протестантска изповед напада всеки, „който твърди, че Евангелието е нищо, ако не се ползва с одобрението на Църквата”; това прилича на нападка срещу св. Августин, който декларира в един често цитиран по време на Реформаторските спорове пасаж: „Що се отнася до мен, не бих могъл да вярвам в Евангелието, ако то не беше осветено от авторитета на Католическата църква”. Според *Шотландската изповед*⁹ от 1560 г. авторитетът в Църквата „не почива в гревността, това не е нито присвоена титла, нито линейно наследство, нито определено място или определен брой хора, които са одобрили една грешка”, това е „истинното проповядване на Словото Божие”. Но откъде е дошъл канонът, ако отсъства „одобрението на Църквата”, благодарение на която сме получили канона на Свещ. писание и „истинното проповядване на Словото Божие”? *Галската изповед* от 1559/1571 г.¹⁰ отговаря на този въпрос директно, като честно призовава един напълно субективен критерий, за да докаже заявения обективен авторитет на Библията: „Ние смятаме тези книги за канонични и за сигурно правило на нашата вяра не толкова заради общото мнение и съгласие на Църквата, а заради свидетелството и вътрешното прозрение от Св. Дух, което ни дава възможност да разграничим истинските книги от другите църковни книги, въз основа

⁸ Томас Кемпбъл (1763 – 1854) – презвитериански пастор, един от основоположниците на религиозно реформаторско движение, което по-късно става известно като „Учениците на Христос”.

⁹ Най-ранната протестантска изповед на вярата в Шотландия.

¹⁰ Най-ранната изповед на вярата на френските калвинисти.





Рогир ван дер Вейден, Олтарът Мирафлорес, гъбово дърво, Държавни музеи в Берлин,
© Художествена галерия, Йорг Андерс

на които, макар и да ги приемаме за полезни, не можем да основем правилата на нашата вяра”, и така въвеждат критерий, който би могъл да бъде използван за разграничение на каноничността на *Книга на Еклезиаста*, за разлика от второканоничните *Премъдрост Соломонова* или *Книга Премъдрост на Исуса, Син Сирахов*.

Следователно да приемеш символа като наследство означава да приемеш като собствена една традиция, която е била гарена и пренесена. Символите не са само част от Преданието; те произлизат от Преданието и насочват обратно към него. Този смисъл на символите може да бъде видян в правилата на Седемте вселенски събора на Църквата: Първият никейски от 325 г., Първият константинополски от 381 г., Ефеският от 431 г., Халкидонският от 451 г., Вторият константинополски от 553 г., Третият константинополски от 680–681 г. и Вторият никейски от 787 г. Всеки един от тях прави стъпка напред, като се позовава на авторитета на пророците, на авторитета на Новия завет, и на авторитета на Преданието, намерило израз в предходните събори; това е обобщено от заключителният текст на *ектесиса* на Халкидонския събор от 451 г.: „също както (юдейските) пророци учеха в началото за Него, и както самият Господ Исус Христос ни наставлява (в Евангелията), и както сме наследили според Преданието (по традиция, *paradedoke*) символът на нашите отци (според съборите в Никея, Константинопол и Ефес)”. Дори когато предходният събор в Ефес през 431 г. въвежда по гумите на Джон Хенри Нюман¹¹ „по-значима добавка към първоначалната вяра от всяка друга до този момент или след това”, като обявява Дева Мария за *Теотокос*, за тази, „която е родила Бог, за Богородица”, самият събор настоява, че това не е „прибавка (*prostheke*) на нещо ново и несъществуващо до този момент, а само уточнение (*plerophoria*)”, тъй като съборът е формулирал нещо, което до този момент се е подразбирало.

Преданието е *живо* Предание – нищо, написано от мен, не е получавало такава популярност, колкото епиграмата в увода към *Християнската традиция* – „*Традицията* е живата вяра на мъртвите, традиционализмът е мъртвата вяра на живите” – затова и обратната страна на тази православна приемственост и вярност към символите е творческият контакт на символа с всяка нова култура, в която той навлиза. Когато през IX век св. св. Кирил и Методий от Солун пристигат от Константинопол в земята на моите предци Великоморавия, те не елинизират славяните, а славянизират литургията и Евангелието. (...)

От казаното дотук се надявам да е станало ясно, че центърът на символите и изповедите на вярата е общността на вярващите, поради което съществен елемент на символите е те да бъдат ситуирани в рамките именно на тази общност. Както е казал Мартин Лутер по неговия характерен начин, човек трябва да открие собствен начин да вярва, както трябва да открие собствен начин да умре; но както когато вярваш, така и когато умираш, около теб има „облак свидетели” (Евр. 12:1). В този контекст може да се отбележи една текстуална и

¹¹ Джон Хенри Нюман (1801 – 1890) – активен участник в Оксфордското движение от първата половина на XIX век, което си поставя за цел връщането на Англиканската църква към католицизма. През 1845 г. Нюман приема католицизма и впоследствие е избран за кардинал. Автор на няколко значими богословски книги.

граматична аномалия в най-разпространения символ в християнското Предание – *Никеѝският символ на вярата* (който учените, и най-вероятно само учените, наричат *Никео-Константинополски символ на вярата*). Както е добре известно, английската дума *credo* (верю) произлиза от първо лице единствено число на латинския глагол *credere*, „вярвам“, и затова Символът започва с думите „Credo in Unum Deum, Вярвам в един Бог“. На гръцки език той също така започва с *pisteuo*, а в църковнославянската традиция започва с *верю* – всички в първо лице единствено число. Но приетият от Втория вселенски събор в Константинопол през 381 г. Символ на вярата, който допълва Символа от Първия вселенски събор в Никея през 325 г., започва с *pisteuomen, вярваме*. На Изток тази промяна от множествено в единствено число най-вероятно се дължи на използването на символа в кръщението, където и изгонването на дявола, и утвърждаването на вярата са индивидуални актове, изречани от кръщавадения или от неговия кръстник от името на кръщавадения. На Запад в кръщението се използва т.нар. *Апостолски символ на вярата*, чийто оригинален текст започва именно с *вярвам*. Но когато Западът през 589 г., с пространното обяснение, че това е дълготрайна литургична практика на Изток, за пръв път препоръчва използването на *Никео-Константинополския символ на вярата* в месата (макар и тази литургична практика да не е приета навсякъде в следващите няколко века), текстът в първо лице единствено число вече се е бил утвърдил. През двадесети век вследствие на новия акцент върху доктрината на Църквата в целия християнски свят повечето западни деноминации се върнаха към „*Вярваме в един Бог*“ при извършването на Евхаристията. Като имаме предвид добре известното противопоставяне на Източното християнство към каквито и да било промени във формулирания от съборите Символ на вярата, дошло известност покрай всичките спорове по проблема за *Filioque*, използването на *вярваме* в множествено число изглежда по-коректно при цитирането на Символа в литургията, за разлика от кръщението. Тъй като една от основните цели на Символа на вярата е съвместната изповед на вярата – съвместно с тези, които участват в богослужението до нас, съвместно с всички хора, които изповядват и благославят същото като нас независимо от езика, съвместно с всички поколения, изповядвали и благославяли същото и преди нас, и които, както утвърждава вярата и надеждата на Църквата, продължават да изповядват същото и пред лицето на Бога съвместно със светите ангели. Тук ще цитирам отново Уилям Джеймс: „Нашата вяра е вяра *във вярата на друг* и това е най-същественото“.

Причината за това общностно измерение на необходимостта от символ и изповед на вярата се корени в базисната природа на символа като литургичен акт. Някой може и да се изненада, но Жан Калвин е авторът на думите, че *Никеѝският символ* е бил създаден, за да се пее, а не да се рецитира, поне до момента, в който пеещите не са били затруднени от толкова много украса и тамян. Тук трябва да напомня историческия произход на думата „православие“ (ортодоксия). Тя произхожда от гръцкото прилагателно *orthos* (правилен, коректен, така ортодонтист означава човек, който изправя и поправя зъбите) и гръцкото съществително *doxa*. В класическия гръцки език *doxa* означава мнение, така че орто-доксия означава „придържане към правилното мнение или доктрина“. Много скоро обаче *doxa* придобива смисъла на „*похвално мнение*“ за някого и така започ-

ва да означава и „възхвалявам, величая“. В гръцката версия на Септуагинтата във видението на пророк Исаия серафимите пеят „свет, свет, свет е Господ Саваот! цяла земя е пълна с Неговата слава (*doxa*)!“ (Ис. 6:3), а в оригиналния гръцки език на песента на Витлеемските ангели (в оригинала на Евангелието на св. Лука, независимо какъв е бил езикът на тези ангели): „Слава във висините Богу, и на земята мир (Лук. 2:14), *Doxa Patri*; „Слава на Отца, Сина и Св. Дух“ се повтаря също и по време на литургията. (...)

Въз основа на това значение на *doxa* ортодоксията може да бъде изтълкувана като „правилния начин за отдаване на слава“. Тъй като във всички славянски езици тази дума се превежда като „слава“, орто-доксията се превежда като *православие*. Неделята на Православието, празнувана в православния календар през първата неделя от Великия пост е празник, учреден през 843 г., не за да отбележи правилната доктрина или богословие, а за да отбележи възстановяването на иконопочитанието след иконоборските спорове – затова и той е празник на „правилното почитание“, което е неделимо от „правилната доктрина“. За това и става дума тук – Символът на вярата не е творение на професионални учени или на богословски елит; неговият смисъл е да бъде *четен в молитвите* заедно с Божията молитва като акт на преклонение и почитание. Световният опит, също и извън християнския свят, по парадоксален начин доказва, че спонтанността в молитвата може да бъде запазена, когато тя се основава на точно формулиран и традиционен литургичен текст, който да бъде изговарян, и на тази основа набожният дух, независимо дали личният или на общността, може да започне да импровизира. Затова и подходящо обобщение на задачата на богословите по отношение на символа са девизите на някои западни религиозни оргени: иезуитският *sentire cum Ecclesia*, „да мислиш в съгласие с Църквата“, като първо се рецитира Символът на вярата, а след това, подобно на Бах или Брамс, човек може да стане виртуоз във вярата, като импровизира „вариации върху основната тема“; или доминиканският *conetmpalata aliis tradere* – „да предадеш на другите плодовете на твоето съзерцание и учение“, което обединява богослужението и учението, без да премахва разликата между тях. Символът на вярата, неговият текст и история, е и трябва да бъде обект на активно изследване от учените, което е показано и в нашата книга *Символи и изповеди на вярата в християнската традиция* с достатъчно, надявам се, не и с прекалени подробности. Но това изучаване не би имало никакъв смисъл, ако то не е в съгласие с цялостната история на символите на вярата, съществена част от която е и техният литургичен контекст.

В историята на богослужението и на учението за символите на вярата едва ли има по-голяма и дълбока грешка от разграничението между православната нужда от символ на вярата и изискването за правилно поведение. Най-големите заплахи на юдейските пророци са насочени именно срещу това разграничение:

„Нима всесъжденията и жертвите са толкова приятни Господу,
колкото и послушанието на гласа Господен?

Послушанието е по-добро от жертва,
и покорството – по-добро от овнешка тлъстина;

предупреждава Самуил” (I Царств.15:22).

Стъпил здраво върху тези пророчески гуми и като ги развива, Иисус разказва следната притча: „А как ви се струва? Един човек имаше двама сина; и отиде той при първия, та каза: чедо, иди днес работи на лозето ми. Но тоя отговори и рече: не искам; а после се разкая и отиде. И като дойде при другия, каза му същото. Тоя отговори и рече: ще ида, господарю, ала не отиде. Кои от двамата изпълни бащината воля?” (Мат. 21:28-31). Думите на втория „Ще ида, господарю”, отговарят на установената в православната традиция формула; а това, което следва, описано с три гуми: „*ала не отиде*”, доста често е бил фактическият резултат. Затова и тълкувателите на православната традиция – вероятно най-красноречивият и саркастичен от всички тях е св. Йоан Златоуст, Константинополски патриарх – постоянно предупреждават, че резултат и израз на автентичното православие, втората „велика заповед”, която е като първата (Мат. 22:39), е „възлюби ближния си като себе си”. През вековете те продължиха да повтарят това предупреждение, а то продължи да бъде необходимо, макар и невинаги да беше следвано.

Но това предупреждение, макар и необходимо, не изчерпва това измерение на нуждата от символ на вярата. Погледнато по-надълбоко, нуждата от символ на вярата не само да води до, но и предпоставя заповедта за любов. Една от последните гуми на Иисус е: „Нова заповед ви давам, да любите един другия” (Йоан. 13:34). (...) Тук бих цитирал коментара на еп. Калистос Уеър върху тази част от православната литургия:

„Символът на вярата принадлежи само на тези, които го живеят. Това точно отразява православното разбиране за Преданието. Ако не се обичаме един друг, не бихме могли да обичаме Бог; а ако не обичаме Бог, не можем да направим истинска изповед на вярата и не можем да навлезем във вътрешния дух на Преданието, защото няма друг начин да познаваме Бог, освен като го обичаме”.

Затова и макар да „остават тия три: вяра [спомената на първо място, също като символа – вярата, която се изповядва, *fides quae creditur*], надежда, любов; но по-голяма от тях е любовта (1 Кор. 13:13). (...) По парадоксален начин ние се нуждаем от символа на вярата, за да го съкратим и поставим на правилното му място: вярата „остава”, заедно с надеждата и любовта, „но по-голяма от тях е любовта”. И това също е нещо, което Църквата вярва, учи и изповядва чрез своя символ.

Превод: Момчил Методиев

Адриано дел'Аста

ВЯРВАМ, СЛЕДОВАТЕЛНО СЪМ (СВОБОДЕН)

Оливие Клеман, който почина на 15 януари 2009 г., бе велик богослов, велик писател, изтънчен поет, пример за икуменически дух. Дотолкова, че през 1998 г. папа Йоан Павел II повери на него, православния, подготовката на размишленията за тържествения Кръстен път при Колизеума¹. Клеман беше най-вече свидетел на вярата – една от великите личности, доказали, че „през XX век е възможно да бъдеш християнин“ и че тази възможност дава отново надежда и вдъхновение на живота.

Роден през 1921 г. в Южна Франция, Клеман открива вярата в зряла възраст. След дълъг житейски период на „средиземноморски езичник“, изпълнен с неразрешени съмнения и фалшиви отговори, към края на четиридесетте си години той открива жизнена сила в християнството, което среща през опита на вярващите руски философи, по-специално на Николаи Бердяев и Владимир Лоски. Казано още по-радикално, открива живота като видение за преобразен от Божествената енергия човек, живеещ в обсебен от нищото свят, или като изживяване на неочакваната светеща красота на нещата на фона на личната нощ на гушата, от която сякаш нищо не е в състояние да го освободи.

Клеман открива християнството като живот, като опита на Живия, не като абстрактен разговор, като набор от ценности или идеи (пък било то и възвишени), не като добре подготвени и задоволяващи отговори, а просто като вкуса и смисъла на живота. Нещо като способността да поддържа жив въпроса и жаждата за смисъл в момент, в който намираш ненадеен и убедителен отговор на всички въпроси. Много по-късно, през 1996 г., Клеман казва: „Християнството не е строг морал, нито обредност, а зов, сила, светлина. Християнството нито е наложена идеология – ерес на отминали времена в християнството, нито е поредната култура сред множеството групи – новата ерес на модерните времена. Християнството е в очистването, плътността, дълбочината на всичко съществуващо, а за който поиска – и в любовта, и в свободата. За любовта и за свободата“.

В книгите на Оливие Клеман отговорите, спасението, преобразяването на човека и космоса никога не са с банален и щастлив край. Те винаги представляват драматичната победа над смъртта чрез кръстната смърт. Те не са краят на историята, а постоянното свежо начало в любовта и в свободата, възраждането на човека в Христос.

¹ Кръстен път или *Via Crucis* е католическа църковна служба, отслужвана през времето на Великия пост, състояща се от 14 спирки с размишления за Христовите страдания. На Велики петък папата отслужва последния тържествен Кръстен път при Колизеума в Рим – б.пр.

В един свят, изтъкан от непреодолими разделения, разкъсван най-вече от противопоставянето между Твореца и Неговите творения, неприемащи света Му, в света на Освиенцим и Хирошима, на опасността от нов ядрен холокост, християнството, идващо чрез Клеман, предоставя възможността най-сетне Бог и човек да бъдат възприети като едно живо цяло. Там човекът може да открие силата да твори и да бъде свободен, без да краде от Бога, получавайки силата си от Него като дар и като задача: дарът да бъдеш сътворен и задачата да бъдеш син. Такава е идеята за Божия образ у всеки човек, негова съкровена истина, основа на неприкосновеното достойнство на всеки.

В началото на шейсетте години в книгата си *Размисли върху човека*, където разсъждава върху корените на nihilизма, завладяващ съвременното човечество и приковаващ човека към собствената му горда самота или към отчаяното му потапяне в едно все повече масовизирано и обезличено общество, Клеман пише: „Свикнали сме да противопоставяме Твореца на Неговите творения, докато би следвало да правим точно обратното, да предгусещаме, че творенията съществуват единствено в Бога, в онази съзидателна воля, която ги прави различни от Бога”.

Съзидателната воля, която ни прави различни от Бога, при положение че сме Негово подобие: това е безкрайната антиномия на единството в различията, на единството на човека с Бога и на единството между хората. Това единство се утвърждава, докато Бог става абсолютно трансцендентен и несъизмерим за мисълта на човека, а всеки човек става абсолютно несъизмерим за всички останали и за всяко друго творение. Клеман пише още: „Фактът, че човек е създаден по подобие на Бога, означава, че е създаден по подобие Христово и само в Христос човекът може да открие своята истина... Само във Възкръсналия човекът може да открие смисъла на земята, целта на сътворението. Ликът на Христос е неразделна част от Божия образ в човека и от човешкия образ в Бога. Единствено той не се затваря, защото прозрачността му е вечна и е единственият поглед, който никога не вкаменява, а освобождава. Образът на образите, ключът към всички образи”.

Християнството въпреки е религия на образа, а не на философията и правилата, на притчите, на книгите и на словата, тя е религия на Личността, на Словото Божие, станало плът и станало жизнен опит за всеки човек. В този поглед, който не вкаменява, в опита, изпълнен с необходимостта от личен контакт, християнството е освободено от абстракциите на системите и техните наставления, намира своята способност да обгърне цялата вселена и да я освободи от собствената ѝ тежест. Християнството не е вече отричането от света, от историята и от плътта, а напротив, преоткриването им в онази пълнота, която светът, историята и плътта не помнят, че притежават. Начинът ни на съществуване, вплетен със смърт и разрушение, няма последната гума над битието ни. Според Клеман, следвайки Бердяев, „не може да се каже, че плътта е зародишът на злото и че следва да умре, защото е грешна в своята същност. По-скоро е вярно, че тя подлежи на преобразяване и на възкресение. Състоянието, в което се намира в момента, ѝ причинява смърт и разложение, тя страда и

се мъчи, не е нито вечна, нито свободна”.

Църквата и светът, отделени и неподлежащи на сливане помежду си, вече не са отделени и противопоставени, а обединени в един общ план, чрез който светът се връща отново „в дълбочината на Църквата, която чрез тайнствата или като единственото „духовно” тайнство на Възкръсналия не представлява друго освен Вселената в процес на преобразяване”.

Християнството е личната среща с Христос, срещата с Христос в Църквата, сред тайнствата, там, където човекът е освободен от собствения субективизъм и собствените претенции да се спаси сам. Там аз-ът открива себе си в срещата с онова Ти, което е неподвластно на личните изобретения. Заради това френският интелектуалец, възпитан в картезианския модерен дух на *cogito ergo sum*, открива повече достоверност в *es ergo sum*.

Мисълта на Клеман навлиза в дълбочината на живота и успява винаги да предаде тази дълбочина, защото тя се ражда от срещата с живота до ръба на смъртта; смъртта, нападнала хората от ХХ век, създадена от самите хора във вярата, че сами ще намерят свободата. При спомена за собственото обръщане и особено като спомен за победата над самотата на собственото аз, Клеман пише: „Една вечер гледах дълго, много дълго жилите в дървото на моята маса. Всичко си беше на мястото, всичко изглеждаше хубаво. Казах си, че Кирилов е бил прав. Вече можех да пресичам улиците, без да избягвам колите – все едно е дали ще бъдеш всичко или нищо. Пригответх се да изляза. Тогава Някой ме погледна. Не се правя на осенен. Всичко бе тишина, гумите на тишината. Но Неговата тишина, Неговите гуми, в една бездна по-дълбока от тази на аз-а, една бездна, в която вече не бях сам”.

Аз-ът преоткрива сам себе си в Христос, не губи нищо от това, което е, дори собственото зло и страдания. Злото трябва да бъде пречистено в хода на живота, а страданията стават основа за градежа на голямата постройка. Важното е, че пред това Ти, аз-ът се ражда отново. „Каза ми, че съществувам, че искам аз да съществувам и съответно, че не бях нищо. Каза ми, че не съм всичко и че съм отговорен. Каза ми, че злото е онова, що върша. Каза ми, че там, дълбоко, беше Той. Каза ми, че имах нужда да бъда опростен, изцелен и възстановен и че в Него бях опростен, изцелен и възстановен”.

В Христос човекът вече не е нищото, но това не го прави автоматично суперчовека на мечтите му. Човекът става по-скоро отговорен, т.е. свободен, което е и много повече. Сред множеството конференции, белязали дейността на Оливие Клеман, сред въпросите, отправени му от публиката, няма въпрос, на който неговото християнство да остава без отговор, но няма никога отговор, който да отнема грамата на свободата и да оставя слушателя лишен от чара на несбъднатото. „Дръж духа си в ада и не се отчайвай”, бе една от крилатите фрази на Клеман, която използваше, позовавайки се на великите духовни учители, които го бяха формирали, т.е. всички църковни учители. В ада на съвременния свят не беше сам, беше в компанията на Христос, слязъл в ада, и в тази компа-

ния можеше да посрещне всякаква мъка. Мъката не бе отнета, но в силата на Този, Които победи смъртта, човекът, според Клеман, намира сила да не бъде подвластен, а да бъде готов да посрещне всяко предизвикателство, без самото то да може да го ограничи.

Следователно в центъра на всичко е Христос. В него всичко става чудо. „Не е ли чудо това, че нещо съществува, че то не е нищо, че някой съществува и той не е само частица материя, а образ. За всеки, който умее да вижда, всичко е чудо, а още повече всяка среща”. Това обаче е възможно единствено в Христос, защото „без Него религията „би останала само абстракция”, без Него „реалното съединение с Бога би било невъзможно”.

Христос е центърът, а това за Оливие Клеман означава, че Църквата е центърът. Без нея Христос рискува да бъде превърнат в субективна фантазия на идеите или на добрите намерения на човечеството, защото „извън вътрешното общение с Христовата традиция не е възможно нито да Го видиш, нито да Го разбереш. Биха се виждали отделни елементи, Бог на небето и човекът на земята”. Това разделение между небето и земята е още по-болезнено за един православен, който живее в традиционно католическа страна. Православен, жаген за единството на историческото разделение между Изтока и Запада, на което Клеман не се опитва да дава успокоителни рецепти или рискови проекти. На фона на всичко това предпочита трудния, но въодушевяващ път на личното обръщане.

Онези, които го срещаха, биваха обсебени от възможността да се сприятелят с него и да разменят преживявания. В отделните обръщания към Христос се открояваше „възможността да бъде преоткрито единството не чрез изпълнени с прегради път на социологическо сливане или концептуално натъкмяване, а най-вече посредством творческото преоткриване на живия смисъл на едната Църква с различията на нейните традиции”.

Това е и предизвикателството, завещано ни от Оливие Клеман, предизвикателство, отправено към всеки един от нас – всеки да преоткрие живия смисъл на едната Църква в различията на традицията, в която е получил гара да срещне Христос и да живее в Христос. Другото е в ръцете на Бог, „бъдещето е в Бог. Желанията на Бог почиват във вечността. Те влизат във времето, когато то узрее, когато се предложи. Нашата задача е да накараме времето да узрее”.

Превод: Богдан Паташев

Източник: *Osservatore Romano*, 18 януари 2009 г.



Рогир ван дер Вейден, работилница, Разпятие Христово (средно табло на триптиха Абез), дъбово дърво, Ригисберг, фондация Абез
© Кристоф фон Вираг

Оливие Клеман

PETROS И PETRA

Думите на Христос „ти си Петър (производно на *petra* – камък, скала, гр. – б. пр.), и на моя камък ще съградя Църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделеят” (Мат. 16:18) са били обект на най-различни интерпретации в гревната Църква, които често не са си противоречали.

За много от Отците, по-специално за тези от Изтока (поради което говорим и за „антиохийска екзегеза”), но не само за тях, камъкът (*petra* на гръцки) означава вярата, изповядвана от Петър (*Petros* на същия език). На въпроса на Исус: „А вие за кого Ме мислите?”, той отговорил „Ти си Христос, Синът на Живия Бог” (Мат. 16:15-16). Църквата се основава върху Христос като Истина: тя съществува в измерението, при което хората припознават тази Истина, т.е. изповядват вярата на Петър; в този смисъл всеки верен и всички верни в общение са „наследници” на Петър. „Ако ние също кажем: Ти си Христос, Синът на Живия Бог, тогава ние също ставаме Петър, пише Ориген (...) защото всеки, който се слее с Христос, става Петър”¹. Св. Йоан Златоуст², последван от много от бележитите антиохийци³, влага в тези думи на Исус смисъла: „На моя камък (*petra*) ще съградя Църквата си, т.е. върху вярата на твоеото изповядване”. На Запад подобни коментари правят св. Амвросий и Августин Блажени – първият пише: „Помъчете се да бъдете камък, търсете камъка не вън, а вътре във вас. Вашите камък са вашите дела, вашият дух (...) това е вярата, а вярата е основата на Църквата. Ако сте камък, вие ще бъдете в Църквата, тъй като Църквата е съградена върху камъка”⁴. А Августин Блажени казва: „Църквата е въздигната върху Този, в Когото Петър вярва, като казва: „Ти си Христос, Синът на Живия Бог”. Така Петър получава името си от този камък и е въплъщение на Църквата, която е била въздигната върху него (камъка) и затова е получил ключовете от Царството небесно. В действителност Той не му е казал „ти си камък (*petra*)”, а „ти си Петър (*Petrus*)”⁵. Всъщност камъкът (*petra*) е Христос, в Когото е повярвал Симон, както го изповядва цялата Църква, и който затова получава името Петър (*Petrus*)⁶”.

¹ Ориген, PG 13, 997-1004.

² Йоан Златоуст, PG 58, 534

³ Теодорит Кирски, PG 83, 1249, Йоан Дамаскин PG 96, 556

⁴ Трактат върху Евангелието от Лука, SC 45, с. 264-265

⁵ *Petrus* – латинизирана форма от евангелски гръцки на *Petros*.

⁶ *Retractations*, I, XXI, 1.

Църковното общение се изпълнява в евхаристията. Църквата се основава не само върху Христос като Истина, а и върху Христос като Живот. И този Живот се преподава на верните чрез евхаристията и чрез всички свещеноействия (в това число и четенето на Евангелието), между които евхаристията, като слънцето, заема централно място. Всъщност свещеноействията представляват апостолското свидетелство на епископата. Като удостоверяват верността към Бога в тайнствата, епископите са съдии за Истината, пазена от тях като пастири на Христовото паство, и като такива те са „наследници” на Петър. В гревната Йерусалимска църква между Петдесетница и разпръсването на апостолите Петър сигурно е предстоял вместо Христос на евхаристийната трапеза, като по този начин е предвестил установяването на епископския авторитет. За св. Киприян Картагенски всеки епископ в неговата си църква и всички епископи заедно, *in solidum*, седят на *Cathedra Petri*, т.е. „Петровия престол”. В един знаменит пасаж от своя трактат *За единството на Вселенската църква* – тук няма значение съществуването на две версии на този текст, една от които споменава римското първенство – Киприян твърди, че думите на Иисус в Мат. 16:18 установяват епископата. Посредством Петър, който говори от името на всички епископи, Иисус поверява на всички тях *престола (cathedra)*, т.е. епископското служение: „Той раздава на всички апостоли равна власт”. Римското върховенство, за което се говори в една от двете версии, е поставено в контекста на епископската съборност и по никакъв начин не поставя римския епископ извън общото тяло на епископите, което Киприян смята за едно цяло, от което всеки епископ притежава частица. Така, ако във всеки апостол се съдържа Петър, то всеки епископ, по силата на апостолската му мисия, е „наследник” на Петър.

Августин Блажени в една от своите проповеди⁷ казва нещо подобно. Петър „не е единственият сред учениците, който заслужава да пасе Господните овци; ако Христос говори на един-единствен човек, то е, за да подчертае ценността на единството”. „Наистина, за да знаете, че Църквата е тази, която е получила ключовете за Царството небесно, слушайте това, което Господ каза на всички свои апостоли на едно друго място: „Приемете Духа Светаго”, и веднага след това: „На които простите греховете, тям ще се простят; на които задържите, ще се задържат” (Йоан. 20:22-23)”.

Въпреки това, малко по малко, главно на Запад (Илариус от Поатие, Йероним, и отчасти Амвросий), но също и на Изток (Василиус)⁸ започват да настояват на връзката между вероизповедта и личността на Петър. Камъкът (*petra*) е личността на Петър като изповядващ апостолската вяра. В бъдеще, макар и не веднага, ще се утвърди и връзката между изповядващия Петър и римския епископ.

Това не става веднага. Петър не е бил първият епископ на Рим (нито на Антиохия), защото не е било възможно да се смеси апостолското служение, чието

⁷ Sermo 295, 2-8

⁸ Adv. Eunomium II, 4 – PG 20, 580.

уникално свидетелство представихме и което е ненаследимо и мисионерско, с епископското служение. От друга страна, историците не знаят дали преди средата на II век в Рим е съществувал „монархически“ епископат (т.е. представляван от един-единствен човек), а не събор от презвитери или епископи: две думи, от които днес ние сме създали термините „свещеници“ и „епископи“, но които първоначално са обозначавали старейшините на дадена община. Най-известните имена на членовете на този събор, като например Климент Римски, могат да бъдат изведени от списъка на епископите, изготвен от св. Иринеи.

През първите векове римското първенство по никакъв начин не е свързано с личността на неговия епископ, а с престижа на местната църква сред общността на църквите. Римската църква е „начело на милосърдието“, казва св. Игнатий Антиохийски в неговото *Послание до Римляните*.

Когато престолът е вакантен, като например по време на гоненията при император Деций Траян (249 – 251 г.) от януари 250 до пролетта на 251 г., именно съборът на свещениците и дяконите говори от името на Римската църква и изпраща множество писма до Картаген.

Едва по времето на Калист (ок. 220 г.) или най-рано по времето на Виктор (192 – 194 г.) римските епископи ще започнат да основават своето първенство върху думите на Иисус в Мат. 16:13-19 и преди всичко върху Лука 22:31-32⁹ и Йоан 21:15-18¹⁰. Първото изрично свидетелство в християнската мисъл в това отношение принадлежи на Тертулиан, който всеки път ситуира Петровия примат в единството на епископата или в единството на Божия народ:

„Можел ли е Петър, който е бил наречен камъкът, върху който е трябвало да бъде съградена църквата, да не е знаел нещо...? Можело ли е нещо да остане скрито за Йоан¹¹?“

„Спомнете си, че Господ остави ключовете на Петър и чрез него на Църквата, ключове, които всеки носи, ако (...) изповядва вярата¹²“.

Така се ражда идеята, че Петър е получил от Христос особена благодат, която го е превърнала в пръв между апостолите и че Римският епископ е негов наследник или още по-точно – негов заместник и наследник на неговата благодат. Римският епископ „наследява“ Петър, но той трябва да хармонизира свидетелството си с това на Павел. Неговата служба е да пази и да защитава, също и

⁹ „И рече Господ: Симоне, Симоне! Ето, сатаната поиска да ви сее като пшеница; но аз се молих за тебе, да не оскъдне вярата ти; и ти някога, кога се обърнеш, утвърди братята си“.

¹⁰ „А когато се наобядваха, Иисус казва на Симона Петра: Симоне Ионин, любиш ли Ме повече, отколкото тия? Петър Му казва: да, Господи! Ти знаеш, че Те обичам. Иисус му казва: паси Моите агънца. Казва му пак втори път: Симоне Ионин, любиш ли Ме? Петър Му казва: да, Господи! Ти знаеш, че Те обичам. Иисус му казва: паси Моите овци. Казва му трети път: Симоне Ионин, обичаш ли Ме? Петър се натъжи, за дето третия път му каза: обичаш ли Ме? и Му рече: Господи, Ти всичко знаеш; Ти знаеш, че Те обичам. Иисус му казва: паси Моите овци. Истина, истина ти казвам: когато беше по-млад, сам се опасваше и ходеше, където си щеше; а кога остарееш, ще простреш ръцете си, и друг ще те опаше и поведе, където не щеш“.

¹¹ De praescriptione 22, PL 2, 14

¹² Scorpiace 10, PL 2, 142

да разпространява вярата, която Петър и Павел са изповядвали. Както казва св. Амвросий: „Първенството е по вероизповед, а не по чест; по вяра, а не по юрисдикция”¹³. Ролята на Рим, неговият основан на Петър авторитет следователно се състои в това да бди над общението между поместните църкви, да не им позволява да се изолират, да се намесва по искане на някоя от тях (като напр. в Коринт през 96 г. или около 170 г.), да служи за ориентир на тези, които желаят да се присъединят към една от най-престижните апостолски традиции. През първите векове Рим не претендира за юрисдикция над останалите църкви, но притежава особен „авторитет” (авторитет, а не власт) и упражнява координираща и иницираща роля в голямата мисловна дейност. Функция, за изпълнението на която важна роля играе и „Павловото” измерение.

След IV в. римският авторитет намира израз в ясни канонични прерогативи, по различен начин и в зависимост от мястото. По отношение на голяма част от Италия, по-конкретно в седемте диоцеза на юг от Рим, Римският епископ получава правата на митрополит. По отношение на европейския Запад, територията на неговия бъдещ Патриархат, той се ползва само с правото на инстанция, пред която могат да се обжалват решенията на местните епископи. В Африка и на Изток, където църквите имат автономен живот и където са се наложили други центрове на първенство, въз основа на съборния принцип Рим се ползва с правата на първи престол по отношение на тази общност, която по-късно ще бъде наречена с името Пентархия (Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия, Йерусалим) и само като арбитър в случай на конфликт. Впрочем до VIII в. изборът на римския епископ е подлежал на утвърждаване от императора.

При папа Льв Велики (440 – 461 г.) доктрината за римското първенство добива завършен вид: Римският епископ е вечното присъствие на Петър, князът на апостолите. Той управлява Вселенската църква, той е „първият от епископите, князът (*princeps*) на цялата Църква”. Това Петрово наследство е интерпретирано по модела на римското право, според което наследникът получава правото юридически да наследява починалия. Така Рим изминава пътя от духовен „авторитет”, пример за подражание, „крайъгълен камък” (по израза на Ж. М. Тийар¹⁴), към Рим, който претендира да има „власт” над всички поместни църкви. Изтокът остава близък на традиционното разбиране на този въпрос и по-нататък ще разгледаме как се е стигнало до установяване на равновесие между двата възгледа. Иначе самият св. Льв се намесва само за да свидетелства за истината и за да наложи да се уважават правата на поместните църкви. За него не е тайна нито „наследяването” на Петър от страна на епископата – по неговите думи *forma Petri* не отсъства от нито една от провинциите, нито пък нейното „наследяване” чрез верния народ: „Именно в Цялата Църква Петър казва всеки ден: „Ти си Христос, Синът на Живия Бог”. Всяка уста, която изповядва по този начин Господа, е ръководена от тези думи”¹⁵. И Льв обича да напомня, че неговата функция е да „бди”, да бъде „страж”.

¹³ PL 16, 826 C.

¹⁴ J.-M. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, p. 112.

¹⁵ PL 54, 145-146.

Двусмислието временно е коригирано от Григорий I, св. Григорий Велики, наречен на Изток *Двоеслов* заради произведението му, в което пространно е изложено мистичното богословие на св. Бенедикт. Както отбелязва П. Батибол¹⁶, според Григорий наследеният от Римския епископ *principatus* от апостол Петър му дава право на внимателна грижа и отговорност за Божествена подкрепа на Вселенската църква; но би било голяма грешка това първенство да се смесва с митрополитските права, които той упражнява над епископите на юг от гр. Рим. *Principatus* е помощ, която влиза в действие, когато някой се обърне към папата и този някой приема неговата намеса за правилна и необходима. „*Principatus* няма нищо общо с идеята за организирана и наложена централизираност”.

Григорий протестира срещу титлата „Вселенски патриарх”, която току-що си е присвоил Константинополският патриарх (всъщност, за да утвърди своето първенство в границите на „вселенската” Империя). Никой епископ, декларира Григорий, не може да се нарече „вселенски”, без да изпразни от смисъл служението на другите епископи. Затова и той придава изключително значение на своята титла *servus servorum dei* – „раб на рабите Божи”.

Превод: Стефан Бончев

Източник: Clément. O., *Rome, autrement (Рим по друг начин)*, Desclée de Brouwer, Paris 1997, стр. 25 – 32

¹⁶ P. Battifol, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 188-189.

Доц. Александър Николов е роден в гр. Перник през 1963 г. Завършва НГДЕК „Св. Константин-Кирил Философ“ през 1982 г. и специалност история в СУ „Св. Климент Охридски“ през 1989 г. От 1994 г. е преподавател по средновековна история в Историческия факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Доктор по история и магистър по медиевистика на Централноевропейския университет в Будапеща. През 2006 г. излезе първата му монография *Вярвай или ще те убия! „Ориенталците“ в кръстоносната пропаганда (1270 – 1370)*, посветена на късните кръстоносни походи и образа на „ориенталците“ в трактатите на кръстоносната пропаганда от този период.

Александър Николов

ТАМПЛИЕРИТЕ – „КОЗЛИ ОТПУЩЕНИЯ“

В началото на новото хилядолетие, може би малко неочаквано, поне в пределите на т.нар. западна или християнска цивилизация, отново става актуална темата за оргена на тамплиерите – един средновековен феномен, свързан с изключителна мощ и влияние и със зловещ край. Именно неочакваната гибел на оргена, съпроводена с крайни унижения и позром, създава множество легенди около неговата същност и около съдбата на оцелелите тамплиери. С тях се свързват началата на съвременното масонство, тайната на Светия Граал, колонизирането на Новия свят и какво ли още не. В съвременната епоха се появяват организации, които индиректно или съвсем пряко претендират за връзка със средновековните тамплиери и дори носят самото им име, възраждайки техните символи и идеология така, както я разбират и възприемат.

Настоящият текст е опит да бъдат изложени основните моменти от историята на оргена такива, каквито са очертани от сериозни медиевистични изследвания, които не търсят евтина популярност или медийна сензация. Поради това легендата за тамплиерите ще бъде оставена на заден план, а приоритет е даден на онова, което безпристрастно и единодушно се споделя от повечето професионални медиевисти, заели се с реконструкция на историята на оргена на Храма на Соломон.

Milites Templi¹

През 1099 г. победоносните войски на кръстоносците от Първия поход, водени от Годфроя дьо Булон, овладяват Йерусалим. Следва кървав погром над обитателите му, а Светият гроб е отново под християнска власт. В очите на западните рицари е отстранена вековна несправедливост, защото няколко столетия по-рано мюсюлманите също така насилствено са отнели Светите места от християнска Византия. Новите владения са организирани в няколко „латински“ държави, сред които водещо значение добива Йерусалимското кралство. Неговият първи владетел, Годфроя дьо Булон, приема предпазливата титла *advocatus Sancti Sepulchri* (Защитник на Гроба Господен), показваща отчетливо неясния статут на новите земи. Все пак приемникът му Богуен I вече се титулува *Rex Jerusalem*, но елементите на теокрация продължават да присъстват в идеологията на Латинското кралство в Палестина. Васали на йерусалимските латински крале са графовете на Триполи и Егеса и принцът на Антиохия. Ислямският свят е шокиран от бързия успех на „франките“, както са наричани в Близкия изток западноевропейските завоеватели. Но заплахата от мюсюлмански контраудар е очевидна, а латинските владения си остават уязвими във военно и демографско отношение и зависими от подкрепата на евентуални нови кръстоносни експедиции. Належаща става необходимостта за организиране на постоянни военни структури, които да поемат защитата на латинския Изток.

Изход от тази ситуация предлага структурата на военните органи, които съчетават етоса на монаха и етоса на рицаря, превръщайки се в *milites Christi* във всеки един аспект на това понятие. Първи в тази посока са рицарите от Хоспитала на свети Йоан, наследници на гревно монашеско братство, което се грижело за поклонниците още преди началото на кръстоносните походи. Органът на рицарите хоспиталиери (или йоанити) се конституира през 1113 г. със специална папска була, но първите му участия във военни акции се датират към 1136 г., което показва постепенното му милитаризиране.

Мнозинството изследователи на проблема са единодушни, че йоанитите се военизират под влияние на друга военно-монашеска структура, основана през 1119 г., която от самото начало има характера на военен орган и дава прототипа за повечето подобни организации в западния свят. Така че всъщност палмата на първенството поне в Светата земя принадлежи на тамплиерите – рицарите от Храма на Соломон, чиято бурна история и трагичен край ги превръщат в легенда, вълнуваща и до днес умовете на специалисти и лаици. Органът се ражда в бурните десетилетия, свързани с оформянето на Йерусалимското кралство, когато пътищата на Палестина са несигурни и тълпите от поклонници са изложени на всевъзможни заплахы. В този момент се появява основателят му, Юг дьо Пайен, рицар от Шампан, който с група съмишленици около 1118 г. се посвещава на защитата на поклонниците. Към „Бедните рицари на Христа“ се присъединява влиятелният граф Юг дьо Шампан, който се оказва и фигурата, дала известност и осигурила подкрепа на органа в първоначалния етап от не-

¹ Воини на храма



говото развитие, въпреки че умира не след дълго, през 1130 г. Неговите тесни контакти със свети Бернар от Клерво, който по това време е водеща фигура в реформисткия Цистерциански орден, се оказват решаващи за популяризирането на каузата на рицарите на Храма на Соломон из целия латински свят. Свети Бернар оказва силна подкрепа на Юг дьо Пайен и неговите последователи, които получават имения в близост до Соломоновия храм и отпук насетне се превръщат в „тамплиери“ (от лат. Templum – храм).

Оргенът на тамплиерите се превръща в меч на Римската църква в Светата земя и водеща военна структура за отбраната на Йерусалимското кралство. През август 1128 г. във френския град Троя се провежда събор, на който една от основните теми е именно статутът на Ордена на тамплиерите, който се превръща в любимата рожба на свети Бернар – големия реформатор на цистерцианците, доминиращ в интелектуалния живот на латинския Запад и водещ остра полемика с клюнийците, обвинявани от него в отстъпление от правилата на свети Бенедикт Нурсийски. Именно под влияние на свети Бернар се оформя и уставът на Ордена на тамплиерите, които до този момент са следвали правилата на свети Августин от Хипон, но до голяма степен се влияят от „необенедиктинските“ правила на цистерцианците. Тези правила носят белега на простота и суровост, за които пледират цистерцианците, поне в началната фаза от развитието на ордена им. Впрочем цистерцианските устава и правила стават основа за уставите на множество военно-монашески братства в Палестина и Пиренейския полуостров, където западното християнство води упоритата борба с исляма. Висшата власт в ордена принадлежи на избран Магистър, споделена с Генералния капитул (съвета на ордена).

Всъщност уставът на тамплиерите не се отличава по нищо от останалите орденски устава, с изключение на чисто военните детайли, които са непознати до този момент в съчетания с монашески обет. Бугят интерес предписанията за външния вид на тамплиерите – грехите им трябва да са чисто бели или чисто черни, от груб вълнен плат и подплата от овчи кожи, наподобяващи одеждите на конярите. Брадите и мустаците им не трябва да бъдат подстригвани, а обувките им трябва да бъдат напълно обикновени, без остри върхове и връзки. Всеки рицар тамплиер има право на един коняр-оръженосец и три коня, забранени са позлатената сбруя и доспехи. Особени изисквания има по отношение на чантите и сандъците с катинари, които също са забранени. Писмата им се четат в присъствието на магистъра, трябва да предават всичките си подаръци на ръководството на ордена, забранено им е да ловят друго освен лъвовете. Женени рицари могат да влизат в ордена, но нямат право на бели одежди, а при смърт вдовицата наследява само половината от състоянието на съпруга си тамплиер, разделяйки го с ордена. Жени не се приемат в ордена, а оръженосците и сержантите са на временна служба и дори внасят парична вноска за това, без да стават членове на ордена. Съборът в Троя дава и други привилегии на тамплиерите – да носят бели плащове, да владяат земи и васали въпреки обета за бедност и да получават десятък под формата на милостиня.

Финансовата дейност става едно от основните занимания на рицарите храмов-

ници, които обикалят Запада в търсене на съмишленици и дарители. Събирането на дарения за тамплиерите получава специален статут и често пъти е в ущърб на други религиозни общности, които никнат като гъби през XI и XII в. и се възползват от щедростта на замонашените се вярващи. Всъщност първите големи успехи на тамплиерите в борбата с исляма са недалеч от основните им бази в Лангедок – овладяването на арабските испански замъци Граниена и Барбара свидетелства за храбростта на новия орден. Същевременно провансалските рицари донасят със себе си светски дух, породен от богатата провансалска култура, който влиза в конкуренция със севернофренския мистичен и повече отгаден на монашеската традиция дух, отразен в прословутата Възхвала на новите рицари на Храма на свети Бернар, която открива широки хоризонти пред ордена за влияние в Църквата.

Любимците на Светия престол

Звездата на ордена изгрява в навечерието на Втория кръстоносен поход (1147 – 1149). Няколко папски були оформят широките привилегии, които дават на тамплиерите статут на истински фаворити на Църквата. Създадена е йерархична структура, чиито звена са във възходящ ред: замъкът, командорията, провинцията, а на върха се намират Генералният капитул и Великият магистър, чиято власт е ограничена само от Устава и статутите на ордена. През XII в. тамплиерите натрупват огромни богатства чрез разнообразни дарения, а процесът на акумулирането на това богатство е обилно документиран и може да бъде детайлно проследен. Около ордена се оформят прослойки, които са свързани с него и по тази причина получават известни права и привилегии, включително сервите и виланите, които работят в неговите имения. Всичко това тамплиерите получават, защото са дали обет да се борят срещу неверниците и никога да не воюват срещу християни. Същевременно именно те изобретяват остроумна система за депозиране на средства в специални тамплиерски каси от страна на поклонниците. Срещу това им бил издаван документ и те получавали равностойността на депозираната сума при пристигането си в Светата земя. Това тамплиерско изобретение се смята за предвестник на чековата система и кредитирането, а богатството на ордена бива подплатено със значителни финансови умения.

Някъде по това време на плащовете им се появява и аленият кръст (по-точно през 1147 г., когато папа Евгений III присъства на Генералния капитул в Париж), който остава отличителен белег за всички категории, обвързани по някакъв начин с Ордена на Храма, чието вечно седалище е Йерусалим. Той символизира неотменимата победа на кръста над враговете му, чиито израз са победите на тамплиерите над исляма.

Вторият кръстоносен поход (1147 – 1149) е провокиран от загубата на графството Егеса, което е и първият значителен успех на мюсюлманите срещу кръстоносците на изток. Германският император Конрад III и френският крал Луи VII са основни действащи лица в тези събития, но походът като цяло не постига особени резултати. В него участват активно тамплиерите и техните

очертаващи се конкуренти – хоспиталиерите. Двата ордена се проявяват в кампанията в Мала Азия и Сирия, както и в ключовата обсада на Дамаск, която обаче завършва без успех. Провалът на похода и скорошната смърт на Бернар от Клерво, най-могъщия покровител и защитник на Ордена на Храма до този момент, за пръв път подкопават доверието в тамплиерите. Дочуват се и първите критични гласове срещу тях. Все пак това са само бледи предвестници на онази буря, която след около век и половина ще се разрази над главите на „бедните рицари на Христа“.

Периодът на най-върховно могъщество на ордена е именно през 50–70-те години на XII в. Сред най-значителните им успехи се откроява битката при Монсигар (1177), където 500 тамплиери са в основата на разгрома на 26-хилядната армия на младия египетски султан Саладин, очертаващ се като водеща фигура в ислямския свят. Същевременно някои от ръководните дейци на ордена повишават твърде много своето самочувствие, възприемайки се като основен фактор в близкоизточната политика. Разприте с хоспиталиерите и тевтонците прерастват в открити сблъсъци. Още по-голяма грешка е осуетяването от страна на тамплиерите на примирието между Латинското кралство и тайнствения Старец от Планината, който ръководи сектата на хашишините (асасините). Този тайнствен религиозен водач през 1172 г. не само предлага съюз на йерусалимския крал Амори I, но дори проявява склонност да приеме християнството, като единственото му условие е тамплиерите да престанат да нападат териториите му и да събират данъци от неговите поданици. След смъртта на Амори I властта поема неговият тринайсетгодишен син Бодуен IV, с чието име и с устрема на тамплиерите именно се свързва голямата победа при Монсигар в околностите на Газа. Това обаче е и последната голяма кръстоносна победа над Саладин. Оттук насетне Йерусалимското кралство е изложено на все по-нарастващия натиск на обединяващите се мюсюлмани, а храбростта на тамплиерите и техните конкуренти се оказва недостатъчна за опазването на Йерусалим. През 1187 г. Светият град е овладян от Саладин, а Третият кръстоносен поход (1189 – 1192) успява да съхрани само една ивица латински земи по брега на Средиземно море, групирани около Акра и Триполи. Блестящата резиденция на тамплиерите в Йерусалим е безвъзвратно изгубена, Храмът Господен в Светия град се превръща отново в джамията Ал Акса, както е било по времето на халифа Омар.

Упагъкът

Загубата на Йерусалим е тежък политически и идеологически удар за западното християнство. Единствено решителната намеса на английския крал Ричард I Лъвското сърце и френския монарх Филип II Огюст, а също и благоразумната умереност на Саладин спасяват остатъците от франкските владения в Палестина. Ордена на Храма изпада в такава криза след смъртта на великия магистър Жерар дьо Ридфор в битката при Тортоса, че близо година и половина не може да излъчи нов лидер. Все пак той запазва в свое владение главните си бази Тортоса и Шател Блан, а финансовата му мощ и именията му в Европа остават непокътнати. През целия XIII в. тамплиерите продължават да са активни участници в политическите и военните начинания на Запада в Източното Средизем-

номорие, а също и в Реконкистата в Испания, която се развива повече от успешно. Папа Инокентий III (1198 – 1216) издава около 50 були в полза на храмовниците и преиздава ключовата за тамплиерите була *Omne Datum Optimum* (от 29 март 1139 г.) на папа Инокентий II, която е основа за всички многобройни привилегии, на които се радва орденът. Така е потвърден статутът на Ордена на Храма, който е изключен от юрисдикцията на всички църковни власти и е поставен под директната закрила на папата. Разбира се, това му навлича омразата на представителите на клира на всички възможни нива.

Все пак ордените на Храма и на Свети Йоан са основни действащи лица и в Петия (1217 – 1221 г., където водеща фигура е кардинал Пелагий), и в Седмия (1249 – 1254 г., първият на свети Луи IX) кръстоносни походи. Междувременно важна роля в събитията в Палестина играе император Фридрих II Хоенщауфен (1220 – 1250), чиито отношения с тамплиерите са доста обтегнати. Той наистина успява да постигне временното връщане на Йерусалим под властта на християните в периода от 1229 до 1244 г. чрез преговори със султан Малек ал Камил. Всъщност договарянето е неуспешен, защото Йерусалим е оставен на практика без защита от евентуално ново нападение на мюсюлманите, а обратната му е поверена на двата големи ордена при фактически невъзможни условия. Кварталът на Храма остава под мюсюлманска власт, а анклавът на Йерусалим е обграден с техни владения, от които лесно може да се организира офанзива. Императорът обвинява тамплиерите, че симпатизират на султана на Дамаск и че дори извършват мюсюлмански ритуали в командорията в Акра. Наистина орденът смята не без основание, че опасността за Латинското кралство идва основно от Египет. Ситуацията се усложнява и от нестихващите противоречия между тамплиерите и йоанитите, към които се прибавя и засилващият се конфликт с тевтонците, покровителствани от Фридрих II. Между 1240 и 1244 г. орденът успява да се превърне във водеща сила в Палестина и дори започва да възстановява Храма на Соломон и своята цитадела в ущърб на някогашните споразумения с мюсюлманите. В крайна сметка, през август 1244 г. с помощта на туркменски наемници бъдещият султан на Египет Байбарс прогонва християните от Йерусалим и възстановява мюсюлманската власт там. Вината за това отново е хвърлена върху тамплиерите, обвинени от Фридрих II в безсмислена агресивна политика срещу Египет и в нарушаване на договора от 1229 г.

Оттук насетне историята на Латинското кралство и на защитаващите го ордени е низ от поражения и отстъпления независимо от персоналната храброст на рицарите. Но тамплиерите някак си остават във фокуса на обвиненията, тъй като финансовата им мощ и пълната им автономия по отношение на църковните и светските власти са им навлекли омразата на мнозина. На фона на неуспехите стават все по-грознещи техните привилегии и независимо поведение. Още Ричард Лъвското сърце казва малко преди смъртта си: „Оставям алчността на цистерцианците, разкоша – на мендикантите, гордостта – на тамплиерите”, иронизирайки трите големи ордена, които би трябвало да изповядват точно обратните ценности. Смирението определено не е най-силната страна на храмовниците, но тогава, когато не е подплатена с победи, тяхната самоувереност става нетърпима. Дори големият им покровител папа Инокентий III през 1207 г.

ги обвинява открито, че злоупотребяват със своята автономия и дори дават право в гробниците им да се погребват лица, отлъчени от Църквата. През 1265 г. и папа Климент IV надига глас срещу злоупотребите на тамплиерските лидери и ги предупреждава, че ако Църквата оттегли безрезервната си подкрепа към тях, те ще останат безсилни в ръцете на многобройните си врагове.

Неоверието към тамплиерите обхваща все по-широки кръгове. Така например още по време на Седмия кръстоносен поход те са обвинени, че са давали некомпетентни съвети на крал Луи IX, за да осуетят разгрома на Египет, който всъщност бил техният търговски партньор. Други основателни или не обвинения гласят, че Орденът на Храма сключва безпринципни коалиции с неверниците, предизвиква хаос в Светата земя чрез споровете си с хоспиталиерите, подкрепя Арагон срещу династията Анжу, въпреки че мнозинството от членовете му са французи, и дори отказва да даде пари за откупа на крал Луи IX. Все пак до падането на Акра през 1291 г. никои не смее открито да се противопостави на Ордена на Храма. Но когато мамелюците овладяват и тази последна латинска опора в Близкия изток въпреки лъвската храброст на тамплиерите и йоанитите при отбраната ѝ, над тамплиерите надвисват облаци, които довеждат до тяхната ужасяваща гибел.

Процесът

Гибелта на Латинското кралство през 1291 г. предизвиква шок в западния свят, сравним само с падането на Йерусалим през 1187 г. Това е истинска криза на кръстоносния идеал, а обвиненията срещу евентуалните виновници за поражението стават все по-актуални. Именно в тези смутни години Велик магистър на тамплиерите става енергичният и независим по дух Жак дьо Моле – уважаван воин и водач, готов да направи всичко, за да изчисти името на ордена от всички обвинения. Веднага след избора си през 1293 г. Моле предприема обиколка във Франция, Италия и Англия, търсейки пари и подкрепа за организиране на нов голям поход срещу мамелюците, в който основна роля да играят тамплиерите. Междувременно тамплиерските структури на остров Кипър организират отбраната на острова срещу евентуална морска атака от Египет и дори предприемат нападения срещу Розета, Александрия, Акра и Тортоса, които имат за цел да сплашат египтяните и да осуетят евентуална тяхна офанзива по море. Нещо повече – тамплиерски гарнизон е оставен на остров Руад край Тортоса, за да създаде евентуален аванпост за бъдещ поход в Сирия и Палестина. За жалост през 1302 г. малобройните тамплиери на Руад са принудени да капитулират пред десетократно по-големи египетски сили, което дава повод за нови злокобни обвинения в предателство.

Междувременно в Европа са настъпили значителни промени. Папа става французинът Климент V, който действа в тясно сътрудничество с френския крал Филип IV Хубави (1285 – 1314). Френският владетел е жаден за хегемония в Европа, а също желае да овладее богатите кръстоносни фондове, като изземе от Папството ръководството на кръстоносните начинания и превърне Франция в абсолютен лидер в тази богата на възможности сфера. В неговите планове

Влиза възраждането на Латинската империя в Константинопол и Латинското кралство в Йерусалим като протекторати на френската корона, управлявани от Капетингите и техните разклонения. Папството в Рим трябва да се преклони пред властта му, Свещената римска империя трябва да попадне под френска хегемония, а военните оргени да приемат обединението си в единна структура, подчинена лично на френския крал. Папа Климент V междуременно се среща в Поатие с великите магистри на двата водещи оргена – Жак дьо Моле и неговия колега от Оргена на св. Йоан, Фулк дьо Виларе (1306). Те са поканени да представят в писмен вид своите виждания за евентуален кръстоносен поход и същевременно да дадат мнение по проекта за сливане на оргените, който бива дискутиран още на Втория лионски събор от 1274 г. Моле се обявява категорично против тази идея, като изтъква поредица аргументи, с които тя е била отхвърляна до момента, въпреки че е била обсъждана и по времето на папите Николай IV и Бонифаций VIII.

Именно тази категоричност на Моле, а също и богатствата на тамплиерите водят до удара, нанесен на Оргена на Храма в следващите месеци. Моле очевидно не дооценява опасността, която идва от Париж и мощта на френския крал, който ловко поставя в своята орбита новоизбрания Свети отец, подкрепян от френско-провансалското лоби срещу италианските кардинали. Филип IV вече е разработил свой план за удар срещу тамплиерите, а изпълнител отново е неговото вярно куче – Гийом дьо Ногаре, безскрупулен юрист и наемник, който не се поколебава някога да отвлече и малтретира самия папа Бонифаций VIII по време на конфликта му с френския крал. В тази посока Ногаре намира могъщ съюзник у инквизитора на Париж, Гийом, който от давна мрази тамплиерите поради тяхната независимост от Инквизицията. Кралският адвокат пък осъзнава, че огромните финансови проблеми на короната могат да се решат чрез заграбване на богатствата на Оргена на Храма. Същевременно кралят започва да споделя с папа Климент V невероятни слухове, които се носят по адрес на рицарите на Храма. Някой си Ескиус от Флуарак още през 1300 г. твърдял пред крал Хайме II Арагонски, че тамплиерите се отричат от Бога при влизането си в оргена и се кланят на идоли. По-късно, прогонен от Арагон, Ескиус се появява в обкръжението на Ногаре. През лятото на 1307 г. папата вече е готов да разследва слуховете, а нищо неподозиращият Моле се озовава в Париж и в края на септември се среща с краля, който му задава между другото редица въпроси относно устройството на оргена. Великият магистър, разбира се, не знае, че Ногаре и ръководената от него пропагандна и административна машина са започнали подготовка за удара срещу храмовниците.

На 13 октомври 1307 г., един ден, след като е присъствал на погребението на Катрин дьо Куртене, титлярна императрица на Константинопол и съпруга на Шарл дьо Валоа, Моле е арестуван в спалнята си. В цяла Франция са извършени масови арести на тамплиери, а Филип IV слага ръка върху всичките им авоари и имущество в кралството си. Според една от версиите фаталното съчетание петък, 13, се свързва именно с арестите на Моле и останалите тамплиери. Започва двойно разследване на кралските съдебни органи и Инквизицията срещу доскоро недосегаемите рицари. Заловените тамплиери правят бързи самоприз-

нания и дори Моле заявява, че при влизане в ордена братята се отричат от Бог и плюят върху разпятието. Въпреки че се твърди, че те не са подлагани на изтезания, протоколите ясно показват абсурдността на обвиненията и на показанията на заловените. Особено невероятно е твърдението, че тамплиерите се покланят на идола на „Бафомет“, базирано на гумите на един необразован сержант, който използва просто провансалско диалектно название на пророка Мохамед, което обаче остава неразбираемо за съдиите. Тамплиерите обаче единодушно се кълнат, че са добри християни и че дори да са извършвали определени ритуали, никога в сърцата си не са се отричали от Бог. Ногаре прибавя содомията и черната магия към ереста. В протоколите се появява описание на Бафомет – идол, разположен в тъмна пещера, покрит със стара човешка кожа, която се маже с мас от опечени геца. Тамплиерите са обвинени, че се покланят на котката, която е символ на Сатаната, че дават праха на умрелите братя на новопостъпилите, примесен с храната им, и какво ли още не. В крайна сметка десетки тамплиери са убити по зверски начин, изгорени на бавен огън и на публични места. Самият Моле и великият командор на Нормандия, Жофроа дьо Шарней, са умъртвени на клада на Тръстиковия остров в Сена, край Пон Ньоф. Великият магистър умира като праведник на 18 март 1314 г. с лице към „Нотр Дам дьо Пари“, като преди смъртта си потвърждава пълната си невинност. В сетния си час, твърдят отново съвременници, той проклина двамата виновници за своята гибел и за гибелта на ордена – Климент V и Филип IV Хубави, да го последват скоро. И наистина, и двамата умират в същата 1314 г.

С това приключва историята на Ордена на тамплиерите и започват легендите, които заслужават отделно внимание. Вярва се, че някои братя намират убежище в Шотландия и Португалия, чиито владетели отказват да се подчинят на разпоредбите на Авиньонското папство. Големият печеливш се оказват все пак хоспиталиерите, които с помощта на папа Климент V наследяват голяма част от ресурсите и славата на някогашните си конкуренти.



През 2009 се навършват 20 години от пагането на Берлинската стена. Мнозина изследователи напомнят, че същинският разговор за нацисткото минало на Германия се е случил 20 г. след края на Втората световна война. Дали двете десетилетия след 1989 г. са достатъчно голяма дистанция, от която да погледнем в миналото си със сравнително трезв поглед? Като че ли не. Миналото ни върхлита непрекъснато, не само чрез своите неразрешени въпроси, но дори и чрез конкретни персонализации, които преди години въплъщаваха диктатурата, а днес прекрасно се вписват в естаблишмънта на новия демократичен ред. Въпреки това ние не умеем да разговаряме за миналото. Извинението е, че трябва да гледаме в бъдещето и че погледът назад поражда разделение. Работата е там, че все още нямаме нито внимателен поглед назад, нито имаме общо съгласие какво се случи през тези двадесет години, нито разговаряме сериозно за това какви сме били и защо предприехме радикалната промяна, наречена преход.

Двадесет години след началото на този преход сме изправени пред нова криза, която ни дава основание за други въпроси – откъде се появи тя, как можем да се справим с нея? Дали причината не е в откъсването ни от основните правила за добро човешко поведение – в алчността, тщеславието, неуважението към по-слабите от нас... Концентрирани върху борбата за постигане на юридическа свобода и за изграждането на свободна икономика, дали не пропуснахме нещо много важно – разговора за ценностите, върху които да се изгради това общество.

Със следващата рубрика започваме разговор за най-близкото ни минало, като публикуваме различни текстове, посветени както на живота в комунистическия свят, така и на последните 20 г., които сами по себе си представляват уникален исторически опит. По този начин се надяваме да се противопоставим на забравата като колективна стратегия за оцеляване. Защото, както казва отец Сергей Булгаков, историята не е нищо друго освен опита на човека за добро и зло.

Християнство и култура

Владимир Шопов е политолог. Участник в първата студентска стачка през лятото на 1990 година в Софийския университет. Член на Демократическата партия (1994 – 1999) и председател на Националната асоциация на студентите по политически науки (1995–1996). Член на Българското филхармонично общество от 2001 година. Член на Българското общество за индивидуална свобода от 2006 година. Участва в гражданската инициатива „Обединени блогъри за наша България“. Води собствен блог.

Владимир Шопов

ПРЕХОДНИ БЕЛЕЖКИ ЗА ПРЕХОДА. ПОЛИТИКАТА НА ТЪРПЕНИЕ

Преходът се оказва исторически отрязък, който започна с една мечта и завърши с едно понятие. Той започна с мощна символика, подobaваща на „голямата история“, на ново летоброене, което обръща десетилетията след 1945 година. Но още от самото начало на чувството за историчност, излъчвано от Изтока, се противопостави интелектуалният контрапункт на Запада. В „края на историята“ единствената задача на Изтока бе да направи очевидните стъпки до очевидния консенсус в края на Студената война: демокрация, пазар, гражданско общество, конституционно управление. От другата страна на моралния авторитет на големите дисиденти на Централна Европа стоеше баналната задача на предрешените движения към очевидната цел. В този контекст се появи цялата символика на прехода – „долината на сълзите“ (по думите на немския социолог Ралф Дарендорф), болезнената цена на едно отклонение от европейската норма. Но отклонение с ясен резултат, с ясна траектория. В тази среда революциите на 1989-а бяха обявени за „бездарни“, за бледа препратка към 1789 година и другите „големи“ революции. 1989-а изглеждаше значима само като маркер за един провал, а не като начало на велик идеен обрат. В тази среда постепенно в европейския разговор за промяната влезе една теория за политиката, която постави координатната система на поведението и езика на – вече – прехода. Очакваната аналитична последователност по примера на разпадащите се авторитарни режими в Южна Европа, Латинска Америка, Азия и Африка от така наречената „трета вълна“ на демократизацията, започнала през 70-те години на миналия век, с бързи стъпки извървя пътя от академичните аудитории и дебати

и се наложи в политическото въображение и език на половин континент. Много малко очакваха колко трудно ще бъде отстраняването на понятието „преход“ и колко много функции ще изпълни то.

Силата на идеята за преход е видима в много посоки. Тя пое остатъците от граматиката на самия срив на комунизма и осигури неговото продължение. В същото време преходът оразмери непосредствения период след първите няколко години на промяна, направи го сякаш едновременно обозрим и предвидим. С неговото навлизане бе създаден и специфичният (макар и често по-скоро риторичен) политически консенсус, в който едновременно можеха да се разположат тези, които имаха биографична и политическа връзка с промяната, и тези, които нямаха такава. „Неопитните“ демократи намериха в езика на прехода ориентир и пътеводител, а нео/посткомунистите – безцветен и неутрален терен, на който и те да заемат позата на създатели на новия ред. Демократичната теология на прехода изтласка встрани сравнително кратките дебати за история, ценности, морал, политическо съзидание. Историческото движение от една епоха към друга попадна в полето на политическа механика, в която етапите на развитие бяха предначертани, хронологизирани и почти автоматизирани. С „малко помощ от нашите приятели“ скучната и ясна пътека щеше да бъде извървяна. Политическото въображение бе заменено с политически автоматизъм, усилията за създаване на демокрация и пазар преминаха в усилия за изпълнение на критерии: Съветът на Европа, Европейският съюз, Световната търговска организация, НАТО.

Поставянето на прехода в центъра на политическото мислене и поведение бързо създаде различни неизказани съгласия. Едно от тях бе свързано с удобството на неговата времева неопределеност и услужливата гъвкавост на критериите за неговия край. Възможностите за интерпретационни войни по отношение на това как, при какви обстоятелства, върху основата на коя оценка този преход е приключил, дълго даваше усещане за пространство за маневриране на политическите играчи. Друго съгласие бе за ценностната междинност на преходната ситуация, нейната амбивалентност. Тя продължава да осигурява възможността различните социални и културни факти да бъдат оправдавани, когато са на твърде голяма дистанция от високите критерии на целите на тази промяна. На всяка възможна критика има възможен отговор, оправдание за несъответствие, което произтича от междинността на този времеви отрязък. Но може би най-важен ефект беше този за прехода като основа на политическата икономия на търпението. За преодоляване на политическите, социални и икономически последици на комунизма имаше съгласие, че „ще отнеме време“. Нуждата от радикална промяна (в България частично осъзната едва в средата на 90-те години след краха на идеята за „плавния преход“) изискваше търпение, необходима болка и изтърпяване на тежестта от създаването на пазарната инфраструктура. Ценностният и статусен процес, който компенсираше тази необходима болка, беше „връщането в Европа“, новоизвоюваното разрешение за завръщане (в случая на Централна Европа) и присъединяване (в случая на Югоизточна Европа). Радикалната промяна на цялото стопанство, болезненото разместване на индустрии, професии, творчески биографии, регионални баланси, всичко това

можеше да бъде търпиво поради високата стойност на успеха. Към целия този процес на граматична промяна бяха добавени и преговорните процеси по присъединяване в ЕС и НАТО, които допълнително усложняваха и претовариха дневния ред на източноевропейските общества. Това претоварване на индивидите и обществата можеше да бъде изтърпиво единствено в очакване на голямата награда.

Преходът остава като наследство едно много специфично разбиране за историческа промяна. Подреген и „пропаден“ по този начин, той накара много от нас да мислим за историята си като някаква теология на промяната, автоматика на предварително зададени „етапи на развитие“, зад които е сложен голям исторически механизъм. Промяната изглеждаше като стъпаловидна кула с ясни и неизбежни стъпки. Например в политическото устройство това мислене изглеждаше така: създаване на правила на играта (конституция), партии, избори, институционална реформа, гражданска култура и така нататък, и така нататък до плътното допване до демократичния модел. Сегашният поглед към това близо минало обаче подсказва, че създаденото е много повече продукт на няколко „исторически прозореца“, отколкото на необратим поход на историята. Няма естествена логика на развитие, а случайни или изработени исторически „прозорци“, в които се случват или не определени промени. Като минимум в България характер на подобен тип прозорци имаха годините 1989 – 1992 и 1997 – 2000. Убеждението, че промяна се случва в малки, откъслечни периоди, не е важно само по себе си, а защото насочва политическото внимание в съвсем различна посока. Ако за теологията на промяната е важен „планът за действие“, то за историческия прозорец е важна политико-социалната коалиция, която може да роди тази промяна. Ако едното се занимава с „големите неща“ и ги предпоставя, то другото се опитва да създаде конкретни конфигурации от субекти, реторика и обстоятелства, които евентуално да произведат някакво разместване на нещата.

Очакването за исторически автоматизъм на демокрацията и пазара изтласка от преходите едно изключително ценно и важно условие за успех: политическото създаване и виртуозност (crafting). В началото на 90-те имаше група политолози, които поставяха акцент именно върху нуждата от политическо творчество в изграждането и развитието на институциите, практиките и културата на възстановената демокрация. Тази нагласа бързо мина на втори план, а повечето демокрации в Източна Европа (особено такива като българската) бързо бяха определени като „нови“, а не като възстановени. Това допринесе за затвърждаването на разбирането, че пътят напред е маркиран основно от прилежното прилагане на наръчниците по демократичен преход, а не толкова от преосмислянето и нужното развитие на наличен, макар и ограничен, демократичен опит. Така се оказа, че хартиеното изграждане на институции е твърде лесно, а тяхното вътрешно развитие, самокоригиране и усъвършенстване на малки стъпки е твърде трудно. Увереността в „историческата победа“ на демокрацията бе така завладяваща, че чак до началото на този век споменаването на темата за политическо недоволство в посткомунистическа Европа бе невъзможно дори като академичен разговор. Когато „недъзите“ на прехода родиха специфичния

източноевропейски популизъм, той бе приет с аналитична изненада без гума на признание за дълго игнорирания тътен на тези общества.

Една от най-големите заблуди на прехода беше по отношение на индивидуалната готовност за промяна. Социологията на ранната глобализация през 90-те години постоянно се занимаваше с нарастващата „гъвкавост“ на индивидуалната идентичност. Различни социолози настояваха, че е дошло времето на голямата лекота, с която индивидите са готови и склонни да се захванат със собствено-то си преоткриване и „преправяне“ (reinvention). Някои дори въведоха образа на супермаркет на идентичностите като точно, макар и леко пресилено описание на реалността. Булевардната психология услужливо предлагаше моделите и техниките на преоткриване, а културната индустрия намираще визиите на това начинание. В нашата част на континента отварянето към тези нагласи дойде с очакването, че модата и модерността на преправянето ще завладее и нас. В социални и политически категории това звучеше като очакване за раждане на граждани, на множество предприемчиви проекти, които истински ще обърнат историята. На пазарен език може да се каже, че обещанието за голямо предлагане на възможности се е разминало с търсенето от страна на реалните граждани. Двадесет години по-късно се вижда нереалистичността на очакването, че във всеки втори тлее желанието за гражданско и пазарно прераждане. Увереността, че това ще се случи, сега заплашва да ни остави без теория за това откъде и как ще „дойдат“ нови вълни от промени в общества като българското, които са лишени от дълбочина и устойчивост на реформираното. „Новият“ демократичен и пазарен човек не се състоя, или поне не в мащаба, който теологията на прехода ни подказваше.

Социалното въображение на промяната пък заимства от това на Запада отпреди 20–30 години. Дългите разкази за края на класите и идването на безкласовото общество с триумфа на комунизма не отмениха разбирането, че единствената валидна социална мярка е тази на класата. Много бързо в естествен ориентир се превърна идеализираната социална структура на Западна Европа от 60-те години с ясно разграфени кутийки: голяма средна класа, малка класа богати, модерен пролетариат с коли, перални и дълги летни почивки и т.н. По този начин се утвърди очакването, че някъде по трасето на прехода ще започне да се появява не просто някаква нова социална структура, но че тя ще се състои от класи и те ще бъдат подредени в точно определено съотношение, по модела на Западна Европа. И докато всички се взирахме в търсене на първите признаци на тяхната поява, се оказа, че биографиите са истинският фактор, който ще подреди по някакъв начин нашето общество. За да се случат класите, на тях като минимум им е необходимо място, образ, разказ за себе си и признание от другите. Място, за да се видят нейните членове и да се нарекат по определен начин. Образ, за да мислят себе си като част от общност, когато не са заедно с останалите. Разказ, за да имат версия как са се появили и как ще се развие животът им. Признание, за да видят себе си в очите на другия и той да ги назове несвой. Междувременно се оказа, че постпреходната източноевропейска икономика не изглежда като западноевропейската и вместо нейната социална подредба ние получихме едно грубо голямо разделение: спечелили срещу загубили.

В началната динамика на прехода уравниловката беше важен враг и нейното отмиране бе очаквано, нейните привърженици се бяха отпуснали в своята носталгия и гледаха на него като края на една епоха. За всички останали отстъплението от еднаквата мяра бе обещание дори когато някои смътно усещаха, че няма да са сред най-успешните строители на новия ред. Дори в най-наивните си форми в теориите на прехода обещанието за равния старт никога не е било пълно, но все пак пагането на комунизма дълго беше възприемано като отваряне на пространства и възможности. Всеки се надяваше на поне един опит и таеше надеждата, че той ще бъде достатъчен. Никои не искаше да мисли за собствения си възможен провал като за терена, върху който ще изникнат новите елити на новия ред. В набързо преразказания западен културен модел имаше готови, заварени елити. Те бяха гледани като завършени социални факти, които рано или късно щяха да изникнат и тук. Тяхната история не беше интересна. От Изток се виждаше как те изглеждат сега, а не как те са се случили. В илюзията на културния супермаркет формата изглеждаше лесна за внасяне. И нямаше как да е иначе, след като спазването на стъпките обещаваха тяхната поява. Оказа се, че появата на новите „елити“ е твърде болезнена за тези, които са разбрали или изстрадали илюзията на равния старт или пък просто не са имали енергията „да се качат на своето колело“ и да опитат сами късмета си. Тази погнуса от лъжливата възможност или натрапчивата липса на съответствие между усилие и резултат, способност и печалба се оказва едно от най-важните усещания на прехода, което продължава да подкопава цялата легитимност на сегашното статукво. Привкусът от наблюдението на първоначалното натрупване на предимство заплашва да парализира желанието за всякакво начинание.

Надценяването на политическия преход може да бъде видяно и като суспендиране на разбирането за културата като важна „променлива“ на всяко възможно уравнение на промяна. Рационалното политическо и институционално инженерство дълги години надделяваше над фактора култура, на различието противостоеше вярата, че има формула на „надскачане“ на културното разбиране като предопределящо. Този тип разбиране предхожда появата на теориите за прехода в края на 70-те години на миналия век. Постколониалният императив след разпада на империите през 60-те изискваше да им бъде „даден шанс“, а главното занимание бе концентрирано върху това да се изработи относително универсален модел/сценарий за възможно развитие на новите държави. Това занимаваше две десетилетия голямата група теоретици и практики на „развитието“, идеи, по-късно институционализирани на места като Световната банка и Международния валутен фонд. В тази среда са явиха теориите за прехода, които освен всичко останало предложиха удобен академичен покрив за разпадащата се общност на „съветолозите“ от годините на Студената война. Стоейки „неконсолидирани“ в демократичната траектория на прехода, въпросите на културното влияние се завръщат. Цикличността на този тип аналитични преоткривания вече става леко досадна по простата причина, че различните интерпретации никога не са изчезвали, а просто са били изтласкани от някакъв мейнстрийм, който е надценявал своята способност. По подобен начин 60-те години „преоткриха“ институциите, които според академичния разказ са били „забравени“ след 20-те години и срива на тогавашните демокрации. Културната „променлива“ е преоткрита и

Всички очакваме нейните нови теоретични възновения.

Обществата на прехода постепенно развиха и специфична пристрастеност към „големи дизайни“ и проекти. Макар и в доста банализиран вариант, преходът беше нещо като общ код за разбиране на изискващите твърде много уточнения и дебати демократични и пазарни цели. Съхраняването на социалната енергия и възможността за политическа амнезия от страна на тези, които така или иначе имат нееднозначно отношение към тези цели, изискваха някакво междинно понятие, с което едновременно да се поддържа връзка с изначалната демократична ситуация и в същото време да се скриват същностните дилеми на „времената“. Сегашната неубедителност на резултатите от усилията за промяна отекват в оплакването за нуждата от „нов“ голям проект, от нова цел, посока, мотивация. И настояването за тази необходимост ще става толкова силно, колкото е усещането за провал и незавършеност на „изначалния проект“. Високата (и често пресилена) грама на прехода не може да отстъпи на „сухото“ ежедневие. Постепенните промени така и не могат да намерят своите изпълнители. Повечето от тях са застинали пред историята и изискват от нея някаква следваща задача, която да отговаря на техния опит и размах. Очакват от нея мисия, която да ги заслужава. Докато гледаме тази игра, пред нас се изправя трудният въпрос за това откъде би могла да дойде някаква енергия за промяна. По теорията на прехода обаче този въпрос няма основание, защото тя предполагаше навременната поява на атрибутите, структурите и културата на „нормалното“ европейско общество. Те трябваше да са вече тук, „малко или много“.

Има и много други теми, но в момента по-важно е началото на един разговор за годишнината на едни усилия за промяна, които трябва да бъдат по-пълно осмислени. Важен е разговорът, който започва с признание за наивната предначертаност на прехода и трябва да продължи като широко усилие за търсене на работещи социални и културни коалиции за промяна и разбиране на случилото се дотук. Една от големите въпросителни остава: защо толкова дълго и спокойно наблюдавахме несъответствието между думите и фактите. Може би отговорът се крие в търпението в името на едно обещание, но търпение, което сякаш вече е изчерпано. Време е да се възгледаме по-внимателно в думата, която постепенно стана най-лесния депозитар на всички възможни бележки, коментари, фрустрации, халюцинации. Време е да погледнем за последно странното понятие за прехода, което се превърна едновременно в политически език, обществено очакване, индивидуално оправдание... и да го оставим на историята. До неговото прераждане.

Людмила Димова

КОЙ Е ФЛЕМАЛСКИЯТ МАЙСТОР?

Петдесет шедьовъра на ранната фламандска школа са представени в изключителна изложба, открита във Франкфурт, минала през Есен и продължила в Берлин

Две загадки на ранната фламандска живопис възбудят историците на изкуството от векове – едната се отнася до братята Хуберт и Ян ван Ейк и техния принос в Гентския олтар, а другата – до личността на Флемалския майстор. И двете са свързани с появата на ренесансовия поглед към света. Изложбата *Флемалският майстор и Рогир ван дер Вейден*, която можеше да се види в музея Щегел във Франкфурт до 1 март, а до 21 юни е в берлинската Национална художествена галерия, отново разпали спорове и спекулации относно личността на непознатия Майстор, свързана с други централни фигури на фламандската школа от началото на XV век.

Със своята точност в изобразяването на видимия свят и на индивида в него фламандците предусещат голямата промяна, която ще донесе хуманизмът на Новото време. И ако значимият принос на италианците за Ренесанса е въвеждането на централната перспектива, то фламандците откриват маслената живопис. А това не е маловажно, напомня Цветан Тодоров в есето си *Изобразяване на индивида в живописа* (Цветан Тодоров, Бернар Фокрул, Робер Льогро, *Зараждането на индивида в изкуството*, ИК Кралица Маб, С., 2006). Живописиста активно участва в историята на мисълта, тя самата е мисъл. Все пак – фламандците предхождат Еразъм със сто години, а Монтен – със сто и петдесет.

Кой е Флемалският майстор – въпросът стои от 160 години. През 1849 г. музеят Щегел във Франкфурт придобива три големоформатни олтарни платна, които според сведенията на техния предишен собственик – художника Игнац ван Хоутем от Аахен, произхождали от едно абатство във Флемал. После се оказало, че такова абатство не съществува. Въпреки това името, което Хоутем дал на автора – Майстора от Флемал, останало. На въпросната личност започнали да приписват и други картини. На базата на стилистични сравнения се разбрало, че той е работил преди братята Ван Ейк и така им отнел статута на бащи на ранната фламандска живопис. В мистериозния Флемалски майстор учените видели непосредствен предшественик на талантливия Рогир ван дер Вейден. Но загадката си оставала. В изворите бил открит някой си Робер Кампен – художник от Турне, който имал работилница и изпълнявал поръчки за членовете на градския съвет и висшето духовенство. И така преди 100 години решили, че той е Флемалският майстор, а от средата на XX век Кампен напълно се наложил като търсения отговор на загадката. И до днес обаче никой не е намерил



Флемалският майстор (Рогир ван дер Вейден?),
Портрет на себел мъж, гъбово дърво, Държавни музеи в Берлин,
© Художествена галерия, Йорг Ангерс

категорични доказателства, че Флемалският майстор и Робер Кампен са едно и също лице. Или пък заг Майстора се крие Розир ван дер Вејден, работил в ателието на Кампен между 1427 г. и 1432 г.?

Животът на Робер Кампен е сравнително добре документиран, има доказателства, че е роден около 1375 г. в Турне или Валансиен, през 1410 г. получава права на гражданин в Турне, два пъти е изправян пред съда – веднъж, защото отказал да даде показания за свой колега, обвинен в предизвикване на размирици, и втори път за прелюбодеяние. Документирани са многобройни поръчки към него от градската управа – за гербове, стенописи, табели, но не и частни поръчки за картини. Розир ван дер Вејден, за когото се предполага, че е учил известно време при братята Ван Ейк, постъпва като калфа в работилницата на Кампен в Турне, но бързо се издига до свободен майстор, звание, с което можели да се похвалят малцина особено заслужили художници. Сегашната изложба за пръв път представя в сравнителен план творчеството, което се приписва на художника фантом, и картините на Ван дер Вејден. Споровете на учените се подхранват и от обстоятелството, че запазените шедьоври са разпръснати в европейски и американски колекции, повечето не са подписани и датирани. Изследване на стиловете, иконографски студии и нови технически методи като рентгенови и инфрачервени лъчи или дендрохронология (определяне на възрастта на дървото) ще помогнат за изясняване на фактите. Мащабната изложба на музея Щедел във Франкфурт и Художествената галерия на Берлин, които притежават безценни произведения на двамата автори и отдавна развиват научна дейност по темата, включва предоставени картини от най-големите музеи в света: Националната галерия в Лондон, Праго в Магрид, Метрополитън в Ню Йорк, Лувъра в Париж, Ермитажа в Санкт Петербург, Националната художествена галерия във Вашингтон и Художествено-историческия музей на Виена. Общо 50 творби – това са почти всички запазени и годни за транспортиране произведения, които се приписват на двамата. Повечето са толкова чувствителни и значими, че досега не са били отдавани под наем.

С изключение на няколко забележителни портрета, които показват новото самосъзнание на бюргерството, останалите са картини и олтарни табла с християнска тематика: Благовещение, Рождество, Разпятие, Сваляне от кръста, Полагане в гроба на Христа, както и образи на светци. Необикновено е богатството на детайли в тях – цветя на преден план, като кулиси на библейските сцени – мебели, хора и животни, а на заден план – градски панорами, далечен хоризонт, замъци и върховете на Алпите, прецизно пресъздадени. На тъмносините стени и сред приглушената светлина произведенията излъчват необикновено сияние. „Празник за очите и удоволствие за интелекта” – категоричен е вестник *Франкфуртер Рундшау*; „необикновена изложба – не можеш да ѝ се наситиш” – *Франкфуртер Алгемайне Цайтунг*; сензационна, много високо качество, никога вече няма да се повтори – са оценките в немската преса.

Уникалната изложба показва чудото на холандската живопис, както го назовава известният историк на изкуството Ервин Панофски. Той говори за *Ars nova* – заимствал е понятието от музикалната история и го разбира като паралелна

тенденция, която през XV век разширява гамата и диференцира цветовия спектър на новата фламандска живопис. Промяната се дължи не на един гениален художник, а на авангардни за времето си техники на занаятчиите. Употребяваните дотогава темперни бои са заменени с маслени, които са далеч по-интензивни. Температа съхне по-бързо и има по-скоро притъпено излъчване, а маслото дава нови възможности – при полагането на прозирни слоеве боя картините придобиват дълбочина и мек блясък, преходите могат да се запазят, детайлите да се изработят по-грижливо, фигурите да се покажат в движение. Вече не били нужни скъпи материали като злато и ултрамарин, защото новата техника позволявала на художниците да пресъздават блясъка на метала и качеството на всички материали – от тъканите до гървото.

Светът се превръща в градско пространство, където всеки предмет има свое място и значимост. Нюансите в израза на лицата, също като предметите и материите, са от реалния живот, фигурите са изобразени сред всевъзможни предмети – дори капан за мишки се появява в прочутия *Олтар от Мерог*, приписван на Флемалския майстор, който рядко напуска хранилищата на музея Метрополитън. На гясното му табло е изобразен Йосиф в своята работилница да пробива със свредел дупки върху гървена плоскост, за да направи капан за мишки. Сцената на Благовещение – централната в олтара, за пръв път показва Дева Мария като фламандска жена в бюргерски дом. Всеки детайл от предметния свят е конкретен като форма, размери, материал и твърдост. И въпреки че научната теория за перспективата все още не е известна по тези ширини, плоското изображение изчезва, пропорциите са верни, обектите хвърлят сенки, лицата оживяват. Детайлите от интериора се превръщат в християнски символи, всички те, но също и скъпият бродат или сълзите по бузата на Дева Мария от други картини са използвани, за да отпратят мислите и чувствата към незримия свят, към отвъдното. Много е писано за този скрит символизъм, според който цветето се свързва с Девата – розите с милосърдието ѝ, виолетките – с нейната скромност, лилиите – с нейното целомъдрие. Току що изгасналата свещ от *Олтара от Мерог* е символ, който не се появява другаде и може да бъде разчетен по различен начин, дори капанът за мишки носи послание – защото кръстът е капанът на дявола. Така материалният, човешкият свят се превръща в огледало на божествената истина.

Някои изследователи говорят за естетизация на религиозните съдържания. В стремежа към реализъм други откриват известна профанизация на свещеното, например при мотива *Maria lactans* – никога досега Божията майка не е изобразявана толкова често кърмеща, поне не в италианското изкуство. Такива произведения предизвикват възмуцението на Микеланжело – защото радват онези, които нямат ни най-малко чувство за истинската музикална хармония. Благодарение на венецианските търговци обаче северната живопис стига до италианските и испанските колекции и оказва видимо влияние върху италианската живопис на Ранния ренесанс. А сицилианецът Антонело да Месина даже тръгва за Брюге, за да изучи новата техника.

Но да се върнем на загадъчния Майстор. Още през 1937 г. историкът на изку-

ството Макс Фриглендер провъзгласява Ван дер Вейден за Флемалския майстор. Според кураторите на франкфуртската изложба Йохен Зандер и Шефан Кемпердик нещата съвсем не са толкова прости. Те посочват, че дори таблата, притежание на музея Щегел – света Вероника с кърпата с образа на Иисус, кърмещата Божия майка и Престолът на милостта – един гризайл (картина изцяло в сиви тонове, симулираща каменна скулптура) – не са дело на един художник. В тези т.нар. флемалски табла, които се приписват на Флемалския майстор или на неговия двойник Кампен, може да се разпознае ръката на Ван дер Вейден. Прецизно изрисуваната глава на света Вероника контрастира на госта по-небрежно пресъздадено тяло, ръцете са груби, гънките на грехата – нелогични. Освен това начинът на рисуване на лицето на Вероника се отличава от този при Дева Мария в другата картина. Според кураторите в ателието на Кампен много художници са работили едновременно върху едно произведение. Напълно е вероятно с идването си Рогир ван дер Вейден да е наложил нова техника. Освен това *Портрет на млада жена*, отнасян към Флемалския майстор, показва стилистична близост със *Сваляне от кръста*, притежание на музея Праго, за чиито автор се приема Ван дер Вейден. Знае се, че Рогир ван дер Вейден е въвел принципа на ритъма, неговото изследване на светлината и цвета останало ненадминато цели два века. Но дали той е търсеният Флемалски майстор? Изложбата се опитва да примири крайностите – художникът фантом е по-скоро ранна форма на „марка“ – знак за общата продукция на множество художници в работилницата на Кампен. Изложбата представя тази работилница като лаборатория за обновяване на живописата, в която главната роля се пада на Рогир ван дер Вейден.



Флемалският майстор,
Разбойникът от ляво на Христос
(фрагмент от табло на триптих),
смесена техника върху дъбово дърво,
Музей Щегел, Франкфурт (Майн)
© Артотека

Люгмила Димова

КОМПОЗИТОРЪТ В СЯНКАТА НА ДИКТАТОРА

За едно случайно съвпадение и за неслучайните игри на сталинизма с изкуството

Сергей Прокофиев умира внезапно на 5 март 1953 г. – в един ден със Сталин. Близо час по-късно, но по същата причина, както се твърди официално: мозъчен кръвоизлив. Композиторът издъхва в квартирата си на гнешната „Камергерска“ в Москва. Ковчегът с тялото на Сталин е изложен недалече – в Колонната зала на Дома на съюзите. Хората се стичали към центъра, целият район бил отцепен от милицията и армията, затова близките и приятелите на Прокофиев не могли да стигнат до гома му. С големи мъки два гена по-късно тялото му е изложено в Дома на композиторите за скромна гражданска панихига. А за да купят цветя, приятелите на Прокофиев трябвало да убеждават продавачите, че са за Сталин. Тихон Хренников, назначен от Йосиф Висарионович за ръководител на Съюза на композиторите, донесъл ковчег за Прокофиев – никои груг не би могъл да мине през центъра с камион, а Хренников бил от ЦК, член на комисията по погребението на Сталин. Той помогнал също да закарат ковчега на Прокофиев до Дома на композиторите. И после изчезнал – на гругото погребение.

Новината за смъртта на забележителния композитор потънала във всенародната скръб от загубата на вождя. Информационните сводки мълчали, колегите и приятелите на Сергей Сергеевич научавали за кончината му един от груг по телефона. Карен Хачатурян, композитор и професор в Московската консерватория, нарича това съвпадение игра на съдбата: „През 1948 г. именно по сигнал от Сталин направиха опит да смажат Прокофиев и много груги композитори – Шостакович, Мясковски, искаха да ги унищожат. И ето че Сталин сякаш отнесе със себе си Прокофиев“. За Хачатурян Прокофиев е учителят – не защото му е преподавал, така го наричали младите композитори, събрали се около него в последните му години: Рихтер, Ростропович, Хачатурян...

С Прокофиев гошли да се сбогуват Давид Ойстрах, Дмитрий Шостакович със съпругата си, втората жена на Прокофиев Мира Менделсон и гецага му от първия брак. Святослав Рихтер свирел в Колонната зала и едга по-късно отишъл в Дома на композиторите. Мстислав Ростропович успял само за погребението на Новодевичето гробище. По-късно той ще си спомни: „За нас това беше много силен удар. Неговата музика е потресаваща, такъв мелодизъм – свеж, руски“.

Днес Прокофиев е оценен като проникновен музикален мислител, пробвал се с

успех във всяка форма, в оперите си продължава линията на естествена декламация на Мусоргски, с балетите си е наследник на Чайковски, в сътворените концерти се опира на своята виртуозност като пианист. Земният му път обаче се оказва противоречив. Както много други свои събратя, той е едновременно жертва и печеливш от игрите на властта с изкуството. Неслучайно една от биографиите на Прокофиев, написана от Мария Бизолд, носи заглавие *Композитор в сянката на Сталин* и така подчертава напрежението между артиста и диктатора. От забраната на произведенията му през дебата за формализма до обстоятелството, че вестта за смъртта на Прокофиев се разпространява едва след тържественото погребение на Сталин – композиторият наистина е в сянката на вожда и през целия си живот не може да се освободи от неговата вездесъща и своенравна власт.

В царска Русия Сергей Прокофиев води привилегирован живот. Роген е през 1891 г. в имението Сонцовка, Екатеринославска губерния (днес с. Красное, Донецка област). Съвсем рано показва своя изключителен талант, а когато през 1904 г. постъпва в Петербургската консерватория, вече е автор на четири опери, две сонати, симфонии и др. През 1909 г. завършва композиция, сред преподавателите му са Анатолий Лядов и Римски-Корсаков, а през 1914 г. – пиано при Анна Есипова и дирижиране при Николай Черепнин. Като студент става известен с бунтарския си дух. Въпреки славата на труден ученик неговите произведения са признати още в началото на кариерата му. Срещата с Дягилев в Лондон му отваря вратите на много музикални салони, в Рим и Неапол концертите му като пианист минават с успех. Преди революцията се среща в Москва с Горки, Маяковски, поетите футуристи Бурлюк и Каменски, които възторжено приемат новаторската му музика.

Непосредствено след Октомврийската революция, когато Русия е затънала в размирици, Сергей Прокофиев решава да замине в чужбина, отчасти повлиян от Стравински и Дягилев, които са се изселили на Запад. Иска да живее там, където ще уважават и разбират музикалния му език. През 1918 г. напуска Русия, след като успява да убеди Луначарски, че му е абсолютно необходимо „да пресече великия океан по диагонал“, както Прокофиев пише в дневника си, издаден през 2002 г. от сина му Святослав. Луначарски така и не проумял защо е нужно това, щом „в Русия има много свеж въздух“, но му дава паспорт. На 1 юни 1918 г. Прокофиев тръгва през Сибир и стига до Токио. Дневникът му от този период развенчава мита за агностицизма на православния по рождение Прокофиев – в него има изключително много размисления за Христос, за божественото съзнание. От Япония той се озовава първо в САЩ, където не успява да се устрои, и след финансово фиаско през 1920 г. заминава за Париж. Многобройните му концерти като диригент и особено като пианист го отвеждат през 1927 г. отново в СССР. Оттогава го занимава мисълта да се завърне в родината и през 1936 г. той се установява в Москва с първата си съпруга – испанското сопрано Лина Прокофиева (Каролина Кодина), дъщеря на каталонец и на майка с полско-френски произход, и с двете им деца – Святослав и Олег. Две години по-късно Прокофиев предприема последното си пътуване на Запад. Една любопитна подробност – по това време от Холивуд му предлагат договор за филмова музика, но той откло-



нява тази възможност, защото децата му са останали в СССР.

В родината си не бил смятан за емигрант – заминал е легално, освен това периодично се връща, което е невиждана привилегия за живеец зад граница руски артист. Затова решението му не може да се нарече завръщане на блудния син. Надарен с аналитичен ум, практичен до цинизъм, той едва ли е действал от носталгия. Художникът Юрий Аненков си спомня: „Прокофиев симпатизирал на комунизма, но си признавал, че предпочита да живее и твори в атмосфера на спокойствие и удобства в капиталистическия свят”. Когато решил да се завърне, Аненков го попитал за мотивите му и чул: „В Съветска Русия започват да ме приемат за емигрант. Разбираш ли? И постепенно започвам да губя руския пазар. Но ако окончателно се завърна в Москва, то тук – в Европа, в Америка – никой няма да отпадне значение и моите неща ще продължат да се изпълняват и в бъдеще, както сега, а дори и по-често, понеже на мода идва всичко съветско. Разбра ли? Защо тогава да не доиш наведнъж две крави, ако те не протестират?”.



От дневника на Прокофиев става ясно, че основното, което го тегли към родината, е усещането за познат ландшафт, както и възможността за пълноценно общуване със старите колеги от Петербург. Въпреки това, преди да се завърне окончателно, той пише пак в дневника си, че всеки път изпитва съмнение дали да тръгне за Русия, а когато е в родината, го обзема спокойствие само „когато паспортите и визите са готови” (25 май 1933). Иначе той е рационален в решенията си и още през 1911 г. добре разбира себе си: „Аз обичам живота, а не „витаенето в облаците”, не съм мечтател, не се възлюбвам в моите настроения”.

В СССР Прокофиев остава разочарован от академичността и бюрократичния подход към творческите решения. Там го унижават, но и го награждават. Вероятно като човек ироничен, със западна менталност и култура той по-добре от много други свои съвременници би трябвало да разбира същността на всичко, което се случва около него. Но тук мненията се разделят: според Алфред Шнитке Прокофиев е възпитан в стихийния оптимизъм от началото на XX век и сякаш не искал да признае настъпилата по-късно апокалиптична промяна. Вероятно има и друга причина – от средата на 20-те години, когато е в Париж, Прокофиев се приобщава към християнската наука, това „християнство за рационалисти”

оказва голямо влияние на светогледа му. Според християнската наука злото и болката са нереални: колкото повече вникваш в тази мисъл, толкова по-близо е изцелението. Изследователите твърдят, че този възглед карал композитора да гледа на Сталин като на допускар грешки, а на болката – като на нещо, което винаги е извън нас. Освен това Прокофиев бил играч, при това хазартен (неслучайно е създал опера по „Играчът“ на Достоевски). Според някои биографи една от причините за връщането му в Москва са големите му дългове от игра на карти.

Да бъде пръв за Прокофиев е вътрешна необходимост. Известността на Рахманинов и Стравински не му давала мира. Ясно било, че те никога няма да се върнат в родината, затова пък Прокофиев се върнал като класик. Единственият му пропуск е, че недооценил Шостакович като съперник в СССР. Мстислав Ростропович, с когото Прокофиев е тясно свързан в работата си, отбелязва в едно интервю: „За свой късмет Прокофиев беше голям егоист, освен от музиката си не се интересуваше от нищо друго. Беше по някакъв начин наивен, като дете. Казваше винаги това, което мислеше в момента, без да му мине през ум, че може да обиди някого... Мисля, че той просто не беше осъзнал дълбочината на случващото се. Той мислеше, че неговата музика не се харесва на един човек, и този човек беше Сталин. Веднъж го попитах дали не съжалява, че се е върнал в Русия, а той отговори: „Не, дори и в най-лошите моменти. Знаете ли, ако един творец твори в собствената си страна, той е възприеман по друг и единствено правилен начин“.

В действителност Прокофиев не се огъвал пред властта, но не ѝ противоречал, разбирал нейната ирационалност и я приемал като особеност на средата. Трябвало да преглъща госта горчивини: прочутият му балет *Ромео и Жулиета*, създаден през 1935–36 г., отначало бил отхвърлен от съветските театри и премиерата му се състояла в Чехословакия, в Бърно. Съвременниците на Прокофиев твърдят, че причина за това бил Сталин, за когото композиторът бил агент на Запада. Вероятно под същия предлог вождът лично зачеркнал името му, когато бил предложен за учредената през 1941 г. Сталинска премия. И въпреки че впоследствие Прокофиев – единствен сред колегите си, е удостоен шест пъти с тази награда, непрекъснато усещал подозрителността на Сталин.

Йосиф Висарионович се появява в дневника на композитора в госта амбивалентен контекст: на вечер на лауреатите на Всесъюзния музикален конкурс. В залата се носел слух, че в лявата полузакрита правителствена ложа е самият Сталин. „Ние седим на втория ред, аз не се оглеждам. Пташка (Луна Прокофиева) след края на антракта погледна към ложата и срещна погледа на Сталин, който тъкмо влиза. Погледът му е толкова волеви, че тя веднага се извърна“.

Сталин обичал музиката – като семинарист в Тбилиси пеел в църковния хор, а по-късно, вече като глава на гържавата, организирал домашни концерти с участието на гласовити членове на Политбюро. Занимавал се лично с проблематиката на съветската опера, посещавал представления, беседвал с режисьорите относно „идейно-политическата ценност на постановките“. Два гена след като

изгледал *Лейди Макбет от Мценск* на Шостакович, в *Правда* се появила неопубликувана статия, която обвинявала автора във формализъм и натурализъм. А когато дошло време да се „оздрави“ обстановката в Большой театър заради недостигнатата работа по създаване на съветската опера, Сталин получил докладна записка с предложения за сваляне на произведения. В нея той лично върнал зачеркнатия *Лоенгрин* на Вагнер – предпочитанията му към немския композитор, любимец на груг диктатор от XX век, са обект на много коментари. Съществувала най-строга забрана Сталин да се използва като персонаж в постановки, това било свързано по-скоро с невъзможността да се контролира величието на ролята – ами ако изпълнителят излезе пианал или му се разлепят мустаците? По подобна причина Прокофиев не успял да демонстрира пълната си лоялност към властта, когато през 30-те години предложил да създаде *Ленинска кантата* – за хор, симфоничен оркестър и народни инструменти, построена върху цитати от произведения на Владимир Илич. Властта не разрешила да се използват случайно подбрани и несвързани цитати на учителя, особено пък във вокално изпълнение. Предложили на Прокофиев да използва стихове на съветски поети, но той, все още без достатъчно опит в съветската реалност, гръзко се насочил към творчеството на самия Сталин. А това вече приличало на криминално престъпление, последвала категорична забрана. Прокофиев реализирал верноподаническите си чувства едва през 1939 г. За 60-годишнината на Сталин той написал кантата *Наздравница*, изпълнението ѝ се превърнало в кулминация на тържествата. Малко успешен се оказал груг негов принос към комунистическата идеология: съветската опера *Симьон Котко* със сюжет от гражданската война в Украйна, поставена в Москва през 1940 г., но предизвикала остри критики и бързо я снели от афиша. Тя разказва за младия герой Котко по време на окупацията на Украйна от немците след болшевишката революция. Авторът ѝ обаче не подозирал, че Германия и СССР ще станат съюзници малко след като написал операта.

С постановление от 10 февруари 1948 г. на ЦК на болшевишката партия относно операта на В. И. Мурадели *Велика дружба* музиката на Прокофиев заедно с произведенията на други големи съветски композитори – Дмитрий Шостакович, Арам Хачатурян, Висарион Шебалин, Николай Мясковски и др. е обявена за „формалистична“, „чужда на съветския народ“. Всички те са обвинени, че отричат основните принципи на класическата музика, проповядват атоналност, дисонанс и дисхармония, отказ от такива съществени основи на музикалното произведение като мелодията, в увлечение по „безсмислени, невропатични съчетания, превръщащи музиката в какофония“. Постановлението призовавало съветските композитори да се проникнат от съзнание за високите изисквания, които съветският народ предявява към музикалното творчество, и да обезпечат такъв подем на творческата работа, който бързо да придвижи напред съветската музикална култура”.

От неотдавна открити документи става ясно, че първият вариант на постановлението бил доста по-мек, но Сталин лично написал имената на композиторите, които трябвало да бъдат критикувани. Святослав Рихтер си спомня, че на заседанието на ЦК Жданов се нахвърлил върху Прокофиев, обвинявайки го във формализъм, а композиторият му отвърнал директно в лицето: „Кое ви дава право

да разговаряте така с мен?”. Същият този Прокофиев, който приел да възпее Сталин с „някакво нахалство, с някаква благородна аморалност”, както твърди Рихтер, цитирайки гумите му: „Сталин? Какъв Сталин? Е, да! А защо не? Аз мога всичко, даже и това...”.

Казват, че от удара през 1948 г. Прокофиев не се възстановил до края на живота си. Дори произведенията му, удостоени със Сталинска премия, попаднали в списъка на забранените. А в почти всички творби, написани след това (операта *Повест за истинския човек*, поставена през 1960 г. в Москва, балета *Приказка за каменното цвете* от 1950 г., ораторията *На стража на мира*, 1950 г., Симфония № 7 от 1952 г.), личи опит да се опрости музикалният език, да се доближи той до народа. За Седмата си симфония композиторът отново получава Сталинска премия – прищявка на властта.

Десет гена след февруарското постановление от 1948 г. наказанието застига и чужденката Лина Прокофиева, с която композиторът се е разделил през 1941 г. Тя е арестувана за шпионаж и осъдена на 20 години строг режим, изпращат я в лагер близо до Воркута отвъд Полярния кръг. Там прекарва осем години. Освобождават я през 1956 г., а по-късно успява да напусне СССР, умира на 91 години в Германия през 1989 г.

Лина Прокофиева научила за смъртта на съпруга си в лагера доста по-късно, през лятото някой дотърчал от библиотеката и ѝ казал, че по радиото съобщили за концерт в Аржентина в памет на композитора Прокофиев. Лина заплакала и без да каже дума, се отдалечила.

Калин Михайлов (р. 1966 г. в София) е литературовед, есеист и поет. Преподава сравнителна история на западноевропейската литература в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на книгите *Стихотворения* (1991), *Тихи трипове* (1998), *Мориак и Бернанос – два романи свята между насилието и любовта* (2006), *Пролята за теб. Стихотворения и фрагменти* (2007) и *Християнство и идентичност. Пътуване към себе си в света на литературата и културата* (2007). Доктор по филология с дисертационен труд върху творчеството на Фр. Мориак и Ж. Бернанос.

Калин Михайлов

ДРУГОТО ЛИЦЕ НА ФРАНЦИЯ

Става дума за онова лице, което романистиката на френския писател Жорж Бернанос (1888 – 1948) изявява не само със сила на внушението, осезаема и днес, но и със завидна последователност, рядко срещана във френската литература на XX век. В това отношение се открояват три от романите на Бернанос – *Поглънцето на сатаната* (1926, излязъл на български едва през 2005), *Дневникът на един селски свещеник* (1936, излязъл на български съвсем наскоро, за него ще става дума основно в следващите редове¹) и *Господин Уин* (1943, все още неизлязъл на български). И трите романа се радват на завидно критическо внимание (нямам предвид българската им рецепция, която е повече от скромна), немалко дисертации и магистърски тези се пишат върху творчеството на автора им в различни страни, не липсват и значими филмови екранизации по тях, появили се през годините от 1951 г. насетне.

Първо, нека припомним някои от чертите на лицето, което ни е по-познато, образа на онази Франция, който е жив в съзнанието на повечето от нас. Можем да определим този лик като прогресистки, т.е. винаги съобразен с времето и в крак с него (включително с интелектуалните могоди на геня), също като хуманистичен, атеистичен или в най-добрия случай – агностичен, т.е. безразличен към въпросите за отвъдното. Ако трябва да го съберем в няколко ключови думи, те вероятно биха били **революция, прогрес, права на човека и хуманизъм, светскост**.

Другото лице на Франция в *Дневникът на един селски свещеник* (оттук нататък за удобство – само *Дневникът*) се гради в „спор“ с всяка една от изброените черти, като показва техните обратни, негативни страни. Ще започна с **революцията**. Тази дума не се споменава никъде в текста на романа, но нався-

¹ Ж. Бернанос. *Дневникът на един селски свещеник*. С.: София-С.А., 2009. Прев. от фр. Нели Захаријева. Предг. и бел. М. Шиндаров. Ред. М. Шиндаров и С. Ангелова.

къде „виждаме“ последиците от обуржоазяването на обществото и най-вече на манталитетите. Чрез преживяванията на скромния енорийски свещеник на Амбрикур, на когото е поверено романното повествование, ние можем почти физически да „вкусим“ резултата от превръщането на хората от поданици с чест и място в някогашния универсум – в граждани, изгубили усет за всякакво достойнство, без самите те да си дават сметка за същината и размера на загубата. **Прогресът** е сигнал дотам, че хората са загубили „гушите“ на нещата, а оттук – на целия свят и на самите себе си, загубили са способността да наричат съществуващото по име. Вместо това те говорят на един стерилен език, който не открива и назовава света, а скрива и замазва своята собствена безпомощност. По повод на разговора си с една жена, собственичка на гостилница в Лил, героят разказвач отбелязва в дневника си следното за начина, по който споделят хората като нея: „Все едно, че не казват нищо, че не говорят от свое име. Задоволяват се с поговорки и вестникарски изрази“. Това е език, който не може да изрече човешкото страдание, и подмяната се е извършила както при „обикновените хора“, така и при представителите на елита, които са заменили човешките слова с един специализиран, технологичен език, ужасяващ тъкмо със своята дисектираща духовния живот и отчуждена от интимността му аналитичност. (По такъв начин говори за молитвата г-р Лавил, един от епизодичните, но важни за смисъла на романа герои.)

В света, с който „спори“ творчеството на Бернанос, езикът се е превърнал в серия от конвенционални знаци, които вече не препращат към универсални означения, „общуването“ всъщност се води в едно изпразнено от живот пространство, над бездната на нищото, всъщност то е диалог, а не общуване. Същинската причина за това е, че не само словото на Бога, на Този последен Гарант за всяко смислено и дълбоко общуване, но и името Му е сякаш изличено от сърцата на хората. Или не, по-скоро е покрито с дълбок слой от предразсъдъци, грижи и „чист“ животински егоизъм, граничещи с недоверие, подозрителност, първичен страх от непознатото. Ето защо при всяко споменаване на Божието име от страна на свещеника, при опитите му да го извади от тъмния килер на (пог) съзнанието, където е заключено то, обичайната реакция на събеседниците му е реакция на враждебност, самозащита, омраза. Най-потресаващи като че ли са думите на клисаря Арсен, „църковен човек“, чиито предци са били причастни към живота на Църквата от много поколения, от него читателят очаква убеждения, различни от тези на съеляните му. Уви! Всичките му „прозрения“ са убийствени със своята пряма „трезвост“, която говори за пълен атеизъм и отчайваща безнадеждност, но към последната му реплика в разговора със свещеника сякаш наистина няма какво да се прибави: „Когато умрем, всичко е мъртво“.

И така, изглежда, че в резултат на революционните обществени придобивки в модерния свят, какъвто ни го представя Бернанос, хората не са станали потговорни за поведението си, дори не е сигурно, че осъзнават ясно кои са, за да могат евентуално да потърсят своите **права**. Симптоматично в този смисъл е поведението на жената, която споделя жалкото съществуване на изменилия на свещеническото си призвание някогашен „колега“ по семинария на героя разказвач – жена, която се е превърнала в негов придатък и в жертва на амбицията

му да я образува интелектуално и да я направи „достойна“ за себе си. Мисля, че от гледна точка на Бернанос по-чистият вариант, от който би спечелило достойнството на подобни персонажи, би бил, ако те наистина бяха жертви на за-слепено търсене и защита на своите права, но какво струват правата – сами по себе си „когато не изхождат от волята на една осъзната, отговорна личност? Личност, която – преди да претендира за каквото и да е – първо е поставила себе си в служене на другия (не на похотите му), прието със смирение и любов – свободно избрано, а не по навик, традиция, наследственост, инерция?

Казаното дотук обяснява убийствената ирония в романстиката и есеистиката на Бернанос по отношение на онези преимуществено леви интелектуалци, които са представяни и възприемани особено охотно у нас като „най-светлите умове на Франция“. Като Анатол Франс например. Подобни хора с ореоли на **хуманис-ти** всъщност обезчовекават човека, като го лишават от надежда и ограбват тайната на битието му, свеждайки го само до „социалния въпрос“, лишавайки го от метафизични основания. За Бернанос **светскостта** е проблем, преди всичко защото лишава човека от възможността да има истинно битие, да се ситуира спрямо вечното и непреходното, с една гума – да има душа, да не бъде сведен до своята социална или биологическа „епидерма“. Подобна недопустима редукция постоянно кара героите на Бернанос (и възвишени, и не толкова) да се чувстват неуместни в буквалния смисъл на гумата. Така по парадоксален начин тъкмо светскостта лишава човека от свят, който да може да обитава отговорно и без страх, превръща го в жертва на разноречиви и тъмни желания, които не може да удовлетвори никога и които завършват с бунт и отчаяние – ето как могат да се обяснят множеството самоубийства и изкушения за самоубийство в романите на Бернанос.

Не на последно за автора на *Дневникът* място хуманистите-прогресисти претендират да решат с технологични средства проблема за бедността, като превръщат бедния в „контингент на социални грижи“ (за да употребя същия административно-технологичен език, който писателят ненавижда), а за Бернанос Бедният е почти сакрална фигура, чието унищожаване е равнозначно на унищожаването на самото християнство. Той не разбира бедността като мизерия, а още по-малко я прокламира като такава, разбира я по-скоро като състояние на душата, близко до евангелските блаженства (ср. Мат. 5: 3; Лука 6: 20). Състояние, осветено от самото идване на Христос в плът и от Неговия избор да бъде от и сред бедните на този свят (както показват разговорите на героя разказвач със свещеника на Торси). Романът на френския писател, а също и творчеството му като цяло внушава, че дехристиянизираният и десакрализиран модерен свят всъщност не е в състояние да реши проблема за бедността, може само да унижи бедния и да го лиши от последните остатъци на достойнството му.

Критиката в *Дневникът* по отношение на онези характеристики на модерния свят, които до голяма степен се покриват и с познатия ни образ на лявата, светска и атеистична Франция, не е „външна“, тя се осъществява чрез надмозването на изобразената в творбата на Бернанос духовна и социална действителност. В перспективата на романа героят разказвач не е пасивен наблюда-

тел и коментатор на събитията, а част от тях (може да се каже, че сам той е най-голямото събитие). Амбрикурският свещеник участва в мистериозната „солидарност на душите в доброто и в злото“ и не само не може да гледа отстранено на случващото се, а го преживява и съпреживява, дори, може да се каже – взима го „за своя сметка“ (по-надолу ще коментирам възможните крайности в подобно виждане). Освен това критиката, за която става дума, е от позицията на едно полуреално-полуутопично „някога“ – някогата на католическия XIII век, векът на Луи Свети, когато по гумите на свещеника на Торси в Западна Европа се е строял „свят, Римски свят, истински“, създавал се е „християнски свят“. Подобно на Достоевски, който „гледа“ на руското общество от втората половина на XIX век през призмата на представата за някогашната „Света Рус“, така и Бернанос изгражда своята критика на „модерния свят“ от позицията на идеалното „някога“ – за него това е времето на единния християнски Запад и на рицарството, т.е. на истинските воители, които не са „военнослужещи“ технократи и които са благородници затова, защото пространството, което обитават, има своите трансцендентни, сакрални основания. Рицарите имат завоювано и осветено място в него, не са родени от Църквата, а само са получили нейната благословия, тя ги е взела под „крилото“ си, дала е насока и перспектива на техните стремежи (тази визия на Бернанос е разгърната в приятелския и прочувствен разговор на амбрикурския свещеник с племенника на графинята – Оливие, който служи в Чуждестранния легион). Може да се каже, че Бернанос пренася своята представа за духовника-воин от Средновековието в съвременното духовно пространство, в духовната война, която се води в „модерния свят“, и където свещеникът, макар и не от благороден произход, е не по-малко, ако не и повече „воин“ от всеки свой прославен и героичен събрат в миналото.

В контекста на всичко казано дотук може да се заключи, че романът на Бернанос изявява другото лице на Франция повече като мечта, като идеал за осъществяване, при това с ориентир и коректив в миналото. Носителят на този идеал и борец за осъществяването му е свещеникът, „свещецът“ в романа на Бернанос.

Къде са погводните камъни на подобна визия, на подобен идеал за действителността? Критиката на Бернанос към обуржоазяването, към обществената и морална нивелация (за да не кажа деградация), към опошляването на „модерния свят“ съдържа неизбежно един повече или по-малко явен елитаризъм, за който пък наднична лицето на гордостта, която дебне духовния аристократ, бил той беден или богат материално. Всъщност той, самотникът с призвание, като някогашния самотен странстващ рицар, като един съвременен „Дон Кихот“ (романът на Сервантес е споменат от племенника на графинята) е човекът, на когото е поверена „душата“ на обществото, вдъхнато му от християнството, според една формулировка на героя разказвач. Това общество не го разбира и дори го отхвърля, но не може да мине без него. Съзнателно или не, възвишените герои на Бернанос – „атлети на добродетелта“, като Донисан от *Под слънцето на сатаната* или непохватни неудачници, за какъвто се смята амбрикурският свещеник – развиват „синдрома на Спасителя-Изкупител“, който не само се идентифицира с душевната болка и отчаянието на тези, които го обкръжават,

но и вярва, че е призван да ги вземе по някакъв начин върху себе си, т.е. да ги „изкупят” със своята саможертва (в този смисъл мъчителният им край изглежда неизбежен, непреодолим и желан от Бога²). Мисля, че заразителната сила на тези благородни герои самотници, но и тяхната трагедия (а заедно с това и на читателя, който би се предал на представите им) е именно в изключителната мисия, която им се приписва и която отговаря на разбирането на Бернанос за ролята на светците в Божествената икономия – не само на преминалите отвъд, но и на тези, които все още са на земята. Наличието на „мъртви енори” нагърбва самотния свещенослужител, който се наема да ги спаси, да ги оживотвори, с непосилен за който и да е човек товар, подходящ само за плещите на Спасителя.

И понеже свещеникът и свещеническото са мислени по презумпция като единствените възможни „канални”, по които би могла да протече Божията благодат, те придобиват изключителна посредническа функция, която „засмуква” неударимо всеки, който ѝ се отдаде с цяло сърце (а героите на Бернанос се отдават винаги с цяло сърце както на злото, така и на доброто). Мисля, че ако с днешна дата съществува алтернатива на това виждане (не само във Франция, където положението със свещеническите призвания е много по-тежко, отколкото по времето на *Дневникът*, но и в нашата духовна действителност), тя трябва да се търси по посока на „царственото свещенство” на всички вярващи – така, както го формулира Новият завет. Тези, които отстояват представата за свещенството на всички новозаветни вярващи, знаят, че за участието в духовните битки наистина се плаща скъпо, но не защото някой благороден и смел воин трябва да „заплати” на Военачалника недостойнството на друг (предпочел да дезертира или да остане в обоза), а просто защото на фронтовата линия се стреля и човек може да бъде уличен от вражески куршум...

Накрая е задължително да се кажат няколко слова на похвала за превода, редакцията и оформлението на книгата. Трябва да призная удивлението си от факта, че нито веднъж не се спънах в езикови или стилистични граповости, което е голяма похвала, като се има предвид, че вдъхновението при Бернанос не е само вдъхновение на визионер, но и на поет. Явно са си казали гумата и великолепно свършената работа на преводачката Нели Захариева, и внимателната редакция на М. Шингаров (автор на много необходимите за разбиране на романа обяснителни бележки) и С. Ангелова. Редакторите-издатели би трябвало да бъдат удовлетворени и от вида на корицата, която улавя добре идеята за уязвимостта на сложеното на хартия дневниково слово, за неговата „крехкост” и уязвимост. Колкото го качеството на хартията между кориците на книгата, то не е от луксозните, но пък не пасва ли чудесно на духа на *Дневникът* и на автора му като застъпник за славното достойнство на бедняка, „свидетеля на Иисус Христос”?

² На абрикурския свещеник нито за миг не би му минало през ума, че Бог може да иска да го изцели. Разбрал своята диагноза (рак), той е устремен единствено към това да я приеме радостно, изключвайки напълно мисълта и за някаква друга възможност, предвидена евентуално от Провидението, освен смъртта.





*Рогир ван дер Вейден, Триптих Благовещение
(средно табло), дъбово дърво,
© Архив на Пруско културно наследство/
Музей Лувър*

Жорж Бернанос

ДНЕВНИКЪТ НА ЕДИН СЕЛСКИ СВЕЩЕНИК

(Откъс)

– Искате да ме смутите, но няма да успеете. Прекалено съм здравомислеща за това.

Замълчах.

– В края на краищата – каза тя, удряйки с крак, – нали ще ни съгят по делата? Какво прегрешение съм извършила? Истина е, че гъщеря ми и аз сме чужденки една за друга. Досега никои не беше разбрал това. Кризата настъпи. Изпълнявам волята на мъжа си. Ако се лъже... О, той вярва, че гъщеря му ще се върне при него.

Нещо пробягна по лицето ѝ, тя прехапа устни, но твърде късно.

– А вие, *вие* вярвате ли в това, госпожо? – казах аз. Господи! Тя отхвърли глава назад и аз за миг видях – га, видях – как признанието напират от дълбините на душата ѝ, чужда на прошката. Уловен в лъжа, погледът казваше „га”, докато непреодолимият порив на цялото ѝ съществуване изтръгна „не” от полуотворените ѝ устни.

Мисля, че тя първа се сепна от това „не”, но не направи опит да се поправи. Семейните омрази са най-опасни, защото се подхранват от постоянния контакт. Приличат на гнойна рана, която отравя постепенно, без да предизвиква треска.

– Госпожо – казах аз, – прогонвате от дома му едно дете и знаете, че е зави-
наги.

– Това зависи от нея.

– Ще се противопоставя на това.

– Съвсем не я познавате. Прекалено горда е, за да остане тук – ако трябва да бъде понасяна, не би го преживяла.

Губех търпение.

– Бог ще ви сломи! – извиках аз. От нея се изтръгна нещо като стон – о, не стонът на победения, който моли за милост, а по-скоро въздишка – дълбока въздишка на човек, който събира сили, преди да отправя предизвикателство.

– Да ме сломи? Отгавна съм сломена. Какво може да ми стори занапред? Той ми отне сина. Вече не се страхувам от Него.

– Бог ви е разделил за известно време, а вашето коравосърдечие...

– Замълчете!

– Вашето коравосърдечие може да ви раздели завинаги.

– Вие богохулствате, Бог не е отмъстителен.

– Той не е отмъстителен, това са човешки гуми и имат смисъл само за вас.

– А може би и синът ми ще ме намрази? Синът, когото съм носила, кърмила!

– Вие няма да се мразите, а няма да се разпознаете.

– Млъкнете!

– Не, няма да мълча, госпожо. Свещениците прекалено често са мълчали и бих искал да мисля, че е било само от милосърдие. Ние обаче сме малодушни. Веднъж установили принципа, оставаме да се говори какво ли не. И какво направихте от ада вие, хората? Нещо като вечен затвор, подобен на земните, където с хитрост предварително затваряте човешкия дувеч – враговете на обществото, които полицията преследва от сътворението на света. Искате ли да присъедините към тях и богохулниците, и осквернителите. Кои здравомислещ, кой човек с горда душа би приел без отвлечение подобна представа за Божията справедливост? Ако тази представа ви пречи, твърде лесно я отстранявате. Съдим за ада по законите на този свят, но адът не е от този свят. Той не е от този, а още по-малко – от християнския. Вечно наказание, вечно изкупление – чудото е, че можем да си представим всичко това приживе, и едва извършили грях, е достатъчен един поглед, един знак, ням зов – и от небесните висини прошката като орел ще се спусне над нас. Така е, защото и най-големият несретник запазва способността си да обича, макар да мисли, че не е способен на обич. Даже омразата ни излъчва сияние и най-невзискателният демон ще ликува сред онава, което наричаме отчаяние, като в лъчезарно, тържествено утро. Адът, госпожо, е да не обичаш вече. Да не обичаш – това ви звучи като нещо познато, нали? За живия човек да не обичаш означава да обичаш по-малко или да обичаш гругиго. Ами ако тази способност, която ни се струва неразделна от нашата същност, от самата ни същност (да разбираш е груг начин да обичаш), ни напусне все пак? Да не обичаш, да не разбираш, и все пак да живееш – това е чудовищно! Общата ни заблуда е, че придаваме на тези оставени от Бога създания нещо свое, човешко, нещо от вечната си подвижност, докато те са извън времето, извън гвижението, навеки вкаменени. Уви! Ако Бог ни поведе за ръка към някое

от тези измъчени създания, дори то някога да е било най-скъпият ни приятел, на какъв език бихме разговаряли с него? Естествено, ако някой наш ближен, било то най-окаяният от всички, най-презреният сред презрените, би бил хвърлен жив в огнения ад, бих искал да споделя съдбата му, бих се опитал да го изтръгна от палача му. Да споделя съдбата му!... Злочестината, невъобразимата злочестина на тези горящи камъни, на тези бивши хора е, че вече нямат какво да споделят.



*Флемалският майстор, Света Вероника,
смесена техника върху дърво,
Музей Щедел, Франкфурт (Майн)
© Аротека*