



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

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

Главен редактор

д-р Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов
Венета Домусчиева
Тони Николов

оформление:

Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 2011 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от редакционния екип.

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

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янчиев в състав проф. Вл. Гръдев, проф. Г. Къриев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с качествена соченост.

Списание е свободна дискусийна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в един единствен (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на авторите и не зависят от възможните различия трябва да бъдат възприемани като по-скоро диалог.

© „Християнство и култура“, 2011

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

Всички права запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с миниатюри от средновековни западноевропейски ръкописи.

ХРИСТИЯНСТВО

содържание

година X/2011/брой 5 (62)

КУЛТУРА

Актуално	5
Ако нямаш ближен, нямаш и Бог – с г-р Ж н-Клог Л рше р згов ря Тони Николов Събитието като начало Стоян Т неъ, П вел П Влов Светоотечески възгледи за естеството и статуса на научното познание Ж н-Клог Л рше	
Европа и християнството	24
Вярата е Европа. Европа е вярата Хилеър Белок	
Дебати	32
Приемането на инославни в лоното на Православието Венцисл в К р вълчев	
Християнство и политика	42
Православие и геополитика П три рх В ртоломей I Православно-католическите отношения гвадесет години след пагането на Берлинската стена Митр. Ил рион Алфеев	
Диалози	53
Диалог за надеждата Г бриел М рсел-Ернст Блок	
Християнство и култура	68
Филологът във вярата Тони Николов Размисъл върху насоките на модерния гух Вячесл в ИВ нов	
Съвременно богословие	88
Богословието в контекста на културата Християнството и Западът Сергей Аверинцев Волф рт П ненберг	
Хоризонти	112
Да вярваш: нарастващата потребност на китайците В. Монг Проповед на сватбата на принц Уилям и Катрин Мидълтън Архиеп. Роуън Уилямс	
Християнство и изкуство	117
Между Апокалипсиса и реалността: илюстровани ръкописи от XIII–XIV век Ивлин ИВ нов	
Забравени размисли	126
На Божи гроб Мих ил М гж ров	
Култура	136
Потребност от Бах Люгмил Димов Кой е виновен за човешкото страдание? Скот Кърнс	
Предстои да излезе	149
Светлина на света П н Бенедикт XVI Автобиография Г. К. Честъртън	



Апокалипсис, А. Дюрер

Д-р Жан-Клод Ларше (рог. 1949) е един от изтъкнатите съвременни православни богослови. Има докторати по философия (1987) и теология (1994). Смятан е за един от най-добрите познавачи в света на духовното наследство на св. Максим Исповедник, на което е посветил три монографии: *Обожението и човек според св. М ксим Исповедник* (1996), *М ксим Исповедник, посредник между Изток и Запад* (1998) и *Св. М ксим Исповедник* (2003). С голяма популярност се ползват книгите му, в които той, в светлината на патристическата традиция, разглежда днешни биоетични теми: *Богословие и болест* (бълг. превод 2011), *Терпевтик и менталните болести* (1992), *Терпевтик и духовните болести* (1997), *Християнинът пред лицето на болестта, страданието и смъртта* (2002), *Богословие и тялото* (2009) и др.



Фотогр. фия: Георги Божилков

АКО НЯМАШ БЛИЖЕН, НЯМАШ И БОГ

С православния богослов д-р Жан-Клод Ларше разговаря
Тони Николов

Логичен център на нашия разговор е тайнството на Живота, доколкото сме в периода след Възкресение Христово – повратна точка в историята, обозначаваща физическия преход на Исус Христос от смъртта през разпването към Живота. Как в тази връзка бихте дефинирали самия човешки живот?

В дните след Възкресение Христово всички првославни християни сме изпълнени с това събитие, за което дълго сме се подготвяли в усилието на Великия пост, за да съпреживеем смъртта и страданията на Христос, които означават за нас и смъртта на „страдания човек“, за да се стигне до събитието на Възкресението. Това събитие предствлява окончателна победа, извоювана от Христос за всички хора, които ще повярват в Него и ще не мерят в Него своя кръст. Това е победа над смъртта и разпването, но също и над греха, над властта на дявола. За нас прзникът на Възкресението е не само вече прзник на Живота. Биологичният

живот, който водим в отреденото ни земно съществуване и в рамките на този свят, е само временен и относителен. И независимо че всички хора се привързват към него по абсолютен начин, всъщност той е само еднородна илюзия, доколкото този живот няма собствен смисъл, негово вечно продължение е животът в Христос.

Една от вашите книги е озаглавена *Бог не желае страданията на хората*. Проблемът е, че светът е изпълнен със страдания, човешкият живот не е никак лесен, а болестта е тази, която налага своя отпечатък над по-голямата част от живота. Какво е обяснението?

Вярно е, че в рамките на този свят ние сме принудени да изживеем последиците от греховния наш произход; грях, който продължаваме в собствените си грехове. И едва в свършек на временното, когато Христос ще донесе обновлението на света, смъртта ще изчезне заедно с всички форми на страдание. Кое означава, че в очакване на свършек на временното трябва да продължим по пътя си. Дори и да сме християни, ще продължим да понесем ефекта от греховната болест и страданията, ще продължим да сме подвластни на смъртта. Но Христос изцяло променя смисъла на тези реалности и ни е дадено средството да ги преодолеем духовно. Ако живеем в Христос, то болестта, страданията и смъртта загубват способността си да ни вредят и да ни разрушават. Сиреч в Христос можем да преобризим онова, което преди това е било източник на разрушение, за да постигнем единение в Бог. Христос на Кръст е победил властта на страданията, властта на изкушението, свързано със страданията, властта на дявола, който ни изкушава чрез страданията. Чрез своята смърт и възкресение Той окончателно е победил властта на смъртта. Ето защо, когато живеем в Него, ние вече нямаме какво да се боим от страданията, нямаме какво да се боим и от смъртта. Дяволът повече няма власт да ни изкушава чрез страданията и смъртта. Вече сме в състояние да превърнем онова, което преди ни е разрушавало, в нещо гордиво. Искам да кажа, че когато изживяваме в Бог изпитанията на нашия живот, те се превръщат за нас в привилегия, а не в нещо разрушително, свеждащо ни до нищото. Това е голямата власт, която Христос извоюва за хората – власт, която получаваме чрез единението си с Него и със Светия Дух в Църквата. Така можем да съпреживеем изпитанията в живот по гордив начин, а не както преди, когато нещо, водещо ни до разрушение.

Какво все пак означава „да не скърбим, както другите, които нямат надежда“ (1 Сол. 4:13)? Нима християните са толкова по-различни от другите пред лицето на смъртта?

Да, смятаме, че е така. За нас смъртта не е краят. Като християни, ние знаем, че Христос е победил смъртта и следователно смъртта е само преход към един друг живот. Ето защо не дежурим, дошли при нас чрез Христос, ни помогат да избегнем обичайните страдания, свързани със смъртта. Тъкмо наистина вярно помогат кратко да понесем смъртта. Като вече подчертах, с моят факт, че Христос ни освобождава от властта на страданията, ни позволява да превъзмогнем всичко, дори да се наложи да понесем страданията на някое тежко

з боляв не – к то р к или друг тежк болест. Ние зн ем, че в Христ ням от к кво г се боим и можем духовно г н змогнем стр г ният , които с з н с с мо физически тегоби. Вече сме свободни. Христос е победил смъртт и дяволът н истин ням вл ст н г н с чрез н шите сл бости.

Днешният свят е буквално заят от терапии, психотерапии и психоанализи. Може ли християнската традиция, и в частност православиеото, да предложи нещо повече като терапия на заболяванията?

В повечето от моите книги з се стремя г н пр вя отчетлив р злик между телесните, психическите и духовните з боляв ния. Тези три вид болести подгърж т между себе си интересни връзки. Причините з телесните з боляв ния с чисто физически, но те мог т г им т причини и в психични, и в духовни з боляв ния. Мент лните болести също мог т г им т причини от физическо естество, к ктo и г се дълж т н духовни болести. Интересното е г се проследи връжк т между някои физически и психически з боляв ния с духовните болести. Д ли лекув йки някои духовни з боляв ния, ние сме в състояние г отстр ним физически и психически проблеми? Ког то болестите н тялото с чисто физически – тов Отците н Църкв т с отбеляз ли още в първите векове след Христ – ние можем г прибезнем до медицин т . Ал трябв г се зн е, че Отците вин ги с препоръчв ли г се търси духовен смисъл дори в проф нн т медицин . Тоест вин ги с възприем ли медицин т к то г р, г ген от Бог н хор т , и всяко лечение – к то идв що от Бог чрез средств т , които медицин т притеж в , включително и медуик ментите. Онов , от което следв г се въздърж ме при мент лните болести, е прил г нето н нтропология, чужд н християнск т нтропология. В едн от моите книги – *Духовното подсъзнание*, з подл г м н критик някои психотер пии, н пример психо н лиз т н Фройд и т зи н Юнг, почив щи върху едн нехристиянск нтропология. В случ я с Фройд т зи нтропология е откровено теистичн , при Юнг им сериозни отклонения от християнск т тр диция. И обр тното, убеден съм във възможността от прил г не н тер пии, вдъхновяв щи се от християнск т тр диция, които отчит т връжк т между физически, психически и духовни з боляв ния. Според мен ст в гум з нещо изключително в жно, което модерният свят е з бр вил и което се опитв м г ре билитир м в повечето от книгите си. Отците н Църкв т предл г т много сериозен р змисъл върху причините з болестт , н чините н нейното лечение и р зличните тер пии, които мог т г се прил г т в т зи връжк . Тяхн т концепция е много по-бог т от тов , с което р зпол г ме пон стоящем. Днешн т тер пия е чисто м тери листическ , твърде н тур листичн , док то Отците, без г отрич т онов , което може г се н пр ви н нивото н природ т , го допълв т с духовн визия, съдърж щ в себе си зн чителен принос.

Казвате, че православната традиция има своите отговори, ала не смятате ли, че над нея продължават да тегнат някои големи недоразумения? Например схващането, че тя следва да е чисто съзерцателна, че трябва да страни от благотворителната или мисионерската дейност. Какво е вашето мнение?

Мисля, че едно подобно схващане не е напълно погрешно. Смятам, че дори не е християнско да се мисли и отстояват такива позиции, защото е очевидно, че любовта към Бог изисква любов към ближния. Всички Отци и Църквата такава: кога някъде е ближен, някъде е и Бог. Следователно любовта към ближния няма начин да бъде нещо безплатно. Разбира се, тя първо минава през молитвата за ближния, но и през конкретна помощ, която трябва да му се окаже в духовен, психологически, но и физически смисъл. Християнинът винаги е дължен да окаже материална помощ и да не нуждаещите се. Църквата изключително много е допринесла за развитието на благотворителността. И това се вижда във всички епохи, когато християнството е могло да развърне дейността си. Вярно е също така, че в страните от бившия комунистически блок благотворителната дейност на Църквата е била преустановена, но и обяснението е ясно от самите себе си. Държавата не е позволявала на Църквата да развие тази своя дейност. Свободната Църква е била ограничена, ето защо те са били по-малко видими. Алтough Църквата е свободна, тя, естествено, е дължна да провежда благотворителната си дейност към личностите, озоваващи се в тежки ситуации. И това не е само към хората в трудна физическа ситуация, но и към хората, срещнали трудности от психическо или духовно естество – това е част от нейната основна задача. Непосредствено цялата книга върху благотворителността, в която развием тъкмо пръвостепенната гледна точка. Ние никога не гледаме на благотворителната дейност към ближния като чисто материална задача. Всяка подкрепа към другия минава през Христос и Бога. Исус казва: „Където и да поискате от Отца в Мое име, ще Ви дам“ (Иоан. 15:16). Всяка благотворителна дейност към ближния има своя източник в Христос и е духовно обоснована.

Има ли ясно формулирана православна гледна точка по съвременните въпроси на биоетиката, или има само позиции, които се отстояват от поместните църкви?

Пръвостепенната църква има много интересна гледна точка по въпросите на биоетиката – как то по отношение на произхода на живота, така и по отношение на неговия край. Имаше цяла книга, посветена на тази проблематика. Очевидно въпросите, свързани с произхода на живота, днес са от съществено значение. И Църквата носи голяма отговорност за това, тъй като конституираме, че в много страни настъпва броят на бортите, имущественно семейните ценности. Понякога някои семейни двойки от егоизъм дори откъсват имущественно, други пък прибавят го методи, които Църквата винаги е отрицала. Като християни, ние трябва да заемем позиция срещу бортите, трябва да им дадем ясна визия по отношение на методи като контрацепцията, също и по отношение на различни техники за оплождане „in vitro“. Що се отнася до евтаназията и крайния живот, то християнската позиция е много важна, както е важно и нещата, които ние посветим към светлото. Защото живеем в свят, който се опитва да ни даде евтаназията, който възприема с могобийството като първоначална индивидуална воля. Живеем в свят, където тялото също не бива зачитано по никакъв начин, който за службата, и понякога бива подложено на манипулации, които не отчитат достойнството на човешкото същество. Очевидно, изхождайки от фундаменталните ценности на християнството, ние имаме възможността да кажем много

интересни и важни неща на днешния свят, да преосмислим неговия дълбок смисъл, по какъв начин, че става дума не само за човешки, но и за божествени неща, основани в Библията, която Христос ни е разкрил за човек, който е върху антропологията на Отците на Църквата.

В един глобален, виртуален и все по-сложен свят какъв би следвало да е погледът на православието към новите реалности, към отношението знание и вяра днес?

Отношението между знанието и вяра днес е едновременно проблематично и неproblemатично. Тоест имаме конфликти между вяра и знанието всеки път, когато някой претендира, че изразява истинността на знанието и цялата истина за света. Естествено, някой се е мислил: тя е ограничена в изучаването на природата. И в миг, в който някой заявява, че съществува само природата – тоест само обектът на нейните знания, тя отрича цяло едно измерение на нещата, което е свръхприродно. По този начин впрочем тя отрича и цяло едно измерение на природата, защото ние, като християни, знаем, че природата е в отношение със своя Творец, с Бог, и тук имаме цяло едно духовно измерение на реалността. Понякога имаме конфликти, когато религията е смятала, че трябва да се произнеса по въпроси, по които някой е напълно в правото си да се произнеса – „делото Гилей“ е пример. Църквата не е дълбоко се произнеса по структурата на този или структурата на света, защото някой не е необходимо да налага мнението си по произхода на живота или неговия край. Църквата има мисия да се произнеса по духовното знание и неговата действителност, някой няма защо да има позиция по това. Смятаме, че и двете имат ясно отчетливи сфери и по принцип не би трябвало да има конфликт. Проблемът е, че днес някой заявява един почти тотален претенция и искане да наложат своята религиозна или светска гледна точка. Тя смята, че единствената реалност е религиозна мислителна реалност, че единствената област е сферата на явленията, с които тя се занимава. И тук е редно да си помислим и някой: много добре е, че тя изучава тези явления, но тя трябва да се ограничава в тези сфери, без да претендира, че другата реалност не съществува. А пък Църквата, основана в Библията, е християнска вяра, трябва да помисли, че отвъд феноменалния свят и природата съществува друг свят и че този свят не е откъснат от света и природата, напротив, придобива дълбок смисъл. Тя трябва да си помисли и някой, че нейните знания са напълно легитимни, но че това са знания, откъснати от духовното знание на света, и че теориите, базирани се само върху света и явленията, са всъщност повърхностни.

Стоян Танев, Павел Павлов

СЪБИТИЕТО КАТО НАЧАЛО

Международна конференция „Православното богословие и науките“

От 26 до 30 април в България се проведе международната конференция „Православното богословие и науките“. Конференцията бе открита на 26 април с три пленарни доклада в конференционната зала на Ректорат на СУ „Св. Климент Охридски“. Работните сесии бяха проведени от 27 до 29 април в модерно оборудван конференционен център на фондацията „Миню Балкански“ в с. Оряховица, обл. Стара Загора.

Конференцията представлява част от един по-широк проект, който бе планиран и осъществен от международен екип, включващ изследователи от Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Инженерния факултет на Южния гръцки университет, Оденза, Дания, и Висшето гръцко православно училище „Св. Кръст“ в Бруклин, САЩ, в партньорство с Фондацията „Миню Балкански“ в България и Столичната община. Финансирането на проекта се осъществи от фондация „Джон Темпълтън“ в САЩ, с допълнителна подкрепа от българската страна на фондация „Комунитас“. А това и двете основни цели на конференцията, формулирани в нейния проект.

Първото от тях е конференцията да се превърне в един отворен интердисциплинарен научен форум, който да използва диалог между богословието и науките като средство за откриване на вентичните християнски духовни ценности в условията на европейска интеграция и световна глобализация. Интересното е, че един такъв мироглед представлява огромен интерес за много наши неправославни съвременници по цял свят, и особено за интелектуалци, които разглеждат православната вяра не като проблем за своя интелектуалност, като необходимост от нея. За съжаление такъв един мироглед остава силно недоразбран от българските съвременници. В този смисъл ние стоим пред опортунността да сме не жертвен собствен самозащитен, като я превърнем в предразсъдък, като се затворим във видимото и очевидното и смятаме, че възможността да се докоснем до невидимата „финансова структура“, която използваме един термин от физиката, на конкретните човешки ситуации. Оттук тръгва и втората цел, която си поставя конференцията – създаването на един бъдещ международен интердисциплинарен център за богословие и науки. Потенциалната роля на този център за Църквата и Академията и за обществото като цяло тепърва ще се изяснява.

В конференцията участват 22-ма лектори, които представят 10 страни (България, Гърция, Русия, Сърбия, Македония, Франция, Дания, Англия, Кипър и САЩ). От чуждестранните участници в срещата следва да споменем имената на

Йеротеј Влахос, Митрополит на НФКТОС, Гърция, **отец г-р Георги Драгас**, Професор в Гръцкото православно висше училище по богословие „Светия Кръст“, Бостън, САЩ, **г-р Жан-Клод Ларше**, богослов от Франция, **отец г-р Николаос Лудовикос**, Висш църковен академик, Солун, **г-р Дмитриј Бирюков**, Християнски академик, Санкт Петербург, Русия, **отец г-р Кристофър Найт**, Колеж „Св. Едмънд“, Кеймбридж, Англия, **отец г-р Стефан Бизхам** от Университет в Шербрук, Канада, **Горан Секуловски**, македонски богослов в Православния институт „Св. Сергий“, Париж, и др.

Важно е да се подчертае, че в списък на участниците няма случайни хора и четук не става дума за екип от учени, свързани от една обща визия за значимостта на православно богословие, на православно геновност и на православно на чин и мислене, за втентичното рзбирне на всички спекти на живот. Част от тази визия се проявява в избор на името на конференцията – „Православно богословие и науките“, което по халигонски рзрничва, без да рзделя, православно богословие от науките за свет и човек. Името на конференцията на бляга на особен т роля на православно богословие не просто като една от многото науки, които са изрз и резултат на човешки усилия в изучаването на сътвореното, като наука на св. църковни Отци, в която знанието не се придобива, а е Богооткровено и сочи към Спасителя, Господ Иисус Христос, като единствен Път за спасение, Истин и Живот. Нещо повече, името на конференцията на бляга на православно богословие, не на религията. Това е богословието, което след Христовото Въплъщение търси думите на Светия Дух в сърцата ни, думите на Дух, който ни помогне да речем Бог „Отче“. Това е богословието на гват Христови ученици по пътя за Емус, които след рзтворенето на писанията и рзчупването на хляба познват Христос в неговото изчезване и които тичат споделят преживяното с останалите ученици. Това е богословието, което, опирайки се на Свещеното писание, подчертава, че ние можем да познаем Творец чрез нещата, които Той е сътворил, че Бог е едновременно и Творец на вселената, и Автор на шето богословие, че именно това единство на божественото вторство први съвременната наука нещо, което не би могло да се обясни с богословите, а е преобрзано в един интригуващ и увлекателен принос към интегритета на човешкото познание.

Не беше случаен и изборът на иконата, която бе използвана в някои от материалите на конференцията. (Това е иконата от олтара на православно храма „Христос Спасител“ в столицата на Канада, Отва, която използвахме с разрешение на председателя на храма – о. Максим Лисак.). Става дума за една от малкото икони, която изобразява св. Григорий Палама заедно с тримата йерарси – св. Григорий Богослов, св. Йоан Златоуст и св. Василий Велики. Рзглежда не само св. Григорий Палама като четвъртия йерарх и контекст на неговото богословие през средната XIV век подчертава значимостта на някои от ключовите проблематики на конференцията, а именно въпросите за рзличието между Божията същност и Божиите енергии, въпрос за познанието и непознанието у Бог, въпрос за взаимоотношението между познанието и свет и Богопознанието, въпрос за рзличието между съзерцанието и природата и Богосъзерцанието. Бяха рзгледани и други теми, които могат да се обособят в няколко основни направления: богословие и физика; богословие, медицина и психология; богословие и философия; богословие и социология; въпрос за знанието.

Жан-Клод Ларше

СВЕТООТЕЧЕСКИ ВЪЗГЛЕДИ ЗА ЕСТЕСТВОТО И СТАТУСА НА НАУЧНОТО ПОЗНАНИЕ

Тук поставяме темата за някои методологични проблеми, които трябва да бъдат разглеждани.

Първият проблем е свързан с идеята за „научното познание“, следователно и за смисъла на „науката“. В настоящото изложение думата *наука* се разбира *a priori* в нейния съвременен, обичаен смисъл, тоест чрез общоприетата дефиниция: „познание за явленията и техните закони“, редиционно, точно, последователно знание, което от методологически гледна точка предполага теоретично приемане: 1) на наблюдение, 2) формиране на хипотеза и 3) потвърждение на хипотезата, която в случая е първия и третия етап може да приемат различни форми, както пряко, така и косвено.

Съвременните предстопанства, както смятаме думата *науката*, не съществуват у светите Отци. Те я определят по-скоро като някаква вид знания, което използва сетивния разум и се занимава с природата, проявява се в нейните проявления.

Вторият проблем се състои в това, че днешните области на познанието, принаследящи към науките, в миналото приемат форми, които според съвременните стандарти можем да наречем неучни. От единия страна, например, дълго време физиката, астрономията, физиологията са били свързани с философията (напротив от времето на Декарт, тоест от XVII в.), знаем, че дори до XIX в. химията е тясно свързана с алхимията, която представлява смесица от философски, религиозни и езотерични теории. От другата страна, някои дисциплини, които днес приемат научен характер, в миналото са смятани за „изкуства“, тоест за технически умения. Най-добрият пример за това е медицината, която и до днес е смятана за изкуство, но тя също така се нарича и като наука, която е основната област на изкуството.

Науката, както я разбираме днес, се появява едва в края на XIX в. и за това трябва да обърнем внимание на хронизмите и да проявяваме бдителност при използването на понятията.

Трети проблем се поражда от затруднението да се определи единен и общ подход на светите Отци към това, което днес наричаме наука. От единия страна, те имат различни мнения и позиции, които трябва да бъдат взети под внимание, но от другата, тези мнения са с много прозрения.

В този доклад ще се позовем предимно на прозренията на четиримата Отци, при които глежът към различните периоди и перспективи: Климент Александрийски (II-III в.), св. Максим Исповедник (VII в.), св. Исидор Сириец (VII в.) и св. Григорий Палама (XIV в.).

1. Допустимост на „научното познание“ и неговото многообразие

В определен смисъл Отците признават в тяхната невисимост на научното познание и по този начин приемат различните теории, изработени от него.

В книгата си *Богословие на болестта* посочва, че Отците от първите векове приемат медицинските теории, преобладаващи по тяхно време¹. Може да се каже, че след III в. гностичните и терапевтични методи на Галеновата медицина господстват в целия християнски свят². Когато говорят за физиологията и медицината, Отците обикновено използват тези теории от Хипократовата и Галеновата медицина. Това е случил се особено със св. Василий Анкирски, св. Григорий Нисийски, св. Василий Велики или Теодорит Кирски³. Тези теории след това са приети и от византийската медицина, която се развива върху тях и те стават нейна основа⁴.

Господството на тези медицински теории обяснява и единодушното им приемане. Но в други сфери или временни теории са доста различни. През XIV в. в областта на физиологията и астрономията св. Григорий Палама признава легитимността на много хипотези, които са служели доверие. Той опровергава това с факта, че познанието за същността на действителността не ни е естествено открито и принадлежи единствено на Бог:

По въпроси като: как умът е прикрепен към тялото, къде пребивават въображенията и преценката, къде се намира паметта, коя част на тялото е най-подвижна и така да се каже, води след себе си останалите, какъв е произходът на кръвта, дали телесните течности са без примеси и кой от вътрешните органи е техен създател – за всичко това всеки може да дава своето мнение, тъй като всичко, което може да се каже в тази област, е приемливо. Същото се отнася и за съзвездията и движението на звездите, за величието и природата на всяка от тях, както и за всички въпроси от този вид, по които Духът не ни е дал някакво ясно откровение, защото само Духът знае точно истината, която

¹ *Théologie de la maladie*, 3^e éd., Paris, 2001, p. 101-109.

² P. LAIN ENTRALGO, *Maladie et culpabilité*, Paris, 1970, p. 93 ; 94.

³ Виж особено: Василий Анкирски. *За девството*, IX; XII; Григорий Нисийски. *За девството*, XXII, 1-2; *За устройството на човека*. I; XII; XIII; XXX; *Беседи върху Господнята молитва*, IV, 2; Василий Кесарийски, *Шестоднев*, V, 4; 5; 8; Теодорит Кирски, *История на боголюбците*. XVII, 5; 8; *Лекуване на елинските болести*. V, 82; *Десет слова за Промисъла*. III; IV; VI.

⁴ Великите византийски лекари Орибас (IV в.), Яков (V в.), Целий Аврелий (V в.), Аеций от Амида (VI в.), Александър от Трал (VI-VII в.), Павел от Егина (VII в.), Теофил Протоспатарий (VII в.), Теофан Нонос (X в.) и Михаил Псел (XI в.) са известни енциклопедисти и съставители на доминиращата Галенова традиция. Виж: F. BRUNET, "Les médecins grecs depuis la mort de Galien jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient", in M. LAINEL-LAVASTINE (éd.), *Histoire générale de la médecine*, Paris, 1936, t. I, p. 433-463.

прониква във всичко⁵.

Можем да свържем това с концепцията на Кант, който смята, че „същността на предметите“ не е достъпна за нас – една теория, която съвременната наука, по принцип основана върху неокантианската епистемология, възприема. Разликата обаче е, че св. Григорий Палама приема, че познанието на действителността в същността ѝ е възможно, но то принадлежи само на Бога и ангелите, които Той иска да го открие.

Тази позиция е либерална, но с много първоначален поглед, защото, когато ще видим, на какво ниво на прозрение идеята, че научното познание е относително и следователно трябва да бъде релативизирано като вид знание по отношение на другите форми на познание, именно духовното.

2. Прагматично понятие за наука

Отците, които приемат медицинските теории в своето време или рязко обрзано и относителността на научното познание, имат много прагматична концепция за това познание. Тази прагматична концепция за сяга преди всичко целта, която тези науки преследват, или целта, която се постига с тяхното прилагане. Основната им идея е следната: медицината трябва да се грижи за болните и да лекува; другото научно познание следва да служи на общото благо. Същността това, което ги прави добри и ценни, е употребата, за която са създадени. Тази гледна точка е разбрана от св. Григорий Палама, който, подобно на св. Исак Сириец⁶, развил идеята преди него, свързва научните познания с първото знание за доброто и злото, споменато в Битие 2: 17.

Точното познаване на небесните сфери, тяхното движение и симетрия, както и свойствата им – това също е познание за доброто и злото, защото доброто не е в самата природа на това знание, а във волята на тези, които го използват. То се променя с намерението на тези, които го използват, в едната или другата посока. По тази причина ще кажа, че разкриването на природните тайни, на различните логически методи, на различните разсъждения в науката за изчисляване, както и различните начини за измерване на нематериални фигури, всички тези неща са едновременно добро и зло не само защото се появяват според мнението на хората, които ги използват, [но и защото] те лесно се оформят според гледната точка на тези, които ги притежават⁷.

Не сме длъжни да се съгласим с тази позиция, особено ако се отнесем до техните речението днес фундаментални науки, тъй като те имат за цел, според класическото определение, да постигнат „знание само по себе си“ и априорно няма никаква предвидима или възможно приложение. Очевидно обаче въпросът е уместен за приложните науки и още повече за изкуството (в древногръцкия смисъл на думата), с други думи, за техническите приложения, с които те са свързани.

⁵ Триади в защита на свещенобезмълстващите, II, 2, 30.

⁶ Аскетични слова, 63.

⁷ Триади...I, 1, 6.

През миналата концепция на Отците, която оперва в тяхната търпимост, се заема в негово второ място с човек, нежизнен в научното познание: полезността на науката, според св. Григорий Палама, се състои в това обръщение и го формира съзнанието на този, който я практикува⁸.

3. Опасността от затъване в научното познание и отхвърляне на всякакво по-висше занимание или знание

Но св. Григорий Палама добива, че след като това обръщение приключи, е добре науката да се остави на човек да се отдалечи от по-висше знание:

Изучаването им (на науките) е добро нещо само за развиването на остротата на душевното око, но да се отдава човек на тях до своята старост е вредно. Добро решение е след като с мярка се е поупражнявал в тях, човек да насочи старанията си към по-висши и непреходни предмети, защото тогава за пренебрегването на словесните занятия и науките той получава за себе си голяма награда от Бога⁹.

След това Палама се позовава на думите, които св. Григорий Богослов казва за св. Атанасий Александрийски:

Атанасий... посвети немного време за изучаване на светските науки, за да не се окаже свършено неопитен и незнаещ онова, което е счел достойно за презрение. Той сметна за недопустимо да занимава своя благороден и възвишен ум с безполезни предмети и не пожела да го постигне участта на онези неопитни борци, които бият повече по въздуха, отколкото по съперниците си и не получават награда¹⁰.

Той също така посочва и това, което св. Григорий Богослов мислел за себе си:

Той изучавал науките с радост, според собствените му думи, но само до степен, че да ги презре и да придобие Христа, Когото предпочел пред тях¹¹.

Като подчертава св. Григорий Палама, опитността всъщност се състои в това човек да се предпази от изцяло напускане на науката, в резултат на което да се лиши от духовния живот. Тъй като вселената е непознатите и необясними неща продължават вечно, научното познание се развива и се обновява непрекъснато, то съществува голям опитност човекът да се вълече в един безкраен и едновременно илюзорен и отчуждаващ процес, това състояние е съвсем близо до дяволско прелъстяване:

Лукавият винаги злонамерено се опитва да ни отвърне от по-възвишеното, тъй като очарованията за нашите души, за да ни обвърже с тях така, че да нямаме възмож-

⁸ Пак там.

⁹ Пак там.

¹⁰ Пак там. Григорий Богослов. Слово 21, 6 SC 270, р. 120.

¹¹ Пак там. Григорий Богослов. До Немезий, PG 37, 1554.

ност да се освободим. [Той ни иска] омотани в пристрастията, които са така скъпи за пълните със суета човеци. Той ни предлага дълбоките и многостранни измерения на науките, множеството знания, свързани с тях, както на други предлага богатство и суетна слава и плътски удоволствия, така че да бъдем заети през целия си живот да преследваме тези неща и да нямаме достатъчно сили твърдо да се заемем с онова образование, което очиства душата [и води] до познание на Божиите тайни: същинско и истинско образование и знание, на които човек, отгаден на любовта към празната философия, оплетен и пленен от нейните образи и теории, дори не вижда началото¹².

4. Полезността на разума и неговите граници

Н учното знание е вид р ацион лно познание. М к р интуицията и въобр ажение-то г игр ят роля в него, особено в р злив нето н хипотези, те вин ги ост - в т служители н р зум . Смесен т послегов телност н г ген теория е едно от основните условия з нейн т в лидност. Р звитието н съвременн т н ук в обл стт н безкр йно м лкото доведе до ф кт , че днес н ук т се з ним в по-м лко със сетивните явления, осез емите и измеримите нещ , отколкото с мислимите предмети. Теориите вече не с обяснения н н блюг еми явления и вече не претендир т г описв т ре лността , но с построени от р зум „моделн“, необходими с мо з г г г т ясно р збир не н действителността ; от т зи гледн точк няколко р злични модели съвсем з конно мог т г съществув т съвместно. Пор ги този ф кт съвременн т н ук е не с мо р - цион лн , но и р цион листичн и по много н чини може г претендир з принцип н р цион лизм : действителното е р зумно и р зумното е действително.

Светите отци не отрич т ценността н р зум . В своите *Аподиктични трактати*, където се противопост вя н В рл м, св. Григорий П л м з щит в ценността н р зсъждението и н гок з телството дори в богословието¹³. И един от учениците н Григорий П л м – Нил К в сил , използв гок з телствен метод от р цион лен тип, подобен н тези н схоластиците, с които спори¹⁴. Дори в гуховността св. М ксим Изповедник изтъкв полз т от р зум в търсенето н Бог .

Нез висимо от това Отците не прием т с мостоятелно упр жняв не н р зум и смят т з огр ничено и безполезно използв нето му, основ но с мо върху сетивни ф кти и собствените му понятия. В богословието р зумът трябва г им з своя основ откровение, или ин че к з но, г бъде просветен от ум , който получ в бл гог тно просветление.

Във *Въпроси към Таласий*, 59 св. М ксим обясняв , че р зумът е не с мо полезен, но и необходим, но трябва г се използв във връзк с ум и в синергия с бл гог тт :

¹² Пак там, I, 1, 7.

¹³ Виж Grégoire Palamas, *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*, introduction de J.-C. Larchet, traduction d'E. Ponsoye, Paris, 1995.

¹⁴ Виж Nil Cabasilas, *Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte critique et traduction et notes par le Hiéromoine Théophile Kislas, Paris, 2001.

Не е справедливо да се твърди, че у светиите благодатта сама произвежда във и от себе си знанието на тайните, без помощта на естествените способности, които могат да ни отворят за знанието. (...) Нито пък, разбира се, е вярно, че без благодатта на Всесветия Дух светиите, използвайки само естествените си способности, придобиват истинско познание за действителността. (...) Така благодатта на Всесветия Дух не произвежда у светиите мъдрост, без умът да я приеме, или знание без способността на разума да я получи. (...) И обратното също е вярно: човек не придобива [такова знание] само със своите естествени способности, без божествена сила, която ги раздава¹⁵.

5. Границите на научното познание

Някои Отци подчерт в т огр ниченостт н с мото н учно позн ние. Един от неговите спекти е свърз н с хипотетичния х р ктер н н учните теории и отпук с ф кт , че тези теории с относителни и несигурни. Климент Алекс ндрийски подчерт в тов , к то противополост вя вяр т и н ук т :

Сетивните факти дават достъп до науката, докато вярата, след като първо е преминала през сетивно възприеманите предмети, изоставя догадките и бърза към онава, което не заблуждава и стои твърдо в истината¹⁶.

Друго огр ничение е свърз но с ф кт , че н учното позн ние вин ги предпол г , че в основ т му им негод зуеми принципи и недефинир ни понятия, к кт о пок зв Аристотел в своят *Втора аналитика*. Не с мо че н учното позн ние не може г достигне до цялостн р цион лност, к кт о претендир , но и предпол г , к кт о подчерт в Климент Алекс ндрийски, едно предв рително зн ние¹⁷, което не се получ в с мо от сетивните ф кти (к кт о смят Епикур в негов т теория з пред-понятият , н която се позов в Климент), но което предст вляв също определен форм н вяр . Но т зи форм н вяр ням увере ностт н християнск т вяр , която се основ в н Божествено Откровение¹⁸.

Според Отците об че първото огр ничение н н ук т е, че тя си ост в з творен в гр ниците н природ т¹⁹. Тов озн ч в , че н ук т е свърз н с мо със сетивния и м тери лен свят и не зн е нищо з тов , което е извън и отвъд него. Тов пък косвено утвържд в , че съществув единствено сетивният и м тери лен свят, който се опитв г свърже всичко със себе си, н пр ктик г сведе всичко, което съществув , до себе си. Климент Алекс ндрийски цитир Пл тон:

Онези, на които им е трудно да вярват, се опитват да свалят на земята всичко, което е небесно и невидимо. Убедени от всичко, което могат да разберат от материалния свят, те енергично твърдят, че единственото нещо, което

¹⁵ Въпроси и отговори до Таласий, 59. CCSG 22, р. 47-49.

¹⁶ Климент Александрийски. Стромати. II, IV, 13, 3.

¹⁷ Пак там, 16, 3.

¹⁸ Виж пак там 13, 3-18, 3.

¹⁹ Св. Исаак Сириец. Аскетични слова, 62.

съществува, е това, което оказва противодействие и може да се докосне. Те определят тялото и съществуването като едно и също нещо²⁰.

Ккто подчерта в св. Ис к Сириец, н ук т не прием нищо, което не е съгласно с природата²¹. Следователно тя може да се змисли в съмисъл, което е в съгласие с нея²². Тя винаги зависи от материята²³. Смятайки нейните граници пръвично лоупълно. Ккто казва св. Ис к: „н нея винаги ù липсва нещо“²⁴.

Тези граничения в действителност се признават от самата нук, но тя ги възприема по-скоро като вътрешни граници, свързани с нестояща степен на нейното познание или с нейното разбиране за действителността, отколкото като обективни граничения по отношение на голямата част от реалността, която е извън нея поради самото естество на тази реалност.

3 Отците основният проблем не е съществуването на вътрешни граници (на пример положителното познание за Бог иматки вътрешни граници: човекът никога не може да схване Бог в Неговата същност и дори в Неговите енергии Той може да бъде постигнат само частично. Това познание винаги е в състояние на стремеж и движение към повече знания поради безкрайността на Бог). Проблемът е, че оставяйки ограничен самовсферата на природата, нукта лишавачовек, който чрез нея признава съществуването на само на природни, сетивни предмети, от познанието едно друго измерение на действителността, измерение отвъд естественото. Затова св. Ис купрекопачуно познание по следния начин: „То отделя учениците си от всичко, което е чуждо на естествения ред“²⁵. Той постоянно противопоставя на учното познание, което е зтворник на природата, на вярат, която е свободна по отношение на нея, защото тя, от една страна, не е ограничен от нейната сфера, и от друга – е свободна от естествените закони и граничения. Нукта просто пропуска голямата част от действителността, но затова вяраття е открит²⁶.

Вярта дава достъп до познанието на първопричините, докато нукта вижда само някои техни последици: тези, които се проявяват в сетивния свят, в светните материални явления. Ткавярат съдържа по принцип цялото познание на нукта. Затова св. Ис к оценява на учното познание като полезно само до толкова, доколкото може да доведе хората към вярат, но когато достигнат до нея, на учното познание вече не им е необходимо²⁷.

Нукта имза цел да обясни самите механизми, които управяват вселената в областта на самата природа. Този принцип е част от самата методология

²⁰ Климент Александрийски. *Стромати*, II, IV, 15, 1.

²¹ Св. Исаак Сириец. *Аскетични слова*, 62.

²² Пак там.

²³ Пак там.

²⁴ Пак там.

²⁵ Пак там.

²⁶ Пак там.

²⁷ Пак там.

н н у к т . Епистемолозите го наричат „постулат за обективност“, според който природата е достъпна само по себе си и съдържа в себе си принцип на собствената си рзбиремост. Нукта *a priori* откъде вземе предвид какъвто и да е свърхсетивен принцип и *a fortiori* (още повече) какъвто и да е мет-физически принцип за осмисляне на нейните предмети. Превейки това, според св. Исак, нукта пренебрегва истинските принципи, които упреляват светът, особено Божествения Промисъл²⁸. Тя приписва на природата или на човешката дейност нещо, което всъщност е плод на блягоутта. По този начин нуктата създава едно илюзорно знание. Св. Исак я обвинява, че смята себе си за достъпна само по себе си, тоест обвинява я в гордост. Той приема цялата съвкупност от научни знания за свят и сенките и тъмнината, защото нуктата е прикована към земята, няма отношение към нищо, което не е на земята, и не знае, че съществува нещо по-висше²⁹. Истинското познание е нестратна вяра, която знае същинските причини за явленията, които са отвъд естествения свят, обскурантизмът е нестратна нукта, която ги пренебрегва.

Нуктите и техническите умения, според св. Исак Сириец, създадени, за да се занаемат с материалните нужди на човек. Той изразява това, както и казва, че те са зависими от тялото и са под негово влияние³⁰. Под господството на тялото те не са занаемат с нищо друго, освен с това, което е в този свят. Те допринасят за отделянето на човек не само от вяра, но и от добродетелни постъпки, които са свързани с нея³¹, с други думи, от духовния живот. И това вече видяхме у св. Григорий Палама.³²

6. Науката, тоест познанието за явленията, е по-нисша от духовното знание, тоест от познанието за същността на тварите

Според св. Максим Исповедник творението може да бъде рзбрано от човек или духовно, според неговата рзбиремост действителност, която рзкрива Бог, тоест според неговите *logoi* (логоси), или физически, единствено според неговите рззумни прояви. Научното знание има за цел да определи по рционален начин законите, които свързват явленията, и да устнови теории, които обединяват тези закони. За да постигне това, то често трябва да нахвърля явленията, които, както подчертава Грегориус Билерв епистемологичното си рзмишление, често са подвеждаци: явленията, *ta phainomena*, с това, което се явява (*phainai*). Според неокантичката епистемология, която като цяло е в основата на съвременната нукта, научното познание никога не познава действителността такава, какъвто е тя всъщност – Кант говори за „вещите в себе си“, с мо действителността такава, какъвто тя се проявява.

²⁸ Св. Исаак Сириец. *Аскетични слова*, 63.

²⁹ Пак там.

³⁰ Пак там.

³¹ Пак там. Срв. 65.

³² Св. Исаак Сириец. *Аскетични слова*, 65.

Тъй като научното познание се ограничава до областта на природата и областта на природата към феномените, тоест до явленията, св. Исаак Сириец я поставя на нисък степенно познание, което има три степени³³. Св. Максим Исповедник смята, че това знание, което свързва природата с монопотивните явления, е плод на прогнителския грях и падението на човек. Той също така смята, че това знание е нисък степенно познание, и го противопоставя на онзи формиращо знание, която, макар и е на нивото на природата, е все пак в състояние да познава и да събира съществителна природата отвъд техните сетивни прояви, в тяхната духовна реалност, която съответстват на това, което те са в действителност. Това духовна реалност се определя от *логоса* или *логосите* на тяхната същност. Всяко същество има своя *логос*, който го определя в неговата индивидуалност, но има и *логоси*, които то споделя с другите същества.

Във въведението на *Въпроси и отговори към Таласий* св. Максим устно новоявено разграничаване между сетивни и умопостижими неща във връзка с гървото за познание не е добро и зло, което предствява двойния спектър, според който Адам можел да разглежда творението. Познанието не е доброто съответствателно духовното разбирателно видимото творение, разглеждано според *логосите*, които съдържат, от ум (*nous*), който се подхранва от тях³⁴. Познанието не е злото съответствателно мъртвото разбирателно творение с монопотивните явления, когато сетивните биват пленени от явленията и умът се извращава³⁵.

Бог призовава човек да следва с монопотивния път, за да бъде уки му достъпен до втория чрез Своята заповед: „А от гървото за познание не е добро и зло, да не ядеш...“ (Бит. 2:17). Това забранено обаче не означава обезценяване на сетивния свят, с монопотивния начин, по който човек може да го използва.

Вместо да изпълни божествената заповед, Адам злоупотребява с всичките си способности, обръщайки ги срещу природата, отвръщайки ги от естествения им цел към сетивната действителност, разглеждана в и с мисъл по себе си. Резултатът от това е първото и най-голямото от всички злини: липсва познание за Бог³⁶.

Обръщането на падналият човек в Христос трябва да го върне по пътя на новия път. Очистието на страстите му, които го привързват изключително към проявяването на този свят, трябва да му позволи да се въздигне към едно по-висше знание от онова, което се знае в смята с явленията, духовното познание, което св. Максим, следвайки Евдеи, нарича естествено съзериение (*physikè théoria*).

Това съзериение се стреми да улови *логосите* на творителите с мисъл по себе си³⁷, с груп

³³ Св. Исаак Сириец. *Аскетични слова*, 62, 63.

³⁴ *Въпроси и отговори до Таласий*. Въведение. CCSG 7, р. 37.331-332.

³⁵ Пак там, с. 37.332-334.

³⁶ Пак там, с. 31.241-242 и 35.303-304.

³⁷ *Въпроси и отговори до Таласий*, 13, CCSG 7 р. 95.6-13 ; 25, CCSG 7 р. 161.39-42.

зи гуми, а ги „чете“ в природата³⁸, а ги проучва³⁹ и ги събере заедно⁴⁰. За да постигне това, той трябва да ги освободи от сетивното им изразяване⁴¹ и по този начин във всяко същество да проличи неговия *логос* от неговото проявяване⁴². Започвайки от сетивното възприятие, той отвежда човек от външното сетивност⁴³. По този начин творението вече не се схваща по плътски, а по духовен начин⁴⁴.

Естественото създание открива Бог⁴⁵, въплътения *Логос*, в *логосите* на творенията, но също така открива и Дух, Който присъства в творението⁴⁶. В естественото създание вярват всички възлизат към духовното познание; създание в неговата природа създава „науката за творенията“⁴⁷. *Логосите*, открити и събрани заедно, и както току-що видяхме, усвоени от създание в своя личност, намират своя единствен целънието, че чрез тях създание телата притежават творенията или блъгането, които Бог му дава, когато той ги създание в⁴⁸: те са предзнаменения преди всичко да бъдат предложени на Бог⁴⁹, да се съберат, не защото у Бог липсват някои от тях, но защото Му се отговаря възхваляването, която Му погубва⁵⁰.

Това е доксологичното и евхаристийно служение на творението, в противовес на утилитарната употреба на природата, предоставена от техническите умения, преди това от приложните науки, утилитарна употреба, която, както казва френският философ Курно, превърна човек от „чист творението“ в „търговец на плътеност“.

Да се съберат не само св. Миссията и литургичната, доксологична и евхаристийна употреба на природата предствляват теоретичните и практически основи на една духовна екология, която за съвременния свят е противоотров за нерзумната експлоатация на природните ресурси чрез съвременните технологии, които в по-голямата си част са приложения на физическите науки, особено на химията.

Заклучение

Откритието дотук можем да заключим, че на приложните науки се гледа положително доколко, доколкото приложенията им са положителни, тоест доколкото допринасят за доброто за човек.

Що се отнася до съдържанието им, научните теории се приемат с определен

³⁸ Сръ., пак там, 25, CCSG 7 р. 161.42.

³⁹ Пак там, 32, CCSG 7 р. 225.4-6.

⁴⁰ Сръ., пак там, *Въведение*, CCSG 7 р. 27.167-170 ; 25, CCSG 7 р. 161.42.

⁴¹ Пак там, CCSG 7 р. 27.167-170 ; 32, CCSG 7 р. 225.4-33 ; 51, CCSG 7 р. 395.7-29

⁴² Пак там, 32, CCSG 7 р. 225.21-22.

⁴³ Пак там, 24, CCSG 7 р. 157.5-18.

⁴⁴ Сръ., пак там, CCSG 7 р. 37.335-336.

⁴⁵ Пак там, 32, CCSG 7 р. 225.24-25.

⁴⁶ Пак там, 15, CCSG 7 р. 101.7-12.

⁴⁷ Пак там, 5, CCSG 7 р. 67.42-43 ; 17, CCSG 7 р. 111.25.

⁴⁸ Пак там.

⁴⁹ Пак там, р. 397.34-57 и 63-68, 403.136-144, 405.198-201 ; 65, CCSG 22 р. 281.492-494.

⁵⁰ Пак там, р. 397.65-399.69.

търпимост, която върви рък за рък със съзнанието, че те са много и затова са относителни. Отците приемат положително релативността, която е в основата на научния метод, при условие че тя не е изтворена релативност, че не се затвърдява в себе си и в крайна сметка, не се превръща в релативна лизъм, който откъде приема всякаква група способност освен разум, както и всяка група релативност освен истина, която разумът признава. 3 Отците разумът не е съществителен, но трябва да се използва в службата на ум и на Божието откровение, което той прави достъпно. С други думи, крайната цел на разум е отвъд него и отвъд неговото съдържание, отвъд естествения ред, в който нуклеусът е ограничен.

От богословски и духовни гледни точки основният проблем, който нуклеусът поставя, е, че нейната цел е ограничен до областта на природата и поредите едновременно част от действителността, която е неограничена природата, остава недоловима за нея. Добре е, когато нуклеусът е ясно съвременно ограничение и изрично признава. Опасността обаче настъпва, когато в релативна лична перспектива (господстваша в цяла Европа в края на XIX в. и изпъзна се през XX в. в обществото, където властта мери листическата идеология) нуклеусът определя себе си като единствения начин за познание на съвкупността на цялата съществуваща действителност.

Тази обективна опсност, свързана със съзнанието, се превръща в опсност за самото знание. Тя се състои в това, че цялата енергия се насочва към този вид знание, формите на висши познания, свързани с външния и духовния опит, остават непознати. А самите тези, които могат да открият човек цялостността на действителността и да обезпечат неговото духовно развитие и в крайна сметка, спението му. С други думи, в научното познание съществува опсност от отклоняване, когато се разрабтва по ексклузивен начин.

И накрая, Отците смятат, че дори нивото на познанието на природата, независимо от степента на развитие и сложност, научното познание си остава познание за явленията и поредите е повърхностно знание. То пренебрегва истинската същност на материята неща, чийто смисъл е духовен и се съдържа в техните *логоси*. Те са достъпни само чрез духовно съзерцание (*physikè théôria*). Човекът може да го развие в себе си единствено чрез скез, съчетан с Божията благодат, която да го очисти от страстите му, тоест от различните форми на привързаност към собственото му его и към материята неща. Чрез естественото съзерцание, което 3 Отците стои по-високо от първата степен на познание, чиято област е нуклеусът, човекът може да постигне не само познание за истинската същност на всяко нещо, но и познание на действителните духовни закони, тясно свързани с божествения Промисъл, невидимо упрелявщ свет. 3 Отците, с други думи, истинската нуклеусна първото ниво, е истина, която за проявите на феномените ни разкрива техните духовни причини, техните *логоси*, и която чрез тези *логоси* ни води към Логос, Словото Божие, Кое е тяхната истинска, онтологическа основа и тяхната крайна, истинска цел.

Превод от английски: Ивн Ланковски

Хилеър Белок (1870–1953) е един от известните и оригинални английски мислители от първата половина на XX век. Плодовит автор, той е известен като историк, поет, сатирик, литератор и политически активист. Заедно с Бърнард Шоу, Хърбърт Уелс и Г. К. Честъртън е сочен като един от Четиримата големи в английската литература през епохата на крал Едуард. Четиримата непрекъснато дебатирали помежду си както по страниците на вестниците, така и на публични събрания, а единомислието между Честъртън и Белок става причина Бърнард Шоу да създаде гумата „Честърбелок“, с която описва близостта между тях.

Роден във Франция от смесено семейство на французин и англичанка, Хилеър Белок израства в Англия, но получава официално британско гражданство през 1902 г. Спечелва си известност още като студент в Университета в Оксфорд, където е избран за президент на университетския клуб за дебати, известен като Оксфордски съюз. След като завършва образованието си, той се включва в политиката и от 1906 до 1910 г. е депутат в парламента от Либералната партия, но скоро след това е разочарован от политическата система и се оттегля от политиката. През останалата част от живота си живее благодарение на перото си, а единствената му постоянна работа е между 1914 и 1920 г. като редактор на списанието *Ленд енд Уотър (Земля и вода)*, посветено изцяло на хода на бойните действия по време на Първата световна война.

Най-важните му съчинения излизат през 20-те години на XX век, от този период е и неговата полемика с Хърбърт Уелс, в която Белок критикува секуларните идеи на Уелс и споделяната от него теория на еволюцията и на естествения отбор. В хода на този спор Уелс отбелязва, че „да дискутираш с Белок е като да попаднеш в буря“. Началото на полемиката е поставено от рецензията на Белок за книгата на Уелс *Поглед към историята*, в която Белок отбелязва, че това е „една въздействаща и добре написана книга, докато в нея се появява човекът, което се случва около страница седма“. Уелс отговаря с малката полемична книжка *Възр женият н г-н Белок*, в отговор на която Белок издава книжката *Г-н Белок продълж в г възр зяв*.

Белок е автор на множество книги от различни жанрове, посветени на разнообразни теми. Сред най-известните му произведения са книгите със стихотворения *Прик зки с предупреждение*, на пръв поглед предназначени за деца, но чието сатирично съдържание е адресирано към възрастните. Сред почитателите на тези стихове е и основателят на „Пинк Флойд“ Сид Барет, чиято песен *M ùk M тилд* от първия албум на групата се основава на стиховете на Белок. Най-известните негови исторически и публицистични съчинения са *Робск т гърж в (The Servile State, 1912)*, *Европ и вяр т (Europe and Faith, 1920)* и *Евреите (The Jews, 1922)*.

Основна черта на възгледите на Белок, оказала влияние върху цялостното му мислене, е неговият безкомпромисен католицизъм. Католическата вяра, критичното му отноше-



ние към секуларизма и протестантството, както и разочарованието му от политическата система във Великобритания го сближават с Г. К. Честъртън и с неговия брат Сесил Честъртън. През 1911 г. Хилеър Белок и Сесил Честъртън издават книгата *Партийна система*, в която защитават тезата, че политическата система е доминирана от хората от „предните редици“, които остават едни и същи независимо от смяната на управляващата партия. На следващата година тримата създават и вестник *Ай Уитнес* (Очевидец), чиито разкрития през 1912 г. водят до избухването на първия голям корупционен скандал в английската политика, известен като случая „Маркони“. Двамата с Честъртън споделят и социално-икономическите идеи на т.нар. дистрибутизъм, повлияни силно от социалната доктрина на Католическата църква. Тази идея е представена от Белок като алтернатива едновременно на капитализма и социализма, като според него дистрибутизмът не е програма за формиране на нова икономическа система, а представлява завръщане към системата, съществувала в Европа през хилядолетието, в което Католическата църква е заемала доминиращо положение. Обобщение на възгледите на Белок е фразата „вратата е Европа и Европа е вратата“. Този цитат е използван и за заглавие на публикуваното тук есе на Белок, което е заключението на неговата книга *Европа и вярта*. В своите мемоари, в които посвещава на Белок специална глава, Честъртън го описва като задълбочен и принципен мислител и борец, но и като весел човек, способен да се радва на живота. Израз на тази страна от неговия характер е и друга известна фраза на Белок:

*Където католическото слънце свети,
добро червено вино, любов и веселие царя.*

Хилеър Белок

ВЯРАТА Е ЕВРОПА. ЕВРОПА Е ВЯРАТА

Няколко следствие от Реформацията е изолацията на душата.

Това е основният последиц, от нея произлизат всички останали резултати, не само видимо вредните, постъпки и кримици, но и първоначално предни резултати, особено тези, свързани с материалния прогрес.

Трудно може да бъде посочено точното начало на този процес, конкретният момент, който да бъде речен моментът на кримици. През дълъг период от време преобладава съмнението и объркването, неясното отношение ще бъде окончателно или не. През този период обликът на бъдещата Европа остава неясен и едва след това се появява модерната Европа с нейните нови разделителни линии и новите съдби. Отричането на второстепенните започва от

с мотото на чл. 10 на XVI век. Новите реформи обаче започват не по-рано от средата на XVII век, дори и по-късно.

Повече от столетие континентът е влаган от концепцията за битката, за вселенска война, в общо отрязване върху цялото тяло на Европа. Към клизмата и революцията претърсват 3 пътя през първите десетилетия на XVI в., които трябва да бъдат посочени конкретно, това е 1517 г.; този път – клизмата за цялото човешко цивилизационно общество, той е обсъждан във всякъде, за да се намерят причините за повсеместни бунтове, срещнали повсеместен отпор, за да се стигне до конфликт, който влагее живот на три поколения. Един малък човек, видял на чл. 10 на тази буря, дори в годините на своята личност не е можел да предугада рязкото изменение в Европа. Няма човек, живял толкова дълго, че да е видял повече от половината от цялостното развитие на този процес.

Реформацията се налага като ясна разделителна линия в историята на човешката цивилизация и на нашите територии, след нея в определени региони и части на обществото се налага протестантският тип, от своя страна отпечатък върху бъдещото; но това се случва не по-рано от началото на следващото столетие, не преди смъртта в Англия на кралица Елизабет¹ и във Франция на Анри IV² (както и на всички останали основни действащи лица и от страна на реформаторите, и от друга страна – като Лойола, Нери³ и всички останали), както и не преди възхода на Ришельо във Франция и утвърждаването на протестантския парламентаризъм в Англия.

Може да се каже, че резултатът от Реформацията става ясен малко след избухването на Тридесетгодишната война⁴. Англия се превръща във видимо протестантска държава в десетилетието между 1620 и 1630 г. Някъде по същото време френските хугеноти, макар и все още погрешно да са приемани за политически групировка, също се превръщат в самостоятелни сили. По същото време холандската търговска олигархия успява да наложи отделянето на Нидерландия от господството на империята и фактически успява да учреди своя независима държава. По това време новите вълни заливни и северногерманските княжества, както и малките полски държавици (по-конкретно Женева). Зрялостта от тях Франция, Бохемия, държавите по Дунав, Полша, Италия и Европейския юг са спени.

¹ Елизабет I (1533–1603) – кралица на Англия (1558–1603), по чието време Англиканската църква получава статут на подкрепяна от държавата Църква. – Б. пр.

² Анри IV (1553–1610) – крал на Франция (1589–1610). Преди възкачването си на трона участва в религиозните войни във Франция от страната на хугенотите. След коронацията си обявява преминаването си от калвинизма в католицизма, а през 1598 г. издава Едикта от Нант, с който прокламира религиозна толерантност към протестантите, сложил край на гражданската война в страната. – Б. пр.

³ Св. Филип Нери (1515–1595) – италиански свещеник, наричан също апостолът на Рим, основател през 1522 г. на световната Конгрегация на свещениците ораторианци. Съветник на папата и близък приятел на св. Игнаций Лойола. – Б. пр.

⁴ Тридесетгодишната война (1618–1648) – един от най-разрушителните конфликти в историята на Европа, която се води основно на територията на днешна Германия. Причините за войната, както и мотивите на европейските сили да се включат в нея са различни, но основната причина е конфликтът между протестанти и католици на територията на Свещената римска империя. Войната завършва с подписването на Вестфалския договор през 1648 г., с който се гарантират религиозните права на протестантите в Германия. – Б. пр.

Въпреки че битките продължават още дълго време, въпреки че Северн Германия почти изцяло е покорен повторно от силите на императора и е сполучливо обложено политически от Франция, въпреки че тези битки и мирта са своето отражение в лицето на Грегориус Велики и неговият монархизъм, въпреки последните битки срещу Стюартите и всеобщата война срещу Луи XVI – всички тези събития са с много последици от значимото историческо събитие, големият резултат от това историческо събитие е ясен още преди началото на тези битки. Началото на новата епоха е поставено през първата третина на XVII век. От този момент може да се наблюдава развитието на политическите процеси, създаването на светския облик на модерен Европа. Необходимо е било време за утвърждаване на тези процеси, тъй като тогава те са все още незвършени, но резултатът от тях вече е можел да се види на хоризонта.

През следващите три столетия се развиват следните процеси: 1) Бързото развитие на физически науки, съпроводено от дълбочина на всяка друга форма на познанието, основано на опит и измерване; 2) Възникването и издигането основно в новата протестантска част на Европа (но разпространяващо се отчасти и върху католическите територии) на системата, наричана днес „капитализъм“, която се основава на собствеността върху средствата за производство от мандатството и експлоатацията на мнозинството; 3) Опорочаването на принципите за управление и власт, докато те започват да бъдат преработени като груби сили; 4) Голямото, макар и не всеобщо настъпление на богостството, заедно с развитието на опитното знание; 5) Все по-дълбока в шията се скептицизъм, който, независимо дали прикрит за някакви традиционни форми или не, от самото начало се основава на пълното отрицание, поставило на края под съмнение не само всички човешки институции, но и всяка форма на мислене, включително и на математическите истини; 6) Всички тези процеси са съпроводени от едно всеобщо усещане – дълбочина в щото се чувства за отчаяние.

Ако погледнем към тези три века от гисторическия ъгъл, ще забележим, че те са доминирани от прекъснати процеси, които на първо поглед са лишени от връзка помежду си – от една страна, това е връзката между знанието и богостството, от друга, дълбочина на нещастията на хората. На този начален етап ще направи впечатление, че съзряването на процеса, или по-точно – дълбочина на настъпването, добива своя размер, който започва да се усеща в Европа. През тези столетия физически науки придобиват колosalна мощ, потискайки бедните страни толкова всеобщо, духът на човешкия разум е обхванат от толкова остро чувство на несигурност, че накрая Европа се оказва изправена пред въпрос, който никога до този момент не е възниквал – дали тя, за реди собствения си вътрешен разпаданост, не погледна външните врагове, няма да загине.

В отговор на този злокобен, но все още неполучил своя отговор въпрос, в отговор на настъпването на толкова много зло, се налага единствената жизнена формула на нещото време: „Ако искате да оцелеете, Европа трябва да се завърне към върха“.

Спомен х в н ч лото, че н ѝ-в жн т последиц от Реформ цият е изол цият н гуш т . Тов е истин , която съдържа много повече смисъл, отколкото изглежд н пръв поглед.

Пог изол ция н гуш т се р збир з губ т н връзк с общото тяло, з губ т н здр вословния б л нс между общия опит, сигурността и общ т воля. По с м т си дефиниция изол цият н гуш т включв и усещ нето з нещ стие. Но тов жестоко следствие, приложено върху обществото, съдържа в себе си нещо много повече от простото увелич в не и утвържд в не н усещ нето з човешко нещ стие.

Н първо място и преди всичко друго, изол цият н гуш т г в възможност в обществото г се р звихри *силата*. К кто във физик т , т к и в обществото, н руш в нето н ст билността в едн систем освобожд в огромни потенци лни и скрити енергии. По т зи причин сил т , която го този момент е успяв л г удържи отделните ч сти в едно цяло, сег е изместен от сил , която води до р зсеив нето н тези ч сти, з г предизвик ефект, подобен н експлозия. Тов е причин т Реформ цият г г де н ч лото н поредиц от следствия, свърз ни с м тери лния прогрес, които об че се р звив т х отично и се н сочв т в р злични посоки, резулт тът от които може г бжде с мо бедствие. Но тов не е единственото следствие.

Може лесно г се з бележи, че изолир н т гуш увелич в своите к призи. Душ т не може г ост не пр зн . Ако е з слепен , тя ще з почне г опив . Ако не може г открие жел ното с всичките си сетив , тя ще з почне г го търси с едно от тях.

Р зп дът н общото тяло и з губ т н общ т религия с з местени от идоли, които нез висимо от тяхн т ценност ост в т вин ги непостоянни и нетр ѝни. Н ѝ-видимият и тр ен изр з н съпротив т срещу корпор тивния живот прием форм т н обожествяв не н н цион лността – н триотизмът.

Едното следствие е възникв нето н множество нови *табута*, н л г нето н предст в т з нещо к то в м ни чен бог, кръвож ден и вгъхв щ уж с. Друго (или може би същото) следствие е утвържд в нето н стр нния нов риту л н всеки седми ден г се отг в почит н нищото. Друг прояв е ир цион лн т почит, изпитв н към едн книг . Сред другите възникн ли концепции е и т зи, че човешкият р зум може изцяло г осмисли човешкото съществув не, т.е. че няма ник кви т ѝнств ; к кто и друг т кр ѝност – че човешкият р зум не може г упр вляв дори собствен т си сфер . Тези две концепции, м к р и г си противореч т, им т общ корен. Р цион лизмът н XVIII век, пренесен през м тери лизм н XIX век, к кто и ир цион лните съмнения н К нт (между които им и много емоцион лни безсмислици) ст в т причин з пълното объркв не н следв щите мет физици, които отрич т противоречият или дори с мото съществув не. Извор и н гвете концепции е з губил т подкреп гуш , търсе-

щ няк кво вътрешно основ ние з себе си, чиито стр шен сън се е превърн л в з твор, който я к р г се р зтв ря в чудовищн пр знот .

Тов първо вътрешно следствие от Реформ цият е толкова могъщо, колкото силно е било реформ торското движение в откъсн лите се от Европ територии и секти, док то ефектът от него се чувств зн чително по-сл бо в териториите, ост н ли привърз ни към вяр т , тов следствие извървяв целия си път, з г произведе н кр я всеобщото отриц ние и всеобщото предизвик телство, пост вило под въпрос всяк институция и всеки постул т. Но тъй к то човечеството не може г продължи г живее в състояние н н рхия, можем г допуснем, че вече н ближ в или е з почн л един нов ет п, в който липс т н корпор тивн подкреп з гуш т ще изведе н повърхността стр нни религии, свърз ни с м гият и некром нтият .

Може би тов е бъдещето. Възможно е отговорът н големия въпрос г бъде н мерен преди р зпростр нението н тези нови болести. Но при всички случ и сег се н мир ме н ет п н пълното отриц ние. Но трябв г бъде повторено отново, че откъсв нето от корените вл гее в р зличн степен р зличните обществ , че все още голям ч ст от Европ , съст вляв щ около половин т от нейн т територия, продълж в г се упо в н светостт , к кто и че тов е т зи половин , в която вяр т се пр ктикув изцяло или поне продълж в г бъде влиятелн н следен т от нея тр диция, в т зи територия К толическ т църкв успяв г съхр ни мястото си к то призн т и неотделим вторитет з мисленето н хор т .

Причин з следв щия процес, който трябв г бъде отбелязв н и който з някого може г изглежд п р докс лен, също е изол цият н гуш т . Тов е процесът н н р ств не н позн нието. Хор т , които мислят и действ т к то ч ст от общото корпор тивно тяло, не с толкова склонни г пост вят въпроси и г се впуск т в изследв ния, колкото хор т , които действ т с мостоятелно. Хор т , чиито действия се основ в т н споделен т от всички философия, не изпитв т същ т необходимост з изследв не, колкото хор т , лишени от този ориентир. Преди повече от хиляд години, ког то последните големи вълни н ев нгелиз цият н континент все още не с утихн ли, един велик човек н пис л следното з физическ т н ук : „Прек р х цял т си мл гост в з ним ния с тези гребелии”. А друг, говорейки з божественото зн ние, н пис л: „Всичко друго е пр х”.

Опитното позн ние е единствен т утех , способн г з мести липс т н вяр .

Човешкият р зум е способен г възприеме истин т по три н чин – чрез Н - ук т , което озн ч в , че з истин се прием т тези ф кти, които мог т г бгд т док з ни по пътя н опит , и по т зи причин ние не можем г допуснем съществув нето н нещо р злично. Друг т форм е Мнението, при което истин т си прием посредством вероятността , което е ч стичен, но не и пълен опит, и по т зи причин ние не можем г отречем възможността з съществу-

В не н нещо р злично. Трет т форм е Вяр т и в този случ ù прием ме з истин тов , което не може г бъде док з но опитно, но въпреки тов не можем г допуснем възможността з съществув не н нещо р злично – т к в е н пример вяр т н всички здр вомислещи хор в съществув нето н вселен т около тях или в съществув нето н групи човешки съществ около тях.

Ког то Вяр т к то форм н позн ние н истин т бъде отхвърлен , Мнението вече не може г се противопост ви н Н ук т . Т к опитното позн ние з взем цял т територия. Един от белезите н модерното несъвършенство е, че т зи епох не може г се опре н ник кв груп форм н сигурност освен н сигурността , док з в н по пътя н опит ; з тов т зи епох е неспособн г оцени дори и собствените си неподлеж щ и док з в не основопол г щ и принципи.

Този стремеж н изолир н т душ з търсене н индивиду лно убеждение по пътя н изследв нето, сетивния опит и физическ н ук , к кто е известно, преобл г в през последните три век . Всички се н ясно с последиците от тов . Все още нито едн от тях не е допринесл з увелич в нето н човешкото щ стие, всяк от тях е бил използв н з з дълбоч в не н човешкото нещ стие. В т зи тр гедия им и нещо комично – тов е постоянното учудв не н открив телите, че техните открития създ в т не с мо р дост и щ стие и че с тях може г бъде злоупотребено, к кто и с всичко ост н ло. В своето изумление мнозин з почв т г търсят утешение в още по-голямото р зширяв не н физическ т н ук .

Прогресът във физическ т н ук и в използв нето н м шините е толкова естествен з човек (стиг тов г не води го н руш в не н гр жг нския рег), че той щеше г се случи дори ко единството н Европ не беше р зрушено. Може би не толкова бързо, но също толкова неизбежно. Р зруш в нето н единството н Европ ускори този процес невъобр зимо, но и н пълно измени посок т н неговото р звитие.

Ренес нът, тов бл готворно и ярко европейско явление, се случв много преди Реформ цият , която предст вляв опороч в не и извр щение н Ренес нс . Той открив пред душ т гверите н модерн т н ук , но тя е бил отделен от своите себеподобни точно преди г премине през тези гвери. Н тов прекъсн то р звитие дължим пров лите в т зи обл ст. Д се отрич ценността н модерн т и н преднич в н ук е богохулно, к кто е глуп во и стр хливо г се оп сясв ме от възможните последици от нея. Вредните последици от нея се дълж т н лош т им употреб , тоест н лош т им вътрешн философия.

Свърз но с освобожд в нето н изследов телските сили е и едно друго, н пръв поглед противоречиво следствие от изол цият н душ т – н л г нето н един лишен от основ ния външен вторитет. Тов р звитие е любопитно и м к р и често г е подценяв но, ко все п к модерният човек вним телно се обърне към него, ще ост не изумен от неговите м щ би. Под влияние н скептицизм хор т з почн х г възприем т всяко печ тно слово и всяко изпис но

във вестниците имаме непогрешим вторитет, на който трябва да се вървем без допълнителни въпроси. Отричането на тези вторитети започва да се приема за безумие, а протекът на това явление доведе до разделение на хората на две групи – едната е групата на малцинствата, които са посветени в истината за политическия живот, за финансовите споразумения или за нерешените проблеми; другата е групата на огромното мнозинство, което приема безкритично за истината стична или напълно лъжлива информация, разказвана и преповтаряна във вестниците или книгите.

Това невероятно следствие от продължителния раздял между некактолическото съзнание и протекът на дълбок ефект върху модерния свят. Истината, основната бъдеща битка между хоса и регия ще се води основно по този въпрос, по проблем да ли да бъде приет един лишен от основния принцип вторитет.

На последно място, едната от възникналите последици от Реформацията е феноменът, който сме приели да наричаме „капитализъм“ и който мнозина, претърпяващи носеното от него зло, погрешно приемат за основен пречък пред прогресивното развитие на човешкото общество и за претърпяване на нерешимите сегашни претърпявания в модерния свят.

Системата, известна сегашно като „капитализъм“ и всички неговите проявления, е директно следствие от изолацията на душата. Това изолацията дава възможност за възход на неограничаваната от нищо конкуренция. Тя дава възможност за неограничено развитие на по-големи умения и на по-големите таланти. Тя освобождава личността. Същевременно руши корпоративните връзки, върху които до този момент се е основвала икономическата стабилност на хората. Възникнал първо в Англия, разпространен се после сред всички по-големи протестантски нации, след това в различна степен и в останалите част от християнския свят, капитализмът е система, в която едно малцинство притежава земята и машините за производство, докато мнозинството постепенно губи своята собственост. По този начин хората, останали без собственост, могат да съществуват само благодарение на милостинята, подмяната от малцинството, за което човешкият живот не предствлява никаква ценност. Наред с това, малцинството от собственици контролира държавата и всичките нейни институции – това е причината за натрупването на големия национален дълг, съпровождащ винаги тази система; това е причината за здравия финансов хвръкване, наложен върху дадени икономически активни хора, както и за извличането на богатството не само от все по-недоволните и рогови отвъдморските територии, но и от индивидуалните производители, които живеят в други независими държави.

В резултат на това националното развитие на тази система се губи същинската концепция за собствеността, утешението по естествен начин започва да се търси в цялостното отричане на собствеността. И в този случай, както и в случая с принципалните тебута и скептицизм, дадена първа поглед противоречива си явления имат общ корен – както капитализмът, така и идеологията на нехуманността (и неосъществимата) система, на речен социализъм, се основават на един и същ

н чин н мислене и търсят решение н един и същ проблем н обществото.

Опор н съпротив т и срещу гвете е селското общество, което в цял Ев-роп се ок зв свърз но с вторитет н К толическ т църкв . Под селско общество не се р збир общество, съст вено от селяни, общество, в което модерният индустри лен к пит лизъм се основ в върху земеделието и в кое-то земеделието е извършв но от хор , които ч стично или изцяло притеж в т земят и инструментите з нейното обр ботв не под форм т н пълн соб-ственост или н временно ползв не. В тези обществ гърж вните институции се основ в т върху концепцията з сигурно и б л нсир но р зпределен ч стн собственост, която не може г бъде отнет и която ок зв влияние върху ця-лостното мислене н всички. И т зи систем , к кто и всяк груг основ н н здр вия р зум систем , м к р и г е приложим с мо към този грешен свят, се ползв със сигурн т подкреп н К толическ т църкв .

Тов е истин т . В резулт т от к т строф т , случил се преди трист го-дини, сме достигн ли до състояние н обществото, което не може г продължи дълго; тов е общество, лишено от общо политическо тяло, изгубило своите илюзии и духовните си р мки. Хор т н всякъде вече усещ т, че продълж в -нето по този безкр ен и безцелен път, водещ н долу, прилич н безкр ъното труп не н дългове. Следв нето н този път ни отг леч в все повече от въз-можното р зрение. Р зличните форми н позн ние все повече се отг леч в т едн от груг . Авторитетът, този основен принцип н живот , все повече губи своя смисъл, сар г т н н ш т цивилиз цият , която сме н следили и която ни е поверен , постоянно се тресе и з пл шв г се срути. Тя е видимо нест -билн . И може г рухне всеки миг. И ние, живите, може г бъдем свидетели н т зи р зрух . А ког то тов р зрушение н стъпи, то ням г е с мо внезапно, то ще бъде и последно.

В тов състояние ост в в лидн с мо едн историческ истин – че тов е н ш т европейск цивилиз ция, изгр ген върху н ъ-бл городните основи н кл сическ т древност, съзг ген бл год рение н , съществув щ чрез, в съ-гл сие със и която може г продължи г съществув с мо с помощт н К то-лическ т църкв .

Европ или ще се върне към вяр т , или ще з гине.

Вяр т е Европ . И Европ е вяр т .

Предст вяне и превод от нглийски: Момчил Методиев

Венцислав Карава̀лчев е роден в Бургас през 1967 г. Завършил е Богословски факултет към Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1992. Специализирал е богословие в Швейцария - Женевски университет, Италия - Грегорианския университет и Гърция - Атински университет, Ислям и мюсюлмано-християнски отношения в Англия - Бирмингамски университет, както и Мисионерския институт към CMS (Church Mission Society) - Бирмингамски университет. От 2001 г. работи като мисионер към CMS Oxford. По тази програма е бил три години преподавател в Батумската духовна семинария - Грузия. В момента работи в Киев, Украйна, като преподавател в Киево-Могилянската академия и е изпълнителен директор на Института по богословски изследвания „Св. Андрей Първозвани“, също Киев, Украйна.

Венцислав Карава̀лчев

ПРИЕМАНЕТО НА ИНОСЛАВНИ В ЛОНОТО НА ПРАВОСЛАВИЕТО

Въпросът за приемането в лоното на православието на християни от други конфесии продължава да бъде един от най-дискутираните в многовековната църковна история, тъй като за сяга сложният еклезиологичен тем за същността и границите на Църквата. Той не губи своя актуалност и днес, когато все повече вярещи виждат в Православната църква алтернатива на роящите се и търпящи крихи нови и традиционни форми на християнството. Още преди християните се сблъскаха с този проблем, когато в резултат на гоненията в Римската империя мнозина се отрече от вярта си и впоследствие пожелаха да се върнат. За да удовлетвори чувствата на тези християни, останали твърди в гоненията, мислените по-късно моментни слабости, в църковните среди с различна сила и острота се е повдигала и обсъждала въпросът за статута на отпадналите и начините за тяхното връщане в Църквата. Към това се прибавило и предизвикателството на ересите, които имали претенцията да предствляват Църквата и като следствие да извършват нейните функции.

Днес в богословието преобладава мнението, че още от самото си начало проблемът за приемането на инославни или отпаднали от Църквата няма еднозначен отговор и затова липсва унифициран принцип. Тоест, според нестроенията и влиянието на определените църковни второстепенности, решението се движи в ши-

рокът плоскост между „кривият“ (точността) и кривият „икономия“¹. В църковния прктик днес з кривия се смят крещ в нето н прием ните в Првославн м църкв , нез висимо от к кво изповед ние угв т, по к къв н чин и с к кви гуми с крѣстени, з икономия се прием отрич не от з блуг т , изповядв не н вяр т и миропом зв не, док то при кр ън т икономия е н лице с мо отрич не от з блуг т и изповядв не н вяр т . Но к кто ще видим в т зи ст тия, тов обобщение е твърде схем тично и не отр зяв действителното историческо р звитие н проблем и н чин , по който се е реш в л през р зличните периоди. В едни и същи исторически периоди Църкв т пр ктикув три способ з прием не н обрѣщ щите се от ерес или р зкол, пор ги което е много трудно г се прок р ясн гр ниц между кривия и икономия, г се определи кое е пр вилото и кое изключението. През всички исторически ет ни от живот н Църкв т водещ принцип е бил вин ги любовт и гриж т з сп сението н човешк т гуш , не сп зв нето н к нон к то с мостоятелн ценност. Прекр сен пример в тов отношение е изрич нето н н теми срещу нов ци ните (н рич ни още „чисти“) от събор в Рим през 253 г.² Те били отлъчени не пор ги вероотстъпничество, з р ги кор восърдечие и липс н любов, з щото отк зв ли г прием т р зк ялите се отп гн ли при гоненият обр тно в лоното н Църкв т ³.

Въпросът з прием нето н инославни в Првославн м църкв им няколко измерения: пр ктическо, еклесиологично, п стирско и светот ънствено. Пр ктическото измерение определя конкретния н чин з прием не н отп гн лите, еклесиологичното е в пряк връзк с р збир нето з гр ниците н Църкв т , п стирското е свърз но с целесъобр зността н прием нето, светот ънственото измерение им отношение към т ънств т н Църкв т , чието н ч ло е св. Крѣщение⁴.

Известни с редиц к нони и определения н Вселенските и Поместните събори, к кто и н светите Отци, които третир т проблем ⁵. Интересното в случ я е, че още първите првил г в т н ч лото и определят гвек нонични тр гици. Едн т твърдо отстояв принцип , че ник кво т ънство, извършено вън от Църкв т , не може г се р зглежг к то т ънство пор ги липс т

¹ „Аквивия“ и „икономия“ са два подхода към прилагането на църковните канони. Аквивията изисква точно изпълнение на определеното от каноните, а икономията (домостроителство) е намаляване на изискванията към човека с оглед неговото спасение. Св. Василий Велики в своето I правило нарича икономията „благопреценка“. Повече по въпроса за аквивията и икономията в Църквата може да се прочете например в: Грабе, Г. *Аквивия и икономия*. Православная Русь, 22, 1978; Douglas, J. *The Orthodox principle of economy, and its exercise*. Theology 24, 1932, p.39-47; Νικόδημος Αγιορείτης, *Ομολογία πίστεως*, Αθήνα, 2009.

² Burke, J. *Characteristics of the Early Church*, Baltimore, 1889, p.96-97; Cypriani Episcopi Carthaginensis et Martyris, *Opera Omnia*, Parisiis, 1844, Epistolae LV; XXVIII: 1-3.

³ Ibid.

⁴ Виж по-подробно: Говорун, К. *Отношение к Крещению инославных: изучения случая Ороса 1755 года*. ТКДА – Труды Київської Духовної Академії, 8, 2008, с.212

⁵ За нуждите на настоящото изследване сме ползвали каноните с техните тълкувания от труда на: Милош, Н. *Правила святой Православной Церкви с толкованиями*, Jordanville, 2001; Където е било необходимо, сме правили сравнение с оригиналните текстове по: Συντάγμα των Θεϊων και Ιερών κανόνων των τε αγίων και πατριάρχων Αποστόλων και των Ιερών οικουμενικών και τοπικών Συνόδων και των κατά μέρος αγίων πατέρων, εκδοθέν υπό Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, έκκρίσει τής αγίας και μεγάλης του Χριστού εκκλησίας, Αθήνα, 1992-59, том. I-VI (reprinted edition).

н бл зог т, док то втор т прием възможността т ънството Кръщение г бъде получено и извън Църкв т . От тук и тяхното пр ктическо проявление в живот н Църкв т , породило трите пр ктики, които вече спомен хме – прием не с кръщение, с мо с миропом зв не и с мо с пок яние. Въпреки р зличните мнения по въпрос ⁶, вним телният прочит н изворите ни г в основ ние г твърдим, че през първите гв век н Църкв т , го времето н св. Киприян К рт генски, пр ктик т е бил всички, които с угв ли в Църкв т , но с били кръстени преди тов в някоя еретическ общност или р зкол, г се прием т чрез пок яние, тоест с отрич не от предишните си з блуждения, изповядв не н вяр т и ръководз г не⁷. Т зи тр гиция ще г се е съхр нил го времето н св. Киприян К рт генски (200–258), който в своята еклесиология определя ясни гр ници н Църкв т и отхвърля н пълно възможността з съществув нето н бл зог т извън тези гр ници. Неговите „*Ecclesia una et sola*” – „Църкв т е едн и еднствен”⁸ и „*Christianus non est qui in Christi ecclesia non est*” – „Който не е в Църкв т Христов , той не е християнин”⁹, к кто и ст н л т крил т фр - з „*Salus extra ecclesiam non est*” – „Вън от Църкв т ням сп сение”¹⁰, н л г т ново осмисляне и подход към прием нето н еретици в Църкв т . Същевременно, к то изхожд от т зи позиция, свидетелството н св. Киприян е много прецизно по отношение н з връщ нето н приелите кръщение в Църкв т и отп гн ли от нея пор ди гонения или ереси. В този случ ъ н дело се прил г т гумите н св. П вел: „един е Господ, едн е вяр т , едно е кръщението” (Ефес.4:5) и тези „з блудени овци” се прием т с мо с ръководз г не¹¹. Този еклесиологичен подход н мир своята к ноничн с нкция н събор в К рт ген (255–256), където св. Киприян в единомислие с още 71 епископи съборно утвържд в т, че р зколници и еретиците ням т ник кв бл зог т и следов телно не мог т г извършв т т ънств т ¹². Тоест, че т ънството Кръщение извършено извън Църкв т ням ник кв стойност и трябва г бъде извършено отново. По тов време н Римския престол се н мир груг едн голям изповедник н вяр т , св. Стеф н, п н Римски (253–257), който е изр зител н по-гревн т тр гиция, според която т ънството Кръщение, прието дори и извън Църкв т от еретици, не бив г

⁶ Виж например: Παπαδόπουλος, Χρ., *Περί του Βαπτίσματος των ετεροδόξων*, Εκκλησιαστικός Φάρος 14, 1915, σ. 469-483; Διονουσιόβτες, Κ., *Το μυστήριον του Χρισματος εξ επόψεως κανονικής*, Καινή Δίδοαχί, 1, 1919, σ. 178-187; Manson, W. *Entry into Membership of the Early Church*, The Journal of Theological Studies, 48, 1947, p. 25-33; Staniloae, D. *The Economy of Salvation and Ecclesiastical 'Economia*, *Diakonia*, 5, 1970, p. 115-123, 218-231; Цыпин, В. *Присоединение инославных. К вопросу о границах Церкви*, http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/Сур_Prlnosl.php достъп 25.01.2011; Говорун, К. *Отношение к Крещению ...с.212-222*.

⁷ Така например Владимир Ципин смята по презумпция, че тази по-либерална практика е била присъща изначално само на църквите в Рим и Александрия, докато църквите в Африка и Азия се придържали към традицията, която по-късно ще формулират св. Киприян и съборът в Картаген. Виж: Цыпин, В. *Присоединение инославных. К вопросу о границах ...* Според нас липсват документи в подкрепа на подобно твърдение, докато тезата, която защитаваме ние, че либералната практика е била изначална и присъща за цялата Църква, се подкрепя със свидетелства на Църквата както на запад, така и на изток.

⁸ Epistolae LXV:5.

⁹ Epistolae LV:24.

¹⁰ Epistolae LXXIII:21

¹¹ Epistolae LXX:19

¹² Въсъщност става въпрос за два събора, един през 255 и друг от 256 г. под председателството на св. Киприян и трети от есента също на 256 г., който препотвърждава решенията на първите два. По-подробно виж: Hefele, C. J. *A history of the Christian councils, from the original documents, to the close of the council of Nicea, A.D. 325*. Second ed., Edinburgh, 1894, p.98-99

бъде повтаряно, и във шите в Църквата и го бързо приемни с мо с ръководствена - г не. П н Стефан, след като нучва з решенията н К рт генския събор (255–256) под председателството н св. Киприян, иск от последния го отмени пост новлението з прекръщ в него н всички еретици, в което не се пръвизлик между тези, кръстени в Св. Троица, и тези, кръстени с други формули¹³. Стига се дори готм, че св. Стефан зплшв с отлъчване не с мо учстниците от събор в К рт ген (255–256), но и подкрепилите техните решения з прекръщ в него н еретиците н съборите в М л Азия и Икония¹⁴. След като св. Киприян откъзв, св. Стефан н прктик го отлъчв от Църквата и прекрътяв общението с църквата в К рт ген¹⁵. В историческия литературен поняког се срещ позицията, че този случай не води до сериозни сътресения в отношенията между Рим и К рт ген. Тзи позиция обаче не може да бъде фктологически з щитена. Нпротив, от едно писмо н Фирмилиан Кесрийски до св. Киприян от 256 г. ясно се вижда, че св. Стефан н Римски е прекръсл общение с к рт генските християни порди нежеланието н последните да променят позицията си значително приемне н еретици в Църквата¹⁶. До още по-сериозен пръвиз не се стига с мо блгогорение енергично н мес н св. Дионисий Велики (+264) и писмото, което той изпраща н Стефан¹⁷. Общението между църквите в Рим и К рт ген е възстановено едва при следника н св. Стефан, н Сикст II¹⁸. Във връзка с кризата в Църквата, породена от действията н св. Стефан н Римски и св. Киприян, съществува един много интересен писък, който остава въстръпан от вниманието н изследователите н проблем. Евсевий Кесрийски, преди да предгед съдържанието н писмото н св. Дионисий Александрийски, къзв нещо много съществено, което изцяло потвърждава мнението ни за първоначално прктик н гревната Църква по въпроса за приемане на еретици и отпгане на в Църквата. Нека приведем този вжен текст:

... Луций, носил своето служение не пълни осем месеца; умирайки, той го предал на Стефан. На него Дионисий написал своето първо писмо за кръщението; в това време бил повдигнат немаловажният въпрос: следва ли хората, възвръщащи се от каквато и да е ерес в Църквата, да бъдат очиствани с Кръщение (букв. водна баня)? По обичай, който е бил в сила от древността, на такива хора само възлагали молитвено ръце.

Киприян, пастир на Картагенската епархия, пръв от хората по това време решил, че следва да се приемат (еретиците в Църквата) не по друг начин, а като се очистят отначало от заблудите си чрез Кръщение (букв. с водна баня). Стефан обаче, смятайки, че не следва да се въвежда нищо ново, което да нару-

¹³ За отношенията между св. Киприян и св. Стефан виж: Brent, A. *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge, 2010, p.290 и сл.

¹⁴ Hefele, C. J. *A history...* p. 98-99.

¹⁵ Виж: Болотов В.В. *Лекции по истории Древней Церкви*, Т. II. М., 1994, с.386-387; Duchesne L. *Early history of the Christian church from its foundation to the end of fifth century*, v. I. London, 1909, p. 309, 311; Поснов М.Э. *История Христианской Церкви*, Брюссель, 1994, с.138-139.

¹⁶ Виж внимателно: *Epistolae LXXIV*.

¹⁷ Eusebius Pamphilius, *Historia Ecclesiae*, VII:5

¹⁸ Ibid.

шава обичая, утвърдил се от древност, възнегодувал¹⁹.

Свидетелството на Евсевий Кесарийски недвусмислено показва, че древният протестантски прием на еретици в Църквата е бил „с молитвено ръководен и не“, това, което св. Киприан Картaginски и председателстваният от него Картaginски събор приемат като свое решение – еретиците трябва да прекръстват в нишаността се явява нововъведение. Много интересен момент от текста е този, в който се казва, че древният протестантски е възвръщането (прием) от катехизацията и е ерес (εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἴας δ' οὖν αἰρέσεως ἐπιστρέφοντας), не само от някои, а и с молитвено ръководен и не! Тоест, когато се доверим на казаното от Евсевий, то изначално протестантски е всички еретици трябва да приемат само чрез ръководен и не. Следователно и св. Стефан II Римски въвежда нещо ново в древния протестантски. Като не стоял за спазването на утвърденото се от древността, той подчертава необходимостта от личното и вечно условие – еретиците, които се приемат с ръководен и не, задължително трябва да били кръстени „в името на Светия Троица“. Тоест във връзка с новопоявилите се ереси, някои от които определено отхвърлят троичността на Бог, се налага нов, диференциран подход. И докато св. Стефан II се опитва да съхрани традицията с известни поправки, то св. Киприан иска радикално ѝ промяна. Този момент от развитието на Църквата изисква специален анализ, който тук нямаме възможност да направим, защото самият няма целта да разглежда положителните, които правят в тази връзка тези велики отци и учители на Църквата, нито да дават оценка на действията им. Искането обаче да приведем още един пример, този път от св. Киприан Картaginски, който е достатъчно контрастивен с мисълта си. Той е категоричен и във връзка с пропозитивното т.н.р. „ултра-привославни“ християни, за които е по-добре „небе и земя да преминат“, но да не се пропусне и дотам от „за кон“. В писмото си до Юбьянус той пише: *Но някой казва: „Какво ще стане с тези, които преди време са преминали от ерес в Църквата, без да бъдат Кръстени“ – Бог по Своята голяма милост е силен да даде прошка и да не ги лиши от даровете на Църквата Си*²⁰. Думите на светеца с нас мисълта си достатъчно контрастивни и освен всичко друго с потвърждение на твърдението ни, че първоначално протестантски в Църквата е бил прием без кръщение.

Възгледите на св. Киприан въпреки съпротивата на Рим повлияват на църковното мислене и на мирното множество поддръжници. Обобщен израз на влиянието на св. Киприан на мирта във формулировките т.н.р. Апостолски принцип²¹, съответно 46-о:

Заповядаме да се низвергват епископ или презвитер, които са приели кръщение или жертва на еретици...

¹⁹ Eusebius Pamphilus, *Historia Ecclesiae*, VII: 2-3. За нуждите на статията използваме гръцкия текст ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ* в онлайн изданието на адрес: http://www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/history/eusebios_ecclesia_historia.htm#E. Използвам също и критичното издание на историята: Eusebius Pamphilus: *Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. Ed. P. Schaff, CLPC: New York, 1886.

²⁰ Epistolae, LXXII: 23. В същото това свое писмо към Юбьянус св. Киприан казва, че ако някой се намира вън от Църквата, дори да загине мъченически, това не го ползва. LXXII: 21

²¹ По-подробно за Правилата на св. апостоли виж моята статия: Каравълчев, В. *Правилата на светите апостоли – произход и авторитет*. <http://www.dveri.bg/content/view/12782/319/>

47-о:

Епископ или презвитер, ако отново кръсти някого, който е действително кръстен, или не кръсти осквернен от нечестиви, да бъде низвергнат...

50-о:

Епископ или презвитер, който извърши не три потапяния на едното тайнство, а едно потапяне в смъртта на Господа, да бъде низвергнат.

И 68-о пр вило:

Епископ, презвитер или дякон, който приеме от някого второ ръкоположение, да бъде низвергнат от свещен чин, както той, така и оня, който го е ръкоположил, освен ако се установи, че е ръкоположен от еретик; понеже кръстени или ръкоположени от такива не могат да бъдат нито верни, нито служители на църквата.

З щит в н т от св. Стеф н п н Римски тр гиция н мир пък своят съборн с нкция н събор в Арл през 314 г.²² К нон 8 (9) н Арлския събор пост новяв : *По отношение на африканците (църквите в Африка), които използват свое специално правило, е решено, че ако някой идва в Църквата от ерес, той трябва да произнесе Символа на вярата и ако се установи, че е бил кръстен в името на Отца и Сина и Светия Дух, то на него трябва само да се възложат ръце, за да приеме Светия Дух. Но ако се окаже, че не е бил кръстен в името на Св. Троица, трябва да бъде кръстен²³.*

Следв щите пр вил , които з сяг т въпрос с прием в Църкв т н еретици, с 8 (18) и 19 к нони н I Вселенски събор (325):

Относно ония, които се присъединяват към Светата вселенска и апостолска църква и които някога наричали себе си чисти, светият и велик събор постановява: след възлагане ръка върху им да остават в клира. Преди това обаче те трябва да удостоят писмено, че ще следват догмите на Вселенската и апостолска църква, т.е. че ще бъдат в църковно общение както с второбрачни, така и с отпаднали през време на гоненията. (...)

Относно ония, които от павликянска ерес се връщат във Вселенската църква, определяме всички те без разлика отново да бъдат покръствани. Онези от тях, които преди са били в клира, ако се окажат безпорочни и безукорни, след като бъдат покръстени, отново да се ръкополагат от епископ на Православната църква.

В тях открив ме един диференцир н подход, който се н мир в по-голям близост до обновен т тр гиция, з щит в н от св. Стеф н, отколкото до р - дик лн т , изповядв н от св. Киприян. Пок з телно в тов отношение е и 7-о

²² За съжаление съборите и съборните решения на Църквата на Запад до разделението на Църквата през 1054 г. са слабо използвани при разработката на църковно-правни и исторически теми на Изток. Смятаме това за сериозен пропуск, тъй като решенията и каноните на тези събори имат важно значение за разбирането на редица въпроси и практики от историята на раннохристиянската и средновековна Църква.

²³ *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, ed. C. Munier, CCSL 148, Turnhout, 1963, p. 14-22.

пр Вило н II Вселенски събор (381):

Ония, които от еретици се присъединяват към православието и към броя на спасяваните, приемаме по следния начин и обичай: ариани, македонци, саватиани, новациани, именуващи себе си чисти и най-добри, четирнадесетдневници или тетрадити, и аполинариани, след като заявят писмено и прокълнат всяка ерес, която учи не така, както учи светата Божия вселенска и апостолска църква, приемаме чрез запечатване, т.е. като помазваме със свето миро отначало челото, после очите, ноздрите, устата и ушите и помазвайки ги, произнасяме: „печат на дара на Духа Свети“. Евномиани пък, които чрез еднократно потапяне се кръщават, монтанисти, именувани тук фризи, и савелиани, които проповядват синоотечество и вършат и други нетърпимости, и всички други еретици – всички, които от тях желаят да се присъединят към православието, приемаме като езичници: в първия ден ги приемаме като християни, във втория – оглашени, после в третия ги заклинаме с трикратно духване в лицето и ушите, и по такъв начин ги оглашаваме и ги караме да остават в църквата и да слушат светото Писание; и след това вече ги кръщаваме.

Тук вижд ме едно з дълбочено богословско осмисляне н древн т тр диция, з щит в н от св. Стеф н и в дух н р зясненият , н пр вени в пр вил 1 и 47 н св. В силии Велики.

Що се отнася до питането за катарите, (по това) е казано и по-рано, и сега разумно си споменал, че трябва да се следва обичаят на всяка област, понеже тогава, когато се е размисляло за тях, разбиранията са били различни за тяхното кръщение. Кръщаването на пепузияните, по мое мнение, с нищо не е оправдано; учудвах се, как не е обърнал внимание на това великият Дионисий, който е вещь в правилата. Защото древните са установили да се признава онова кръщение, което в нищо не отстъпва от вярата, и за това едно са нарекли ерес, друго разкол, а трето самочинно сборище... (...)

Енкратити, саккофори и апотактити подлежат на същата осъда, на каквата и новациани, понеже относно някои от тях има издадено правило, макар и еднообразно, докато относно други е замълчано, а пък ние прекръщаваме такива поради еднаквата им вина. И макар у вас по някои причини да не е приет този обичай за повторно кръщаване, както е и у римляните, ние държим да има сила нашето разбиране.

Тоест в з висимост от н чин , по който с били кръстени еретиците, и в з - висимост от учението им з Св. Троиц се уст новяв тяхното прием не чрез миропом з в не или чрез кръщение. В дух н решеният н вселенските събори и к то г лечн реминисценция н опит н св. Стеф н и неговите н следници г н ложи вторитет н Рим н г църквите в Африк , се явяв т решеният н събор в К рт ген 419 г. Н този събор, от едн стр н , Римският епископ е лишен от пр вото н пел ция (обж лв не, с нкционир не) н решеният н фрик нск т църкв , но от друг , чрез пр вило 68-о се потвържд в в лидността н принцип , з легн л в пр вило 8 (9) н събор от Арл. С мотото 68-о пр вило е

гост тъчно дълго и съдържа редица прояснения, вероятно с цел да смеки съпротивително по прием нето му:

Вашето единодушие заедно с мене си спомня постановлението на предишния събор, именно че ония, които в детинство са били кръстени от донатисти и които не са били още годни да познаят цялото зло на заблудата си, когато са достигнали възраст, способна за разсъждаване, са опознали истината, гнусейки се от тяхната беззаконност, трябва по стар ред, чрез възлагане ръка върху им, да бъдат приемани във вселенската Божия църква, разпространена в цял свят. За това укорът на предишната им заблуда не трябва да им пречи да се приемат и в реда на клирици, защото, като са пристъпили към вярата, признали са за своя истинската църква...

Смят ме, че тематиката със сигурност е съществувала, защото дефиницията чрез този конон променен термичия, според модел на св. Стефан, се приемат от Константиненския църковен събор чрез решенията на Константиненския събор от 419 г., се отхвърля термичият на св. Киприан Константиненски, възприет с решенията на по-ранните Константиненски събори от 225–226 г.

Едно по-късно при вилото 95-о, е прието на VI Вселенски събор през 681 г. Няма го цитират тук, тъй като то е дословно повтаря при вилото 7-о на II Вселенски събор, като го допълва в края с конкретно прояснение по повод появилите се нови ереси на Несторий, Евтихий, Диоскор, Севир, Морион и др.

В заключение може да кажем, че програмата на Църквата през 1054 г., което е продължение почти на едно хилядолетие, има ясно очертани параметри за приемане в Църквата на отпадлите ереси и расколи. В резултат на видят следните: всички отпаднали ереси и расколи се приемат през първите две столетия на Църквата с помощта на покаяние. Трябва да им се предвиди, че това е периодът на ранното християнство, на постолските мъже (Отци), които следват непосредствено след проповедта на св. апостоли и имат свои отличителни черти, без нито в последвалите епохи от развитията на Църквата. В началото на този църковен период някои от апостолите все още били живи, техните приемници са били техни непосредствени ученици или слушатели. Това е бил период на есхатологически очаквания, всички са живеели с надеждата и мисълта, че кога не утре, то съвсем скоро Христос ще дойде отново. Това е бил период на хризмите, излетил в изобилие на Църквата на Петдесетницата от Светия Дух. Евхаристията се извършвала съвсем семпло, няма сложни формули, устава, кодифицирани привила. Липсвал интерес към богословско-догматични изследвания, а смятане обстановката не предположително. Богословието на Църквата в този първоначален период било насочено навън, проявявало се в проповедта и в положително разпространяване на Благовестията и защитата му от езичеството. Споменът за Христос бил жив, мнозина от вярващите имали непосредствен досег с Него или с тези, които са били с Него. В тази обстановка, когато отпаднал някои от Църквата (както често се случвало по време на гоненията), покаянието било достатъчно силен аргумент, за да го примири отново с нея. Изхождащо се е от позицията, според гумите на митр. Антоний Сурожски, че з

г бъдеш еретик, трябва г бъдеш или г иск ш г бъдеш християнин! Ин че си или езичник, или отстъпник.

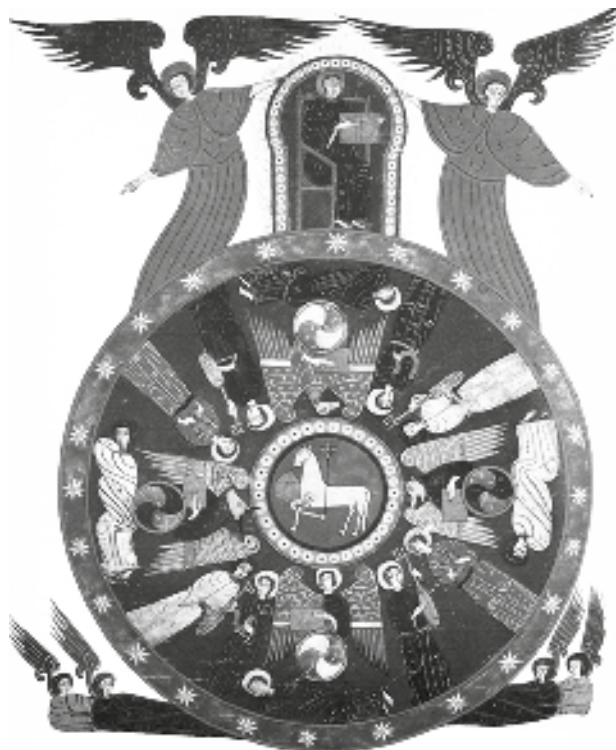
Постепенно този период отмин л, богословието з почн ло п р лелно с външ- н т си н соченост г р боти „н вътре”, г р звив себе си, з г може г пред ге чрез словото избледняв щия с годините непосредствен „обр з” н Бог . Устн т тр диция р жг л легенди, легендите се превръщ ли в митове, в пок- рифи. Т к з почн ли г се появяв т грешки, плод н погрешен, нецърковен ду- ховен опит, гордостт и с момнението превръщ ли грешките в р зколи и ереси. З г съхр ни истин т , Църкв т трябва ло г отг р ници грешките, к кто и носителите им. Съборите се превърн ли в място, в лечебниц , където грешките били лекув ни от н ъ-добрите з времето си лек ри. Родено в лоното н иуд изм , в езическ империя, силно повлиян от древногръцк т философия, християнството било в непрекъсн т сблъсък с тях, в непрекъсн т обмен н идеи. Тов довело, от едн стр н , до р звитието н богословието, до систе- м тичното изясняв не н все повече и повече верови истини, но от друг , не- минуемо е било свърз но с появ т н все повече нови групи, които изповядв ли учения, р злич в щи се в едн или друг степен от учението н Църкв т ²⁴. Т к н пример, док то I-II в. е време н положетичн т полемик с езичниците, IV в. се отлич в с появ т н три дологичните и христологични спорове²⁵. В тези спорове богословски бив формулир но вярното учение н Църкв т з Христос и Св. Троиц , но те вогят и до отп г нето н мнозин от Църкв т пор ди не- жел нието г отстъпят от собствените си р збир ния по дискутир ните проб- леми. Ре кцият н Църкв т бил г изоблич в всички тези отклонения от ортодокс лното учение и г изр боти мех низми, който г позволяв н тези, които осъзн в т грешк т си, г се з върн т н пътя н сп сението. Т к виж- г ме, че дрвн т тр диция всички отп гн ли от Църкв т г бгд т прием ни с мо с пок яние, претърпяв р звитие. Условието з прием с мо чрез пок яние з почв г се обвързв с условието кръщението г е извършено „В името н Отц и Син и Светия Дух”, в противен случ ъ се н л г ло ново кръщение. К то условие з прием без кръщение се пост вя и изискв нето, освен г е из- вършено в името н Свет т Троиц , и г е ст н ло чрез трикр тно пот пяне във вод . З едно с тов от времето н II вселенски събор ч ст от еретиците з почв т г се прием т не с мо с пок яние, но и със „з печ тв не със Светия Дух”, тоест миропом зв не. Точно тези допълнения към изн ч лн т пр ктик з прием н всички отп гн ли в Църкв т с мо с пок яние идв г пок же, че някои от новите ереси се р злич в т и противореч т в зн чителн степен н учението н Църкв т з троичността н Бог и гвете природи н Христос. В случ ите, ког то еретичното учение се е отг лечило готолков от учението н Църкв т з Христос и Св. Троиц , че гори му противореч ло, пок ялите се премин в ли всички степени н преход от езичество в християнство, в тов число и ново, истинско Кръщение.

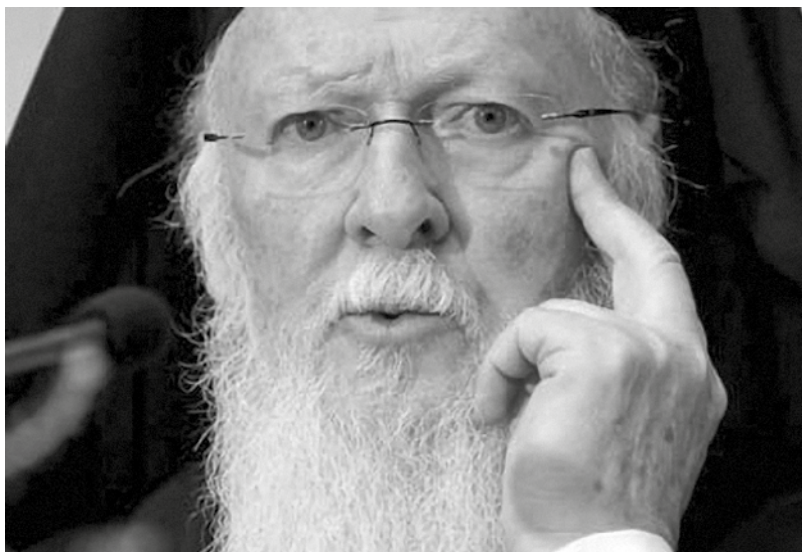
²⁴ Виж например: О ересяхъ, В: Полное собрание творений Иоанна Дамаскина, т.1, Петербург, 1913, с. 122-155; Evans, G. *A brief history of heresy*, Malden, 2003; Wilken, R. *Judaism and the Early Christian Mind*, Yale, 1971;

²⁵ Добър справочник по въпроса за развитието на християнската богословска мисъл е: Wiles, M. *The making of Christian doctrine*, Cambridge, 1967.

В този контекст виждаме, че утвърдилото се мнение, според което църковният „кривия“ предвижда ново кръщение и внос вните християни, с мо „по икономия“, тоест по пстирски събржения, те се приемат чрез миропомзвене и покряние, не отговоря на църковната действителност. Приемът на отпгнлите от Църквата се бзира на определени, съборно формулирани првилуизисквания, които именно изрзват църковната „кривия“. Единствено по времето на св. Киприян Крмгенски е бил въведен и използван в част от Църквата прктиката всички, които не са получили кръщение в Църквата, да бъдат прекръщени. Това поржда въпроса: какъв критерий може да се нарекче именно за прктиката „кривия“ – првило, друг – отклонение от него? Нли канонът определя кривията, той в случая укзвккразличните иноси християни да бъдат приемани в Църквата. При това в тези укзнения е заложено и обяснението за що се постъпват така и какъв е принципът, по който трябва да се постъпва в бъдеще с новите ереси. Възниква въпросът, ко кривията е винги ново кръщениене за всички некръстени в Църквата, значи ли това, че в цялата своята хилядолетна история до разделението през 1054 г. Църквата се е ползвала с мо от икономията, кривията е била използвана с мо в прктики помеждутци в отделни поместни църкви?

Решението на този проблем зависи от това как ще отговорим на въпроса за границите на Църквата. Обобщеният опит на Църквата в този случай може би и-добре може да бъде изрзен с думите на Киевския митрополит Платон Городецкий (1803–1891): „Ние знаем къде Църквата е, но не можем да кажем къде не е“.





По време на неотдавнашното си официално посещение във Франция Вселенският патриарх Вартоломеї I изнесе в престижния Френския институт за международни отношения (Ifri) на 12 април т.г. лекция, посветена на геополитическите предизвикателства пред православието, чийто текст предлагаме на вашето внимание.

Патриарх Вартоломеї I (със светско име Димитрос Архонтонис) е роден на 29 февруари 1940 г. в село Зейтинли (на гръцки Агиос Теодорос) на остров Гьочкеада. Получава средно образование в Истанбул, а

през 1961 г. завършва богословското училище в Халки. В периода 1963–1968 г., като стипендиант на Вселенската патриаршия в Константинопол, последователно следва в Папския източен институт в Рим, в Икуменическият институт „Босе“ в Швейцария и в Мюнхенския университет. Защищава докторат в Грегорианския университет в Рим на тема *Кодификация на свещените закони и на каноничните предписания в Православната църква*. През октомври 1969 г. е ръкоположен за свещеник от своя духовен наставник патриарх Атинагор. На Рождество Христово 1973 г. е хиротонисан за Филаделфийски митрополит, а през януари 1990 г. – за Халкидонски митрополит. На 22 октомври 1991 г. е избран от Св. синод за 270-ия архиепископ на Константинопол и Вселенски патриарх. Той е известен с активната си икуменическа политика (през ноември 2006 г. прие папа Бенедикт XVI в патриаршеската църква „Св. Георги“ във Фенер), както и с конкретната си ангажираност по опазването на околната среда (за което е наричан Зеленият патриарх).

Патриарх Вартоломеї I

ПРАВОСЛАВИЕ И ГЕОПОЛИТИКА

Православните християни не са чужди на геополитическите действителности, околната среда и геополитиката. Нещите не са просто примери от миналото, а са израз на живия дух, съвместяващ духовното и материалното. Без да се стреми към политизация, православието не е чуждо на политиката, а напротив – в дългосрочен план. Без значение дали става дума за „връзките между човек и природата“ или за политически лозинки, свързани с икуменическото различие, геополитическите действителности са източник за нас един голям изпитание.

Срега в упадък

От години днешното общество живее в среда на песимизъм, що се отнася до перспективите на западната цивилизация. Терористичните заплахи, финансовите кризи, свързани дължнялостта и дължавите, укрепват не само нови политически сили сред явленията, подхранват и този климат.

Незавършият път Европа си задава въпрос за своя съдба. Влиятелни мислители през XX в. като Освалд Шпенглер, Пол Валери, Албер Деманжон¹ или Арнолд Тойнби очертават перспективите на европейския упадък. Днес този проблем се разглежда. За което допринасят непознатите в минувалото предизвикателства, туква като климатичното затопляне или последиците от глобализацията на светът, много по-малко от обединението на светът, извършено от Великите сили преди Първата световна война.

Драматичните събития от последните седмици са мошават тези безпокойства. Двойното японско настъпление вследствие на земетресението и ядрената война показват пределите на човешката възможност да овладее силите на природата. Бунтовете, смятаните режими и гражданските войни поставят под съмнение способността на Запада да съпроводи стремежите от Близкия изток и Африка по пътя на мир и нетолерантността.

Екологията и геополитиката изглеждат все по-важни във взаимоотношенията относно бъдещето на западната цивилизация.

Взаимодействието екология – политика

Тези два подхода изглеждат различни, отделни. Те обаче са в тясна взаимосвързка. Безогледната експлоатация на природата допринасят относително лесното задоволяване на материалните потребности на сегашните поколения; то обаче поставя под заплаха благосъстоянието, дори оцеляването на бъдещите поколения. Липсата на екологична чувствителност е също така и източник на поколенческа несправедливост, на неравенство, вписващо се във времеви порядък. Природните катстрофи неизбежно водят към един свят, беден на ресурси, с принудителни вълни на миграция, на политически сътресения. В резултат от което ще се стигне до бурни конфликти и геополитически кризи.

Туква кризи, разбират се, вече съществуват. Те са свързани с неравенството, вписващо се в пространственото измерение. Демографските и икономически различия между силно развитите страни и тези, които мечтаят да догонят, провокират междунродни и локални неприяния. Географските различия, възприемат се като несправедливости, подтиквайки някои страни да оспорват екологичните цели. Те изправят западната цивилизация пред трудно решим морален дилемат. Имат ли правото да забравят бедните страни да поемат по пътя, вече изминат от развитите индустриализирани държави, под претекст за защита на околната среда? Може ли това да се случи, без да се провокират войни? Стратегията геополитика, която настояват за „място

¹ Албер Деманжон (1872–1940) – френски географ, един от създателите на „човешката география“ и съосновател на историческата школа „Анали“. – Б.пр.

пог слънцето”, за *Lebensraum* по отношение на териториите или преобладаващите потребности на някои страни, може да възникне и ново поколение от конфликти и войни.

Обвързвайки не само геополитически цели с тези на околната среда поставя въпрос за принципите и ценностите, които управляват или трябва да управляват светът. Този въпрос често изниква в големите схеми, измислени от интелектуалците в опит да ги мерят обяснение. Тези схеми силно влияят върху международните отношения, поради което си заслужава да ги разгледаме геополитически предстателно.

Геополитическите представи

След края на комунизма изглеждаше, че за първия път модел би могъл да осъществи единство на човечеството. Хипотезата за *края на историята*, предложена от Франсис Фукуяма, белязаше оптимистичния момент в следвоенното развитие. Този момент обаче не трай дълго. Войните в Югославия и тези от 11 септември 2001 г. показват, че либералният идеал, технологията и комуникациите и икономическият глобализация не са в състояние окончателно да отслабят силата на войната.

Концепцията на „конфликт на цивилизациите“ (*Clash of Civilizations*), представена от Самюел Хънтингтън, изглеждаше много по-гипотетична към новата територия. Тук не става въпрос за влияние в геополитиката, предизвикан от публикуването във *Foreign Affairs* на тази много известна статия. Вжано е обаче да изтъкнем нейната роля в появата на религиозната тематика в геополитическия дискурс. Тази тема почти отсъстваше по време на Студените войни. Насилията и войните се обясняваха през призмата на конфликтите на интереси или на идеологически конфронти. Докато критерият, използван от Самюел Хънтингтън за разграничаване на цивилизациите, наистина беше чисто религиозен, ролята на религията се превърна в основополагащ въпрос. Геополитическият дискурс, създаден от харвардския професор, изиграва значителна роля в наши дни, по които световните конфликти след войните бяха възприемани и интерпретирани.

В резултат на което религията, изобличена като причина за войни, жестокости, терористични атентати, беше въввлечена в геополитиката. Превославното първоначално от тези нови стереотипи, доколкото по време на югославските войни беше обвинено, че води до културни и насилствени действия. След което ислямът става жертва на същите представи.

И все пак ние сме далеч от епохата на религиозните войни, доколкото целта на срещаните сега не е разпространението на тяхната вяра. Употребата на религиозната принадлежност като идентичностен маркер представлява неприемлив инструмент за целта, особено когато води до изключване на насилствени действия. Нещо повече, ние се борим с това, да работим в полза на диалог между изповеданията и религиите. Този обмен може да допринесе за едно по-добро измерване на ценностите, които да ни помогнат да се справим с големите предизвикателства на нашето време.

Ролята на Европа

Настоящите трудности с негтивният спектър и невероятния принос на Европа за материалния и духовен прогрес на човечеството. И ролята на Европа в усилията по тяхното преодоляване следва да бъде също решавана.

Що се отнася до дефиницията за личността и гражданите на Европа, консенсусът не е очевиден. Изхождайки от не-рестриктивната дефиниция, можем да кажем, че отправната точка се намира в бифуркацията², белязана с разделението на християнския свят между константинополската и римската сфера.

Чрез Ренесанса, Реформацията, Просвещението и индустриалната революция кризите, трусове и обрати, характерни за историята на западното християнство, доведоха до нова концепция за политическата организация. Тази концепция се развива постепенно и изцялото човечество, редица личности. Различните сегменти на православно християнство бяха силно повлияни от тази нова динамика. Заедно с българите, модерността им донесе също така и низостта на разделения и търсения, като тези, обвързани с процес на геополитически трансформации, известни на Запад като *Източният въпрос*. Вселенската патриаршия в Константинопол е била в центъра на тези сътресения и силно е пострадала от тях. Със съзнанието, че е носител на свидетелство за вселенска ценност, тя се е борил и продължава да се бори, за да продължи мисията си в лоното на един от най-важните кръстопътища на човечеството.

След две световни войни Европа, с много жертви и собствен си динамик, се опитва да се преодолее и да се създаде ново в процес на европейско изграждане. С края на Студентата война успехът на този проект е безспорен. И все пак историята не спира. Днес, изправен пред нови кризи, Европа е отново призван да даде доказателство за морална и интелектуална смелост.

Можем, редица години, да се надяваме, че вътрешните проблеми на Европа, довели до две големи войни, са окончателно преодолени. И все пак изникват нови трудности с промяната на геополитическата, геоекономическата и геокulturната среда. Анализите на специалисти по междунродни отношения показват, че ние се намираме към непознати реалиности. Икономически единен, но многополюсен и ръководен от една междунродна общност в търсене на своите ценности и начини на действие, новият век се отдалечава от простия образ на съвкупност от суверенни държави, с които ние сме свикнали. Тъкмо в този контекст на нестабилност и изменчивост Европа е призван да открие един нов път, който да позволи да се справим с противоречивите предизвикателства на поколенческото неравенство и на географското неравенство, без да изпадаме в изкушенията на изключването и хегемонията, без да затъваме в циклически конфликти и сили.

Въпросът за ценностите на европейската цивилизация повече не може да се задава. Дошло е време да преосмислим европейската история. Би трябвало, може

² Бифуркация (лат. Bifurcatio) – раздвояване, разделяне на две, разклоняване. – Б.р.

би, да се върнем към бифуркацията, разглежданата в началото на шестнадесетата точка. Определяйки как ще се развие Европа сред тези между Атлантика, Йерусалим и Рим, не Каролингската империя или Схизмата от 1054 г., би било възможно да се върнем към често забравяните ценности, вместо към един утилитаризъм, който води единствено до настоящите безизходици в геополитиката или околната среда.

Един подобен промяна във временната скала със сигурност ще доведе и до промяна в географската скала. Откриването на Европа към всички следващи не е еднобожностно културно следствие, което ще позволи още повече да се сближи с другите християни, както и с мюсюлманите и евреите, и да допринесе за тяхното помирение. А тя им дава гъвкавост, доколкото въвежда не само нейната модерност, а и предизвикателства у тях кризи, възникнали от традиционното им съжителство.

Разбира се, за европейците подобна промяна не може да не бъде болезнена, и дори повече от гледна точка на тяхната идентичност. Мнозина от тях биха могли да сметнат за откъсване от тяхната традиция. Достатъчно е да проследим днешните дебати за мястото на мюсюлманите в Европа или пък за членството на Турция в Европейския съюз, за да си дадем сметка за идентичностните спорове или политически преживявания, които провокират тези дебати. Трудностите и дори рисковете от политически отклонения не биха трябвало да се подценяват. И все пак възможно ли е да се избегне и дори да се отложи този дебат?

В резултат на това в миналото от двете братоубийствени войни и изправен пред новите конфигурации, следствие от Втората световна война, Европа съумя да смекчи мисловните граници, разглеждайки нейните граници. Осъзнавайки тектоничните промени в новия век и новите предизвикателства, тя трябва да не предвиди все повече по този път. Сега е необходимо в максимална степен да се срутят стените на другостта, разглеждайки съседните граници.

Приносът на православие

В това ново европейско начинание православният свят желае да даде своя принос. Близко до Европа и нейното историческо възникване, православие е съхранило някои елементи на общо следствие, благодарение на които е възможно възвръщането на ценности, които са били твърде прибързано изоставени.

Връщането към ценностите, които биха позволили еднополюсно отношение към природата, е приносът на Православната църква към Европа. Още повече че нейната близост, опитът ѝ от съжителството и културната близост с народите от Близкия изток и Африка ѝ позволяват да допринесе за обмен, диалог и лечението на раните, възникнали от едно европейско присъствие, възприето често като твърде гресивно.

Чрез едно двойно отъпяване – историческо и географско, Европа може да намери интелектуални, морални и геополитически ресурси, които са ѝ необходими, за да се справи с новите предизвикателства в един все по-бързо променящ се свят.

Константинопол (днес Истанбул), голям географски и исторически кръстопът, се нагъва да участва активно в това ново усилие, в което честното си участие

между институционален Европ с првослвните от цял свят, които и с н родителите, с които сме в традиционна географско съседство.

Във време на големия обр т, който днес преживяваме, Европа има интереса за щит и призива всички ресурси, които тя би трябвало да мобилизира, за да опроверга е предвижданията за своя злез.

Превод от френски: Тони Николов



Апокалипсис, А. Дюрер

ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКИТЕ ОТНОШЕНИЯ: 20 ГОДИНИ СЛЕД ПАДАНЕТО НА БЕРЛИНСКАТА СТЕНА

Изказване на Волоколамския митрополит Иларион (Алфеев), председател на Отдела за външни църковни връзки на Московската патриаршия, пред IV международен конгрес „Място на срещата – Вселенската Църква“, Вюрцбург, 19 март 2011 г.

През последните двесте години отношенията между Православната и Католическата църква премина през сериозни изпитания, обусловени от новите политически ситуации. Падането на Берлинската стена през 1989 г. символизира край на противопоставеността между двете социално-политически системи и поставя началото на формирането на единно европейско пространство. Новите процеси не можеше да не се отразят и на живота на Църквите, рязко станаха противоречията между православията и католицизма и същевременно поставяйки нови задачи, изискващи търсенето на съвместни решения.

Богословският диалог между Православната църква и Римокатолическата църква, започнал в рамките на Междунационалната смесена комисия през 1979 г., трябва да се каже, че в програмата на комисията, „която се основа на елементите, обединяващи Православната и Римокатолическата църква“, което да даде възможност за неговото положително развитие. Като отбелязвайки съществителните прогреси, „можем да се надяваме, че това ще даде възможност последователно и стъпка по стъпка да бъдат отстранени препятствията пред възстановяването на съвместния живот на нашите две Църкви“. Работата на Смесената комисия в период от 1980 до 1988 г. действително беше посветена на последователното разглеждане на въпросите за институцията и същността на природата на Църквата. И въпреки че тези въпроси бяха разглеждани в напълно спокойна атмосфера, не помнящ повече конкретно изследване, още първите етапи от този диалог станаха ясни противоречията между „евхаристийната еклесиология“ на православията, центрирана около понятието Поместна църква, и католическата еклесиология, отличаваща се с универсален характер.

Започналите в края на 80-те години бурни политически процеси в Източна Европа и притока на православно-католическия диалог зависим от регионалния живот. Възстановяването на структурите на гръко-католическите църкви в Украйна и страните от Източна Европа (на пример Румъния), което беше съпроводено от открит конфликт с православните, превземането на християнските сили,

н силне спрямо свещеници, пост Ви отново с цял т му острот и видимост въпрос з историческия проблем в пр восл вно-к толическите отношения – уни тството. Тясно свърз н с него беше и вторият основен проблем в пр во-сл вно-к толическите отношения – проблемът з прозелитизм . Вследствие н провъзгл сяв нето н свобод т н съвестт и религият в бившия Съветски съюз сред определени к толически структури, гвижения и мон шески оргени се н блгод в ше тенденцията Русия г бъде прием н к то свободн мисионерск територия з проповед и обръщ не в к толицизм .

Т к нов т политическ ситу ция прояви с цял т им очевидност и остро-т онези р зличия в р збир нето з природ т н Вселенск т и Поместн т църкв и з църковн т мисия, които го този момент с мо теоретично бях з сегн ти в пр восл вно-к толическия ди лог. Не се получи онов р зглежд не н богословските въпроси „последов телно и стъпк по стъпк ”, предвидено от съст вителите н прогр м т н Смесен т комисия. Нов т ситу ция прего-предели необходимостт г с говори не з онов , което обединяв Пр восл в-н т църкв и Римок толическ т църкв , по-скоро з тов , което ги р зделя.

Н рег с тов , н шите р зличия бях обсъжд ни и продълж в т г бгд т обсъжд-г ни н к чествено р злично р внище в ср внение с времето преди Втория в-тук нски събор. И двете стр ни проявяв т стремеж към конструктивен ди лог и търсене н съвместни решения н проблемите, които по същество с н следствие от вековното р зделение и вз имн вр ждебност между Изток и З п г . Пости-жение по пътя към вз имното р збир телство беше документът н Смесен т богословск комисия, оз гл вен *Униатството като начин за обединение в мина-лото и търсене на пълно единство в настоящето* (Б л м нд, 1993), в който пред-ст вителите н Пр восл вн т църкв и което е още по-в жно – н Римок толи-ческ т църкв , се съгл сих , че уният не може г бъде р зглежд н к то н чин з достиг не н единството, доколкото в ход н историят тя е спомогн л с мо з още по-голямо р зделение между Църквите. И м к р с мият документ г не сложи кр ù н продълж в шия, н пример, в Укр ù н , конфликт между Вярв шите от Московск т п три ршия и гръко-к толиците, все п к той е свидетелство з тенденцията з изменение н отношението н Римок толическ т църкв към пр восл вието и н рег с тов в него с осъдени всички форми н прозелитизъм и се отпр вят конкретни препоръки з преодоляв нето н конфликт .

През юбилейн т 2000 годин , ког то К толическ т църкв публикув декл-р цият *Dominus Iesus*, юбилейният рхиерейски събор н Руск т пр восл вн църкв прие документ, оз гл вен *Основни принципи на отношението на Руската православна църква към инославието*. Може г се н пр ви п р лел между съдър-ж нието н гв т документ : к кто К толическ т църкв в *Dominus Iesus*, т к и Пр восл вн т църкв в *Основните принципи* р зглежд т себе си к то истинн т Църкв Христов , притеж в щ в пълнот Божествен т бл гог т и пътищ т з сп сение. В същото време нито К толическ т църкв , нито Руск т пр восл вн църкв отрич т присъствието н елементи н сп сителн бл гог т в християнските нек толически или непр восл вни общини. *Основните принципи* съдърж т и едно изключително в жно от т зи гледн точк положение: „Ди логът с Римок толическ т църкв се изгр жд и в бъдеще трябва г про-дължи г се изгр жд , отчит ù ки основопол г шия ф кт, че тя е Църкв , която

съхраняв постолската приемственост и ръкоположението”. Признат в него и личието на постолската приемственост предположи и определен поведенчески стандарт по отношение на католиците от страна на пръвостепенните католици, което е естествено, от страна на католиците по отношение на пръвостепенните”.

Наличието на добра воля и от двете страни спомогна за постигането на реално позитивни резултати в нормализирането на първоначално-католическите отношения през последните години. Особено значителни изменения в тази посока се проявих след избора на папа Бенедикт XVI, добре познат с първостепенната църква. Днес, на пример, ние вече не сме свидетели на онзи гресивен прозелитски дейност на католиците на тази територия, провеждана в началото на 90-те години. Стремелбата към сътрудничество между първостепенната църква и Римокатолическата църква на мир изглежда, и в изключителния предствителите и висшето ръководство, като епархиите, движението и монашеските общности. Това има ясно критическо измерение.

След продължително прекъсване не успяхме да подновим богословския диалог и следва да почнем разглеждането на може би централния въпрос – за ролята на Римския епископ в църковното общение през първото хилядолетие. След двестотин срещи, посветени на тази тема, стана ясно, че за нейното развитие и непредубедено изследване е необходимо още време.

В същото време първостепенните католици са изправени пред едни и същи предизвикателства, които съвременната епоха поставя пред традиционния начин на живот. Става въпрос не за богословски въпроси, за настоящето и бъдещето на човешкото общество. В тази област първостепенните католици могат да си сътрудничат, без да се опитват, че това вреди на тяхната църковна идентичност. С други думи, без структурно те да представяват единна църква и въпреки всички богословски и еклесиологически противоречия ние можем да намерим такива форми на сътрудничество, които ще ни позволят заедно да се обърнем към предизвикателствата на съвременността.

Наличието на форми на сътрудничество „стратегически линии” между първостепенната църква и Римокатолическата църква. Става дума за това, че съв-



Митрополит Иларион (Алфеев)

местно ние можем да спомогнем за утвърждаването на обществено съзнание и традиционните християнски предстопанствени ценности, нерушимостта на брака, възпитанието на децата, ценността на човешкия живот от зачатие до смъртта. В съвременния секуларен свят тези понятия са подложени на радикално преосмисляне и днес единствено православието и католиците защитават традиционния семеен начин на живот.

Ако разгледаме, например, *Основите на социална концепция на Руската православна църква* (2000), където се говори за много непростивни и социални въпроси, като техизиса и католическата църква, ще забележим протективни и всякъде съвпадения в позициите. А това показва, че ние можем да обединим своите усилия, за да защитим тези традиционни ценности. Рядко е, че в този посок вече се извършват конкретни съвместни работи. Тък след 2008 г. по инициатива на Руската църква и в сътрудничество със Съвета на европейските епископски конференции се провеждат православно-католически форуми, на които се представят единните позиции на двете Църкви по ключови въпроси на съвременността.

Друг много важен аспект е все по-голямата откритост на шестото възможностно сътрудничество между християните от дискриминация. Като спомогнително отбелязваме в своето новогодишно послание папа Бенедикт XVI, днес християните са религиозна група, подложена на най-големи гонения за реди своята вяра. Съжаление става да се каже, че днес християните са малцинство, но често и застрашени с дребни и дълбоки християнски традиции. Някои държави в Западна Европа се опитват да ограничат проявлението на християнската вяра в обществения живот, аргументирайки това със стремежа си да бъдат пазени привържениците на другите религии или теистите. Тези действия изискват от православието и католиците солидарни действия за защита на християнската идентичност в Европа и за отстояване на християнските традиции и европейския културен пример за тяхната солидарност, довел до конкретни резултати, беше случаят с решението на Европейския съд за правта на човек по делото „Лутси против Италия“ за недопустимостта на присъствието на ризанията в италианските училища (ноември 2009 г.)¹. Московската патриаршия подкрепи протеста на Римокатолическата църква по това решение. Руската федерация също се обяви в подкрепа на апелацията, подготвена от православието на Италианската република пред Голямата камара на Европейския съд. Апелацията беше подкрепена и от редица други европейски държави, благодарение на активната позиция, зета от християните в тези държави по този въпрос.

В европейските страни с католически традиции вършат се все по-често защитни активни действия, отстоявайки своите права. Демонстрации срещу дискриминацията на християните бяха проведени на 7 март в Загреб и на 12 март във Франкфурт. Допускаме, че положението в Европа до голяма степен

¹ Дело №30814/2006 г. на Европейския съд за правта на човека, Страсбург. В Решението си по това дело от 18.03.2011 г. втората инстанция (Голямата камара) на съда постанови, че наличието на разпятия в класните стаи на държавните училища в Италия не представлява „насилие“ и не нарушава чл. 2 от Протокол №1 (право на образование) на Европейската конвенция за правта на човека. Повече вж. във: <http://cmiskp.echr.coe.int/> Б.пр.

пен ще предопределя и възможностите на Църквите в защита на протестантните християните в страните, в които те са малцинство. Европейските държави традиционно защитават интересите на християните, на пример, в Близкия изток или в източния Делта изток. Най-тежко е положението в Ирак – страната вече е напусната от половината от християнското население, както и в Египет, Индия, Пакистан и Индонезия. Средствата за масово информирания съобщават, че в края на 2010 г. и началото на 2011 г. в Ирак десетки невинни хора от християнска общност са били редувани и хвърлени в затворите като част от репресивна вълна с цел сплъщане на тази общност. Тревожни сигнали пристигат и от Етиопия, където на 7 март са били разрушени 59 християнски църкви и 28 къщи на мирни жители.

В този контекст не може да не бъде подкрепен резолюцията, приета от Европейския парламент на 20 януари 2011 г. „за положението на християните в контекста на религиозната свобода“², също и изявлението на Комитета на министрите на външните работи на ЕС от 22 февруари, в което се изразява „безпокойство от нарастващия брой прояви на нетърпимост и дискриминация спрямо религиозните малцинства, изразяващи се по-конкретно в нападения и насилване над християни“. До голяма степен решението на Европейския парламент и Съвета на министрите са резултат от активността на Християнските църкви в този посока. Важното значение им се и призивът на обединения комитет на Конференцията на европейските църкви (КЕЦ), включващ представители на Протестантните църкви и на протестантските синоди, и на Католическия съвет на европейските епископски конференции от 20 февруари, обръщайки се към ръководството на Европейския съюз с искането да осъди дискриминацията на християните в различни страни в света.

Днес протестантите и католиците трябва да се приемат един друг не като съперници, като съюзници в дейността по защита на протестантните християните. Ние имаме обща територия за мисионерска дейност – съвременният Европ, изгубил своите религиозни, нравствени и културни корени. Отнашете съвместни усилия за висш бъдещето на християнството през третото хилядолетие.

Източник: интернет страницата на Московския патриархат (<http://www.patriarchia.ru/db/text/1433291.html>)

Превод от руски: Венет Домусчиев

² Резолюция на Европейския парламент от 20 януари 2011 г. за положението на християните в контекста на свободата на религията (пълният текст на български език е достъпен на интернет страницата на Европейския парламент <http://www.europarl.europa.eu>). Акцент в резолюцията са и следните две положения: призовава върховния представител на Съюза по въпросите на външните работи и политиката на сигурност/заместник-председател на Европейската комисия спешно да разработи стратегия на ЕС за прилагане на правото на свобода на религията, както и списък на мерките срещу държави, които съзнателно не защитават вероизповеданията; Призовава водачите на всички религиозни общности в Европа да осъдят нападенията срещу християнски общности и други религиозни групи на основата на еднаквото уважение към всички деноминации. – Б.пр.

ДИАЛОГ ЗА НАДЕЖДАТА

Дискусия между християнския философ Габриел Марсел и философа неомарксист Ернст Блох, проведена се на 12 май 1967 г. в студиото на радио „Зюдвестфунк“, Баден-Баден

Кво е надеждата, кога не функционира личната форма на човешкото съществуване? И до днес обаче мнозина, под влиянието на и-вече на позитивизма и марксизма, продължават да възприемат единствено като субективно психологическо състояние индивид, помисляйки, че това е по-лесно в трудни социални среди. Ето защо неслучайно „въпросът за надеждата“ е бил избран за тематичен за радиодялбата между двамата от най-интересните мислители на ХХ в. – християнин Габриел Марсел и неомарксист Ернст Блох. Дискусията, състояла се в студиото на радиото в Баден-Баден с водещ философ Фишер-Брикоп, носи всички белези на вентилния философски диалог и се публикува тук с малки съкращения по оригиналния скрипт, изготвен от Междинния социален център „Габриел Марсел“: *Présence de Gabriel Marcel, Cahier 1, Paris, Aubier, 1979, p.43-74.*

Габриел Марсел (1889–1973) е френски философ, писател и журналист. Един от най-значимите християнски мислители на ХХ в., той често бива определян като „християнски екзистенциалист“ (дефиниция, която лично той не приема, предпочитайки „конкретна философия“). Роден в богато буржоазно и теистично семейство, на четириндесет години се обръща към вяръта, през 1929 г. приема католицизма. Ученик на Бергсон, Габриел Марсел завършва философия, но католическото философстване не го задоволява, той започва търсене на собствен път, който го задоволява дълбоко неговите интуиции. Смертта на майка му, когато е едва на четири години, заостря вниманието му върху това, което той откроява и определя като *екзистенциален опит*. Според Марсел „съществуване не е уникален опит на всяко съществуване“. Човекът го открива, когато живее в света, но в същото време бива ограничаван от същия този свят. Ето защо следва да се освободим от „духна обструкция“, и сочим пътя към „мистерията на битието“ – което Габриел Марсел осъществява още в първите си прочути творби *Метафизически дневник* (1914–1923), която твърде рано предвеща интуициите на екзистенциализма, и шумял след Втората световна война. Сред другите му основни съчинения са: *Битие и притежание* (1935), *Ното Viator* (1944), *Мистерията на битието* (1950), *Присъствие и безсмъртие* (1951), *За една трагическа мъдрост и отвъд нея* (1968).





Ернст Блох (1885–1977) е немски философ неомарксист, който разработва собствен философия на надеждата и утопията. Бил е ученик на Георг Зимел и Макс Вебер, като докторската му дисертация (1908) е посветена на неокласически философия на Хайнрих Рикерт. През 1911 г. среща Георг Лукач и под негово влияние приема марксисткия прагматизъм, която се стреми да развие ценностен план. Като противник на войната, през 1917 г. емигрира в Швейцария, където започва своята философия на надеждата. Там пише и едно от най-известните си съчинения, *Духът на утопията* (1918). През 1919 г. постъпва в Германската комунистическа партия, в 1933 г. емигрира от Германия, за кратко живее в Париж, след това в САЩ. След 1948 г. се завръща в Европа и се установява в ГДР, където става професор по философия в университет „Карл Маркс“ в Лайпциг. Там започва да пише и своята основна творба – *Принципът на надеждата* (3 тома – 1954–1959), в която отново през утопията се стреми да намери ресурси за „надеждата“. Противник на марксизма-ленинизма, Блох възприема утопията като необходимост, не като източник на отчуждение. След издигането на Берлинската стена през 1961 г. емигрира във ФРГ и до края на дните си е професор по философия в Тюбинген.

Вогещ: *Ще говорим за едно известно и в същото време не чак дотам познато понятие: надеждата. Тя е специфично човешко качество. Във всекидневния живот с това наименование се определят банални и незначителни неща, ала понятието надежда е наситено с много богато теологическо, философско и историческо съдържание. Затова поканихме двама мислители, в чието творчество понятието надежда играе съществена роля. Професор Блох, бихте ли за начало очертали специфичния смисъл, който понятието надежда има във вашата философия?*

Ернст Блох: Бих искал да уточня, че не правя строго разграничение между надеждата в нейните всекидневни форми и от друга страна, надеждата като термин в теологията, философията и социологията. Между едното и другото има пропускливост; съществуват всекидневни надежди, основани върху всекидневни идеали, които съпътстват живота на всички хора. Разполагаме, следователно, с най-основната и обикновена отправна точка, от която можем да тръгнем, за да подхванем въпроса за надеждата. Нещо повече, едва изхождайки от идеалите на всекидневната бителност, ясно виждаме в каква степен се открива в старата поговорка „Докато чукът се не дява, мнозина си губят ум“. Змъците в Испания, например, също са били съзрядени с какъвто надеждата често изниква в съзнанието ни като всекидневни обречи на надеждата, всекидневни проявления и пожелания за надеждата. Най-добрият метод

е г тръгнем оттук, з г видим по к къв н чин н едно по-високо ниво всичко тов се превръщ в соци лни утопии с бстр ктен х р ктер или в религиозни съдърж ния от митологичен порядък. Т к изникв идеята з тов що е н дежд без основ ние, бстр ктн н дежд , и що е н дежд , която не иск г се прояви в своето действие и съдърж ние, стиг ме до н дежд т к то цяло. Им ме и идеята з пред-вижд нето – предвижд не, изпис но с тире – т ков пред-вижд не, което н гр го сърце бих н рекъл н дежд под изпит нието н предпочит нието, която е могло и би трябв ло г се предложи н хор т к то нещо гостъпно, г се съотнесе към тях, г им се предложи к то един вид утешение. Им м предвид тов , което з н рич м дребни всекидневни блянове и които по своето съдърж ние с нещо бсолютно почитено, з щото н дежд т е всеобщо човешко достойние или ко иск те, жел ние, н едно по-високо р внище – ност лгия. Мисля, че тов е пист т , по която трябв г поемем. Следов телно не е необходимо г тръгнем „отгоре”, к кто вин ги, е по-добре г тръгнем „отдолу” и г продължим отт м; нещо, което носи преимущество и чиято истинност се проявяв ср внимателно лесно в обикновените ктове и съдърж ния н н дежд т .

Вогещ: *Следователно вие не издигате Китайска стена между пред-научното и пред-философско понятие за надеждата и понятието за надежда такава, каквото е разработено във вашата философия, най-вече във връзка с неговото съдържание на утопия. Вие откривате взаимовръзка между двете и приемате, че бляновете на всекидневието могат да са отправна точка на философската дискусия. Габриел Марсел, какво е мястото на надеждата във вашата философия? Как съотнасяте тези предфилософски актове на надеждата със самата надежда като абсолютен и крайна цел?*

Габриел Марсел: Аз бих се подпис л без колеб ние под к з нотото от проф. Блох. Не смят м, че би могло г им няк къв гр ниц между двете форми н н дежд . От своя стр н з об че бих иск л г очерт я някои обстоятелств , бл год рение н които по време н последн т войн моето вним ние беше специ лно н сочено към н дежд т . Отидох в Лион, з г видях отец гьо Люб к¹, и той ме помоли г изнес лекция пред семин ристите. Тут кси, без г се колеб я, к з х н отец , че ще говоря з н дежд т . В този миг съвсем спонт нно се сетих з н шите многобройни военнопленници в Герм ния. Мисля, че ре лно тов беше отпр вн т точк н моите р змишления. Осъзн х, че тези пленници живеят ре лно с н дежд т . И ми се стори, че без н дежд те не бих могли г оцелеят. Ал к кво е н дежд т , не е ли тя гр ничен случ и н едн универс лн ситу ция, общ з всички хор ? Не би ли могло г се к же, че всъщност всички хор с пленници? И т к естествено мисълт ми се н сочи и към гр нични случ и к то болестт и още много други. По т къв н чин достигн х го един екзистенци лен н лиз н тов , което се н рич н дежд . Р збир се, в моя *Метафизически дневник* можете г откриете не едн бележк относно н дежд т . Можете г прочетете з тов и в *Битие и притежание*. Ал със сигурност обстоятелств т около войн т и военнопленниците бях з мен по няк къв н чин определящ

¹ Кардинал Анри дьо Любак (1896–1991) – известен френски католически богослов, член на Ордена на йезуитите. Сред по-известните му книги са: *Драмата на атеистичния хуманизъм* (1944), *Средновековната екзегеза. Четирите смисъла на Писанието* (4 т., 1956–1964), *Теология в историята* (1990) и др. – Б.пр.

ф кт, истинск т отпр вн точк .

Вогещ: *Позволете във връзка с казаното да ви запитам следното: може ли да се приеме, че надеждата е конкретно изживян опит, неминуем и необходим, без който човек не би могъл да оцелее? И съгласен ли сте – мисля, че проф. Блох ще се съгласи с това – че надеждата се съотнася с нещо в по-широк смисъл, с някакво освобождение, каквото и да е нещото, което искаме да освободим?*

Габриел Марсел: Със сигурност. Бих казал, че всяка надежда е истинска надежда и освобождението. И тук бих могли да се дадат ясно исторически и социологически примери. Имаш предвид потисничеството на някъде или един народ под игото на някъде тирания. Тук също смятам, че надеждата означава нещо жизненоважно.

Ернст Блох: Много съм съгласен, че казвате това, защото добре говорихте за пленничеството, но въпросът е дали зберем чии пленници сме, постъпването на този въпрос ни отвежда към целта на надеждата и нейното концептуално съдържание. Ще добавя, че *надеждата има като своя почва* – не като своя сянка – и то като почва, особено благоприятна за нейния растеж, *неудовлетвореността*. Неудовлетвореност, която може би активизира някъде бунт в полза на нещо, на някъде обрзана свобода, под някъде знаме. Знамената на надеждата, символизирана по очевиден начин от пророчествата, доколкото е насочена към нещо, срещу потисничество, на което сме подложени понастоящем по някаква причина, защото не сме реални, когато то още не е било толкова силно. А именно в резултат на срещата с това, което в най-общ смисъл се нарича потисничество, надеждата придобива прометеевски смисъл. Щом повече не можем да понесем потисничеството, това означава, че в някъде смисъл се измъкваме от него, а тук даваме тласък за различаване, защото заприличава на този израз положителен смисъл. Ние все още не притежаваме това състояние; не сме свободни в екзистенциален смисъл; не притежаваме свобода, нейното притежание би било нещо позитивно, обогатяващо, обективна проява на нещо, на което се надяваме, на нещо, в което се надяваме.

Аз бих искал да напредвам и още едно малко разграничение – във връзка с експозите върху надеждата вие правите прекрсни различия – за да знаем за какво говорим. За повечето хора надеждата има само емоционален смисъл. Това се събира от самите си и емоционално редице понятието, противостоящо на надеждата, е стрехът, понякога дори тревогата, а тревогата в най-широк смисъл. Тревогата е непреходна, неопределена, тя предизвиква особено чувство на болезненост, неясно от какво точно. Стрехът е стрех от нещо, защото и надеждата се съотнася с нещо и това е емоционалното редице, изцяло противостоящо на надеждата.

Анализът е също и когнитивен акт. И тъкмо като когнитивен акт, способен на познание и отговор към познанието, тя може и трябва да бъде мислен и обозначен. Противоположното понятие – тук можем да говорим за понятие и за „противоположност“ – е точно приложимо в случая със стрех и надеждата, които са неотделими, защото, както казва Лутер, надеждата удържа стрех, тя

уд вя смъртт . И в този смисъл понятието, противоположно на когнитивна неужд , не е емоционална неужд , е споменът. И когато неуждта се издигне на нивото на спомен – ето защо не следва да се говори за противоположност, защото алтернатива – това е само център върху онова, което споменът съдържа, без да опривава. Ние се озоваваме в присъствието на идея, на която все още не сме размислили: тази бъдещето в миналото. Тък, за разлика от историцизма, който се интересува само от онова, което е било, ние бихме могли съвсем плодотворно в спомена си да се връщаме и към онова, което едновременно с това ни се известява; това е жив спомен. По същия начин по време на Френската революция са си спомняли за античната република, а не „гръцкият“ е в тяхна връзка с „полис“. Случило се е нещо, което не е било съществено: смисълът, който се е придобил в античната свобода.

Габриел Марсел: В същото време това е нещо доста измислено. Не мисля, че в действителност е имало голям прилик между гръцката република и Френската революция...

Ернст Блох: Не, но го знаем едва сега. Ако в опита на хората от революцията това е било възможно, то възобновяването, както романтиците са се връщали към Средновековието. Където е отговорът на всяко ценностно суждение. Това, което трябва преди всичко да отбележим, е, че възобновяването не се възвестява и не с митометом, защото нещата не са приключили. Това е историята. Разбира се, историята съдържа много свършени неща, където миналото не е укривало нищо бъдеще. Неща, които могат да се възприемат само по историко-(горно историческите) съзрения телен начин. Неща, които изобщо не са от значение за нас. Това са земните червеи, според „Фуст“. Другите неща обаче не са земни червеи; в някои от случаите те са гръбкони, може би нещо неистинно, уж сякаш. Като като Брехт, въпросът е от коя гръбкони се отбили и откъде са изплезели. Може да стават дума за философия, а има и други проби. За дълбочим ли се в това, то ще ни отведе твърде далеч. Искате ли да си помня за разлика между неуждта като емоция и неуждта като когнитивен акт, която изисква от нас размишляване. В случая искате да въведем формулата за *docta spes*, тоест за концептуално схващане на неуждта. Формулата, разбира се, създадена по модел на *docta ignorantia*² на Николай Кузански³. Става дума за неемоционална неужд.

Габриел Марсел: Мисля, когато в нас, че неуждта не е само емоция, че тя реално е акт. Бихте казали, че тя е противостоен на леността, по-точно на привикването. Нещо, което Шарл Пеги⁴ твърде добре е схванал, когато казва, че душата, която се невява, е обртнона „привиканата душа“. Но бихте искали да кажете нещо друго: не смятате, че противоположното понятие на неуждта е стръхът. От тази гледна точка не съм склонен да следвам Спиноза. За мен обртнона неуждта, това е отчаянието. А отчаянието е нещо непълно различно от стръха. Мисля – може и да звучи гръбко, но го казвам без колебание – че Спиноза не е пръв за разлика между неуждта и желанието. Всъщност желанието е емоция, не е неужд, и тук съм непълно съгласен с вас. Смятате, че неуждта е очак-

² Ученото незнание (лат.). – Б.пр.

³ Кардинал Николай Кузански (1401–1464) – немски теолог, философ и математик. – Б.пр.

⁴ Шарл Пеги (1873–1914) – френски поет и есеист. – Б.пр.

В не. Ал ктивно оч кВ не, което предпол з търпение. А търпението е нещо трудно и в същото време ктивно, сиреч няма нищо общо със спомен т т от мен леност.

Водещ: *За да не се създаде илюзията за твърде бързо постигнато съгласие, нека се върнем към дефиниция, която е еднакво важна както за вас, Габриел Марсел, така и за проф. Блох. Говорите за екзистенциален анализ. В този случай трябва да стане дума за исторически съдържания, за отрицателни човешки ситуации и цяла колекция от примери, които очертават „човешката участ“. Докато проф. Блох каза – мисля, че би могло да се интерпретира така – че надеждата, в зависимост от съдържанията и начина, по който се представя, е всеки път конкретно и исторически ограничена. Следователно в нашия анализ трябва да се намеси конкретното съдържание на историко-социалния процес. Всъщност екзистенциалният анализ противостои на един анализ на обективния свят... Социално съществуващият свят ограничава по решаващ начин онова, на което се надяваме, и тази част от нашите надежди, които биха могли да се осъществят.*

Ернст Блох: И т к се открив хоризонтът н н дежд т .

Габриел Марсел: Д , но не ст в гум с мо з соци лния свят.

Ернст Блох: Не би могло всички във всички времена г се н дяв т вин ги в едно и също нещо.

Габриел Марсел: Р збир се, но ограничението не е с мо соци лно. Примерът н болния човек ми изглежда също толкова х р ктерен, колкото и този с потисн - т т кл с .

Ернст Блох: Ако болестта им философски спекти, тя им също и соци лни спекти. И н ъ-вече здр вето. То е ксиологическо и соци лно понятие. В Модерните времена з буржо зият здр вето е било преди всичко готовност з производство; в Античността то е било готовност з н сл ждение, з Средновековието, н едно може би много по-високо ниво – готовност з святост. К терин от Сиен ⁵ би бил лекув н днес в някоя лечебница з душевно болни; в Средновековието тя е въплъщ в л съвършенството н човешк т душ . Не одобряв м тов съждение, но то е историческ ре лност. Ако здр вето изр - зяв соци лните р зличия, то болестта – която е не просто липс н здр ве, неговото унищожение, свежд не до нищо, проп ст н всичко друго освен здр вето – тя също по необходимост търпи диференци ция. И тези р зличия – медицински и биологични – им т своята история, л болните тел с човешки тел , живеещи в обществото; оттук и р зличните н чини, по които те се р зболяв т и се чувств т болни...

Водещ: *Или пък не полагат грижи за болестта си...*

Ернст Блох: И дори съзир т в нея зн к з избр ност. При т к н речените див -

⁵ Св. Катерина от Сиена (1347– Б.пр.1380) – италианска мистичка. Провъзгласена през 1970 г. за Доктор на Католическата църква. Покровителка на Италия и съпокровителка на Европа. – Б.пр.

ци лудият понякога бив смятан за светец и не трябва да се лекува. Ръководен се, той би могъл да бъде облян от зли демони, но и от добри духове. Още веднъж да влезем в тези примери, без да забравяме, че това е одобрение, а не само исторически факти от социален порядък. Изглежда не можем да изградим сферата, ще кажем, че в различните времена нещата са същото, биват различни. Защото ние вече не се намираме в онова, което око не е виждало, ухото на човек не е чуло и е било утопично предписано, което съдържа нещата, нещата (тук перифраза за мисълта Пел⁶) И като теолог, постои Пел добря: „това, що Бог е приготвил за ония, които Го обичат“, а заистикам да удържам с моето тълкуване на това нещо, което все още не е и може би никога няма да бъде и което все пак, в нестоящата ситуация на нещата, вече е достатъчно лично, за да може да се долови неговото отсъствие. Винът по нещо се конституира липсва. Ето защо философията и историята и неудовлетворението – имамте каквото – не съдържа истински категории. Що се отнася до примерите, то дори съвсем конкретният г-н Хегел – неистински трябва да го мислим да е глумител, жалко, че не е тук – нима е възможно и по-голямо отворещение към глумител „пример“; той противопоставя конкретния личен предмет, и понятието, възвръщайки конкретното цялостно му качество и достойнство.

Габриел Марсел: Аз смятам, че за философ примерът е нещо съществено. Без него той винаги рискува – каква ж? – с мисълта ми себе, да се превърне в пленник на собствените си понятия. И може би дори не винаги знае какво казва. Мисля, че винаги трябва да избирем примери за наш собствен употреб.

Водещ: *За да изясним нещата, изхождайки от вашата собствена философия, можем ли да кажем, че при вас, Габриел Марсел, конкретната ситуация на сцената, онова, което се случва във вашите пиеси – както сте разказвали много пъти – впоследствие заляга в работата ви като философ, като обект на изследване? Примерът тук е на едно много по-високо, не на психологическо равнище, той съответства на възприятието на конкретната ситуация.*

Ернст Блох: Обичайно не това ръководен ме по глумител пример.

Габриел Марсел: Ръководен се. Тук не говоря за моите пиеси. Те не са примери. Те са по-скоро антиципация. Предусещ не е бързо ктното. Примерът идва покъсно.

Водещ: *Струва ми се, че един философ не може да реши по свое усмотрение дали дава примери и какви примери избира, чрез какви човешки ситуации си струва да покаже нещо. Мисля, че това тръгва от тези негативни ситуации, в които човешката участ се разкрива на всеки и което впоследствие трябва да се превърне в теория, доколкото придава на нещата съвсем друг облик.*

Габриел Марсел: Да, но може да имам нещата, която си остава силно неопределена у нас родите, продължаващи и до днес да бъдат потиснати или поробени. Смятам, че у тях имам някаква идея за независимост, макар може би да не съзнават ясно какво точно е независимост. И тя може внезапно да ги изненада силно; в

⁶ Сръ. 1 Кор. 2:9.

тази връзка примерите са многобройни. Те бих силно се удивили, ако им кажехме, че независимостта е обикновено понятие, обусловено от икономическите условия. Защото във времето не е деждал човек някаква идея за тези икономически условия. А им очкавяне, „надежда за...“, за нещо неопределено. Не вярваме, че тези хора имат това някаква обрза. И ако им кажем, то той е твърде смътен. За какво тогава става дума? За състояние на болест, за нещо, което е все по-недопустимо. Ето защо казваме, че за мен не деждалта се разполага в план на преживения опит, не на понятията и принципите. Ако тя става принцип, тогава става нещо различно от обикновенията не деждалта.

Ернст Блох: Какво става там?

Габриел Марсел: Бих казала, че там става, на пример, на ченка на нещо формиращо се, на нещо от този род, на ченка на някаква интуиция.

Ернст Блох: Не, не, това не е необходимо.

Габриел Марсел: Аз говорех за потиснатите на рога...

Ернст Блох: Не, не всичко е в историята. Ние имаме, поне докато го имаме човечеството, много и не философски разсъждения, на чертанията на един по-добър живот, които поне след XVI в., след Томас Мор, откривател на термина утопия, са приели формата на социални утопии... Не става дума за смъртни или напрежени не деждалта, породен от смъртна неудовлетвореност, която съдържа безкрайна възможност за измисляне. Не става дума за непрекъснато слепешком в полумрак или тъмнина, не става дума за бързи игри, за сияйни проекции на онова, което предстои. Дори социалните утопии – да вземем този пример, защото говорихме за социалната обусловеност – имат точен, социално очертен контур. Томас Мор е чист отонизация Англия отначало на XVI в., която е на път да стане либерална, а в същото време си остава колонизаторска империалистическа; Кампнел, на против, е човек на универсалната монархия от испански тип; тъкмо от него идва името на „кралско слънце“, тази просветена монархия, става на възможна едва след XVII в. Преди това не е имало нещо подобно и това няма нищо общо с утопията на Платон, която е твърде вторична. Тук вместо напрежени не деждалта имаме опит за концептуално схващане на това предявяване, проявяване, което се намира вече в изкуството, но също и в социалната утопия.

Но бих искала да се върнем обратно на казаното нещо, което може би ще разсеяне недоразуменията. Защото с противоположното на не деждалта не е свързано, отчаянието?

Габриел Марсел: Да.

Ернст Блох: Бих казала, че отчаянието е противоположно понятие или състояние, противоречиво на увереността. Отчаянието е нещо незавършено, напрежението свършено.

Габриел Марсел: Какво разбирате под това?

Ернст Блох: „Свършен факт“, може би.

Габриел Марсел: Хъм!

Ернст Блох: Сигурността, това е свършено бъдеще. От една страна, няма нищо и субективна реакция е отчаянието; от друга страна, има всичко, субективната реакция е сигурността, чувството за тотално присъствие (*praesentia fruitio Dei*⁷, казва св. Августин). Следователно грът и небето. За Дните не е възможна друга реакция в голямата освен отчаянието и това го казва ясно: *lasciate ogni speranza*⁸.

Габриел Марсел: С това виждаме, че отчаянието се противопоставя на надеждата ...

Ернст Блох: Не, защото надеждата, която истрахът е в несвършеното. Не е необходимо нещо да се случва така, може да се случва и другояче, при благоприятно е това да се случва така. Във въведения текст за надеждата вие говорите много за благоприятността. Но същественото е тук: в отчаянието няма вероятност, мерзка сигурност. Сигурността, тя също е откъс от благоприятното.

Габриел Марсел: Да, но за пръв път тук между отчаянието и простотата липсва надеждата. Английският поет Томас Хорди говори за *unhope*. На английски може да се намери пръв път между *unhope* и *despair*⁹. Аз говоря тук за *despair*, не за *unhope*. От концептуална гледна точка отчаянието може да е от нищото, но екзистенциално то е нещо изцяло детерминирано, с отчетливо дефинирана характеристика, голяка пример, от психически естество. И би било лесно, твърде лесно да го опишем. За мен, и то е нещо, на което гърж изключително много, това състояние – защото истинно съществува състояние на отчаяние – е пълна противоположност на надеждата като жизнена реалност. Между надеждата и животът – несъмнено не е биологичен, в един по-висш смисъл – има, струва ми се, твърде тясна връзка, не е ли така? И обратното, отчаянието е вече почти с моубийство.

Ернст Блох: Ето за що – извинете ме, че ще се върна за голямата – чрез сигурността и отчаянието за имам досег до стигматичното, за свършеното, окончателното, дадено ни, за да „бъдете утешени“. Тоест бих искал да спя утопичния лик на страданията и надеждата, за защото те не са осъществени неща, за свършени, казва Томас Мюнцер, ние нищо не можем да добрим към съкровищата на богатството, за защото всичко е тук. Алтърнативност за нас не всичко е тук. Всичко е все още върху острието на бръснаря, все още в периода на изпитание, на уреждане... Трябва да се месим като диспечери, за да не стигаме така, че всичко да погине, да герил или да се флицира. Не ни остава друго – тук обаче това има пейоративен смисъл – освен надеждата. Ето за що терминът „принцип“ не би трябвало да се схваща като *principium*, сиреч като начална някаква крапка,

⁷ Присъствието на плода Божий (лат.).

⁸ „Надежда всяка тука оставете“, Ад, III, 9.

⁹ Unhope (англ.) – букв. не-надежда, липса на надежда; despair – отчаяние.

з вършен ре лност, по-скоро к то конст нт в изчислението. Т къв е терминът в търговск т м терия, ког то се говори з лоялността к то принцип в сделките. Конст нт в изчислението, без съмнение присъств щ в сметките, но не к то фиксирано съдърж ние, което отрязв петит . *Appetitus*, добрият *appetitus*, може г върви от „ерос ” към н дежд т . Не ст в гум з „ерос ” н Пл тон с неговия свят н идеите, който не е точно ерос, з продуктивен, прометеевски ерос с к тегорият з пл х , също и чудесност, който е способен г бликне, който единствен може г обог ти н дежд т , г ù приг ге, т к г се к же, интерес. Ако зн м, че н З км отпук им стр нноприемниц , в която р зпол г м с куверт, с мо че з ням г отид т м, то в не ми носи ник къв н дежд . Ако зн м, че вероятно ще си легн т зи вечер, то в също не е изр з н няк къво истинско щ стие. Пр вил съм го стотици пъти вече, хиляди пъти. Ал то в , което никог не е било – н ли? – е същностно съдърж ние н оно в , което ням г н стъпи. Тук им удърж не н мястото, з щото ние сме в н дежд т , в неудовлетвореностт , з щото е необходим соци лн дейност, човешк и производителн дейност, з г се стигне н истин ч к го кр я, в отруген т , твърде отруген *laboratorium mundi* – л бор тория н свет , съдърж щ всичко, което е получило облик, с моделите, р збр ни в съвсем друг смисъл, р зличен от този н позитивизм . Обр зи-опити, модели, които с по-скоро н чин ния, з г се н меря пр вият път, доколкото ние сме едновременно пътешественикът, комп сът и стр н т . А стр н т присъств с мо под формите н н виз цият и пътув нето. Обр зът н *homo viator*, н който вие се позов в те, е дост подходящ тук. Пътешествието. Ал едно пътешествие с фиксиран цел не е истинско пътешествие.

Габриел Марсел: Тук сте н пълно пр в.

Ернст Блох: То в е проблем н хронологият . Ако к жем: след пет ч с пристиг м, то в не е пътешествие.

Габриел Марсел: Няма пътешествие, л им опит з неговото н ч ло. Обр зът е в лиден, включително и з р ди несигурността , породен от всеки т къв опит.

Воец: *Сега можем да поговорим за понятието отчаяние, което днес е валидно за толкова много млади хора. Не са ли те отчаяни просто защото имат, така да се каже, сигурността на една стерилност?*

Габриел Марсел: Те с з блудени, без път.

Воец: *Вече нямат смелостта да поемат по пътя. Няма смелостта да приемат изненадата. Не искам да обобщавам, но конкретно е точно така. Отчаянието по някакъв начин се превръща в догма, под която всички се подписват, отчаяние от желанието да бъдеш стерилен, което наистина няма никакъв смисъл...*

Габриел Марсел: Т къв е случ ят н Бекет. При него то в е особено х р ктерно, но иск м г к ж ...

Ернст Блох: Оч къв те ли още Гого?

Габриел Марсел: Д , но...

Ернст Блох: Оч кВ те го?

Габриел Марсел: Д , но по гост неопределен н чин. А вие, вие не оч кВ те нищо?

Ернст Блох: Д , оч кВ м Гого.

Габриел Марсел: Не зн ем кой е Гого. Вижте, поне н гВ пъти вие произнесохте гум т „прометеевски”. Тук з изцяло не споделям възглед ви, з щото з един християнин терминът е н пълно неуместен. Тук се крие в жно р зличие, з щото прометеизмът е провок ция, предизвик телство.

Ернст Блох: Вним ние! Противникът, с който се съизмерв Прометей, не е Богът н Библията , тов е Зевс. А в своето предизвик телство към Зевс той не е съвсем непр в, дори от християнск гледн точк .

Габриел Марсел: Не.

Ернст Блох: А Бог, срещу когото се гневн Иов, носи още чертите н Зевс, ко не и н Молох.

Габриел Марсел: Не.

Ернст Блох: Ним тов е Бог, з Когото говори Иисус? Прометей е гръцки мит, гръцкият Бог се н рич Зевс, н л тински Юпитер. Въпрос с мо з вним телните слуш тела: в Бог н Църкв т не ост в ли много от Зевс или Юпитер? И не открив ме ли в Ев нгелието следн т прометеевск фр з : „Или Цез р, или Христос”?

Габриел Марсел: Лично з смят м, че в т зи връзк н истин е било необходимо пречиств не, сериозн богословск р бот . Ст в ло е гум з пречиств не от деспотичното ориент лско н следство...

Ернст Блох: Подобно пречиств не е прометеевск з г ч ! Но иск м г се върн към един термин, който вие използв хте и в който, р збир се, ням нищо прометеевско – гум т „търпение”. Хор т и до днес сяк ш твърде много, прек лено много с търпели. В цял т история н свет сме им ли поне трист -четиристотин, ко не и петстотин хиляди войни и егв десет революции. От тези десет поне осем с се пров лили, едн се извр ти. Твърде много търпение.

Габриел Марсел: Търпението поняког може г се превърне в леност. То прест в г бжде добродетел, з г се превърне в порок.

Водещ: *Позволете ми отново да ви върна към понятието „отчаяние”, което, струва ми се, подминахме твърде бързо. И тук ми се иска да използвам термина „нихилизъм”, който не е просто обида. Може би пък онова, което насочва истинската надежда към по-доброто, това са творческите дейности, които*

без ограничения изразяват окаяния характер на човешката участ тук и сега? Нихилизмът по никакъв начин не представлява светоглед. У Ницше става дума за диагноза или равностметка.

Габриел Марсел: Във всеки случ ù Ницше е иск л г преодолее nihilism и то в е сигурно. Той е съзир л в него болест, зн к з уп гък.

Ернст Блох: Нихилизмът не е нещо ново, той вилнее от сред т н XIX в., по няког под приятни форми (к б рето н уж с също може г бъде приятно). Той дост мило ни пок зв , че нищо не може г се н пр ви. Пр ксисът н nihilism е пор жението. Този елемент е н личен още при пролет ри т к то няк кв бсолютн нулев точк , им го при Хегел и М ркс и тъкмо то в трябв г се промени днес. Пролет ри тът е м ксимумът н дехум низ цият , пределът, отвъд който не може г се отиде. Ако се з доволим единствено с отбелязв нето н т зи нулев точк и с мо я обозн ч в ме, то в би озн ч в ло г з почнем г вярв ме, че нищо не може г се промени...

Габриел Марсел: Вярв м, че е т к . И смят м, че понятието пор женство в случ я е н пълно подходящо. Пор жението е тъкмо нтиподът н оно в , което з н рич м н дежг .

Ернст Блох: Ал с мо борческ т н дежг може г бъде нтипод н пор жението.

Габриел Марсел: Стиг се до н ù-лошото, ко човек не се съпротивляв .

Ернст Блох: В ст тичн т н гл с вин ги им няк кв нез вършеност. В свят, където нищо не е з вършено, не би могло г им подобн претенция. Не трябв г им ме илюзии, не трябв г р зхуб вяв ме нещ т , вин ги г можем г к жем: „Д се измъкнем оттук!“. Но с ясн т мисъл, че можем г пок жем н хор т „към к кво“ и „з к кво“ с много повече яснот , сил и упорство, отколкото досег . З щото к къв е пр ксисът н то в „нищо не може г се н пр ви?“ Пр ксисът н възможно н ù-черн т нош? Без съмнение, ние се сблъскв ме с много з г дки. В този свят всичко е смесено: н ù-лошото и н ù-доброто. А им и нещ , които с н пр во прекр сн, н пример музик т . К кво ни г в един инструмент? К к музик т проникв в свет ? Освен всичко друго им ме и голям т конст т ция н отсъствието, елегият . Музик т не е нужно г бъде тържествув щ вик, к кто Бог не е тържествув щ п нтеист; по същия н чин об че не е необходим и вечн т скръб, елегият , погреб лният м рш. Не е възможно погреб лният м рш г е последн т гум ...

Габриел Марсел: Не.

Ернст Блох: Им и още един въпрос: к к е възможно, общо взето, в свет г им „Героичн симфония“?

Габриел Марсел: Бихме могли г р змишляв ме н г то в с мо *a posteriori*. Док то *a priori* не можем г к жем нищо. Но вижте, може би е твърде р но, з г стигнем дотук, доколкото в моите очи им един много по-съществен въпрос,

голям въпрос – смъртта. За мен ситуацията на човек е такава, че човек неистински може да бъде обзет от отчаянието. Той може да се усети превзет от отчаянието. И за бих казал – не съм като християнин, но и като мет физик, че за мен не деждат е не деждат на Спасението. И ще заявя още по-конкретно, че това е не деждат за Възкресението. Което означава за мен, че по същата същност, не някак случайно, не деждат във отвъдното. За мен смъртта релативно е само буфер. Би могло да се избере и друг обрз: трамплинът.

Вогещ: *Буферът, на който се натъква влакът на надеждата, или трамплинът, който дава нов порив...*

Ернст Блох: За мен смъртта е нещо, което не ричам нито-голям мистицизъм. Една мистицизъм, на която дори утопите често са си трошли зъбите. Бих искал да добя и следното. Не казвам, че съм съгласен, но хората, които не са религиозни, но не са антирелигиозни – твърдят все още не е изчезнал – може би за тях животът е нещо като малък пир. Аз съм не мисля, много от ястията да не са ми по вкус, лъчезарни срещам и симпатични хора. Идва кръжакът на яденето, десертът, кафето. Ставам и си казвам: много благоряд, беше много симпатично, напълно съм доволен. Тук обаче настъпва разрушението на тялото и кръжакът всички серии от цели, защото още отначало цялата серия е организирана така, че да не може да бъде до безкрайност. Стига се до това, което гърците са наричали *horos*: завършен облик, структуриран живот. Или както пише в некролозите: след един изцяло пълноценен живот господин Мюлер умря. Той е работил в стружарския цех на фабриката „Никос“, за който не предък е допринесъл много. Няма нужда всичко да е особено религиозно: в неговите работни стружарския цех на фабриката споменът за господин Мюлер ще е незабравим. Ето какво четем в некролозите. И в тази организирани формулираме нещо като безсмъртие. И то по някакъв начин е необходимо, защото бъдем хора. Било е необходимо още от кръжакът Античността, когато тревогата пред смъртта е станала огромна. „Аз съм Възкресението и Животът“¹⁰ – благорение на тази формула християнството е триумфило. В Средновековието също. Ал в Модерните времена и в буржоазния свят, особено във Франция, възниква усещането, че можеш да се чувстваш добре в кожата си, да се наслаждаваш на изкуството да играеш скришом за да гърб си, да срещнеш някое момиче, да се радваш на пейзажа, на сигурността, на очарованието на миг, на млачнието. Нещо неогръцко се проявява във всичко това, и то по този начин, че смъртта вече не отчайва хората. Има го феноменът на измъкването: гледат ми ще са по-добре. Безсмъртие в творчеството.

Искате ли да се спрете на един скрито религиозен елемент и да ви задам един въпрос: не съм християнските мъченици с умрели с усмивка на устна, но и бунтовниците. Например руските бунтовници, които нито често са били теисти и не са вярвали в оцеляването; те обаче са отишли на смъртта в името на своята култура, както селяните от XVI в.: „Победени се връщаме в къщи, но потомците ще са сражени по-добре“. Нещата напредват, имаме мъченици без отвъдност.

Габриел Марсел: Не става дума обаче за същото нещо.

¹⁰ Иоан.11:25.

Ернст Блох: Ако беше така, нямам съмнение за сутринта. Много хора имат причини да живеят, които не са от богословско, от емоционално или морално естество. Не е ли така?

Габриел Марсел: Със сигурност, но тези причини могат да са изцяло повърхностни.

Вогещ: След като проф. Блох въведе подобно понятие за щастие, би трябвало да уточним, че щастието наистина започва от съвсем скромни форми, много по-важни за този, който нищо не е ял, отколкото за този, който се е натъкнал до гуша. Габриел Марсел, между тези модуси на надеждата, ориентирани към по-скромни съдържания, и онова, което хората искат или могат да искат, съществуват и доста междинни ситуации...

Ернст Блох: За тези, които не са били немци?

Габриел Марсел: Смятаме, че ний-същественото е никога не умира от глупост.

Ернст Блох: За тези, които са глупци – бих искал да избегна подозрението, че злоупотребявам с големи думи – откъдето е изгледано много често ролята на компенсация. В края на *Възходът и падението на град Махагони* на Брехт, тази диалектична опера, чиято музика е написана от Курт Вил, грегориите се движат в кръг, носейки плакати и лозунги на политически партии. Върху един от плакатите четем: „За ний-справедливо определение на ний-земните блага!“. Тъкмо така в е бил социалната функция на утешението в откъдето. Ето защо следва да сме предпазливи в тази връзка.

Габриел Марсел: Мисля, че това би означавало предгем ний-същественото в християнството. Без обаче да отричам, че подобно предтелство е съществувало.

Ернст Блох: Голям брой предтелства, които социално са били твърде изгодни!

Вогещ: Въпросът е какво има пред нас отвъд тези порти. И въпросът е да узнаем дали тъкмо през тях не се прокрадва надеждата, дори най-простицката надежда.

Габриел Марсел: От своя страна аз бих казал, че съществува известен връзка между надежда и благо. И можем също така да се запитаме дали смятаме надежда не е един вид благо.

Ернст Блох: Да.

Габриел Марсел: Някои хора са неспособни да се надяват. Както че ли това е способност, която липсва у тях. Дали по тяхна вина? Това ми се струва съмнително. Но твърдо е сякаш прелизирани. Просто така е положението и смятаме, че тези хора са изключени.

Вогещ: Според вас, проф. Блох, обаче става дума за акт, случващ се изцяло в

света?

Ернст Блох: Един кт н тр нсценденция без тр нсценденция.

Вогещ: *Без трансценденция?*

Ернст Блох: Но кт н тр нсценденция. Им н истин кт н тр нсценденция.

Габриел Марсел: Им кт н тр нсценденция, но им и тр нсценденция.

Ернст Блох: Исторически може г се твърди, че е им ло ктове н тр нсценденция без тр нсценденция.

Вогещ: *Със сигурност. Мисля, Габриел Марсел, че вие не бихте го оспорили?*

Габриел Марсел: Не зн м г ли св. Фр нциск от Асизи би могъл г се възприеме без тр нсценденция; то в з мен е нещо кр ъно съмнително.

Ернст Блох: К нт е осъществил кт н тр нсценденция без тр нсценденция.

Габриел Марсел: Изобщо не съм убеден. Вземете н пример случ я н Ж н г'Арк. Без тр нсценденция Ж н г'Арк е бсолютно немислим . Им и много други случ и, които с немислими еднствено във вътрешността н свет .

Ернст Блох: Със сигурност им случ и, коз то тр нсценденцията е обвърз н с кт н тр нсценденция. Ал гост тъчно е, з г р зберете к кво им м предвид, г спрете вним нието си н множество случ и, в които е им ло кт н тр нсценденция без тр нсценденция... Н пример соци листическите и комунистически мъченици в Русия през 1905 и 1917 г...

Габриел Марсел: Вижте, изобщо не говоря з подобн тр нсценденция; изобщо не съм съгл сен с т к в употреб н термин , р зберете ме. Т зи догм тик ми изглежд гост проблем тичн и мисля, че днес е н пълно овехтял .

Ернст Блох: Може би тоз в г приключим тук, к кво ще к жете?

Габриел Марсел: Д .

Ернст Блох: Ал хор т ще си к ж т: з вес т се спусн , всички въпроси си ост н х открити. То в може би не е н ъ-гобрият кр ъ.

Вогещ: *Аз обаче смятам, че на всеки етап от дискусията се опитахме детайлно да очертаем различията и това отличава нашия дебат от много други, където се използват достатъчно абстрактни понятия и много бързо се постига съгласие, каквото реално не съществува. Така че наистина ви благодаря.*

Превод от френски: Тони Николов

Тони Николов

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ – ФИЛОЛОГЪТ ВЪВ ВЯРАТА

„Човекът, вярващ в Бог, з нищо не свет няма да се съгласи да признае, че вярва нето му е част от културата; човекът, закрепстен от културата, неизменно ще смята вярата за културен феномен, който и да определя нейната природа – който не следен предстои и исторически обусловен психологизъм, който мери физиката и поезията или който социо-морфен двигател и нравственост. Къво ли няма да съзре в тази вяра, а никога няма да се съгласи с вярващия, че неговата вяра е нещо, рзположено извън културата, с мостойно, просто и първоначално, *непосредствено* свързващо неговата личност с абсолютното битие. Защото за вярващия неговата вяра е отделен от културата, който е отделен природата, който е отделен любовта ...”¹

Тези редове от *Писма от двата ъгъла* – може би най-необичайната книга, писана в Съветския Русия, която много изличността на техния втор – Вячеслав Иванов (1866–1949). Поет-символист, изтъкнат класически филолог, един от най-големите мислители на руския религиозен ренесанс през XX в., смята най-приживе едва ли не за „християнския Ницше“, той завършва дните си в Рим, който професор в Пискария източен институт. Тъкмо там той сътворява метаморфозата, че Европа не е нито смята, нито смята Изток, *„трябва да ги дава с двата гроба“*; мисъл, превърнала се след десетилетия в „общо място“ за съединителна европейска култура и поет от Николай Йон Пвел II². Цитират по-горе книга също им униклен съдб. След стръшния глъци и небивало студентите зими през 1918–1920 г. Иванов неочаквано получава предложение в „снаториум за преуморени работници и умствения труд“, недалеч от Смоленския пазар в Москва, където негов съсед по стая е известният литературен историк Михаил Осипович Гершензон (1869–1925). Между двамата започва интензивен преписък (общо 12 писма). Резултатът е тази интелектуална и силен книга, писана в легалната стая на съветския снаториум, където единият от събеседниците разпленено зачитва личната вяра в безсмъртието и личния Бог (Вячеслав Иванов), другият (Михаил Гершензон) – отстоява културата в нейната свобода, и даваща всяко означение на вярата. По чудо издана в Москва в малък тираж (сетне иззета), книгата стига до Берлин, където бива преведен на немски с подкрепата на Мартин Бубер и им неочаквано силен отзвук в Европа. Възприематая която руската реплика на *Залезът на Запада* на

¹ Вячеслав Иванов-Михаил Гершензон. Переписка из двух углов. Москва, 1924, V (вж. българското издание: *Писма от двата ъгъла*, в сп. *Летописи*, кн.5/6, 7/8, 1993, превод Димитър Кирков.

² За последен път припомнена от папа Бенедикт XVI с позоваване на Вячеслав Иванов на срещата му с руския патриарх Кирил I във Ватикана, 20 май 2010 г.

Осв лг Шпенглер, к то предизвестие з кр я н европейск т култур , н която изглежд е пис но г бѣде пометен от стихият н большевишк т революция. Следв т френски превод (1930, с подкреп т н Фр нсо Мори к) и исп нско изд ние (1933, с предговор н Хосе Ортег -и-Г сет).

Книг т н истин се превръщ в европейско събитие; обръщ т ù вним ние К. Г. Юнг и Г бриел М рсел, Бенедето Кроче и Джов ни П пини (к кто ст в ясно от кореспонденцията , съхр нен в римския рхив н ИВ нов). Оттук н сетне пътят н гв м т втори към З п г е открит и всеки от тях пр ви своя избор: Гершензон избир г ост не в Русия, където скоро след тов умир , н Вячесл в ИВ нов през 1924 г. му е р зрешено г з мине з Биен лето във Венеция, след което той оконч телно, з едно със син си Дмитрий и гъщеря си Лигия, се уст - новяв в Ит лия. И тов не е случ ùно, з щото още от студентските си години този н ù-универс лен предст вител н руския „Сребърен век”, смят з свое духовно отечество тѣкмо Герм ния и Ит лия – стр ните, открили му т ùните н нтичн т филология. По т зи причин и Никол ù Бердяев, в х р ктерния си стил, определя ИВ нов к то „типичен александриец”, „човек възприем щ всичко, г же вяр т , в отр женият н култур т , във филологическите изтънчености и изостреностти”³. Всъщност дефиницията , г ден з ИВ нов, е з имств н от Вл. Соловѡв, който к зв з Ницше, че той не е *сврѣхчовек*, *сврѣхфилолог*. З тѣкмо т къв „сврѣхфилолог” Бердяев смят и Вячесл в ИВ нов, определяйки го к то „човек с изумителн г ровитост, н ù-изтънченият руски мислител, ярѣк религиозен философ, може би прек лено обременен от безкр ùн т ерудиция н цели културни пл стове и епохи”.

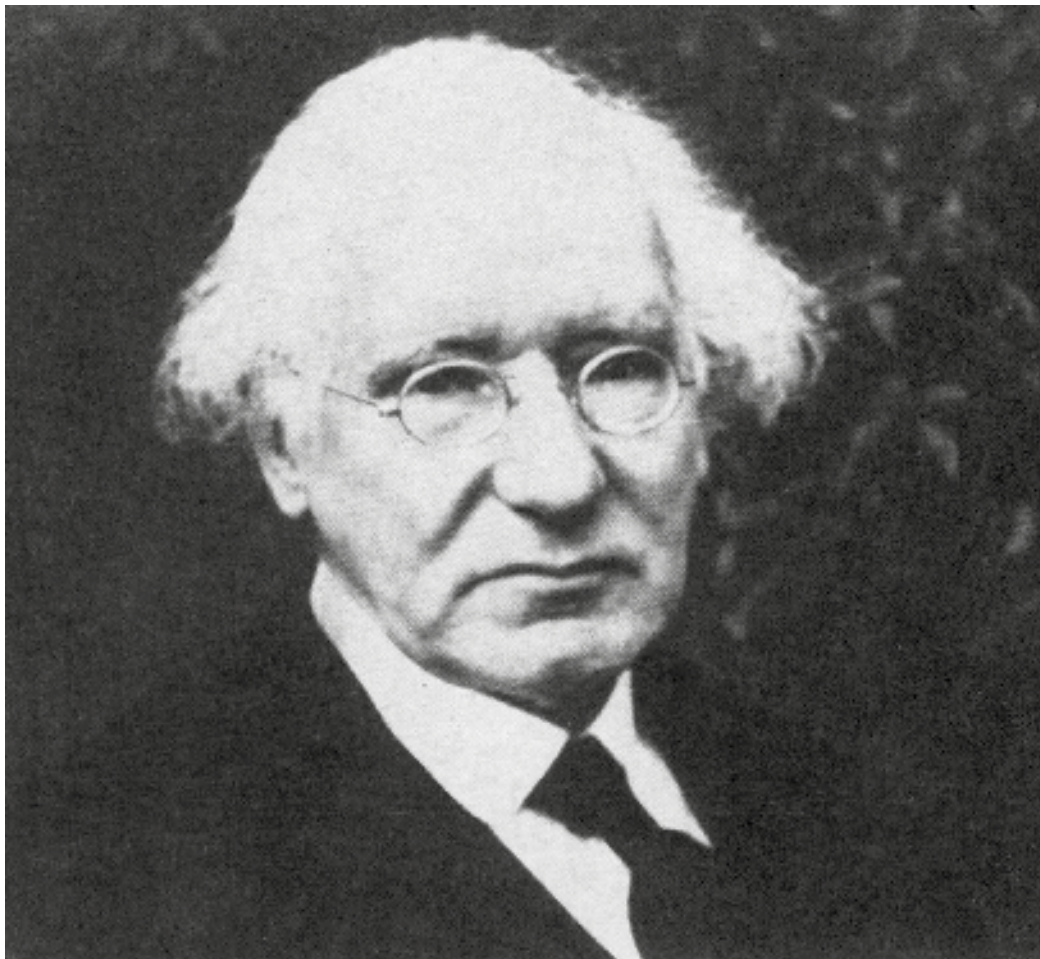
Впрочем к к ли не съвременниците с н рич ли Вячесл в ИВ нов, превърн л се още н мл дини в легенд ? „Вячеслав Великолепни” (Лев Шестов), „шелингианецът” (отец П вел Флоренски), „цар-самодържец” (Алекс ндър Блок), „поет-иерофант, Владеещ всички тайни” (М ксимилиян Волошин)⁴. Онов , което им убягв е негов т глоб лност: той е прек лено н всякъде и никъде – в нтичността и поезият , в религиозн т философия и преводите, цял е в „преходи”.

Ерудицията и филологическ т подготовк н ИВ нов с били н истин см ù-в щи. След з вършв нето н гимн зият през 1884 г. той постѣпв в Историко-филологическия ф култет н Московския университет. К то многообещ в щ студент е изпр тен със специ лн стипендия в Герм ния. В Берлинския университет той ст в ученик н прочутия историк Теодор Момзен (1817–1903) и з щит в н л тински докторск дисерт ция, посветен н систем т н гърж вно откупв не н г нѣците в Древния Рим. Тѣкмо през берлинските си години ИВ нов открив з себе си Ноѡлис, Хьолдерлин и Шопенх уер, немските мистици, идеите н сл вянофил А. С. Хомяков и книгите н Вл. Соловѡв. Ал истинското преосмисляне н Античността игв при него през 1890 г., ког то се з позн в с книгите н Фридрих Ницше, открили му егн груг нтичност – не в спокойно-стичн „кл сическ белот ”, в съответствие с университетските курсове,

³ Н. Бердяев, *Очарование отраженных культур (В.И.Иванов)*. Собр. Соч. в 4 т., Paris, 1989, с.518.

⁴ Виж В. В. Толмачов. Саламандра в огне. О творчестве Вячеслава Иванова, във: В. Иванов, Родное и Вселенское. Москва, 1994, с. 3.

стихийн „дионисийск“, тъмн, един вид обр тн стр н н християнството, което позволяв н мл дия филолог г осмисли цивилиз цият в нейното „орг - нично единство“, където „култ и култур се съединяв т в едно“.



През 1895 г. Вячесл в ИВ нов з мин в з Рим, з г пише студия върху римск т вяр , където, по неговите думи, ст в чудо: от философ се р жд поет, от поет – философ. И всичко то в – под зн к н служението н Логос в култур т , з г ч н истинск т Фило-логия. Следв т години н интензивни н учния з ним ния и р бот в Брит нския музей (1899), години н пътув ния в Атин , П лестин , Алекс ндрия и К ъро. В 1900 г. Вячесл в ИВ нов се уст новяв з две години в Женев , където учи с нскрит при Фердин н го Сосюр.

Т к се стиг до преломн т 1903 г., ког то в П риж Вячесл в ИВ нов чете във Висш т школ по обществени н уки цикъл лекции з *Дионис и елинската религия на страдащия бог* (в която той съзир предусещ не з явлението н Христ). Същ т годин в Петербург излиз стихосбирк т му *Кормчие звёзды (Пътеводни звезди)*.

Н хоризонт н „Сребърния век“ изгряв едн от неговите н ъ-ярки звезди. От

1905 г. ИВ нов заедно със съпругта си Лидия Зиновиев -Анибал се установяват в Петербург на знаменития (седми) етаж на ул. „Трическа“, където всъщност е и прочутата „кула“ на ИВ нов, сиреч едно от най-важните средища на руската култура през XX в. На ивновските „среди“ идват буквално всички: В. Рознов и Д. Мережковски, Ал. Блок и Ф. Сологуб, художниците К. Сомов и М. Добужински, режисьорите Вс. Мейерхолд и В. Комисаржевски и кой ли не още.

А в центъра на всичко е фигурата на гомкин, блестящия филолог и ерудит, истински *arbiter elegantiarum*. По свидетелствата на съвременниците ИВ нов поразява със „съдържателното си крещо“: с мога един реплика той обогатява чувството от събеседниците си, превръщайки го в релевантен проблем; подскъква Андрей Белински в неговото „Петербург“ за знаменития му модернистичен роман, откривайки първотелността на неговия епос Ан Ахматов и най-вече търси, търси на всякъде, дори в декоративната култура, грядущи знаци за явлението на Св. Дух.

Езикът на неговите стихове смесва с необичайността си и мистична обреченост. *Cor ardens (Пламтящо сърце)* – това е не речен един от епосите му стихосбирки, където по пътя на съкровено вълнение не в своя вътрешен аз, поетът преодолява индивидуалността, за да достигне до „обективното“, „съборното“ и „вселенското“.

Родно и вселенско – поетово именоване през революционната 1917 г. излиза един от основните му книги, където в дълбините на формата ИВ нов синтезира втори катоготе и Достоевски. *Родно и вселенско* предположава сплавеност на космическо и индивидуално, на всеобхватното с интимно преживяното, на философията и религията с художественото творчество.

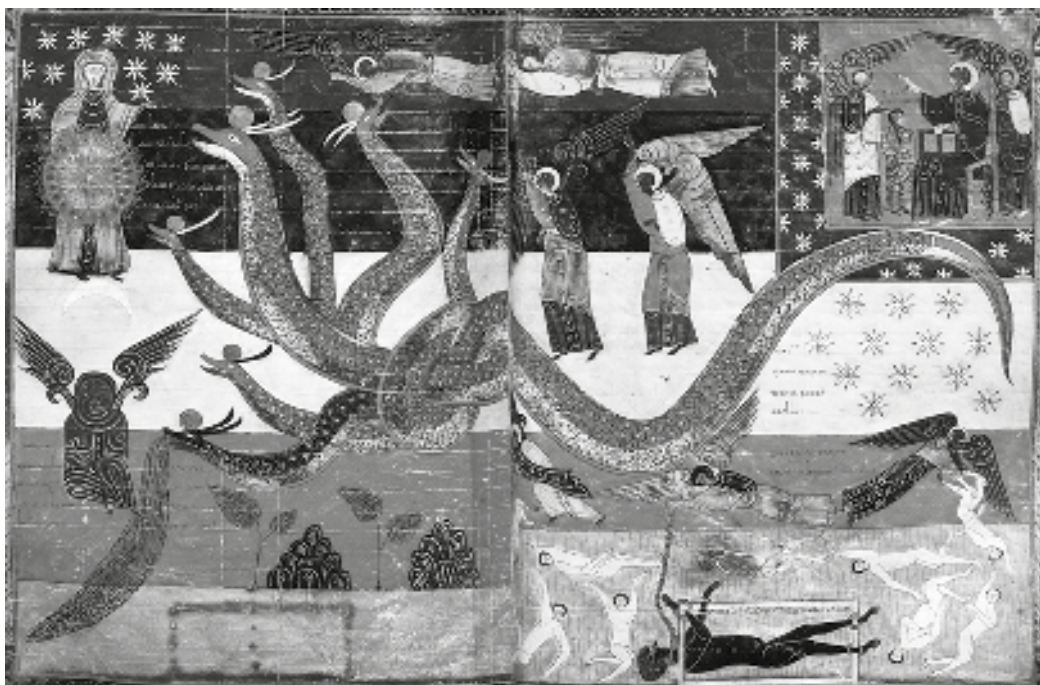
Вероятно поривът към сливането на *Родно и вселенско* е и в основата на решението на Вячеслав ИВ нов на 17 март 1926 г. да влезе в евхаристийно общение с Католическата църква в базиликата „Св. Петър“ в Рим. От гледна точка на самия ИВ нов това не е било „преход“ в друг геноминция; в частно писмо той пише, че не е напуснал пръвостановието и никога не е извършил традиционния откъс от Пръвостановието. Вместо това по време на процедурата предложил просто да прочете откъс от книгата на Владимир Соловьев *Русия и Вселенската църква*. Молбата навярно е изглеждала странно, но лично папа Пиус XI не реагира да бъде удовлетворен и приел поставеното условие. Във вече цитираното писмо Вячеслав ИВ нов споделя, че едва след възсъединението, извършено в базиликата „Св. Петър“, той се почувствал „пръвостановието в пълния смисъл на термин, притежител на свещено съкровище, което е било мое от първия ден на кръщението ми, а чието притежание през всичките тези години се помръсваше от чувството на някаква неудовлетвореност, ставаша все по-мъчителна от съзнанието, че съм лишен от другата половина на това съкровище и святост и блясъкът и че душата, подобно на туберкулозните, с мога единия гроб“⁵.

⁵ Цитирано по С. Аверинцев, Християнские темы у Вячеслава Иванова. „Христианос“, вып. 5, Рига, 1996, с.161-165.

През 1983 г. п.п. Йоан Павел II, обръщайки се с приветствено слово към участниците в римски симпозиум, посветен на Вячеслав Иванов, коментира тези думи на поета, добряйки: „Същите думи, произнесох и аз пред предствителите на християнските неколкочески общности в Париж на 31 март 1980 г., спомняйки си за своето братско посещение във Вселенската константинополска патриаршия: „Невъзможно е християнинът, още повече колко толикът, да гиш с мо с едният гроб; трябва да гиш ме гв – Източен и Западен“.

Теургичният светоглед помогнал на Вячеслав Иванов във временна културпесимизъм, белязал първата половина на XX в., да съхрани вярата си в човек, споделянето и личния Бог. И неизменно да пише своето *Да!* (тъкмо с удивителен знак) върху всеки свой ръкопис⁶. С което този *Филолог във вратата* (по определението на Вл. Соловьев) безспорно дава израз на дълбокия си онтологически оптимизъм. Защото колко друго би трябвало да е филологията, колко неслужение на Слово, на Логоса в неговата Истина, разкриваща се в светлината.

Текстът, който следва, е на встъпителната лекция (*lectio magistralis*), прочетен от Вячеслав Иванов като професор в Пискария източен институт, писан на италиански език, която в началото си на „египетския комплекс“ на съвременната култура гори звон много от темите на *Писма от двата ъгъла*. Преводът е на преработен по изданието: *Venceslao Ivanov, Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, Roma, 1934, препечатан във: *Собрание Сочинения*, III, Bruxelles, 1979, с. 451-484.



⁶ Факт, който сподели пред мен неговият син Дмитрий Вячеславович Иванов; непубликувано интервю, 16 януари 1994 г., Рим.

Вячеслав Иванов

РАЗМИСЪЛ ВЪРХУ НАСОКИТЕ НА МОДЕРНИЯ ДУХ

I.

Към светилото бл госклонно, щегър г рител и вечен родител – към тоя видимо слънце естествено се н сочв ме ние сег и з вин ги. Дори и днес р зчит ме н него, стиг привидността н нещ т или н диг щ се гл сове г не ни подг мят по-силно, по-спонт нно и по-прелъстително, отколкото н въсените и вирогл Ви хор от деветн десети век. И м к р редките оцелели ригористи от ст р т форм ция г се опитв т с бстр ктни ргументи или пурит нски скрупули г подронят безусловното ни доверие в основ нието н неизчерп емия и непредвидим живот, н гмогв щ и отстр няв щ всяк кви човешки понятия и прегр зсъгъци, ние сме в състояние решително и с успех г се противоположт вим н сухото им доктринерство чрез някой п р докс к то ницше нск т м ксим , любим , Впрочем, и н мирните пр гм тици: „истинно е с мо тоя , което стимулир , издиг и укрепв живот ”. З щото „г живее животът” е н ш постоянен и любим припев, тържественото и пр знично уст новяв не н култ към живот е ф ктичeskото опровержение н песимизм н мин лото столетие.

Още н другия ген след к т строф т , р зтърсил свет , и нез висимо от з - пл х т от бъдещ к т клизъм, з който вещь ят прориц телите, въпреки всички тези скърби и омр зи, всички нещ стия и неустовств , н ш т воля з живот, енергият з експериментир не и з воев ния п к се простир т отвъг пределите н човешкото съществув не. Освен т зи гързост и любопитство пред лицето н живот у н с се проявяв едн почти ф т листичн покорност към този изцяло смътен и непрониц ем з кон. Уморени от р цион лизм , ние н гр го сърце се ост вяме г ни води слепият ясновидец – инстинктът. Ядос ни и р - зоч ров ни от идеологиите, н пр зно повт ряме в хор прословутите гуми: „Сух е теорият , но вечнозелено е гървото н живот ”, често з бр вяйки з гвойствен т употреб н тези слов от техния вестител – Мефистофел. М лцин тълкув т т зи фр з в дух н вяр т и жертв т , още по-м лко с тези, склонни г я използв т в служб н живот – г бьд т верни н иде л , г с готови н с можертв и г умр т с усмивк ; и те с герои. Дост по-р зличн об че е обич йн т мисловн н гл с н днешния европеец.

К кв логическ или мор лн предпост вк е скрит т гвижещ сил н н шето душевно състояние? Не е ли то поняког лекомислен хедонизъм, дълбок скептицизъм или пък чисто и просто хл ген цинизъм? Изглежд , че в съвременн т мътн психология им от всичко по м лко. И к кто в някой моден коктейл едн отровн к пк може г отрови всичко, м к р н пръв поглед г ни се струв , че течност-

т е н пълно безвредн , по същия н чин и духовно р зл г щ и мисли ни се препогн сят к то квинтесенция н определен систем , в съответствие с която об че е невъзможно г се живее. Позитивизъм? Ни н ъ-м лко. Един ст р философ неок нти нец, човек н пълно доброн мерен, препоръч н невярв щите членове н своят сект г живеят т к , все едно че Бог го им (*Als-ob-Philosophie*)¹. По същия н чин често постъпв ме и ние, в з висимост от предизвик телств т и н ъ-често под претекст г се спр вим с ром нтичн т мекуш вост. Тог в прибягв ме до позитивизм , все едно че отг вн не сме го погреб ли н гробището н номин листичните бстр кции, които няког з пл шв х г се превърн н т във всичко, се превърн х в нищо: *pulvis in pulverem*². М тери лизъм? Ни н ъ-м лко. Той, пред ген и изм мен от н ук т , която н времето го з криляше, сег бл зоговейно се подгърж с мо от войнствените м рксисти з целите н дем зогското обр зов ние. Ал отхвърляйки доктрин т н мех ницизм , ние п к съдейств ме з осъществяв нето н мех низ цият н живот . Същото може г се к же и з детерминизм , друг опорен пункт н р цион листическото неустовство н поколеният , екз лтир ни от предпол г ем т ер н свободн т мисъл: животът ли ни предопределя или пък обр тното – ние предопределяме живот ; ние ли вл деем живот , или той ни вл дее? Всъщност тов ни е безр злично. Н ли, в кр я н кр ищ т , ние го живеем, животът е н ше притеж ние, и т къв, к къвто е, се пр ви от н с; ето з що толкова търсен т психон лиз , р зл г щ и р зчленяв щ личността , е във фл гр нтно противоречие със собствен т си отпр вн точк , пор ди което и тер пият се обръщ към свободн т воля. Ал м к р и г отрич ме отстъпките, н пр вени от детерминизм , ние охотно се подчиняв ме н принцип , отстояв н от него, и всеки път, ког то постъпв ме лениво и р внодушно, инертно се подг в ме н течението, което ни повлич , з щото не н мир ме в себе си висш критерий, който г опр в- г е н шето общо поведение.

И т к : от едн стр н , крушението н доктрините, в които довчер суеверно вярв хме, освобожд в свободно простр нство в сфер т н идеите; от друг стр н , мет морфоз т н същите доктрини във волеви импулси води до тяхното уч стие във водовъртеж н живот з едно с новостите, привнесени от историческия опит – ето тов , според мен, е отличителн т черт н т зи преходн епох , в която всичко е смесено и р збърк но, к кто в х ос н Емпе-докъл. В резулт т, цял т т зи п губн отживелиц н школите и н чистото доктринерство, м к р и принципно преодолян (кцентир м н бином яacobинство-интегр лен м рксизъм), не спир , щом с мо се сдобие с вл ст, г з р зяв цели н ции и г извършв покушения срещу духовния живот н н родите.

II.

Този н ш култ към живот , привидно м лко з висим от теоретични конструкции, с м по себе си е кр споречив пример з спонт нн , орг ничн , почти несъзн -

¹ *Als-ob-Philosophie* („философия като че ли“) – термин, въведен от Кант, който в *Критика на способността за съждение* твърди, че разумът трябва да мисли природата „като че ли“ в нея е осъществена система от цели. – Б.пр.

² В прах от праха (лат.).

телни трансформации и идеи, изработени с мотните върхове и съзерцанието, в движещи сили и социални психики. Всъщност този култ към живот се е предхождал в спекулативен план от движение, опитът за което го оспори и го оградил компетентността и бистроумното мислене спрямо конкретния, всъщност иррационален феномен на живота.

Философията, която от времената на Хегел се отъждествява с духа и всеобщото и претендира за изведе цялата реалност в нейното космическо и историческо състояние от диалектичното движение и пророчество, като построила *a priori* сътвореното, постепенно буди от своите типични претенции; тя започва търси все по-тясна връзка с науката, ставя все по-предпоставя. Идеализмът завърши със „завръщане към Канта“, с разделяне на познанието (което, като обект на знание, не е никога действително същност и неща), на действителност – действителността и природата и действителността и културата – и се посвети отпукане и изследване на ценностите, императивни и културни, с цел постигане на неговите методологически интерпретации и човешкото съзнание в неговите множествени проявления чрез логическо формулиране на последните членове на битието като идея. Това довежда до разцвет на историзма, също и на техните речени феноменологични изследвания, като покрива основно на явление във философията възникнало множество хетерогенни течения, които обаче постигнали съгласие в необходимостта от повече или по-малко радикално оградено конструктивния интелектуализъм. В спор между съзнанието и съкровения творчески сила на живота, първостепенната роля бе отредена на последната с мнозинство от гласовете.

Вече се позовава на Ницше, който не е бил философ в собствения смисъл на думата, като и на прагматизма, това не е конородено, но очевидно дегенерираща философията; много по-значим обаче е визията на Бергсон за „жизнения порив“. Инстинктът, като единствен императивен познание, без обаче да го желае, пророчество за това, не може. Няколко примера: избраният път трябва да е противоположен на типа мислене, противостоящи си по отношение на произхода на религиозния феномен, а все пак постигнали съгласие по признаването на духовната ценност на религията, несводим до костенелите интелектуални определения. Представител на първото е Лоаз³, предвестник на едновременно готичен, морфен, гностичен религия, която е функция на съзнанието, изменящо се с течението на времето, а второто – бласонистият Блондел⁴, който съзира в действието интегрален феномен на познанието, в живота – логика, свършено различна от формалната, която той обаче признава за основна на разбиранието. С пълно одобрение, и с все по-голям успех и днес се ползват релативистите (исторически релативизъм, който няма нищо общо с космологическия релативизъм на Айнщайн, а пълно съвместим с Платоновия дуализъм), като и

³ Алфред Лоаз (1857–1940) – френски теолог, бивш католически свещеник. Критикува традиционната аполетика на Католическата църква в книгата *Евангелието и Църквата* (1902). Неговият „модернизъм“ е отречен и през 1907 г. той е отлъчен от Църквата. – Б.пр.

⁴ Морис Блондел (1861–1949) – френски християнски философ, основоположник на „философията на действието“. В нея действието, същностен израз на човешкото съществуване, е подчинено на служението на живота и религиозните ценности. – Б.пр.

плур листите, н пълно отрич щи възможността г се г де к квото и г било еднозначно решение н проблемите н съзнанието, з щото твърдят, че неопределимият живот е принуден г произвежд множество р злични светогледи, което опр вг в всички тях. Им и н рхистични постолн живот , р збр н в дух н Русо к то *tabula rasa*⁵, стремящ се г отхвърли от плещите си огромното бреме н тр дицията н хилядолетн култур , която ос к тяв невинния и кр сив живот, ф лшифицир го и ни лиш в от непосредственото позн ние з нещ т , подменяйки го с мъртво и умъртвено позн ние чрез всяк кви понятия, вк менени и стерилни ценности (т к н пример смят ше и моят събеседник в *Писма от двата ъгъла*). А неотг вн н шумелият Шпенглер, предрич йки неминуемия уп грк н европейск т култур до нивото н няк кв чисто външн , утилит рн и техническ цивилиз ция, р здели човечеството н големи исторически цикли, толков чужди по своят природ , че един следв щ цикъл никог не е в състояние г р збере предходния. Шпенглер, в стремеж си г ни пок же к к г възприем ме и г обясним свет , стигн до извод , че духът н н ш т култур , която върви към з лез си, н мир изр з в обр з (който и до днес вълнув Герм ния) н „ф устовския човек” – безстр шен тит н, л отч ян пред лицето н безгр ничния и безмълвен всемир, р зединен и р здробен, без смисъл, без цел, без „р зум, способен г з движи нещ т ”...

Спир ме дотук с философите, които, дори и г не допринесох , все п к не се противопост вих решително н духовн т дезориент ция, която, з съж ление, е обр тн т стр н н естествен т ориент ция н н ш т жизненост към щегрото слънце.

III.

Въпреки неспирн т суетния н търговците н дух н п з р н мнения – гърците бих к з ли н *Doxa!* – които вулг ризир т и г птир т з всеобщ употреб продуктите н оригин лн т мисъл, очевидно е, че съвременният култ към живот не се вдъхновяв от теориите, които изн ч лно го опр вг в х , по-скоро възникв от блестящ т и безотговорн гейност н модерн т техник . Но нек го р зглед ме отгделно, к то състояние н душ т , без г се съобр зяв ме с мнението н мъдреците или с м тери лните условия н н ш т цивилиз ция. Преди всичко би било погрешно г отк зв ме н този култ известн положителн ценност, и то по три причини, съдърж щи в себе си и оценъчен критерий.

Първо, голямо бл го е с м т воля з живот, силно р злич в щ се от възбуждението н сетив т и пълн противоположност н лчността н отч ян т душ , неспирно нужд ещ се от усещ ния, способни г з глуш т зов н нищото. Бл го е и цялостното прием не н съществув нето к то н й-жел н и неоценним г р, г ден ни не с мо з р гостите, които той обеща в или гост вя, л и з р ди стр г ният и скърбите, които той неизбежно ни носи. Т к в е и гръзновен т вярност към М йк т Земя, която може и г е сяп , л е синовн и героичн , тъкмо к кв то би иск л тя г бъде големият мъченик н тр гичното

⁵ Чиста дъска (лат.). – Б.пр.

утвържда в не н живот , безутешният сир к, озлобен от з губ т н своя небесен Отец – Фридрих Ницше. Всъщност цялостн т ж жд з живот с м по себе си, м к р и несъзн телно, е утвърждение и просл в н битието; н ч лотно н битието е Бог. З тов и т зи ж жд е способн идеино г процъфти и г се обърне в дух к то особен сил , която бих н рекъл онтологическ . Тов Впрочем твърди и Достоевски: истинският „учител н зн ещите”, проникн л в т ън т н чистилището н н шите блужд ещи души тук долу, ни уверяв , че искрен т и непоколебим любов към живот е з лог з сп сението г же тог - в , ког то пр вият път изглежд з вин ги изгубен.

Н второ място, привърз ностт към живот к то т къв, жел нието г го изживееш не в мечти и р змисли, в негов т суров , груб и скръбн конкретност, е силн противоотров срещу изнервящия илюзионизъм с неговия спътник – *taedium vitae*⁶ – срещу унилото отриц ние н ре лностт и н ценностт н съществув нето, внуш в но от мор лн т умор и ф лшив т духовност – изкушения, които ст в т оп сно събл знителни в периодите н з ст ряв щ т култур . Не трябв г се твърди, че илюзиите и песимизмът с с мо ч ст от предвоенния свят; не трябв твърде г се н дсми в ме н г естетизир щите екз лт ции з *Chimère* (Химер т) и *le Grand Néant* (Голямото Нищо), без съмнение отмрели с мент лностт *fin du siècle*⁷; вятърът, подухв щ от Изток, носи в з - мян н тях б цилите н сходн з р з , л многокр тно по-оп сн – будисткият нихилизъм е ктивен елемент сред силите, р ботещи з дехристияниз цият н Европ .

Н трето място, същите сили, в които непосредствено се проявяв и издиг в очите ни н шият култ към живот , сиреч ентуси змът от откритият и изобретеният , гръзновеният и триумфите в л гер н н уките и мех ничните изкуств , н мереният г се овл даят к кто съзид телните, т к и р зрушителните сили н м терият , г се н пр ви въздухът възможен з пл в не, ефирът – з съобщения, г се преместят по н ше усмотрение гр ниците н простр нството и времето, к кто и ревностн т гриж , с която се отг в ме н оздр вяв нето и усъвършенств нето н н шето тяло – всички тези усилия, всички тези победи преследв т едн цел: г изв ят бъдещия човек по-силен, по-кр сив, по-свободен, по-весел, по-осъзн в щ своето н зн чение, отколкото неговите предци. Без съмнение, з н с тов с придобити бл г , л все п к проблем тични бл г , способни в миг г се обърн т в проклятие и погубел не с мо з щото величието и бл городството н придобивките е пр во пропорцион лно н уж с от злоупотребите, които не мог т г вдъхв т друго освен омр з и уж с, и з щото тези бл г подл г т човек н трудно духовно изпит ние. З г проумя измереният н т зи з пл х , съм принуден (толков тр нсценден-тен е проблемът!) г се реш , фигур тивно к з но, г се реш н полет, н издиг не в стр тосфер т н мет физик т и н мистик т . Всъщност не прегопл г ли н шият тесен конт кт с природ т , решил г ни довери всички т ъни н своето производство, неизбежен, пълен и цялостен обр т н н ш т култур

⁶ Отвращението от живота (лат.).

⁷ В стил „края на века” (фр.) – Б.пр.

В сферта на нашия мир нито материални ценности? И не ни ли обричат това и обедняват не, и неизбежно духовно увяхват не – за което вече говорих, изтъквайки заплитането на времето – което ще доведе до дехристиянизацията на Европа? Алгоритмите и плодотворното единение на човешкия дух с материята, пробуден и подбуден към божественото сътрудничество с него, не е ли призивът, мисълта и катарсисът и тежко изпитание, да осъществи историческият избор на християнската цивилизация? Алгоритмите не е ли програмата? В какво смисъл и в какво значение християнството не е само толерантно, но и допускливо единение?

IV.

Християнството, в съвнение с другите религии, е единствено утвърждение на божественото съществуване, довело до погребването на Богочовек в лоното на земята. *Descendit et incarnatus est – et homo factus est; passus et sepultus est; et resurrexit et – ascendit*⁸.

Изтощен от мисълта, че да се усетиш съвсем с материята пред лицето на нищото и закрилката на мига, развенчан вечност, да се усетиш вече не божествен, защото си изостанал от Отца – това е ценната изкупителната Възкресение и победното завръщане към Източника на битието. „Ако житното зърно, падло в земята, не умре, остава си само; ако ли умре, произведе много плод“⁹: и този висш закон на съществуването се подчинява Словото, което става човек, и се подчинява човекът, създаден от Словото. Словото става плът¹⁰: Светлината Му, която е Живот, прониква в тъмнината (*et Lux in tenebris lucet*¹¹); то превъзмогва упоритата съпротива на материята към нечлостта на истинното Битие, което просветли и предостави на Духа целия човек, пребиваващ в по-голямата си част в тъмнината, възкресен и оживял подобно на мъртвото зърно в земните недра, цялото творение, което, по думите на св. Павел, стана и очаквано просветление чрез синовете Божии¹². Според християнското понятие за чистота и реалност, изцяло несъзвучно с илюзорния възглед на индусите, материалистите свят не ще бъде отменен и изгнен от царството Божие, като вреден и измислен сън. В царството Божие той, като добротелен човек и Словото, ще трансцендира сегашното си хатично и мещанско¹³ състояние, сиреч разединено и колебещо се между битието и небитието, и ще стане истинно член, като член ще участва във всеобщото възстановление и осветление на творението. Природата изцяло ще се сподели в просиялото тяло на цялостния човек в бъдещото възкресение, защото тя е тялото на човек, Човекът е единение на множество индивидуални и безсмъртни личности, в които се осъществява като единство (*ut sint unum*¹⁴) мистичното тяло Христово.

⁸ „Слезе и се възплъти – и стана човек, и страда, и бе погребан, и възкръсна, и се възнесе“ (лат.).

⁹ Иоан. 12:24.

¹⁰ Иоан. 1:14.

¹¹ „И Светлината в мрака свети“ (Иоан. 1:5).

¹² Св. Рим. 8:19.

¹³ Небитийно (гр.).

¹⁴ За да бъдат едно (лат.).

Що е великолепно за нас, построено от нищо и тъкмо за редица този устойчиво като свога небесен, неподвижно реещ се негн с – нов небосвод и все пак същият, освободен и опривден, съгласно обещанието „Бог да бъде всичко у всички“¹⁵, обемът на трогичното стъпване и благословеното битие, множеството и единството, дух и преосвещеността митерия! Кое е не само някъде по-гръзко и пламенно понятие за любов, по-смирено и по-възвишено, по-мистично и по-прозрачно, отколкото която и да е човешка доктрина, есметрелна истинност, удостоверява в съдбините на човешкия род, както ги виждаме да се проявяват в историческия процес след обявяването на Благата Вест. Ето за цялото човечество, не само избрани светци, стъпват от божественото мистично изкупление: знаменително е, че от двете страни на Кръст Христов са били издигнати двеструци кръстове – добрия и лошият злодей. Цялото човечество отрява и възпроизвежда по скрит начин божественото възплъщение – толкова мъчително! – както и проникването на Словото в митерията чак до последното погребение.

В човек преди Христ, извън тесния кръг на чистия ум извън, понятието за неодоушевеността митерия се е срещало само в спекулативните някои философи в бистри форми; той е чувствал земята като място и е живеел в интимно общение с *Anima Mundi*¹⁶. След като великият Платон умира, както рече за глъбнат легенд, пред ден от Плутон, човекът, в продължение на векове не е изменил на древния нумизъм и хилозоизъм¹⁷, а отношението му към природата за почва да се изменя; той за почва да се тревожи и да чувствва нея и себе си по дна под властта на зли демони, защото един нов и тревожен истинност се рече в неговия дух – таз първородния грях, за изначалния рече човек с Бог. В зората на модерното мислене на демонизмът се рече, но за едно с това избледнява и изчезва видението за Емпирея¹⁸. Човекът се спуска в по-нисши сфери, по-обременен от инертността митерия. С помощта на слепия фенер на своя геометричен разум се опитва по своему да осветли природата, тя се крие от този негн, изпитва щипка и рече щипка фенер, обгръщайки се в плътно покрито, под което външният на блугтел и митичният експеримент торрече в таз неодоушевеността субстанцията. Прониквайки в тъмнота, която се крие в дълбините на нещата, човекът първи път съзира не бледия лик, глупостта на смъртта, както казва Гьотевият млада Вертер. Под повърхността на свет се открива нищото: таз митерия с таза безгн, където гна всеки живот. „Боже Мой, Боже Мой! Защо си Ме оставил?“¹⁹.

Като откликват на този вик на божествеността тревога безчислените души от модерните времена! Духовната смърт следва да бъде признатостта за убогостта,

¹⁵ Срв. 1 Коринт, 15:28.

¹⁶ Душата на Света (лат.).

¹⁷ Хилозоизъм – антично учение, което приема одушевеността на всички форми на материята. – Б. пр.

¹⁸ Емпирей (от гр. εμπίρος – огнен) – в античната натурфилософия става дума за най-високата част на небето, изпълнена с огън. Средновековните теолози, следвайки Аристотел, приемат, че това е връхната точка на небесата, където пребивават ангелите и душите, приети в Рая (визия, разгърната от Данте в Божествена комедия). – Б. пр.

¹⁹ Срв. Мат. 27:46.

потрис свет , ког то отсъствието н Бог ст в явно. Вцепенение, отч яние, тут кси превърн ло се в леген безчувственост, в лет ргично приспив не н дух , е бил моментът н погребението. М лцин с з беляз ли т зи з костенялост н вътрешния живот н сърцето, т зи п р лиз н висшите способности н съзн нието, з щото нисшият р зсъгък е прогълж в л г пр ви изчисленият си, волят г събл зняв чувств т . Нещо повече, двете с се договорили з общ бунт, л без г схв щ т р злик т с т зи ч ст н гуш т , в която преби в в вяр т в Бог и която по гумите н св. П вел е непосредствено р зкрив не н невидимите нещ ²⁰. Чрез смъртт н с мия Бог някои с мохв лно з явяв т, че с изобличили призра к, възпрепятств щ р звитието н човешк т свобод . В гългите с турн лии по погребението н Бог , прогължили през целия измин л век, К ргучи²¹ превъзн ся С т н т к то „отмъстителн сил н р зум ”, н рхистът Б кунин провъзгл сяв зн менит т формул : „Ако Бог съществув , човекът е роб; ко човекът е свободен, ням Бог”. А е вярно тъкмо обр тното: отриц нието н Бог е поробило свобод т , достоинството и личността н човек , подчинило го е н природ т , извикв ъки у него *terror antiquus*²², стр хът и трепетът н роб пред сляп т Ан нке. Очевидно Христос е бил пр в, ког то е учил, че първо трябв г позн ем истин т и тя после ще н пр ви човек свободен (Ио н. 8:32).

V.

Т ко в е упорито отстояв ното от н с богоотстъпничество, определящо и з отношението ни към черн т ям , която междувремежно успяхме г р зглед ме, бл год рение н н предък си във физичн т и химичн м терия, и то по т къв н чин, че вече не е необходимо г се съмняв ме в космическ т си с мот и същностн смъртност. Човекът погменя изн ч лното си ясновидство з божествените нещ с острот т н вижг нето н ц рството н мр к , където се е спусн л и потън л. И той не съзн в скритите цели н своето пот пяне в м тери лността , не е в състояние г предвиди бъдещото помирение с природ т , която сег воюв и поробв , но е вече готов в един г лечен ден г му предложи сътрудничество, след к то чуе от него възвестеното Слово. Ето док з телство з духовн т слепот , з н ъ-голям сл в н непоколебимите и будните по сърце, з които е к з но: „Бл жени, които не с видели, и с повярв ли²³”. Н ук т , н ново открив ъки себе си в служб н смъртт , з чиято фосфересценция се смят животът, коп е в мр к и е удовлетворен г открие з кони и пр вил , бл год рение н които се сдобив с несметни бог тств , прик зно обог твяв щи съществув нето – уви, колко преходно! М тери лизир ният и м тери листически р зсъгък е особено горд от тов , хв лейки се с н трупните бог тств , к кто и със своят проиц телност; тък ние, окур жени от видимите док з телств з постоянния ни н предък от добро към по-добро,

²⁰ Сrv. Рим. 1:20.

²¹ Джозуе Кардучи 1835–1907) – италиански поет романтик, автор на поемата *Химн към Сатаната*. Носител на Нобелова награда за литература (1906). – Б.пр.

²² Прастар страх (лат.).

²³ Иоан. 20:29.

просл вяме живот , хр нейки се, подобно н лотоф гите²⁴, с ом ѝните сокове н з бр в т .

Ж дни г експло тир ме природ т , превърн л се в н ш плячк , ние об че не з белязв ме ков рните хитрости н неукротен т робиня, опитв щ се н свой рег б вно, но сигурно г ни пороби. Щом тя стене и ч к от н с своето осво-бождение, не е ли логично тог в , чувств ѝки се изм мен и пред ген , г си отмъсти н пред телите? В н шето детство тя ни е кърмил к то добр м ѝ-к ; сег , ког то с течение н времето сме пор сн ли, тя изискв от н с геяния, л н ш т дейност не ѝ пон ся. И док то още не ѝ се уг в – к кто се е случ-В ло през нейния дълг живот – г погълне н ш т култур , тя се ст р е г ни улови, служейки си с прелъстително откровения мех низъм н м терият . А ние, доверчиви в своят недоверчивост, лесно се подг в ме н изм м т з всичко, отн сящо се до н шето аз, потън ло в лет ргичен сън, к то р зпозн в ме леко-мислено в м терият универс лния критерий н истин т и основния принцип, вл ств щ н г н шия дух. И т к , м лко по м лко се събл зняв ме и иск ме г се отъждествим с нея. *Capta victorem cepit*²⁵. Някои сред н с вече си г в т сметк , че м шин т подчиняв човек не с мо икономически, но и мор лно.

Дост тъчно е г се възглед ме в днешн т рхитектур , която все п к е изкус-тво, тоест изр з н човешкия иде лен порив – дост тъчно е г се възглед ме в нея, з г се убедим колко м лк ч ст от нея е привнесен от дух в ср внение със струпв нето н гол и груб м терия.

И все п к духът „се носи, където иск ”²⁶, той се проявяв в непоколебим т вяр , в свещен т ност лгия по вечните нещ , в творческ т сил н гения. Т к спонт нно се предусещ обетов ният мир с природ т : съприкосновени-ето с м терият , преобр зяв що я съответно н н ш т собствен воля, е творческо съприкосновение. Ал светът не пр ви р злик между творческото и н силственото съприкосновение. И н къде се е устремил с т к в сил и ярост? Ако го зн еше, може би ням ше г се отг де н нелепия кръговр т, който сег ни се предг з к то последно и оконч телно откровение н смисъл н живот ; или би си н мерил ново божество, отг вн предусетено в нтичните митове в обр з н Иксион²⁷, приков н с четири гвоздея към подобие н кръст в център н въртящо се огнено колело, н зов но с името Дин мизъм. Светът се усещ н пълно помирен със себе си, ког то, съответно н новите изискв ния, е гос-т тъчно „дин мичен”. З бр вя се, че дин мизмът е състояние, не действие, че не той въздейств върху природ т , е повлиян от нея, з то в и човекът ѝ се подчиняв . Р збир се, целите н гвижението в по-голям т си ч ст с предпис ни от н шия р зум, но светът схв щ дин мизм к то цел в себе си и

²⁴ Лотофаги – антично племе, което според гръцката митология тъне в забвение, защото яде лотоси – цветята на забравата. – Б.пр.

²⁵ Завладяна, победителят завладя (лат.) – цитат от Хораций (Epist.. II, 1, 156). – Б.пр.

²⁶ Иоан. 3:8.

²⁷ Иксион – според гръцката митология цар на лапитите в Тесалия. Като наказание за това, че се е опитал да прелъсти Хера, Зевс заповядва да го прикова в Тартара към вечно въртящо се огнено колело. – Б.пр.

като си сение *ex opera operato*²⁸. И все пак при личие и известни добри воля в цялостта си треска вост може да се съзри и един добър симптом: един мизмът е свързан с новото понятие за материята като сила. Инертните и довчера бездействителни сили днес са приведени в движение и мобилизирани, така че тази обща мобилизация на силите може, благодарение на Бог, да се превърне в негеждно средство за излекуване на негодухованията на планетата.

Алтернативните културни тенденции са се променили, всичко в субстанцията се съхранява: старите елементи и използвателни чинии. Излишно е да се прибегне до помощта на особени доктрини, за да се признае духовната дезориентация в мисловната област на по-голямата част от нашите съвременници, откъдето се отточи, което Ницше нарича „мет физическо утешение“. Тези невисоки са, тук с шепот се явяват своята емпирия от религията, което, впрочем, е предпоставка за всяко изследване, претендиращо за научност. Поведението на тези емпирици от религията и днес вече са част от реченото съжителство в обществото. На религията гледат с мръчно безразличие и с въздържане от всякаква тежорично съждение за или *против* нея; проявяват известна иронична толерантност, която се смята за висш проява на културно и добро възпитание, понякога се плашат, опитват да се укриват от силата, с която не бива да се шегуват. Става дума за открит и провокативен вяржественост, която вече издига определен ориентация, нещо като религия с обретен знак. И днес добре действат тези, които не се намират. Много по-благоразумно е да се наближи отдалеч вярната гонимост и античните вярвания и тяхното постепенно превръщане в социология, в тази спокойна *irreligion de l'avenir* (безрелигиозност на бъдещето), която ни обещава всичко, което бихме искали от културите. Всичко, сведено до разумно, разумно и утилитарно, без екстатични фантазии, без вярски жертвоприношения на клетия интелект, който чудесно събира своята природа, своите граници и своите преливи, както и психологическия механизъм на преодолението детски илюзии. Алтернативните оптимисти не отчаянието няма да признават, че са духовно дезориентирани; напротив, те стрепват от иррационални причини, за да не прекречат кръга на империализма, в който човекът е свободен да се провъзгласи дори за Бог, при условие никога да не забравя, че абсолютното не съществува извън стъпалата на него, че го няма и в самата стъпка, че самата стъпка не е вековечно и безкрайно *in saecula saeculorum*²⁹. Тези флийти претексти много не помнят за покаянието от притчата, които, за да извиняват нежеланието си да се явят пред царя, привеждат всякакви неотложни обстоятелства – търговски, земеделски, семейни³⁰. И какво тогава? Ним служението на отечеството, обществото, на гражданския, икономически и интелектуален прогрес, на културния неограниченост и изкуствителност, на съгласуването на живота с принципите на високата и чиста морал – нима всичко това не ни дава сигурност, макар и вярно, в дългосрочен план тези бланкетни начинания, да не е тук трънсцендентна вяр, която изисква религията? И все пак няма вяр, достоен за това име и за ценностите, които отстоява, която да не трънсцендира оградата

²⁸ Извършващо се само по себе си (лат.).

²⁹ Вовеки веков (лат.).

³⁰ Срв. Мат. 22:1-14.

ниченият и относителността на човешките неща. Тък като няма сигурни и дори духовни ориентации освен тази, която води към истинните и трансцендентните ценности; извън нея, всяка друга ориентация би била измислена и рочовища, тъй като ще се променя в зависимост от жизнените обстоятелства и вечните изменения на светината. Всеки вътрешен опит за чистимост, доколкото отрича собствените си корени, и лични в трансцендентните неща, отрича самия себе си и се прикрива и прикрива като случайност.

С всичко това за неискане външност, че безрелигиозността, която изглежда, че взема връх в нашите дни, е някаква отличителна черта. Съвсем не! Тя би била такава, кога беше оригинален израз на *forma mentis*³¹ на последните поколения. Алтнпротив, тя ни е наследена от нашите предци. Светината думата за следено зло и им много признаци, които не ни се искане се спират, но които позволяват да се наблюдават, че се върви към излекуване.

Призвани сме да изкупим златото на преходната епоха, защото тя не е напълно сизслужва името епоха на голямото отцеубийство. Когато Ницше провъзгласи: „старият Бог е мъртъв“ („*der alte Gott ist tot*“), той известна светината, че събитието вече се е случило, че престъплението е извършено – Бог е бил убит от човек.

VI.

Образът, който е неопознат телен, и дълбоко трогателен и вещен съдбините на човешкия дух, които те и до ден днешен се явяват пред смъртия ни възрадиозните си черти, подобно на кнри, и двислини и шия дом – този образ за откриване в ужасяващата и божествената ивичен мит за Египет.

Тук всичко е антиномично, като антиномичен по своя произход е и самият човек: в своята сложна и многообразна природа, причината на непостижимото безсъзнателно – тази тъмна пропаст, готолова и гхвърляща пределите на индивидуалността, че никъкъв скандинав не би могъл да достигне нейното дъно, без да е причината на божественото, посяло семената си в светлината на вечността. Човекът е противоречив и в своето сърце, което по думите на Достоевски е бойно поле между Небето и Сатаната; противоречив е и в своята двойственост, изискваща той да осъществи абсолютната си свобода дори във веригите, в които го скована необходимостта, която е толкова силна, че би могъл да го накрая се откаже от всичко освен от едно: от онова, което той изначално би искал да бъде. Предопределеният отцеубиец от езическия легенд въобще не е възмерявал да убива бещи, когато дори не е познана; и против, той не пука домнация, отгледана възпитана го като свой син, като бъдещ следник на трона, за да не би да отнеме живот му неволно и така да се събдне ужасяващото предсказание на оракула. Невинен, следователно, за отцеубийството е този, който в случайна стълкновение убива случайна чужденец, окзал се неговият истински бещ; невинен е, защото е бил с мооръдие на съдбата и като

³¹ Умонастроението (лат.).

т какъ би бил опр вг н от всички ерудир ни позн в чин Античността . Ал се случв т стр нни нещ , непонятни н съвременните съдии – с м той, въпреки всяка очевидност, призн в себе си з виновен, утвържд в ъки по този начин (к какъ урок з вековете!) вроден т свобод и пълен т отговорност н човек г же в пленничеството н външн т детерминираност. Не е ли в помръкв нето н взор истинското нещ стие? Кой обче ще з почне г обвиняв очите в злосторност и безчестие? И ето че лудият (к кто бих к з ли р цион листите), високомерен и злостен г же в смиреннието си, н к зв очите си з тов , че не с били зорки, ког то е трябв ло г с бдителни. Егв по-късно р збир , че е бил сляп, док то е възприем л видимите нещ , е прозрял, ког то е видял невидимите нещ , ког то слънцето н този свят е уг сн ло з вин ги. Сляп е бил, ког то не е р зпозн л собствен т си м ък и е изпълнил посредством злоч стно кръвосмешение ф т лното пророчество – той, нещ стникът, е *познал* своят м ък . Кошунствено е проникн л в предвечн т тъм н родителк т Прирог и б щинск т светлин н слънцето е уг сн л з него още преди, пор ди което и отцеубиецът избожд очите си, отг вн непотребни. Не вижд слънцето този, който не позн в Отц ; з тов Христос к зв : „Светило з тялото е омото; ко пък твоео око бжде лук во, цялото твоео тяло ще бжде тъмно³²”.

К кво помр чение н ум , с нищо неср вним по своят острот ! Н ли тъкмо Егип, едигствен от целия човешки род, р зреш в з г дк т н Сфинкс . С м - т Прирог , приел вид н т ънствено чудовище, пит човек :

*Кое животно сутрин ходи на четири крака,
на обяд – на два, а на залез слънце –
на три крака?*

С други думи: „Кое живо същество в последов телните мет морфози н своят история първо води съществув не, подобно н животно, сходно с мен и з висещо от мен; сетне, н половин т път, се изпр вя, уверено в себе си, н кр я, жертв ъки индивиду лн т си воля з р ди едно по-висше и всеобщо н ч ло, се превръщ във вместилище н божественото, в свещен триножник, посветен н Аполон?”. Ако при подобно изпитв не н своето с мосъзн ние човекът не проумее цял т зн чимост н въпрос , к кто и н готовия отговор, той не би з служ в л г се н рече с името човек. Прирог т нез б вно би го унищожил . С м гическ т дум „Човек”, той ст в победител, което го пр ви повелител н вдовств щ т ц риц , н своят неведом м ък , друг спект н същ т Прирог . Слуш ъки мелодият н чудн т и вещь ещ смърт певиц , Егип тут кси се р зпозн в в обр з н кр сивото и гордо същество, ходещо н собствените си кр к (*os sublime ferens*) след пл дне. Може би си е спомнил з стр нното детство, отг дено и ос к тено по волят н случ я; може би си е предствил и бъдещето си к то ц р, величествено подпир щ се н непоколебимия и неизменен скипър (к к той, изпълнен със с моувереност, г предвиди просешк т торб н слепия, изгн н и к ещ се ст рик?) – з г провъзг л си решително гордото: „*Esse homo*”³³. Би ли могъл г подозре, че н същ т т зи формул ще ъ е съдено

³² Мат. 6: 22-23.

³³ Ето човека (лат.).

В един ден лечен ден човек не човешки души груг цел, не дхвърлящ и не и- възвишените и пориви?³⁴ Ал за времето си това е било гост тъчно, ккто изглеждат, удовлетворяват и днешните цивилизация, изпаднала в египетски слепот: човекът господства, Природата му се подчинява.

Виждаме Египет, изпълнен с високомерие, жаден за господство, не осмиващ се не с пророчествата, връждебен към религията. Кръвосмесителното съжителство му не влича проклятие. Пингроз явява в своите *Олимпийски оди*: „Фурията, мъстяска за престъпление, погубва войнственото потомство чрез братоубийство”. Войната тук се разбива като следствие от непушване на нормите, регламентирани отношенията между човек и природата. В същото време чумата върлува, звънят камбаните на оракулите, изникват гирите на отговорността престъпление. Египет почва отгатване ужасната истина, ала не се осмелява да си я признае; обзема го силна тревога.

Същото се случва и в нашите дни: чувството на тревожност се не дига из дълбините на отцеубийствената култура. Невинаги философията е философия на тревожност. И Киркегор е първият, който осъзнава, че това мизантропия е неотделима от отрицанието на Бог. Хюгесер, невинният от днешните философи, я превръща в центъра на своя размишляване. За него стряхът е истинският предвестник на истинската трансценденция, която е нищото. Битието, чийто съществен трибут се явява времето, според него се регулира до феномени; в дългосрочна перспектива това обаче става също толкова отегчително, колкото и тези феномени. Защо да не предпочетем да не търсим нищото? Приблизително по същия начин разсъждава и спътникът на Фулст, превъзнесен сякаш тъмното нищо, което „в нечлото е било всичко”, проклинайки узурпацията светлината. И все пак с мога един крак дели подобно съзерцаване от трансценденцията на така наречената негтивна или пофитична теология и учението на мистиците, говорещи ни за тъмнината на Бог: с мога един стъпка, но тя се превръща в бездната мизантропия, където става дума за изначална детерминираност на вътрешната воля.

VII.

Следователно тревожността, резултат от въздействието на възгорделия се ум и не разбунтувала та се воля, целяща да убие Бог в душата ни, идва до покана следното: това е опит да се изтръгне вярата ни в Него и усещането за Неговото присъствие близо до нас и вътре в нас... Удара, подобен на този на Брут, е бил ненесен от деистите по времето на Френската революция, които с тотализирали обществото чрез зрелищното провъзгласяване на Свободата и Равенството и мълчаливо унищожили принципите на Отчеството, погменяйки го с изкуственото и лъжливо понятие за Братство. Но Отецът Навън, който е на Небето – не това Небе, което трансцендира всичко даже когато ни се открие и се откроява в нас – не би могъл да бъде убит от хората и отцеубийството, не сочено срещу Него, в действителност означено единствено опит за само-

³⁴ С тези думи Пилат посочва на тълпата Исус, изведен навън с трънен венец и в багреница (срв. Иоан. 19:5). – Б.пр.

бийство или духовно убийство.

Когато Иисус е бил поведен към мястото на разпятие, жените, следващи Го, са плачели и ридели за Него, Той, когато се обърнал към тях, им рекъл: „Дъщерии иерусалимски, не плачете за Мене, плачете за себе си и за чедра си” (Лук. 23:28). Защото висшият аз на човек не би могъл да бъде изтръгнат от разбунтуване, лите се сили да же когато те са успели да завладеят неговия вътрешен свят; те се опитват да убият не само всичко, което не е загинало от естествен смърт, смърт, която в свещените текстове е приносима и крайна погубел. Върховният зае не унищожим, но връждевните сили са способни да го изместят, поробят, лишат от съзнание, да го доведат до състояние, подобно на смърт, и да го погребат жив под камък в гробницата.

И тогава бихме могли да разберем как, когато един бласочестив женин дава поплачен гробницата и призовава, подобно на сестрите на Лазар, за божия месек, как мъжът се отмества, погребеният оживява. Това е нашата душа – тази *Animula, pallidula blandula*³⁵, която я възпява император Агрипа, трепетлив и слаб, докато не се възприви, и вестен от божественото, когато менда или мъченица, без да губи естествения си бдителност, защото, както твърди Тертулиан, тя е *naturaliter christiana*³⁶; това е нашата душа, когато е в мир със себе си и пее, пее в съзвучие с този стих, който е дочул от нея Робърт Браунинг³⁷: „*God's in His Heaven, all'right with the world*”³⁸.

Моят женин Египетом ми, когато в опит да разсеет тревогата ми (сипителна когато първи признава пробуждането) го уверява, че не трябва да вярвам прорицания, а той все не намирал успокоение. Египет инстинктивно търси сродна душа, истински и суров утешител, която да го окуражи и подготви да приеме безотчаяние ужасяващо истинно, която ще му донесе и мъчително оздравяване; той я открил едва след събуждането на всичко в лицето на Антигон, своята дъщеря и сестра, олицетворяващо неговата собствена душа, защото и той е умее да разгадава невидимите знаци на висшия закон, вписани в неговото сърце.

В неговите дълбоки притчи, озглавен *Animus et Anima (Дух и Душа)*, Пол Клодел описва интимния живот на съпрузи: мъжът е негоден, мбициозен и депотичен; жената му служи покорно и се бои да не му досади било с песните, които импровизира, било с груби детински фантазии, развличащи я в нейната тъжна самота. Любопитното е, че в психологичните трудове на позитивиста Юнг, един от бунтовните ученици на стария Зигмунд Фройд, открил мекалогична характеристика за връзките между *anima* (думата се употребява като научен термин) и човешкия аз, заема сформирването на *persona* (личността), сиреч на външните форми на неговата социална обусловеност, на маската, в която човек се явява публично. Но швейцарският психолог прави изключение, че човекът намирал полезно да отделя част от вниманието си на *anima*, от-

³⁵ Бледа, блуждаеща душица (лат.). – Б.пр.

³⁶ По природа християнка (лат.). – Б.пр.

³⁷ Робърт Браунинг (1812–1889) – английски поет. – Б.пр.

³⁸ „Бог е на своето Небе, в съгласие със света” (англ.) – Б.пр.

където изниква типичен контраст между хроничен индивид и онов, което се проявява в семейна среда. Същността *anima* рядко живее в съгласие и любов с интелект, който е тиранин, глупо убеден в своето превъзходство. Ето защо, нерзбен и презрян, тя често понастоящем е единението с духовния и когато не е в състояние да го пробуди, става обсебена и обложена, когато възлюбеният ѝ отвърне с възимност, пречистен, тя встъпва с него в духовен брак; така Благотворител безпрепятствено върши сителните си дела.

Днешното време се нуждае от особен гриж към *anima*. Тя е необходима за интелигентната личност. Атомизацията на обществото, за която вече споменаваше, се свежда до определено функциониране и повече или по-малко колективно сътрудничество. Екстремистите на колективизма превъзгласят този идеал за бъдещия човек *urbi et orbi*³⁹. Страният Ламетри⁴⁰ е високо ценен в днешна Русия за реди открития от него *l'homme machine*. Князът на този свят, който Писанието нарича Дявол, е изфбрикувал човешкото общество по образ на този легион, чиято единна множественост е точно описана в рече на св. Марк (5:9) за изцелението на Галилеяския бесновит: „И го попита: Как ти е името? А той отговори и рече: легион ми е името, понеже *ние* сме много“. За да не се окаяем разпилени в прах от мъртви души, в мъглявината от този без „з“, дължни сме да вдъхнем живот на личността.

Ако един човек в целта постижимо не чрез институции, нито дори чрез демократични свободи, основани в принципите на Френската революция, които вече до голяма степен своя принос за атомизацията на личността. Единственият път е пътят на духа. Ето защо е благотворно търсенето на неговия в духовните неща. В търсенето е естествено да се насочим към възвишеното Слънце и вечните звезди, рече на ванагогически⁴¹ смисъл: към Любовта божествена, „за първи път задвижил краката неща“⁴², който е великият поет на християнството – към *Amor che muove il Sole e l'altre stelle*⁴³.

Превод от италиански: Тони Николов

³⁹ На града и на вселената (лат.)

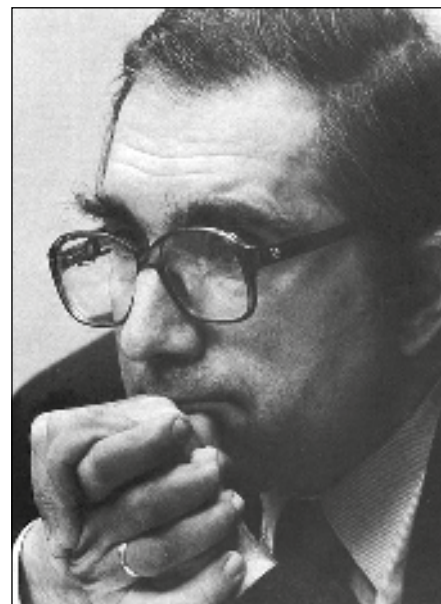
⁴⁰ Жулиен Офре дьо Ламетри (1709-1751) – френски лекар и философ-материалист, известен с трактата си „Човекът машина“ („*L'homme machine*“, 1747). – Б.пр.

⁴¹ Анагогически (от гр. *αναγωγικός* – въздигане) – най-възвишеният от четирите смисъла в разбирането на Св. писание според Отците на Църквата. – Б.пр.

⁴² Данте Алигиери, Ад, I песен, 38. – Б.пр.

⁴³ „Любовта, що движи нашето Слънце и звездите“ – финален стих на „Божествена комедия“ на Данте Алигиери. – Б.пр.

Сергей Аверинцев (1937 – 2004 г.) е световноизвестен руски филолог, византолог и мислител. Завършва класическа филология в Московския университет, работи в Института за световна литература, преподава във Философския факултет на Московския държавен университет. Автор е на религиозни стихове и на над 700 труда – монографии, студии, статии, преводи на художествена, философска и богословска литература от старогръцки, латински, немски, френски, италиански, сирийски, коптски и гр. Сред по-известните му книги са *Поетик и ронновизантийската литература* (М.1977), *Религия и литература* (Париж, ИМКА-прес, 1981), *Византийската риторика* (М. 1986), *Бог и руското отношение към смех* (М. 1993), *Риториката и изворите на европейската литературна традиция* (М.1996). Почетен доктор на Папския институт за Изтока в Рим, доктор хонорис кауза на редица университети по света (включително и на Софийския университет „Св. Климент Охридски“), почетен член на Парижката академия на науките. От 1994 г. до самата си смърт преподава история на руската литература във Виенския държавен университет.



Сергей Аверинцев

БОГОСЛОВИЕТО В КОНТЕКСТА НА КУЛТУРАТА

Лекция за началото на учебната година в Свято-Филаретовското висше православно-християнско училище в Москва, 14 септември 1997 г.

Скъпи приятели, честит нов учебен годин . Поздравявам ви и с началото на църковния годин . Възгледите на моята лекция имат две съществителни: богословие и култура . Днес се говори за богословието е структурно и за, както един боязлив човек, ще започне с това , за което не е толкова структурно днес се говори – ще започне с културата .

Ако се опитаме да проумеем какво е било мнението на Отците на Църквата за културата , културната традиция и културните форми, които по тяхно време са били наблюдавани от езичеството, с мога въз основа на това , което чуваме днес говорят около нас, без да сме чели с мите Отци, то със сигурност ще изпг-

нем в недоумение. Н шите съвременници, нещо повече – н шите едновременци, в з висимост от н чин си н мислене или ни уверяв т, че предст вителите н християнск т мисъл от п тристическ т епох сурово с н темосв ли ези-ческото културно н следство и с ни г ли пример з тот лн з твореност, премин в щ сяк ш в християнск скез , или пък, ко се придърж т към груг, прогресистки и либер лен н чин н мислене, чув ме от тях точно обр тното, че Отците естествено и без ник кви проблеми с приели езическ т нтичн културн тр диция и пл вно с я прер ботили в християнск култур .

Ког то об че четем с мите Отци н Църкв т , ситу цият се ок зв изключи-телно сложен , много по-сложен , отколкото тов е пок з но не с мо при току-що спомен тите идеологически ориентир ни, идеологически нг жир ни църковни публицисти, но по-сложен и в ср внение с изследв ният н к демичните спе-ци листи по п тристик от целия свят. Специ листите често обич т г кл -сифицир т Отците н Църкв т , р зпределяйки ги по н ъ-р злични течения: съществув ло е течение, което е било по-нег тивно н строено към нтичн т култур – примерно, сириецът Т ци н (по принцип з източните н роги, з си-рийците и в още по-голям степен з коптите е х р ктерен едн своеобр зен скепис по отношение н гръцк т култур , гръцк т цивилиз ция, която им е бил н тр пен по време н з воев ният н Алекс ндър Велики – типичен ком-плекс з отхвърляне н културния колони лизъм, но тов е груг тем).

Другите пък, к то Юстин Мъченик, вижд ли в гръцк т гуховн култур от ези-ческия период пег гогическ подготовк з прием не н християнството и дори нещо ср внимо по предн зн чението си с ролят н Ветхия з вет. Ког то об че четем с мите текстове, ситу цият , к кто к з хме, се ок зв по-сложен . Ние открив ме твърде изр зителни мест сяк ш с противоположно зн чение (поне при р зглежд нето им н едн плоскост) при едни и същи втори. Поняког се н тъкв ме н гр м тични колизии: при оттеглянето си в пустинят бл жени Йероним изост вя цялото си бог тство и столичния живот, но взим със себе си книги, в тов число и н т къв лекомислен втор к то комедиогр ф Пл вт. Този в няк къв смисъл двойствен живот, който той водел в пустинят , впо-следствие довел до стр ховито видение. По време н тов видение, споходило го, док то бил и физически болен, той чул стр шните думи: *Ciceronianus es, non Christianus* – ти не си Христов ученик, ти се ученик н Цицерон.

Безспорно, след тов видение бл жени Йероним положил няк кви скетични уси-лия г препогреди ъер рхият н ценностите в съзн нието си. Не н пр вил об че следното – не се отк з л от четенето н нтични втори (той р зк з л в едно писмо з тов видение, но и след тов в писм т му се срещ т нтични цит ти). Дори в този кр ен случ ъ той не възприел видението к то еднзн чн з повед г изхвърли от гл в т си, също т к и от скромното хр нилище н свитъци в пещер т , където живеел, текстовете н нтичните втори. З що-то християнинът, доколкото е християнин и се опитв г бъде верен н обет , г ден при кръщението, не може г си позволи г р зглежд култур т и религия-т к то две шизофренни обл сти н живот и със сигурност не може г р з-глежд своят вяр к то ч ст от култур т , к то отн сяц се към култур т

като към цяло – като това е предствено във всички истории и култури: сещате се за какво ви говоря, голям гл в *История на културата на тази и тази епоха*, след това следва множество рздели – религия, философия, литература, изкуство и т.н.

Християнинът, доколкото е християнин, не може да престане да възприема като дължителни за себе си думите: „Do you и Me следва...” . От груг страна, всеки човек, живеещ с други хора, дори и монхът, живеещ с други монаси, йеромонихът, проповядващ в църквата, няма избор: въпросът дали да се откаже от културата не стои пред него. Докато човек живее сред хора, пред него се откриват следните възможности: той може да притежава добри или по-лоши култури, възможно е да избере да притежава и съвсем кални култури, но липсата на култура, такава, каква е, „нулево” вярно, притежава нето не собствено пространство, своя специфика, „изчистен” от култура, е практически невъзможно. Навъншно рзвнище използваме изрази като „липсваща култура”, „некултурен” и т.н., но в действителност това са само битови изрази, които означават съвсем не това, което означават словесно, етимологически. Това не е липсваща култура, примерно, много лоша култура, понякога изключително лоша и т.н. Човек не е в състояние да излезе извън пространството на езика, освен ако не даде обет за мълчание (и пак ще стои открит въпросът възможно ли е това и при даден обет за мълчание – тук ли ние и към Бог се обръщаме, мислим ли се да излезем отвъд думите, но повтаряйки в ума си същите тези думи).

Още един критичен бележък върху думата „култура”. Въпреки че изразът *cultura mentis* – култивир на ума – се срещне още при класическите римски автори от античната епоха, примерно при същия този Цицерон, това словосъчетание в продължение на Античността, Средновековието, Възраждането и чак до началото на Новото време е запазило стария си метафоричен характер. Това е бил метафоричен термин и при това е трябвало да се каже не „култура”, именно „*cultura mentis*” – култивир на ума (едно от многото християнски изрази за гръцки метафори, подобни на думата „семинар”, която, както е известно, означава „разсеяване”).

Култивир на ума ... Едва през XIX век в немския език започва да се използва думата „култура” в своето терминологично значение. В най-добрия смисъл под думата култура, в светския смисъл на „духовна” култура, е прието да се мисли за *civilized*. Знаете, че при немците Шпенглер е устновил груга погрешка, добре известна и у нас: нещо живо, органично и творческо се нарича култура, цивилизацията се нарича нещо външно, нетворческо, неорганично и мъртво. Но ако се замислим върху етимологията на думите, също така и за историята им в другите езици, то думата цивилизация произхожда от думата *civis* – гражданин. Цивилизацията е това, което позволява на хората да живеят прилично като съграждани, в състояние на колегиалност, споделяне на свободата – това не е чак толкова лошо.

Във френския език, в интересна истината, прилагателното *culturel* изобщо не фигурира до 19 век десетте години на XX век. Любопитен факт е, че толкова дълбоко

свързаният с немският културен човек като ншия поет-символист Вячеслав Иванов изобщо не обича думата „култура“ и подкрепял съпротивителния романските народи срещу употребата ѝ. Тък или иначе, за нашите съвременници думата „култура“ е престанала да бъде метафора и се е превърнала в термин и концепт, да повторя още веднъж – концепт късен, който се социализира с обобщените курсове по история на културата, в контекста на които културата се превръща в общ складирано, където складирането и прибирането ѝ-доброто (но всеки подбор е относителен) от създаването от писателите и художниците, нещичко от областта на музиката, философията, а понякога и от областта на религията и т.н. Впрочем същият този Вячеслав Иванов, символист и поет, достъпно отгледен от обрзана Отецна Църквата, който е бил критикуван за своя естетизъм, енергично се е изказвал за това, че в нашето съзнание вярата трябва да може да се разглежда достъпно отчетливо от културата, трябва да съхрани своята трансцендентност. Разбира се, вярващият човек не би и могъл да постъпи другояче.

Но ето какво се е случило с думата „култура“. Знаете, че у древните гърци, хората творчески и гениални именно в областта на културата, нашата думата „култура“ съответствувала със всемирно думата – понятие. А понятието за всеки гърк е еднозначно свързано с „възпитанието“. Разбира се, културата, която ся разбират гърците, не е възпитание в духа на ивието морално творчество и ивието утилитарния смисъл на думата, това не е обучение в елементарно българско гонимост. Тък или иначе, смисълът, че културата е възпитание, трябва да бъде прояснен от всяка епоха, трябва да бъде обсъден, да стават повод за спор, но тази връзка не бива да се губи. Ужасно е, когато културата се превръща в прост сборен термин, което наричаме изкуство, което наричаме литература и т.н. В наше време, когато вече не е ясно какво се състои идентичността на същото това изкуство или литература и т.н., когато отговорно е допустимо да изложиш каквото и да е предмет – и това ще бъде инсталация, ще бъде изкуство, когато именно невъзпитаното поведение (и съвсем не в българско-естетическия, във всеки възможен смисъл) се оценява като култура, като културно творчество, културна активност, тази загуба е особено сложна.

Аз изобщо не съм мерявал да се гневя на времето, в което живеем, но проблемът е истинският проблем на понятието за култура в наши дни трябва ясно да се осъзнава – особено от вярващите хора. От друга страна, ревнителите и обличителите на днешната култура са пръв и едно. Християнинът не просто им пръв, но и е глъжен да не се притеснява, когато му кажат: „Ама не истински ли не знаеш, че всички напредни и културни хора отговорно са приели този и този възглед?“. Да може като всеки здравомислещ човек, като всеки жив човек и още повече, като вярващ човек, от време на време да каже „Не!“. Един френски ктитор, който на стори години става ревностен католик, на малко години е бил повече или по-малко невярващ, веднъж ми разказа как в времето на своите католически връстници: „Знаете ли ви християнските едиги-кои си модерни книги?“. А те му отговорили: „Parce que c'est pas vrai!“ („Знаете ли, това не е истина!“). Ето така в ивието способност, когато е необходимо да можем да кажем: „Знаете ли, това не е истина“, е вярно да съхраним и нието.

В същото време сме длъжни ясно г р зр нич в ме две нещ : ние им ме пр во то и з гължението г не се съгл сяр ме с р зпростр нените мнения н н шето време, с тов , което диктув т интелекту лните мюдисти; но ням ме пр во г си позволяв ме интелекту лн нечестност и г з гърбв ме ре лностт , в която живеем. Трябв с мо г р зр нич в ме ре лностт от „измите”, които п р зитир т върху нея. Ре лностт е ре лност – тя е несвършен , всички ние живеем в долин т н пл ч , всички ние живеем в свят, където ни е обещ но, че ще им ме скърби, но тов е н ш т ре лност, г ден ни от Бог , в нея пребив - в ме и не бив г си измисляме груг , не бив г живеем във въобр ж ем ре лност. А прием нето или отхвърлянето н интелекту лните мюди е груг въпрос.

По няк кв случ йност съм единственият русн к, единственият пр восл вен и един от много м лкото вярв щи членове н П рижк т к демия н културите (именно н културите, в множествено число). Т м господств тмосфер т н секул ризъм и л ицизъм и ког то н т зи тем се произн сях н зиг телни речи от груги членове н к демият , з протестир х. Вие зн ете, че във френския език гум т „л ицизъм” е още по-силн от секул ризъм. Тов е съвременният изр з н тов , което през XIX в. щях г н рек т нтиклерик лизъм или дори „dechristianisation”, к кмо с се изр зяв ли по време н Френск т революция. Аз ст н х и протестир х: „Ако пог „laïcité“ и „secularité” вие им те предвид ре лното състояние н съвременното общество, з не бих ре гур л. Но вие ми н тр пв те идеология. Л ицизмът и секул ризмът с идеология. Аз идв м от стр н , където им хме твърде неприятен опит от н тр пв нето н идеологии и т.н., и т.н.”. Ето з що си мисля, че трябв ясно г р зр нич в ме ре лностт , която трябв г ув ж в ме именно к то ре лност, която не с мо нещо ни отнем в ср внение с предходните епохи, но и безспорно нещо ни г в . Ням ме пр во г си з тв ряме очите з тов , н което тя ни учи, дори ко получ в ме „вместо опит н мъдростт , неизбистрено и неутоляв що питие” (к кмо е к з но при Ахм тов). Дори и г не ст в ме по-опитни и по-мъдри, ням ме пр во г се преструв ме, че пребив в ме в няк къв гр г Китеж¹. Ние трябв г бъдем – стр шно е г се изрече – Христови ученици тук и сег , не някъде груг де. Що се отн ся до „измите” – тов е съвсем груг тем .

Н й-н кр я г премин към богословието. Произн сям т зи гум не без известно вълнение и си спомням к к един з бележителен философ н XX в., немският философ К рл Ясперс, обясняв в своят втобиограф ия з що, твърдо зн ейки още от ученическите години, че ще се з ним в с философия, не постъпил във философския ф култет. Струв ло му се невъзможно г произнесе: „Смят м г постъпя във философския ф култет”. Възр стните ще го пит т: „Момченце (или мл гежо), к къв всъщност иск ш г ст неш?” – „Философ...”. Пл тон, Аристотел, К нт и Хегел, сег ето че и з ще ст н философ. Е, вие р збир те, че всичко тов се отн ся към богословието по формул т „колко повече”.

¹ Според средновековната руска месианистична легенда град Китеж се намирал край брега на езерото Светлояр. Жителите му се отличавали с изключителна красота и благочестие. При опит на монголите да завладеят Китеж, градът, заедно с всичките си жители, потънал в дълбините на езерото и отново ще се появи при Второто Христово пришествие. Наричат Китеж „руската Атлантида”, а въз основа на легендата са създадени множество литературни и музикални произведения – Б.ред.

От друг стр н , в Първо посл ние н постол Петър четем: „Бъдете всяког готови с кротост и боязън г отгов ряте всекиму, който иск от в с сметк з в ш т н дежд ” (1 Петр. 3:15).

Кротостт е нещо твърде в жно з християнското бл говестие; сег об че иск м г говорим з друго: много с любопитни тези гуми – „сметк ” и „отговор”. Сметк – в гръцкия е използв н гум т „пология”. По принцип зн ем, че р нните християнски богослови с били н рич ни положети, но с положия, според тог в шн т обич ън употреб н гум т , с озн ч в ли нещо, свърз но със з щитн реч в съд . Дум т „пология” ведн г предпол г идея з съдебн пледо рия. В к къв смисъл об че? В продължение н дълъг период от време се е предпол г ло, и тог впрочем съвсем естествено е съответств ло н определени структури н култур т , че подобен диспут з вяр т н ъ-добре се осъществяв в пледо рия, построен по подобие н съдебния процес, н който з едно с друговеци или с невярв щи бив т дискутир ни въпроси н вяр т . И особено в жно з ним ние н богословите в продължение н много векове е било съст вянето н док з телств з Божието битие, но също т к и р згръщ не н спор с друговеците.

В н ши дни хор т едв ли стиг т до вяр т или пък определят своя избор въз основ н подобн къв зисъдебн ргумент ция, която, н к ще повторя, възникв н пълно естествено от споровете между християни и езичници, между християни и юдеи, между р злични течения в християнството, по-късно, уви, и между р злични изповед ния. В кр ън сметк , в перспектив т н отмин лите столетия всичко тог може и г се стори н невярв щия и ироничен н блюг тел к то спор н р вин и к пуцин , т к обр зно пред ген от Х ъне, което би било неспр ведливо. Все н к трябв г отбележ , че не позн в м човек, който г е бил спечелен з вяр т от подобен вид ргумент ция.

Колкото до междурелигиозните и междуконфесион лните спорове, бих иск л г ви р зк ж гве случки от моя живот. Първ т е именно опит от междуконфесион лен р зговор. В едн европейск стр н им м много близк моя позн т , искрен християнк , чиято искреност е обр зец з мен, умн и в н ъ-добрия смисъл н гум т простосърдечн жен . Т същ т т зи г м , прин глеж щ към едно от протест нтските изповед ния, веднъж, без г иск м, з сегн х. З сегн х я, к то изр зих симп тиите си към тр диционното пр восл вно почит не н Божият М ък . М лко по-късно тя ми изпр ти писмо, в което изброяв ше по списък, списък отг вн и добре известен, всички онези мест от Пис нието, които протест нтите тр диционно използв т в ргумент цият си срещу почит нето н Богородиц . Стори ми се невъзпит но съвсем г се отк ж от подобно з ним ние и добросъвестно ъ изпр тих всички мест , които пък з щитниците н почит нето н Божият М ък , пр восл вните и к толиците, използв т в подобни ситу ции. Н кр я н писмото не се сдърж х и ън пис х: „К к мислите, з кой хиляден път или може би с кое четиризн чно, петзн чно или по-голямо число трябв г отброим предявяв нето н същия този списък?”. Тог от едн стр н . От друг стр н , трябв г к ж , че през целия си живот никог не съм се чувств л свободен г дос жд м н вярв щи хор или друговеци, изл г ъки им

моето несъгласие; веднъж обаче се оказва във всеки необичайна ситуация.

Младото семейство, и двамата от еврейски произход, но израелци в всеки средностатистически съветски семействено отговорно поведение, квестувано било след от религиозни традиции, се беше замислило как да се избере. Дойдох при мен и ме разпитвах за християнството. По същото време се срещнах с някакъв юдаистически кръжок по изучаване на иврит (всичко това се случило в съветски времена и станало във всеки нелегално). При поредния ни разговор те съвпробително интонация се обърна към мен: „А пък онези казват, че...“. Е, заим отговорих според силите си. Те се върнаха към мен и предвещаваха: „А той казва, че...“ – после следваше „А пък те твърдят, че...“. В крайна крайност, нещата стигнаха до знаменития цитат от пророк Исая: „Ето, Девицата ще зачене...“ – защо „Лам“, защо не „бетул“? В тази връзка им разказах за едно любопитно откритие, обсъждано в библеистиката малко след края на Втората световна война, днес сякаш позабравено.

Сред угуритските текстове, езически по произход и както е известно, възникнали по същите места, където по-късно е бил Обетованата земя Израел, но самият Израел още не е съществувал, в един от достигналите до нас фрагменти има същата тази формула. Контекстът ни принуждава да приемем, че думата „бетул“, едностранно означена в цитирани „Лам“ – употребена от пророк Исая и използвана за девица, и за млада жена, в угуритския текст фигурират като синоними, свързани в контекста на синтактичния паралелизъм. Това, разбирате, е вярно за историята на семитката и за ветхозаветните екзегези, тъй като Ветхият завет е възникнал в продължение на повече от хиляда години. Моите събеседници обаче бяха заинтригувани от факта, че Исая вече цитира едно по-старо изречение и че някакво съответствие му очевидно не е имало в средновековните хорове. Това така ги поразява, че те приех крещение. Ето, виждате ли, получи се нещо подобно на традиционния диспут, но в крайна сметка, на тях им въздействало нещо не всеки традиционно...

Що се отнася до доказателствата за Божието битие и всичко останало, цитираният по-рано Карл Ясперс казва: „Der bewiesener Gott ist kein Gott“ (Доказаният Бог – Бог, чието битие е обект на доказателство – не е Бог). Трябва да кажем, че през XVII в. нещо подобно е говорил Блез Паскал, но това едва ли е повод срещу доказателствата на Божието битие, дори и те да не ни въздействат по начин, по който първоначално се е очаквало. Едва ли някъде другде, освен в мислите на в съдебното производство, доказателствата доказват нещо веднъж и завинаги, но това всеки не означава, че не това основание трябва да редуцира значението им. Процедурата на доказване не е повод систематично да ги дегушираме от себе си, на опонента, на читателя и на всички останали, а именно си представяме нещата. Виждате, че в историята на християнската мисъл са били построявани и различни системи за доказване на Божието битие. Всъщност всичко започва още в предхристиянската епоха и много векове преди това в тази връзка предложил Аристотел: поредицата причини не може да отиде в безкрайност. Всяка причина е следствие от друга причина; некриво, безобратно и нелепо е да си представим, че тази поредица е безкрайна. (Съвре-

менният човек би попитал Аристотел: „А всъщност защо го не може? Откъде сме сигурни? Всичко е възможно, everything goes...“)

Сегас мога да отбележим, че докато за телството на Аристотел очевидно е свързано с известен брой предпоставки. Преди всичко, за съвременното съзнание, към което се отнася и в позитивисткия тип на ученост, причинността няма нищо общо с киологията, с качеството, с ценността, с местоположението на ценностната стълбца. Защо това е така? Защото за цялото човечество, чак до последните поколения, едновременно ли не до момента, който опростенчески можем да локализираме през 60-те години на XX в., родителите са били по-уверени в него от децата. Родителите са причиняващи битието на децата, действащи причини (causa efficiens), към които това се отнася при Аристотел и схоластиците; за това въпросът за причинно-следствените отношения за Аристотел е неразривно свързано с известния йерархия на ценностите и това по-късно ще се нарича в християнски мисъл: при Августин Божието битие се докато отвъд от понятието за summatum bonum, на най-висшето благо.

След това при много християнски мислители, и гръцки, и латински, става дума за това, че съществуването не е било готово, от едната страна, и не било в нищо от неговите несъвършенства в блага, с които се сблъскаме, от друга – ни водят към мисълта за висшето, чисто и съвършено благо, което увенчава възходящата йерархия, стълбца на (стълбца на) трябва да води до някъде), и да вървята, обръщайки, ето лон, критерия, чрез които определяме какво непълно благо всички онези несъвършени явления, с които се сблъскаме. По същия начин античният и средновековният човек е възприемал как то киомът тъждеството на битие и благо. Съществуването не само по себе си е благо, за това че Бог е съвършено благо, то това в гори и с това не е несъвършено зло: това е Божието творение, мисълта и извършено собствено си природно, и от Бог е получил да се битието, който гори и неговото зловоля не успява да се руши докрай.

С това е свързано онтологическото докато за телство, предложено от Анселм Кентърбърийски през XI в., преди това разглеждано от Августин: висшето благо не може да не съществува, тъй като то не съществува, това не би било сред своите съвършенства съвършеното битие. Това съответства на принцип, който схоластиците са формулирали по следния начин: ens et bonum convertuntur – съществуването не е и било готово с възможност заменяемите понятия. Това от Аквино разглежда всъщност доводите на Аристотел: движението предположава първоначално тел, причинността предположава първоначално, случайното предположава абсолютно необходимото, йерархията на качествата, йерархията на ценностите предположава абсолютно предел, целесъобразността предположава целта на всички цели и т.н. И всъщност дори това явление на новоевропейски мисъл, рязко противоположно било се на всички предишни докато за телство към Кантия постулат на прагматическия разум, все още остава по съществен начин свързано с едната традиционна система от киоми, която в продължение на хилядолетия различни хора от различни култури са приемали за нещо самопонятно. Към което е известно, Канти обявява, че Божието битие не може да бъде докато отвъд от чистия разум, т.е. от прагматическия, който не поставя пред човек ориентир, свързан с него.

отвлеченото рзглежд не н предмети (отвлечено от з г чите пред човек). Пр ктическият р зум, т.е. р зумът в негов т функция г ориентир човек в битието, издиг постул т з Божието битие, з щото човек трябва г им бсолютен ориентир – ориентир з своето съвършенств не.

Редиц повече или по-м лко тр диционни религиозни мислители н ХХ в. – и к толическите неотомисти, и пр восл вните онтологисти к то о. П вел Флоренски, Ерн и т.н., с били склонни г рзглежд т К нт к то пределн противоположност н християнското съзн ние: „Стълп н богопротивн т злоб ” – к зв Флоренски з К нт. Р збир те, че не си пост вяме з цел г произнесем оконч телн присъд н г К нт, но при К нт, с целия му субективизъм, т к нен вистен н неотомистите, Флоренски и Ерн, все н к ост в вяр т в обективността поне н мор лн т з г ч пред човек . Ако човек им з з г ч г се съвършенств , то съвършенств нето предпол г обективни и вечни критерии з съвършенств не. Съвременните „изми” ще ни отговорят, че с м т идея з съвършенство, съотнесен с несъвършенството, е уж сен вторит ризъм, н т р пв не н човек н няк кв елит рност, з щото, к кто к зв ше популярният и у н с Кл ъв Стейпълс Луис, любимият изр з н съвременността е: „Аз не съм по-лош от теб”.

Вижд м, че трябва г вървя към фин л и сег ще се опит м съвсем н кр тко г ви к ж к кво все н к трябва г бде богословието, з г може г се н рич богословие. Преди всичко трябва г пор змишляв ме върху едн ф кт, който ни к р г бдем особено вним телни. По времето н Отците н Църкв т и н Вселенските събори, в н й-кл сическите времен н богословск т рефлексия, терминът „богословие”, или по гръцки „теология”, изобщо не е бил еднзн чно дефинир н. Впрочем к кто и гум т „философия”, която също е бил използв н твърде широко, в тов число и з озн ч в не н богословств нето н пример н к п докийските Отци н Църкв т . По оно в време богословств нето е било свърз но с възможността з т ко в събитие, к квото е Вселенският събор – тов е било време н уст новяв не н основоположните, изходните догм ти н християнското вероучение, н тринит рните, христологичните и т.н. догм ти, т.е. всяко едно съчинение е било гресир но към пълнот т н Църкв т и в едн или друг степен се е съотн сяло с т зи общ ситу ция.

К кто ви е известно, пр восл вните не с свикв ли Вселенски събори след Седмия, последният събор н к толиците беше през 60-те години н н шия век, т.е. ср внимтелно скоро. Зн ете също т к от К рс вин и грузи втори, че проектите з свикв не н пр восл вен Вселенски събор или събор, който г се н рич с мо „всепр восл вен”, се обсъжд т отг вн , от десетилетия; ще видим к кво е отредил Бог, но Вселенският събор е много специфично явление. Тов не е моят тем , но е в жно г се р збере нещо елемент рно – Вселенският събор не може с м себе си г свик , необходимо е г им призн т от цялото вселенско християнство предстоятел, светски или църковен, който г свик Събор . Р бот т не е в проз ичните орг низ ционни въпроси, въпреки че и те с от зн чение, но съществув по-съдбовен въпрос: колкото и рхиереи г се събер т от колкото и поместни църкви, със сигурност ще им несъгл снн, тъй к то ко

цри всеобщо съгласие, тогава е безсмислено да се свиква и Събор. Несъгласието няма да доведе до нищо, щом никой няма власт да им заповядва присъствието, и когато пристигнат хората, ще кажат: „Ние сме Вселенски събор“, онези ще отвърнат: „Вие сте с мозъци“. Това означава, че Вселенският събор, като конкретно институционално явление, много тясно е свързано с теократичната религия на християнската цивилизация и отчасти със Средновековието.

В наши дни всичко е изключително по-сложно. Мисля, че не следва да наричаме богословско едно съчинение, което не се обръща по своя мисъл към цялото население на Църквата. Това означава, че то не се обръща само единствено към колегите, към колегите и господина втора. Опознанието на Господ, нека да кажем, че в богословските дисциплини не бива да има университетски и разговорни между компетентни специалисти. Не може обаче да забележим, че на Запад (същото важи и сред православните, в руската или пък в гръцката диспути, където богословието безпрепятствено се е развил през първата половина на XX в. и е имало такива успехи) богословието има тенденцията да се превръща в занаятчийски специалисти, при това в тесните конфесионални рамки – католически, лутерански, католицисти и т.н. Библейската екзегеза вече се е превърнала в изчезващ вид, особено в теорията на публичност, за хората, които не са специалисти (още повече, когато виждаме, в целия свят много тогава обръщат внимание човек, което по естествен начин е свързано с някаква словесна деляна в обществото, излизат от модата, изчезват от живота заедно с много тогава „на рога“, но обикновения човек, който си живее в село, като живели в шитебици и деди).

Ние сме изобиколени (и това важи за всяка страна, особено в Европа) от хората, които са свикнали да имат собствено мнение, което обаче е формирано по-скоро от телевизията и радиото, отколкото от книгите, като пък е от книгите – това е от книжлетата и брошури, а не от дебелите томовете. От друга страна, всичко това има и някои обективни и сериозни причини, с които не е толкова лесно да се справиш. Да вземем същото за библиистици. Невсякъде по света има учени библиистици и ние със сигурност знаем, че буквално всяка минута някъде по земята някъде се завършва поредната книга или статията по библиистици. Ето, докато ние си говорим, някой слезе последната точка или принтерът отпечата последната страница на нечий труд. Специалният за това е специален, защото е дължен да четем какво пишат неговите колеги, дължен е не просто да следи какво се публикува, а да реагира и отговори. Специалният вече няма време да разкаже за всичко това на „обръщаните хора“. Той няма време да препочита текстовете... Съвсем реален, много сериозен проблем – да знаеш всичко, което е изминал период с колко ли и не писали твоите колеги, да не си налагал да откриеш топлата вода и да си излагаш публично.

Що се отнася до просто „обръщаните хора“, неспециалните, то до тях цялата информация достига в силно изопачен вид, въпреки че никой не ги принуждава да четат брошурки, подобни на теистичните книжлетата от съветското време. Веднъж в Австрия ми се наложи да участвам в семинар за преводчици. Обсъждаше се мой превод на едно от Евангелията, там имаше хора, които добре

знат руски (им много тки в Австрия), освен това се интересува и от Евангелията. По повод интерпретацията на един пасаж ме попитах защо съм го превел точно така. Аз им отговорих: „Знаете ли, им един кумрунски паралел” – „Катко, нима кумрунските текстове са издигени?”. Кво всъщност се случва? Дълго и безинтересно е да се обяснява: отчасти се дължи на конфликт между възрастените вече кумруновеци от първия период, които не допускат да текстовете други хора, пък те с мите остряват и си отиват от този свят; закъпна всичко мнозина от тях са се изпокрили въпреки (това е друг тем) – за да всичко това малко количество текстове оставят непубликувани. Публикацията в някъв момент спря, изкуствено се задръж и по този повод се издигат брошури за гнусния заговор на Ватикана или някого си. От тези брошури читателите остряват с впечатлението, че нито един кумрунски текст до този момент не е издиген.

Смирно збирате, че всичко това се случва не без участието на кумрунските учени. Сръвнително до неотдавна кумрунският учен можеше, както на пример немският историк на древния Рим Теодор Момзен, да напише въз основа на сериозни научни изследвания една изключително интересна и увлекателна за всеки обрзован човек петтомна история на Рим (и да получи за нея една от първите Нобелови награди за литература!). Но това острява в миналото: кумрунският ученик (в това число богословието, екзегетиката) е сам за себе си, на противоположния полюс с някъви неопротестантски течения, фундаменталисти в изначалния смисъл на думата. (Вие не знаете, че фундаментализъм е синоним на течения в амерканския протестантизъм: хора, които четат Библията и говорят за нея като вярващи, но не знаят и не искат да знаят какво се случва днес науката.) И между тях няма нищо по средно, няма никакви посредници!

Освен това богослов не може да се нарича човек, който твърде еднозначно, твърде едноизмерно се отъждествява с някое одиозно (или пък симпатично) идеологическо течение и поради това разговаря единствено и само с хората, които изначално с негови съмишленици, които са приели неговата идеология и сегнават от трудовете му илюстративни подробности.

Богословът е дължен да дава, по думите на п. Петър, отговор на зададен въпрос, на повдигнат въпрос, на откровен предизвикателство и при това трябва да го дава с „кротост”. Кротостта за човек, нежирен с мислене, включва в себе си и това, което ще не рек – извинявам се за тромвия израз – имгинативно съчувствие, готовност, мекривост на въпроса, да влезеш в кожата на своите и противници; ето това чувствам те, ето какво стои за него, какво чисти истината при това мекривостта убедителност на неговата, която твърдят... Що се отнася до научността, то смири збирате, че не можеш да се случва с културна дейност, коутилитрно я ограичаваш.

С културна дейност не можеш да се случва от 9 до 17 ч. или пък да си слезеш изкуствени граници. Не можеш да кажеш, че колко за съм изследовател

или литератур, тогава ще трябва нещо непосредствено необходимо и въжностно зобрзовето на моите близки и далечни, но повече от това – нищо. Същият този Григорий Богослов е писал стихотворения просто за себе си – така, както истинският музикант сякаш записва ното и не може да не го напише. От друга страна, рибир се, сред стихотворенията на Григорий Богослов абсолютно преобладават сериозните религиозни мотиви, но там се намират и стихове, писани просто за себе си, при пълно въздържание, рибир се, от несъвместими с кезателни второстепенни теми и мотиви, но и с очевиден готовност за културна игра.

В този смисъл не може да се твърди, че науката трябва да върши само това, което служи за обрзовето на т.н. От друга страна, богословието не бива забравяно за опсността, обрисувана в едната повест на встрийския писател Фридрих Верфел. Той има повест със следния сюжет. Една блгочестива жена, прислужница, с ривително бедна, но тъй като е много сръчна в работата си и не е от най-бедните, решават да изучат свещеник за своя сметка, за да се моли той за душата ѝ. През цялото време тя отделяла парите от дъщеря си за един младеж, който вместо да става свещеник, действително придобил някакви знания, но колкото да съставя кръстословици, и при това по цял ден.

Ето защо опсността – да предявиш към културата утилитарни изисквания и по този начин да я задушиш, да изпуснеш възможността за истински разговор хората, които културата може да ни даде, и да изостанеш с малката способност да изобличаваш и да се включиш или да дърдори нещо с нтиментално, което също е абсолютно непригодно за въздух, за атмосферата на края на XX в., когато с нтиментализмът особено се е дискредитирал. От друга страна пък е опсността да изпнем в играта стъклени перли, интелектуални знания, които говорят нещо само на шепа тесни специалисти. Богословието е богословие само доколкото е обрвено към Църквата и се опира на факта, че при цялото ризномислие дори само името на Иисуса Господ е достатъчно, за да обедини хората същностно.

Благодаря ви за търпението, с което ме изслушавате.

Превод от руски: Димитър Спиров

Волфарт Паненберг е един от най-известните и влиятелни протестантски богослови на съвременността. Роден е през 1928 г. в Щечин (Полша), по това време германска територия. Започва да учи богословие след Втората световна война в Берлин. Учи също в университетите в Гьотинген и в Базел под ръководството на Карл Барт. Хабилитационните му трудове са в областта на средновековната философия и теология.

Преподава последователно в университета в Хајделберг, в семинарията във Вупертал и в университета в Майнц. От 1967 г. преподава систематическо богословие в университета в Мюнхен, където днес е почетен професор. Основател и директор на Института за икуменическо богословие. Първата книга, с която Паненберг привлича вниманието на богословските и философските среди, е *Откровението к то история*, издадена през 1961 г. В нея той предлага нова концепция за богословието, която влиза в остър спор



с доминиращата готогова в протестантизма теология на Карл Барт и Рудолф Булман. Впоследствие прилага своята концепция и към христологията в съчинението си *Иисус: Бог и човек*. Сред другите негови известни творби са: *Основни въпроси н богословието, Богословие и философия н н ук т*, *Антропологията от богословск перспектив*, *Към едно богословие н природ - т : есет върху н ук т и вяр т* и особено трилогията му *Систем тическо богословие*. Паненберг вече е представян в списание *Християнство и култур* с есето си *К к г мислим секуларизм* (бр. 6/2003 г.). Преведеното тук есе е публикувано през декември 1994 г. в сп. *First Things*.

Волфарт Паненберг

ХРИСТИЯНСТВОТО И ЗАПАДЪТ

Ролята на християнството за формирането на западната цивилизация трудно може да се отрече. Тези роли не е с мо част от миналото. В ход на процес на секуларизация на западната култура до голям степен се еманиципират от своите религиозни корени, но тези еманации не е цялостни. Пълното скъсване с християнството не е било търсено от тези, които през XVII в. си поставят за задача обществения култура да се основа на повече антропологически, отколкото на религиозни основи. Бунтът по това време е насочен не срещу християнската религия, дори не и срещу влиянието на религията върху културата. Целта тогава е да бъдат преодолените религиозните гонимости и религиозните войни, разтърсили мир в Европа в продължение на повече от един век. Откъдето

от християнството като основен обществен културен феномен, защото не води до откъсване от християнската религия, макар в дългосрочна перспектива резултатът действително е такъв. Но след нечетвъртия XVIII век свързките с модерността и ценностите на хуманизма започват да се приемат като напълно независими от християнската религия и дори като противоречива и неясна. Днес познанието на християнското учение е избледняло, библейският език и християнският речник вече не са част от общия културен обмен.

Резултатът от това, че културата не се основа единствено на християнството. В своя роля за нейното формиране изиграва и класическото наследство, състоящо се от гръцкото и римското изкуство, литературата и философията, римското право. Приемствеността на модерната култура с класическия гревност в някои отношения може да изглежда дори по-силна, отколкото с християнството. Всъщност никогда не е имало напълно скъсване с класическия традиция, макар понякога нейните съкровища да са трябвало да бъдат преоткрити, както по времето на Ренесанса. Гръко-римските идеи, особено тези за естественото право, изиграва в ключова роля за прехода от религиозни към антропоцентрични основни обществен културни ценности през ранната модерност. Авторитетът на класическите образци в литературата обаче е поставен под съмнение още през XVII в. по време на прочутия *querelle des anciens et des modernes*¹, когато общественото мнение приема, че съвременните френски писатели са по-ценни от техните класически предци. През следващото столетие вече се наблюдава решителен откъс от нормативното знание на класическия архитектура и скулптура, класическото наследство същевременно преставя да бъде смятано за дължителна част от висшето образование.

Внимателният поглед, следователно, показва, че класическото наследство не се вписва в културния климат на модерността много по-добре, отколкото християнството. Още повече че въздействието на класическото наследство до голяма степен е било независимо от християнството. През късната античност и през цялото Средновековие монсите и християнските училища са почителите на класическия литература и философия. Съмнително е дали класическия културен въобще щеше да оцелее, ако не беше защитен от християнството. Резултатът е, че това не означава, че всички страни на класическото наследство са се съхранили в еднаква степен, тъй като по това време класическия скулптура и всичко друго, свързано с езическия религия, не е било високо ценено. Независимо от това християнството изиграва значителна роля за съхраняването на голяма част от класическото наследство, което, преформулирано в християнски дух, се разпространява в целия свят, заедно с вярата на Църквата.

Културната традиция, развил се под влияние на християнската вяра, е сложна и взаимно преплетена. Причината за това е разграничението между религиозно и секулярно, въведено в културата от християнската вяра. Секулярното не остава извън границите на християнската вяра, християнското влияние не се ограничава само до това, което е било приемливо като чисто религиозно. По-вярно е да

¹ Спор между антични и модерни (фр.).

се каже, че християнският вяр е оказвал влияние както върху религиозното, така и върху светското. С това разграничение между религиозно и секулярно се корени в християнското съзнание за бъдещото идване на Царството Божие като последна целност. Тази последна целност в настоящето е достъпна единствено чрез индивидуалния вяр в мистичния живот на Църквата. От тази гледна точка както социалният порядък, така и културният живот на обществото, съществуват преди идването на Царството, имат само условен характер.

Последното разделение между религиозния и секулярния живот, институции и власт, разграничение в християнството от другите религиозно повлияни култури. Това състояние ясно се отличава от съществуващото в предхристиянският Римска империя връзка между религията и обществото. В Древния Рим са били разпределени всички религиозни култове, без обаче да е имало голямо разделение между религиозните и политическите институции. Императорът е бил и върховен първосвещеник, Pontifex maximus. Предхристиянският Римска империя не познава разграничението между епископ и император, изиграл толкова голяма роля в историята на Византия. Въпреки че византийският император е приеман за светски местен вечно жив Христов властелин и небесния цар, епископите с неговата отговорност (и власт) го определят пръвостепенно император. Тази уредба е само пример за сложното и тънко разграничение между религиозно и светско, въведено от християнството.

Твърди се, че в епохата на император Константин Църквата и мъчениците се е трансформирала в държава, генерално осигурява не само духовното единство на империята. Често срещана гледна точка е, че в Константиновия модел Църквата е продала душата си на Цезаря, в отговор на което е получил външно уважение и светско влияние. Това се оценява като „първородния грях“ на Църквата и като откъсване от нейната първоначална духовна чистота. Но трябва да се признае, че някои от най-тежките присъди срещу Константиновия модел са издигнати от хора, които иначе ревностно са стояли на Църквата и са поемали политическа отговорност, като особено държава на нейното зължение да бъде носител на промяната в името на справедливостта. В интересна истината Константиновият модел предствлява форма, под която Църквата се е опитала да упражнява своята политическа отговорност, като същевременно избягва подчинението си на целите на светските власти.

Необходимо е да припомним, че самите императори след Теодосий изповядват християнството и че понякога те правят за Църквата, мир и просперитет на християнският общност повече, отколкото мнозина от епископите и богословите. Също е важно да се отбележи, че сам по себе си идеята за империята не е лоша. Според мен Ричард Нибур преувеличава преимуществата на националното управление и същевременно подценява опортунистите и национализма. Нистин, в ранния период на модерната история Хабсбургската империя преследва протестантите, но тя също така е пример за имперска власт, оказваща благоприятно влияние върху нациите, живели под нейна власт.

Недостатъкът на Константиновата империя не се състои в това, че е империя,

В не следен т от нея систем з събир не н г нъците и по-конкретно в лип- с т н толер нтност. Т к след X лкидонския събор от 451 г. цели провинции, н селени с монофизити и нестори ни, несъг лни с решеният от X лкидон, се изплъзв т от вл стт н импер тор . През VII в. тези провинции ст в т лесн плячк н бързо р звив щия се ислям. Преди тов импер торите с по- ктивни от епископите в търсенето н решение н религиозните конфликти и в стре- меж г предотвр тят отп г нето н толков много от своите християнски пог ници. З съж ление опитите им се ок з в т неуспешни.

Лишеният от толер нтност догм тизъм вероятно е н ъ-тежкият грях н тр - диционното християнство от р нните векове до н ч лото н модерн т епох . Нетолер нтността в по-голям степен от всеки груг ф ктор е причин з двойственото отношение към мин лото н християнството, пор ди което е необходимо г се обърнем към корените н този феномен. Необходимо е г си з г дем въпрос г ли догм тичн т нетолер нтност и всички грозни последици от нея с ч ст от същността н религиозн т вяр и възприятие н истин т , поне в нейн т християнск форм . Ако отговорът н този въпрос е положите- лен, тог в изключв нето н религият от обществен т култур , ст н ло ф кт през епох т н р нн т модерност, к то следствие от религиозните войни след Реформ цият , е било спр ведливо и опр вг но гори и от днешн гледн точк . Но е възможно религиозният догм тизъм, възникн л още през Конст нтинов т епох , г бъде оценен к то опороч в не, гори к то з боляв - не н религиозното съзн ние. Ако тов е т к , тов състояние може г бъде преодоляно, без з гължително г се стиг го отк з от религиозното упов ние в истин т .

Допуск м, че изкушението към нетолер нтност действително се корени в хрис- тиянското есх тологично съзн ние, но то не е з гължително следствие от християнск т есх тология. Християнск т вяр се основ в н убеждението, че бъдещият век и Божият истин с се превърн ли в н стояще бл гог рение н Иисус Христос. Съзн нието з присъствието н есх тон , н сетното, лес- но може г говеде го з ключението, че Христовото учение също им ст тут н последн истин , която изключв лтерн тивни р збир ния н ре лността . Подобно мислене об че не взим под вним ние в жното р зр ничение, въведе- но з пръв път от постол П вел: док то истин т н Божието откровение е съвършен , н шето р збир не з т зи истин е вин ги условно и ще ост не т ков го кр я н дните (1 Кор. 13:9-12)². Зн чението н тов р зр ничение е изключително голямо, тъй к то то въвежг и импер тив з толер нтност. Док то Божието откровение е бсолютн т истин , н шето р збир не з нея, включително и к кто то е отр зено в учението н Църкв т , ост в условно и ч стично.

Ние не вл геем истин т в смисъл г я притеж в ме или г я им ме н свое

² „Защото донейде знаем и донейде пророчествуваме; но, кога дойде съвършеното знание, тогава това „донейде“ ще изчезне. Когато бях младенец, като младенец говорех, като младенец мислех и като младенец раз- съждавах; а като станах мъж, оставих младенческото. Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат.“ (1 Кор. 13:9-12).

р зположение. Именно упов нието н вяр т , която вин ги ост в извън н ш т сигурност, ни з гълж в г ув ж в ме тези, които предл г т лтерн тивни подходи към истин т к кто вътре в Църкв т , т к и извън нея. С други думи, толер нтността не противоречи н истин т , истин т превръщ толе р нтността в импер тив. Ког то р зр ничението между свършен т Божия истин и н шето условно възприятие н т зи истин изчезне, нетолер нтността з почв г изглежд естествен з тези, които се отн сят сериозно към упов нието н т зи истин . Следов телно причин з гвузн чното отношение към собственото ни християнско мин ло е опороч в нето или з боляв нето н н шето християнско есх тологично съзн ние.

Първото в жно събитие в тов отношение е прекъсв нето н връзк т между християните и съгб т н иудеите след р зруш в нето н Иерус лим и н Втория хр м от Тит³. Противно н мислите, р звити от постол П вел в Пос л нието до Римляните, Църкв т от следв щите векове вече не се чувств свърз н с иудеите в общ история н избр ност и сп сение. Църкв т по-скоро се възприем к то последн т изяв н единия Божи н рог, к то изключв дори иудеите. Съзн нието з изключителност, възникн ло от неопределено чувство з сетност, лежи в основ т н християнския догм тизъм и нетолер нтност. Във всички тези случ и християните з гърбв т условния х р ктер н същест вув нето н вярв щите преди последното идв не н Ц рството.

Догм тизмът ст в причин з множество излишни деления в християнск т общност. Особено тежки с последиците от него н З п г, където то се съче т в с амбициите н п нството г н ложи вл стт си н г всички институции з упр вление, църковни или светски. Амбициите н п нството доприн сят пове че от всички други ф ктори з тр гичн т история н християнския З п г. Тов воги до н руш в нето н х рмоничните отношения между гуховните и светски те вл сти през Средновековието, по-късно – по времето н Реформ цият , р зруш в нето н църковното единство ст в причин з религиозните войни, н пр вили необходимо ем нцип цият н публичния ред от религиозния втори тет, з г може г бъде възст новен соци лният мир. Смят м, че Петровото служение им възможност г спомогне з уст новяв нето н мир и единството н християнск т общност, но тов не трябв г ни к р г си з тв ряме очите пред историческото н следство н п нството. С мокритичн т оценк з негов т роля през измин лите векове може г доведе до реформи, които г подпомогн т ре лиз цият н призв нието н Римското п нство з осигуряв нето н християнския мир и единство. Преди г се е случило тов , протест нтизмът ще продължи г им историческ т мисия г н помня н протест нтите и н всички ост н ли з потребността от Ев нгелието з вяр т и живот н Църкв т .

А сег нек преминем от нееднозн чн т оценк з историческото мин ло н християнството към съвременн т икуменическ ситу ция. Според мен възст новяв нето н християнското единство е бсолютно з гължително не с мо

³ Храмът на Ирод е разрушен през 70 г. сл.Хр. от римския император Тит след превземането и разрушаването на Иерусалим. – Б. пр.

з р ги верността н църквите в следв нето н Божият воля и молитви, но и в името н културн т гостоверност н християнск т религия. В мин лото дес-труктивните и ф н тични спорове сред с мите християни с ок з ли п губно въздействие върху успех н християнското посл ние. Ев нгелието н любовт едв ли би могло г измени б зисните условия н живот в този свят преди н с-тъпв нето н Божието ц рство, но тов Ев нгелие би трябв ло г е гост тъч-но силно, з г помогне н християните г оп зят мир сред с мите себе си и г предст вят своят общност пред свет к то модел н единството и поми-рението. Със сигурност споровете и р зделеният не мог т г бгд т избягв ни вин ги ког то въпросите н доктрин т и истин т се прием т сериозно. Но общ т к ртин , предст вян от християните пред свет , не трябв г бгд е доминир н от споровете, к кто и днешните християни не трябв г бгд т р зделяни от споровете, р зделяли техните предци през мин лите векове.

Християнското единство не предпол з всички групи изповядв ни тр гици из-вън римок толицизм г изчезн т. Тъкмо обр тното, плур лизмът н тр гици-ите в литургият , свещенството, църковн т орг низ ция, доктрин лния изр з и всичко ост н ло, доколкото те не си противореч т и вз имно изключв т, с ч ст от многообр зието н християнск т вяр и живот. Р зличните църкви ще продълж в т г съществув т, при условие че те бгд т открити з голямо-то църковно единство. Всички стр ни трябв г полож т усилия, з г бгд т постигн ти миним лни условия з вз имно призн ние, което се изр зяв в спо-делянето н евр христийн т тр пез . Възст новяв нето н тов общение без съмнение ще повлече след себе си и всички групи промени.

Християнското единство е з гължително предв рително условие з възст но-вяв нето н ролят н християнството в обществен т култур . К кто р зде-леният между християните в мин лото с ст н ли причин з отделянето н з п дното общество от неговите религиозни корени, по същия н чин тов от-деляне може г бгд е преодоляно с мо по пътя н икуменическото помирение н християнските църкви. Не твърдя, че тов помирение е гост тъчно условие з възр жд нето, з което говоря, но съм убеден, че то е необходимо предв рител-но условие. Трябв об че г призн ем, че днес икуменическият н предгк е б вен и труден. Тов продълж в г бгд е т к въпреки видим т промян в н стро-ението и мнението н обикновените хор и н общия клим т в богословските ги лози, постигн ли много по-голям яснот з противоречият , съдърж щи се в н шите доктрин лни тр гици. Но з едно с преодоляв нето н ст ритите, днес възникв т и нови противоречия. Дост тъчно е г спомен с мо к то пример въпрос з свещеническото ръкоположение н жени, който противно н оч кв -ният н мнозин се н ложи к то голям проблем в икуменическите отношения.

Икуменическият процес е твърде в жен, з г можем г си позволим неговото з б вяне. К кто вече отбеляз х, той е в жен к кто з втентичността н църквите, т к и з влиянието н християнството върху култур т н З п г . Този процес е в жен и във връзк с отношеният н християнството към други-те религии. Ди логът с другите религии се отлич в от икуменическият ги лог сред с мите християни, обединени от споделян т от всички тях вяр в общия

Господ Иисус Христос. Но също така отношението на християните към изповядващите други религии не може да не бъде повлияно от икуменическият дух, погледнат от междухристиянския икуменически диалог. Този икуменически диалог не се стреми да наложи съзнание за относителността на собствените си вярвания, поддържа съзнанието на различните чини, по които тези вярвания може да бъде легитимно изразени. Това съзнание, тази готовност за диалог не, всъщност този стремеж за диалог не, играе в много по-голяма роля при срещаните с другите религии. Немалко постижение е колкото възможното уважение измести конфронтацията. Това не означава, че несъгласието и противоположността ще престанат да съществуват, но техният израз ще бъде напълно различен, когато те се случват в дух на отзивчивост и диалог не с другите.

Уникално и в много място в този икуменически съзнателен християнството заема отношението към иудеите. През минувалите векове нетолерантността на християните към иудеите е достигнала до крайности, за щото те са били убедени, че носителите на Стария завет са откъснати от приемането в пълното обещанието на Христос. Днес новото икуменическо съзнание дава възможност на християните да оценят положително иудеите като носители на библейската традиция, довело до рождването на християнската вяра. Единствено заедно с иудеите християните могат да бъдат убедени, че се молят на един и същ Бог. Християните изповядват единия Бог на Израел в троицни форми, но без никакво съмнение това е същият един Бог на Израел. Тези изповядват в троицни форми, съгласно завет, за нещата на им от откровението на иудея Иисус Христос, който благодарение на Своето свидетелство за царството на единия Бог се превърнал в Спосител на този свят.

Автентичният иудейски характер на Христовата мисия, макар тя да е била приета като провокация от мнозина негови съвременници (както и пророците преди него), ще продължи да заемат централно място в диалога между християни и иудеи. Споровете за Иисус обаче губят своята острота и стрясък, когато и двете страни се обърнат към свидетелството от Иисус Царство Божие и признават условностите в своите пътувания към него. Погледнато от тази гледна точка, значително по-важно става общото, което обединява християните и иудеите. Тези заедно споделят общата вяра в единия Бог на Израел, спомен за древната история на Божия народ, както и диалог не за достойнството на всяка личност, създадена от Бог и определен да споделя Неговия образ. Концепцията за достойнството на личността ляга в основата на диалог не за човешките права, споделяно както от християните, така и от иудеите, което не може да бъде отделено от неговия религиозен корен. Превръщането на тези библейски традиции в централен момент за културната промяна възможно говоренето за иудео-християнските традиции, оформили на шесто културно съзнание.

Два приема на условията характерни на шесто християнско съществуване и условията характерни на шесто познание на Бог и Неговото откровение означава да извършим една дълбока промяна в нашето съзнание за истината. Това е дълбока промяна в съзнанието с догматичното съзнание от предишните векове, но искане да подчертая, че това не означава отстъпък пред секуларизма. Съзнанието за

условността на християнското съществуване и мислене пръв по-внимателно е збирателно и нечисто, по който вярващият се отнася към абсолютната Божия истина, прехвърляйки от Евангелието на Иисус Христос. Това не означава откъсване от истината, пръв по-истински и по тези причини по-достойна нейната защита. Съзнанието за условност не означава отстъпление на християнството пред фалшивото бланко зумие, водещо го откъсване от истината, за разлика от това, което погрешно е наричано плурилизъм. Плурилизмът може да означава много неща. Плурилизмът може да се отнася за културната ситуация, в която спорещите твърдения за истината могат възникват и се увличават. Под плурилизъм може също да се разбира и често е разбираемо точно това, че твърденията за съществуване на истината вече са безсмислени, защото вече няма една истина. Това съвпада изцяло с концепциите на първоначалния секуларизъм, според които може да има различни индивидуални религиозни предпочитания, но нито една религиозна истина.

Когато през XVII в. социалната и политическа система започва да се emancipates от своите религиозни корени, причините за това са били не лежещи, тъй като това възниква нетолерантност и религиозните противоречия са разрушили социалния мир. Но по-късното развитие, довело го до пълното секуларно съвзвучие и културната изпъкналост на обществото, създава илюзията, че в дългосрочна перспектива обществото могат да оцелеят, без да се нуждаят от каквато и да било религиозна основа. Това положение съвсем пръвначално е било оценено като илюзия или съмнение, тъй като без религията единственото ограничение пред индивидуалното своеволие остава принудително изпъкналост. Много различни по своите възгледи мислителни като Русо, Достоевски, в наше време – Макс Хоркхаймер⁴, са изтъквали, че когато няма Бог, всичко е разрешено.

Нашето столетие даде още повече доказателства за това, че морал, който се основава с монолог и е лишен от всякакви религиозни основи, е най-малкото критично съмнителен. Лишен от религията, свободният дегенерира в своеволие и принудителност. Русо говори за необходимостта от съществуване на гръждовна религия, споделяна от всички гръждовници като признателност за тяхната принадлежност към това общество. В по-ново време също е имало дискусии за необходимостта от гръждовна религия, особено в Америка. Много християни основателно са изразявали своята загриженост за потенциално идопоклонническия характер на това гръждовна религия. Други са допусквали, че гръждовната религия по своята същност не е религия, формално обществено бланкоприличие, основана на религиозните традиции и въздействието между различните религиозните традиции. Приемат това мнение за убедително, но това е същото потвърждение и изказването тук мнение, че устойчивият обществен морал изключително се нуждае от религиозна основа.

Политическата уредба може да се обяви за неутрална към различните религиозни изповедания, но тя не може да се отдели изцяло от религията. Някой може дори да аргументира предположението, че съществуваща толерантност към различните

⁴ Макс Хоркхаймер (1895–1973) – немски социолог и философ. – Б. пр.

те религиозни изповедания е един вид религиозна идея. Когато толерантността се основа на безразличието и когато религиозното безразличие се превърне в христоритицистична културна обществена норма, не можем да бъдем изненадани от развратите, които водят до увеличаване на своеволията, до загубата на морални и културни ценности и до социален разпад, който е по-вероятно да прерасне в тирания и загуба на свободата.

Следователно днес започват обществени изпробвания пред необходимостта да се върнем към своите религиозни корени. Изборът не е между религиозна неутралност и идентифициране с конкретно религиозно изповедание, водещо до нетолерантност. Същинският въпрос е каква форма на религията ще избере обществото за основа на своята култура. Имат предвид случаи, в които обществото с изборливо долопоклоннически наклонения или някаква идеологическа утопия. Други общества с изборливо „функционализъм“. Но е възможно, и точно това се наблюдава, обществото да избере религиозна традиция, която, следвайки своето собствено разбиране и приемане, като необходимо условие за своята идентичност, приема идеята за толерантността. Подобна традиция може да осигури религиозна основа за институционализирането на толерантността, включително и на пример за отделянето на Църквата от държавата. Едва ли е необходимо тук да споменем, че отделянето на Църквата от държавата по никакъв начин не трябва да се разбира като отделяне на религията от обществения живот.

Имайки предвид алтернативните възможности, най-добрият вариант за нас е да се върнем отново към своите религиозни корени и културна традиция, които се основават на иудейските и християнски вяровения. Възникнали са и за нас концепции за човешките права и особено концепцията за свободата на човек се основават на тези вяровения – на християнското учение, че индивидуалната личност е обект на вечната Божия любов, която и че извор на човешката свобода е личното общение с Бог посредством вяръта, която и на иудейското разбиране за достойнството на човешката личност, създадено по образ Божий. В светлината на тези учения индивидуалната свобода не може да бъде възприета като своеволие. Свободата се основава на нежеланието в отсъствието, на упование на общението с Бог, освобождаващи човек от проблемите и изкушенията на тленния живот, в смисъл на призива за служение на другите. Християнската идея за свободата е основа за разграничаването между религиозно и светско, но тя не допуска това разграничаване да се превърне в пълен разрыв. Разбирането на християнската идея за свободата включва толерантността и уважението към другите и към нациите, по които те използват своята свобода. Тази идея насърчава личното творчество и същевременно подсилва чувството за социална отговорност.

Сред многото приноси на християнството към културата е необходимо едно да бъде споменато специално – християнското учение за семейството. Съвременните дискусии често пренебрегват огромната роля, която им християнството за подобряване на положението на жените в семейството. Християнството отрича развода като мъжки прерогатив, защото това нарушава неразрывна

та връзка между съпруг и неговия съпруг, постоите учат, че мъжът и жената трябва да бъдат обвързани от взаимна любов и привързаност, вместо жената едностранно да се подчинява на своя съпруг. Въпреки че тези принципи не рядко са били пренебрегвани в историята на християнството, те ясно не сочат към равното достойнство на жената в семейството. Освобождаването на жената в семейството е първият стъпка към установяването на равни права за жените и в обществения живот. Християнското учение за достойнството и правата на жените е едно от големите достижения на християнството в сравнение с другите световни религиозни култури, особено в сравнение с мисионерското разпространение на ислям.

Началото на третото хилядолетие може да бъде пример за културна, въдъхновена от християнските ценности, култура, която може да бъде привлекателна за хората по целия свят. Настоящото разпространение на новите идеи за правата на човек може да бъде предвестник на това развитие. Не е лишен от основни протестни предствителите на другите култури, особено на ислямските държави, че разпространението на концепцията за правата на човек предствително-скоро наляга на новите културни ценности, отколкото универсално човешка теория. Концепцията за човешките права е развит именно в християнски контекст в редици в редици след XVI век през Американската революция от XVIII век до Всеобщата декларация за правата на човек от 1948 г.

Майка на християнския по своя произход, концепцията за човешките права срещамощ отзвук и сред културите, в които индивидуалната свобода е ценен традиционен последици, отколкото на Зпг. Съпротивата срещу Зпгната концепция за индивидуалните права се основава на твърдението, че тя води до разпадане на редицините форми на общност, почтеност и морална порядъчност. Тези твърдения имат много повече основни, отколкото редицините повечето хора на Зпг. Тези твърдения отразяват нещо повече от обикновен консервативен реакция срещу промяната. Тези съпротива е част от фундаменталната критичност към Зпгната секуларна култура. Ако Зпгната култура не значи нищо по-редицино от своеволие, другите имат право да искат да защитят своите общности и духовни ценности от посегателствата на Зпгната секуларизъм. Отвъд чувството за уязвимост, ислямските мисии в Зпгните общества с изразно силното мисионерско чувство, чиято цел е освобождаването на Зпгните общества от материализма и моралността, с които се свързва секуларизмът. От гледна точка на тези мюсюлмански християнството се е проявило в Зпгната морално да трансформира и обнови обществото. Тези критик предствително сериозно предизвикателство към традиционното християнство и към Зпгната култура. Лишен от духовни и морални ценности културата е неспособна да се справи с това предизвикателство и е обречен на дезинтеграция и излез.

Затова и въпреки че бихме могли да предвидим възржване на християнството и на Зпгната култура през третото хилядолетие, това развитие по никакъв начин не може да се приеме за сигурно. Възможно е Зпгните общества да пренебрегнат необходимостта да се върнат към своите религиозни корени. Може

г продължителен следват пътя на секуларизъм, който остава слепозависим от негови сизурен, но мрачен изход. Но при всички случаи излезът на западната култура няма да доведе до излизане на християнството. Християнската религия не е зависима от културата, на която въдъхва живот. Църквата е доказана във минувалото, че може да оцелява и да се развива в контекста на други култури.

В ренесанса и модерността пророците на секуларизъм са били уверени в излизане и изчезване на християнството. Секуларизмът наистина успя да ерозира популярността на Църквите, особено на протестантските. Но най-големият успех на секуларизма е геноцидът на духовенството и богословите, призоваващи за проклане на тълкувателите на Евангелието, но които се заблуждават, че постигат тази цел, като се опитват да запазят християнския вяра и живот към изискувания на секуларизма. Убеден съм, че в настоящата ситуация е необходимо точно обрнатото и подобно безкритично отношение.

Успехът на секуларизма пречи още по-ясно необходимостта на християнския вяра и християнския живот да се противопоставят ясно на секуларната култура. Без съмнение, това противопоставяне крие в себе си риск от фундаментализъм. Днес изкушението от фундаментализъм се вижда ясно както сред протестантските, така и в Римокатолическата църква. Протестантският евангелизъм и възстановяването на изповедническия тредициан римокатолицизма по принцип са много по-внимателни християнски отговори на предизвикателствата на секуларизма от стратегията за културно отношение и симбиоза. Въпреки това и двете стратегии остават заплашени от фундаментализма. Всеки фундаментализъм подготвя възприятието на християнството като носител на универсална истина – възприятие, което се основава на връзката на нашата култура с религиозността – което води до загуба на нейния икуменически отзвук, просъществувал в хода на християнската история. Затова е необходимо да бъдат препотвърдени вярните истини на християнския вяра като опозиция на секуларния дух, след това те да бъдат присъединени към обновителния живот с религиозността и икуменическата откритост. Излишно е да се казва, че постигането на тази комбинация няма да бъде лесно за всички.

Много е възможно в ренесанса и третото хилядолетие като църковни общности да оцелеят единствено Римокатолическата и Православната църква, от една страна, и Евангелическото протестантство – от друга. Това не речените в минувалото тредицианни протестантски църкви са заплашени от изчезване. Тяхното изчезване не е напълно възможно, което продължава следвателната стратегия, при която нито се противопоставят на духа на секуларната култура, нито се опитват да я обновят. Протестантизмът се окъпява тясно свързан с основните насоки в културата още от епохата на Реформацията. В началото ценят загубата на независимостта от Рим и приемането на върховенството на светската власт. По-късно протестантизмът се възползва от възможността да се представи като модерен вариант на християнството, силно обвързан с модерната култура. По онова време тази стратегия води дори до рязане на нито, че църковните институции просто трябва да се разтворят в културата.

Този логик прозирше изглежда за „културния протестантизъм“, доколкото общественото съзнание се идентифицираше с християнското наследство. Кроят на този период настъпи с разпадането на традиционната европейска култура по времето на Първата световна война и разрушаването, донесено от долопотомничеството нацизъм. След това, в резултат на изгубените илюзии за духовния прогрес на западната култура, пред протестантите отново се появи необходимостта от връщане към централното място на Църквата в християнския свят. По същото време икуменическото движение, насочено към църковно единство, достигна върхове си, подсилено от икуменическите стремежи на Римокатолическата църква след Втория вселенски събор.

Противно на това, което мислех, не е толкова протестанти, християнската култура не може да бъде приемлив алтернатив на църковното християнство. Дори и да е бил някога, сега вече тя не може да бъде релевант алтернатив. Църквата няма алтернатив. Колкото повече обществената култура е доминирана от секуларизъм, толкова повече Църквата, в ясна опозиция на тази култура, се утвърждава като отпорна точка на християнското съществуване. Църквата е предстван от конкретна местна конгрегация или от споделеното общение на всички християни. Тези форми на църковна принадлежност не си противоречат. Единствено когато те взимат се подсилват, християнската общност ще може уверено да се възпротиви срещу все по-силните предизвикателства на секуларизма или на другите религии. Стъпили върху нееднозначната оценка на минувалото, ние сме призвани да погледнем с увереност към едно несигурно бъдеще.

Превод от английски: Момчил Методиев

Алис Екман

ДА ВЯРВАШ: НАРАСТВАЩАТА ПОТРЕБНОСТ НА КИТАЙЦИТЕ

В Китай процентът на вярващите сред населението е един от най-ниските в света. Мнозинството китайци декларира, че „нямат религия“ и не вярват в Бог. И все пак гневът в негротното общество може да се забележи връщане към религиозното чувство. Трудно е да се определи мястото на този процес. Официалните преброявания не съдържат, поне от тридесет години насам, въпрос за религията, последното преброяване, проведено през 2010 г., не беше изключение от това правило. Но някои от достъпните данни ни водят към едно и също заключение: броят на вярващите е нараснал значително през последните десет години, и вече този нехристиянски протестанти, които и други религии (католицизмът), но също и привържениците на традиционните китайски изповедания (даоизъм, будизъм).

Според национално проучване, извършено през 2007 г. от професори в *East China Normal University* в Шанхай, с представителни извадки от 4500 души от селските и рурални зони, близо 30% от изпитаните на възраст над 16 години се определят като вярващи. Прехвърлен национално равнище, резултатът от това проучване води до следното заключение: 300 млн. китайци може би вярват (будистите и даоистите са мнозинство), тоест три пъти повече, отколкото според официалните данни. Същото изследване изтъква значителното нарасване на броя на протестантите (12% от вярващите – тоест около 40 млн. души на национално ниво срещу 16 млн. през 2005 г. според официалните данни). А католиците са между 4 и 5 процент от населението на Китай.

Тези данни трябва да се възприемат предпазливо, но те свидетелстват за един все по-видим порив. В Китай е обичайно да срещнете нови вярващи, и скоро обрънати се към религията, да погледнете телевизионна програма или рубрика в пресата, посветена на религиите, или пък на специализирани издания по темата в някои от книжниците в Пекин.

Контекстът на „откритост“ отчасти обяснява тази еволюция. След 1978 г. религията се разрешава ново в Китай под контрола на държава, която признава пет „официални“ религии – будизъм, католицизъм, ислям, протестантизъм и даоизъм. Мкар и днес е разрешено да принадлежат единствено към някоя от тези Църкви и да посетят смята култови места, одобрени от властите, вярващите все пак могат открито да практикуват религията си. И след като е възможно да бъдеш вярващ в Китай, логично е част от населението да пожелае да се възползва от тази новост, мкар и контролирана свобода. Феномен, който не е присъщ единствено за Китай: в Русия броят на православните вярващи силно

н р ств през 80-те години, и особено след 1990 г., вследствие на първия кон- з свобог т н съвестт .

Отвъд политическия контекст и отношението на Пекин към религиите, широко коментирани от западните медии, е интересно да се анализират дълбоките причини за възобновяването на религията в рамките на китаяското общество. В този връзка следва да се запитаме коя част от обществото е най-силно повлияна от този феномен, както точно и в резултат на какви събития тя е станала възраваща .

За пореден път трябва да отбележим, че дадените с недоволства и следва да бъдат разглеждани предпозитивно, а бихме могли – чрез кръстосване на резултатите от проучването на *East China Normal University*, официалните данни и теренни проучвания – да кажем, че става дума най-вече за младите хора, произхождащи от новата средна прослойка (студенти и лица в активна позиция).

Често срещан феномен е студенти и млади дипломирани китаяци да се обръщат към някоя религия, когато са изправени пред сериозни изпитания: изпити, професионален ориентация, навлизане в световния пазар – твърде конкурентни етапи от живота в Китай. У активните млади хора „обръщането“ е по-трудно уловимо, но профилът на най-често е същият: това са хора на около 40-годишна възраст, посветени изцяло на работата си и хранили нежелание да блестящо бъдеще, които не броят чак съветите, прекарват в офис, а се оказва, че карьерното развитие, възможностите или личният живот не оправдават очакванията им.

При новите възраващи стряхта от провала и „много силният натиск“ (*yali hen lihai* – фразата, която чуваме всекидневно в Китай) са общият знаменител. Към натиска от изпити и професионален живот се прибавят и други фактори, най-вече натискът от родителите, които не помнят и дедите си извършените от тях жертви, за да ги изучат, което изключва възможността за провала, или пък натискът, че вече е време за женитба. За някои не трупаят се натиск е толкова непоносим, че религията се превръща в единственото средство, „за да се погледне отгоре“ потискащото всекидневие, тоест да се оцелее, по същия начин както психоанализът днес бележи бурно развитие в големите градове на Китай.

Селските зони, разбират се, също свидетелстват за възобновяването на религиозното чувство, а това този феномен не е нов. Той е видим още от средата на 80-те години и мотивите са различни: възраващите от селските зони възприемат религията като опора, за да се справят с материалните проблеми на всекидневията (лечение на болести, избягване на природни бедствия, осигуряване на лични постъпления и т.н.). Гръска младеж се обръща както към западните религии, така и към будизма – не съществуват единствен път. Повишеният интерес най-вече към протестантизма, тоест към евангелското християнство, може да се обясни – отвъд прозелитизма на тези общности и тяхната активна и гинмична организация – със западната конотация: от години да си християнин е нещо *модерно*. Това се обяснява и най-вече с британското измерение на

християнството, по-отчетливо, отколкото в традиционните китайски религии. Всъщност общности от братя и сестри не съществуват в будизма или гонимизма. А тъкмо това братство може да бъде решено в обществото, което без преход се оказва изправено пред изпитанието „всеки за себе си“ и където човешките отношения могат да бъдат особено сурови.

В неговия общ спектър възобновяването на религиозното чувство в Китай се вписва в едно по-широко търсене на смисъл, и то в рамките на пригнетично общество, където ерозията на комунистическата доктрина оставя след себе си голям празнина. И щом като Партията вече не е производител на смисъл или на ценности, то религията се превръща във всеобщо средство за ориентиране, тоест за жизнен смисъл за цялото население. Алтимери и други средства, като патриотизма и национализма, които извършват нето към традицията и към конфуцианските ценности, които също бележат процветащото китайско общество. Нито едно средство не е изключено: при това нето на някои китайски религии също се вписва в движението за връщане към традицията и националната идентичност.

Настоящото връщане на религиозното чувство в Китай следователно може да се разглежда като плод на исторически фрустрация и изпитания, които са социален натиск, свързани с прекомерно бързото икономическо развитие на страната. В това отношение развитието на градските зони и предградията са конфуцианска традиция в регионите, като Южна Корея, Япония или Сингапур, може да бъде особено показателно. Това ново поколение, произлизащо от средната класа, много често се обръща към религията във време на жизнен изпитания, и подобяващи онова, което виждаме понастоящем в Китай: изпитания, влизане в световен труг, смяна на позиции и т.н. Промяната на религиозността в тези страни може да послужи като индикатор за развитието на броя на вярващите в Китай, доколкото и в тези страни икономическото развитие е било съпътствено от сходен социален натиск, и вече в градските зони. Феноменът е сложен и изисква дълбочина и сериозно проучване в регионален мащаб през следващите години.

Алис Екман е експерт по Китай, преподавател по политология в Университетите в Лил и Реймс.

Източник: вестник *Le Monde*, 13 април 2011 г.

Превод от френски: Тони Николов

тие и което ни води по пътя към творческото бъдеще и човешкия рог.

Живеем в н ч лото и столетие, изпълнено с обещания и изредено с опсности. Човешките съществия гнес с изпрвени пред въпроса как да се възползват мъдро от могъществото, да рено ни от откритията от мин лото столетие. Не трябва да се откъсват от бъдещето, обещанията от увеличеното познание, но преди всичко трябва да се уповаваме на изпълнените с любов мъдрост и уважение към живота, към земята и един към друг.

Братът трябва да бъде преобразуван в сила, сякаш съпругът и съпругът създават изкуство. Тази трансформация е възможна само когато не хармонично действа да променяме своя партия. Принудително немислим, когато искането на Духа да се излив, тогава всеки трябва да даде своята свобода и лично пространство. Или както е казано от лондонския поет Чосър:

*Любов и дружба не търпят господство.
Щом дойде то, в миг богът хвърковат
на любовта напуска този свят.*

Божията сила се усеща все по-силно от много хора и за това, което увеличава техните очаквания, че единствено личните отношения могат да донесат смисъл и щастие в живота. Това не е това, което е в живота с много тежко бреме. Всички ние сме несъвършени – всички се нуждаем от любовта която подкрепя, не която принуждава. За да успеем, трябва да можем взаимно да си прощаваме.

Следвайки примера на Исус Христос, когато се обърнем към нашия ближък любов, Св. Дух действа вътре в нас и изпълва живота ни със светлина. Това ни позволява да създадем семейство, което осигурява най-добрите условия, за да могат следващите поколения да приемат и усвоят да ровете, с които да преодолеем стрехите и разделенията и да провидят бъдещия свят на Дух, чиито плодове са любовта, радостта и мир.

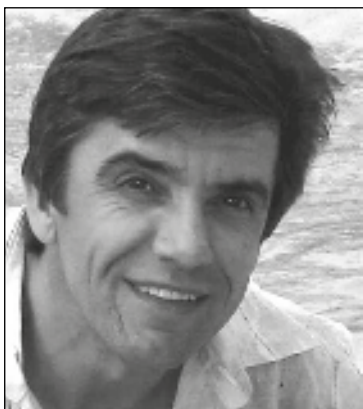
Моля се всички, които присъстват тук и всички, които наблюдават тази церемония и споделят в широкост, да направят всичко по силите си, за да ви подкрепят и помагат в новия ви живот. Моля се Бог да благослови живота, който сте избрали. Като това е изречено в молитвата, създадена от вас, докато се подготвяхте за този ден:

Отче, Боже наш, благослови Те за подкрепата на нашите семейства, за споделянето от нас любовта, за радостта от нашата същност.

Сред усиленото ежедневие помогни ни да виждаме същинските и истински ценности в живота и ни помогни да бъдем щедри в нашата любов и енергия.

Укрепени от нашия съюз, подкрепи нашите усилия да служим и да утешаваме стрехите.

Молим те за това в Духа на Христос Исус. Амин.



Доц. д-р Ивелин Иванов е роден през 1967 г. През 1992 г. завършва специалност история във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ и през 2005 г. защитава докторска дисертация на тема *Воинт и мирът в кралство Франция при първите Крестини (987–1137 г.)*. В момента работи във Великотърновския университет като преподавател по средновековна обща история. Специализирал е в Ягелонския университет в Краков, Полша, и във *Warburg Institute* в Лондон. Научните му интереси са насочени към средновековната българска и западноевропейска история, съавтор е на сборника с документи за историята на средновековния град в Западна Европа *Градският въздух пръв човек свободен (1995)*.

Ивелин Иванов

МЕЖДУ АПОКАЛИПСИСА И РЕАЛНОСТТА: РАЗСЪЖДЕНИЯ ВЪРХУ ИЛЮСТРОВАНИ РЪКОПИСИ ОТ XIII-XIV В.

Илюстрованите апокалипсиси от период XIII–XIV в. са сред най-подробно изследваните средновековни ръкописи. Една от причините за силния интерес към тях са богата украса и изящните миниатюри, които предостигат чудесна възможност за съвместно изследване на текста и изобразението. Тъй като текстът в тези ръкописи е констативен, с несъществени разлики, съвсем естествено вниманието се насочва още повече към придружаващите го изображения, чието релефно свидетелство за изключително многообразието от художествено-религиозни влияния. Противно на традиционното възприятие на *Откровение на св. Йоан* като религиозен творчески продукт на консервативен характер, дълбочината на лезивото до интересни изводи за религиозните нагласи, както и върху социални, политически и военни реалности в изследвания период. В същия дух изследвателите не могат да не разглеждат християнската литературна традиция възприемателно съпътстващите текст миниатюри като схематични, следващи текста на Апокалипсиса, но внимателният поглед води до някои интересни наблюдения и изводи.

Редиц изследователи на средновековни ръкописи използват термин *прочит на изображението*, но въпреки бързото му възникване и популярността му през последните десетилетия, все още малко е писано и публикувано върху изобразението като пълноценен източник на информация¹. Прилагането на този подход изисква дълбоко вникване в имплицитния смисъл на изобразението като *подобност, духовна прилика*, в средновековната традиция на духовна визуализация. Тези традиции и подход към визуалното, и по-точно миниатюрното, придружават текста, се подчиняват на същият негов, че истинското, идентичното и напълно релевантно е единствено във възможностите на Бог. Ето защо средновековните ръкописи представят повтарящи се подобни изобразения и миниатюри с редица характерни визуални и лингвистични знаци и послания. В този смисъл същинската миниатюра в изследваните ръкописи не е само видимото изображение, съвкупността от илюстрация и визуалното и текстово релевантно, а и самият поток на информацията.

В този ход на разсъждения особено интерес представляват някои британски илюстрирани ръкописи от период XIII–XIV в., които са един от ярките примери за релефна илюстрация в епохата на същинското Средновековие. В същото време те представят особено стил и нов поглед върху *Откровение на св. Йоан*². *Сравнителният анализ текст–изображение в тези ръкописи поражда въпроса: Къде е границата между реалното и въображаемостта в тези забележителни произведения на средновековната книжнина и изкуство?*

Образът на другите в изследваните ръкописи

Редица от изследваните изображения са сочели вниманието към изобразенията на „другите“ в сцени от *Апокалипсис на св. Йоан Богослов*. На първо място, в някои от ръкописите се открива ясна тенденция нехристияни да бъдат представяни чрез характерни черти и особености в техния вид, антропологични белези, облекло и дори въоръжение. Покът е телен в това отношение в *Гулбенкиан апокалипсис* (ок.1265–1270), където християнските воюващи изобразени са щитени с тежки рижни шлемове, триъгълни щитове и дълги ризници и въоръжени с копя. За разлика от тях представените изцяло като рицари, воините не звяр

¹ Проблемите на анализа на изображенията на фона на текстовата информация са широко застъпени в изследванията на изследователи като: M. Mills, “EB and his two books: Visual Impact and the power of Meaningful Suggestion. ‘Reading’ the Illustrations in MSS Douce 261 and Egerton 3132”, in St. Kelly and J. Thompson (eds), *Imaging the Book*, (Brepols, 2005), pp. 173-182.; K. Scott, *Tradition and Innovation in later medieval English Manuscripts*, (The British Library, 2007); G. Henderson, “Stylistic Sequence and Stylistic Overlap in Thirteenth-Century English manuscripts”, in: G. Henderson, *Studies in English Bible Illustration*, II, (The Pindar Press, London, 1985), pp. 73-202.; N. Morgan, “As Many Mysteries as Words – The Context of the English 13th –Century Apocalypse”, in *The Lambeth Apocalypse*, (Harley Miller Publishers, London, 1990), pp. 17-39.; V. Secules, *Medieval Art. Oxford History of Art*, (Oxford University Press, 2001), pp. 151-159.; J. Lowden, ‘The Transmission of ‘Visual Knowledge’ Through Illuminated Manuscripts: Approaches and Conjectures’, in C. Holmes and J. Waring (eds), *Literacy, Education, and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond (The Medieval Mediterranean 42, Leiden, 2002)*, pp. 59-80, ills. 1-13.; ‘The Medieval Artist as Copyist: Drawing a Line Between Similarity and Difference’, in *Avista Forum Journal*, 13.2, 2003, pp. 55-56.; ‘The Apocalypse in the Early-Thirteenth-Century Bibles moralisées: A Re-Assessment’ in N. Morgan (ed), *Prophecy, Apocalypse and the Day of Doom* (Harlaxton Medieval Studies 12, Donington, 2004), pp. 195-219, pls. 18-31.; S. Lewis, *Reading Images: Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse* (Cambridge University Press, 1995), pp.6-10.

² P. Brieger, *English Art 1216-1307*, (Oxford, Clarendon Press, 1957), p. 159.

с изобръзени по коренно различен начин: с кръгли щитове и шлемове с необичайни форми, т.е. целенасочено представяне на тогавашните воители, наричани рицари³. Подобно е и картината в гругоскопис от XIII в., където откриваме сражение между християни и нехристияни. Последните са представени въоръжени с боздугани, D-образни лъкове, къси бродиги и кръгли щитове⁴. В гругоскопис от същия век откриваме илюстрирания на четиримата конници от виденията на св. Йоан Богослов. Част от тяхното облекло и въоръжение е представено като рицарско, но в същото време гругоскописът или изглежда като необичаен. Единият от конниците е с необичаен висок, открит и с извит над предния шлем, докато другите са с обикновени конични шлемове. В допълнение, единият от конниците е изобразен с меч с леко извито острие, подобен на сбия, т.е. нещо твърде странно на фона на реалистичните от XIII в. В Англия и въобще в Северозпадна Европа⁵. В гругоскописите воините не зярат и не земните царе са представени като конници с малки кръгли щитове, леко извити, подобни на сбия мечове и открити, конични шлемове⁶. Тук бих изказал тезата, че в горепосочените изобразения откриваме представяне на източни конници (на ивероятно монголи или сарацини) които се свързват с представяне на покритичен сблъсък и тотална, унищожителна война в период XI–XIII в.⁷ Тези странно смесени от различаващи, различни черти, облекло и въоръжение се срещат вече при представяне на воините не зярат и конниците не покритичен, които са без защитно въоръжение, но понякога в къси или дълги ризници, с малки или средни кръгли щитове и странни фалсиони, не помнящи за масивни сбия⁸. В същото време подобно различаване от облекло и въоръжение срещаме и при християнските воители и четиримата конници не покритичен, които са с елементи на сарацинско, монголско въоръжение като композитни лъкове, извити мечове или фалсиони, люспести ризници, кръгли щитове и конични шлемове.

В пряка връзка с гореизложеното можем да прокарваме паралели с гругоскописи от Късното средновековие. Пример за такъв внимателен подход са миниатурите от *La Livre des Ancienes Estoires*, които представя сражение на Александър Велики в Индия. Тук индийците са изобразени с чалми, без защитно въоръжение, носещи единствено кръгли щитове и композитни лъкове. Интересно е също, че тези „индийци“ са представени с тъмни лица и воюват върху слонове⁹. Без съмнение, описаното съвпадение отчасти с въоръжението на индийците, но някои елементи и външният им вид не помнят за сарацините или маврите, познати добре в християнско средновековна Европа. Друг английски ръкопис от XV в. представя подобно изобразяване, в което гугоскописите викинги от IX в. са представени като

³ Lisbon, *Gulbenkian (Gulben.) MS L. A. 139*, fol. 26v.

⁴ Dublin, Trinity College, MS E I 40, fol. 48r.

⁵ British Library (BL), Add. MS 35166, fol. 16r.

⁶ Ibid., fol. 25r.

⁷ S. Lewis, *Reading Images: Narrative Discourse and Reception in the Thirteenth-Century Illuminated Apocalypse* (Cambridge University Press, 1995), p. 230–32. Според автора монголската инвазия от 1236–1242 г. оказала силно влияние върху засилването на апокалиптичните нагласи. Въпреки че монголите не достигнали до Западна Европа, някои автори от XIII в. били силно повлияни и отразили монголите и техните набези в своите произведения.

⁸ Gulben., *MS L.A.139*, fol. 26v.; Bodl., MS Douce 180, fol. 47r.

⁹ BL, Add. MS 15268, fol. 204r.

мюсюлмански, с тюрбани, извити сби и композитни лъкове, макар че в този ръкопис най-вероятно има влияние на образите на османските турци и тяхната инвентаризация от XIV–XV в.¹⁰

Изложеното до тук води до тезата, че изследваните по липсиса предстват ясно различие между християните и воините и звяр и лъжепророк чрез специфични антропологически черти, елементи в облеклото и въоръжението¹¹. Фактът, че повечето от разглежданите ръкописи са от XIII в. – епоха на процъветаване на липтичния книжен водител изводът е монголско и най-общо определено източно влияние в изобразението от *Откровение на св. Йоан*¹². Нейните черти са изградени от влиянието с характерните конични шлемове и шпори, извитите, подобни с бая мечове, кръглите щитовете и композитните лъкове. Последните най-вероятно предстват източни воители, които през XIII в. с монголите, без да изключваме и грузините от предходните векове в разглежданите християнски Европа и редиците на селджуците, куманите и др. Друг характерен белег е кръглия щит, който може да бъде свързан с рибите, степните племена, включително и монголите и най-общо с Изток¹³. Особено ярък е символизмът и посланието при изобразяването на малкия кръгъл щит (bouclier), който бил традиционен шотландците и изключително популярен сред незначителните воители в Западна Европа.

Без съмнение, по този начин средновековният илюстриран предстват сблъсък между верните в Христ и силите на звяр и лъжепророк чрез реалностите на XIII в.: бруталността и унищожителните действия на уелсци и шотландци, които и отзвукът на монголската инвазия в Източна и Централна Европа. Тъй като последните не били пряко познати в Западна Европа и особено на Британските острови, техният образ в изследваните илюстрирани по липсиса е твърде странный и еkleктичен, включвайки характерни черти на славяните и племена и редиците от Изток. В същия контекст е и целенасоченото предстване на високи конични шлемове, характерни за Източна Европа, макар и за Близкия изток в разглежданата епоха. Всичко това внушава идеята за източния произход на звяр и лъжепророк и предстват световен решителен сблъсък не само на морално-религиозни ценности и системи, но и между редиците и гори социални групи¹⁴. Не случайно голяма част от последователите на звяр са изобразени като незначителни, докато най-често Божиите воители са рицари. В резултат от това се оформя ясно различие на липтичния сблъсък: Бог, подкрепен от Църквата, средните и гребни ристокрания и част от незначителните, и звярът и лъжепророк

¹⁰ BL, Harley MS 2278, fol. 50r.

¹¹ Сред най-ярките характеристики на „другите“ в изследваните апокалипсиси са тъмната кожа, тъмните чупливи коси, къси носове с широки ноздри. Въпреки че тези черти не представят коректно монголоиден антропологичен тип, те очевидно са опит за изобразяване на монголи по опосредствана информация.

¹² Morgan, N. „As Many Mysteries as Words...“, p. 32. Според Морган е очевидно, че нашествието на монголите било възприемано в апокалиптичен дух, а те самите като племена на Гог и Магог, които ще се присъединят към Антихриста в неговите насилия и преследвания срещу Църквата.

¹³ Необходимо е да отбележим, че през XIII в. средният по размер кръгъл щит не бил използван в Северозападна Европа. Единствено малкият кръгъл щит бил използван от шотландци и други незначителни воители, и то най-вече при близък бой, а не като надеждна защита срещу стрели и копия.

¹⁴ Morgan, N. „As Many Mysteries as Words...“, p. 35.

кът, подкрепяни от земни царе, чист от рицарите, незнати и от нехристияни. Бих обобщил, че изследваните ръкописи отразяват социални и исторически реалности в Западна Европа през XIII в. на фона на изострени политически настроения в този период.

Социални проекции на апокалиптичния сблъсък

Като беше отбелязано, изследваните ръкописи разкриват и социалната картина на средновековното общество¹⁵. Нещо спрем вниманието си върху образите на едните от средновековните прослойки, известни като *bellatores* или рицарството. Показателна е сцената на битка от политическа от XIII в., в която няколко конни рицари, предвождани от двамата детели, се срещат със звяра¹⁶. Изследването на облеклото и въоръжението им, стигаме до извод, че Божието войнство е съставено от рицари, оръженоосци и конни сержанти, които следват рицарската бойна линия в типичен за Средновековието военен ред. С митичните рицари изпъкват ярко с пълното си въоръжение, с мечовете, с тежките шлемове, които покриват изцяло главите им, и с бисерите по техните копия, което предствя рицари от по-висок ранг или техни речени рицари бисерети¹⁷. Тук бихме могли и впечатлението от друго изображение в същия ръкопис, в което изгледите с предствяват като рицари, с мечове, триъгълни щитове и дълги ризници¹⁸.

Подобни изображения откриваме и в *Гулбенкиан апокалипсис*, където Божието войнство е съставено от конни рицари с тежки, защитни шлемове, ризници и триъгълни щитове. Бихме подчертали, че всички детели са изцяло в духа на епохата, т.е. напълно реалистични и отразяват рицарското въоръжение в Западна Европа около средата на XIII в. Техните противници – воините на звяра, също са изображенията на конни рицари, но в същото време и с някои особености, определено нерицарски елементи като кръгли (не триъгълни) щитове, с боздуги (не с мечове) и с обикновени, открити конични шлемове¹⁹. Контрастът във въоръжението и външния вид на тези две групи конници не сочи към извождането на целенасочено търсене и изображение на различия, т.е. използването на специфични елементи от въоръжението с цел пресъздаване на воини християни и воини нехристияни. В случая кръглите щитове, боздугите и откритите конични шлемове отново изграждат предствителство с ризници, монголи и най-общо източни воини, като тук не изключваме Източна и Югоизточна Европа.

Подобни символи откриваме и в страниците на известния *Дъблински апокалипсис*, където отново войнството на Спасителя е предствено като група от конни рицари, макар че сред тях се забелязват и някои по-рядко срещани оръжия

¹⁵ S. Lewis, *Reading Images...*, p. 10. Според автора художествените различия между материалното и духовното, както и между вътрешния и външния образ обслужвали идеологически цели и теологичната доктрина. Подкрепяйки тази теза, бихме добавили още, че тези художествени образи имат и социална проекция и били насочени също към поддържане на земния, социален ред и статукво.

¹⁶ BL, MS Add. 18 633, fol. 42v.

¹⁷ BL, MS Add. 35166, fols. 16r, 24r.

¹⁸ BL, MS Add. 35 166, fol. 15v.

¹⁹ Gulben., *MS L. A. 139*, fol. 26v.

като флоридни и бойни бродове. Въпреки че не първ поглед изглеждат странны в техните ръце, редица други извори свидетелстват за използването на такива, дълги флоридни и бойни бродове от конници през периода XII–XIV в. Ето защо можем да приемем посоченото изображение като реално пресъздаване на рицарство от епохата. Подобен вариант открит е и в *Апокалипсис на кралица Мери* от първата половина XIV в., в който Божието войнство е представено като рицари, следвани от конници с дълги ризници, но без шлемове²⁰. Очевидно това представя рицари с техните оръженосци, което отново не сочи към пресъздаването на езика и символичните послания в представянето на *Откровение на св. Йоан* в разглеждания период. Успоредно с това, тук можем да открием интересни детайли от реалистичните епохи. Всички явни различия между Божието войнство и воините не са повсеместно явление в изследваните ръкописи. Напротив, в някои илюстрации от същия *Апокалипсис на кралица Мери* и двете армии с представени като рицарски, без съществени различия във външния вид и въоръжението²¹. Друг пример открит е в известния *Тринити апокалипсис* от 1242–1250 г., където звярят предвождат тежковъоръжен рицарска армия с многобройни бивери, като не отзвучава се за белязването на оръженосци. В следващата миниатюра, представяща бойното поле след последната схватка със звяря, мъртвите са изброени отново като рицари, с дълги ризници и рицарски мечове²².

Можем да отбележим, че освен рицари и конници в изследваните илюстрации по липсват открити многобройни изображения на обикновени, незнатни воители. В сцената, представяща обсада на град на светците, обсаждат с представени като обикновени пешаци, въоръжени с копия, лъкове, мечове и малки кръгли щитове²³. Сред най-забележителните изображения на незнатни воители са тези в *Тринити апокалипсис*, където синовете на жената с представени с къси копия, бродове, ръбелет, меч и само един щит, като липсват ризници и шлемове²⁴. Подобно изображение на незнатни воители открит е и в друг по липсващ от XIII в., където не са св. Йоан са пехотинци, въоръжени с мечове и големи градски бродове, но без където и да било защитно въоръжение²⁵, както и в друг ръкопис от същия век, където представените воители с оръженосци и сержанти, т.е. незнатни²⁶. Връщайки се отново към *Гулбенкиан апокалипсис*, погледим на изображенията, в които синовете на жената с представени в сражение със звяря като обикновени, незнатни пехотинци, без ризници и шлемове, въоръжени с оръжия, типични за незнатните, обикновени воители: ръбелет, флорид и лък²⁷. Незнатни са очевидно защитно въоръжение в битката със звяря открит е и в *Дъблински апокалипсис* от края на XIII – началото на XIV в.²⁸ Подобни миниатюри

²⁰ BL, Royal MS 19 B XV, fol. 37r.

²¹ BL, Royal MS 19 B XV, fols. 37r, 38r.

²² Cambridge, Trinity College Library MS R.16.2., fols. 23r, 23v, 24r.

²³ BL, MS Add. 18633, fol. 44r.

²⁴ Cambridge, MS R.16.2., fol. 14r.

²⁵ BL, MS Add. 35166, fol. 1r.

²⁶ BL, MS Add. 18633, fol. 34v.

²⁷ Gulben. MS L. A. 139, fol. 33r.

²⁸ Trin.Coll., MS 64, fol. 37v.

може да бъде открит и в пок липсис от първото четвърт на XIV в., където някои от воините са с къси ризници, други с малки триъгълни щитове, един е с малък кръгъл щит (*bouclier*)²⁹. В други изобръжения синовете на женител отново са предствени като незнатни, без защитно въоръжение, с мошкения, рбелити и малки бойни брзиви³⁰. Незнатните воители преобладват и в миниатурите от друг пок липсис от 1320–1330 г., като тук на бял фон често присъстват и едно типично селско оръжие като бойната вил³¹. Същото оръжие се срещва и в друг илюстриран ръкопис от средата на XIV в., където то е включено с лъкове, бойни брзиви, копия и малки кръгли щитове, но отново липсват ризници и шлемове³². Особен интерес предствява частото изобръжение на дългия лък, който е типично английско оръжие, използвано с мошкения от свободни селяни.

Всичко изложено неизбежно поставя въпрос за същността на идеите и посланията, излъчвани чрез този визуализиран виденият на св. Йоан Кръстител. Тук бих посочил едновременно от миниатурите, предствяващи битката между ангелите и дяволите, като особено покзват телен символизъм и рзглеждат ните изобръженията. Тези миниатури излъчват послание не само за сръжение, за тотален сблъсък между божествената и земната ред, символизирани и защитени от небесните ангели (предствени като рицари, с рицарски оръжия), и хос, символизирани и защитени от воините на звар, предствени като получовеци, полуживотни и въоръжени с мошкения боздуги³³. Смятам, че въпросното изобръжение излъчва обрзано послание и предупреждение, характерно и за описаните по-горе сцени от други илюстрирани пок липсиси. Същността и целта на тези изобръжения е предупреждение към тези, които се опълчват срещу божествената ред и земната. В подкрепа на това бих довел и факта, че в някои от предствените битки между Божието войнство и воините на звар първите са предвождани от коронови владетели, които също символизират устновения божествен и земен, социален порядък, който, макар и след гръмтични премеждия и сътресения, триумфират и гсилите на злото, на безредието³⁴. В този смисъл като текстът, така и придружавщите го изобръжения в изследваните пок липсиси, излъчват силно послание. На ред с идеята за решителен морално-религиозен сблъсък, те интерпретират и визуализират пок липтичните видения на Йоан като гръмтичен социален конфликт, в който силите на легитимната кралска и църковна власт триумфират и г опитите за отхвърляне на божествените закони.

В заключение бих посочил още една интригуваща миниатура от същия пок липсис от края на XIII в., в която откриваме гвм епископи сред мъртвите подгръжници на Антихрист и на следващите го земни царе. Това изобръжение няма н лог сред изследваните ръкописи и по мое мнение свидетелстват за плх,

²⁹ BL, Royal MS 2 D XIII. fol. 29r.

³⁰ BL, Royal MS 19 B XV. Fol. 22v.

³¹ Bodl., MS Sild. Supra 38, fol. 83v.

³² Bodl., MS Cannon. Bibl. 62., fol. 34v.

³³ BL, Add. MS 38842, Apocalypse, early XIV c., Fol. 14v.

³⁴ BL, MS Add. 18633, fol. 42v.

прикрит критицизъм и неодобрение на църковния елит в този епох³⁵. В този смисъл тук откриваме още един знаменителен обществено и социално недоволство и нежелание, отразено косвено в изследваните поклаписи.

Представата за Армагедон: *bellum justum, bellum sacrum* или *bellum civile*.

Всичко гореизложено поставя и въпроса за типа на военния сблъсък представен в изследваните изображения от илюстрираните поклаписи. На първо място, бих отбелязал, че текстът и придождът в щите го илюстриращи изграждат облик на *bellum justum* или според великия, отразен в войните и верните в Христос срещу служителите и последователите на злия и лъжепророк. Конкретните белези на този тип войни са според великия тител (*jus ad bellum*), според звителта на определени претил и отгничения при воденето на тител войни (*jus in bello*) и претил тител, по които се възста новият мирът и се прекратяват войните (*jus post bellum*). В контекста на това много от представените по-горе изображения могат да бъдат интерпретирани като визуализация на *bellum justum*, тъй като представят картината на тотална война между римите и Божието войнство и войските на злия и лъжепророк. Тук откриваме информацията за различни категории войни, тяхното облекло, въоръжение и социален статус, но въпреки тези очевидни различия, центърът не е единствено в социална и военна йерархия. Символичното послание е, че борбата срещу злия и лъжепророк не е просто битка, *guerre mortelle*, в която воюват неговите и Божа, а според тителта на Божието войнство е според великия основна и културна дългата всички годни да носят оръжие. В това можем да открием и остатъци от една по-ранна система (вап), при която моят опълчение и многочислени рими се свиквали в случай на външно нападение, на изключителна опаност. Това обяснява защо някои от разглежданите изображения представят ристството като внаг, докато моят е от обикновени, незнатни войни. Смятам, че това може да обясни широкото присъствие на нерицко въоръжение, облекло и други характеристики на обикновеното население сред изображенията рими и Божието войнство. В същото време представените в тези миниатюри според великия войни носят съществени черти и на свещен, религиозен войн (*bellum sacrum*), в която божествените закони, ред и принципи нагделяват наг злия и лъжепророк, които предвождат езичници, еретици и други вероотстъпници и неверници.

От другия страна, част от разглежданите миниатюри не отговарят на образа на *bellum justum*. Като вече отбелязах, някои от изследваните ръкописи създават впечатление за сблъсък между легитимна и нелегитимна власт, като например втората понякога представени ристри, но наг-често обикновени, незнатни войни. В този смисъл част от изображенията създават впечатление за *bellum civile* или гражданска, горичстна война, която бил неотменна част от феодалното право и често срещано явление в период X–XIII в. Внаг-обща на

³⁵ Ibid., fol 42r., S. Lewis, *Reading Images...*, p. 209-10. Авторът подчертава, че след Четвъртия Латерански събор от 1215 г. центърът на религиозната власт се изместил от манастирите към катедралните храмове и епископите изместили бенедиктинците като църковни лидери. В резултат от тези промени епископите се превърнали в обект на обществена критика и порицание.

тези изобрения могат да бъдат интерпретирани като бунт срещу легитимната власт в политическите реалности на периода. В ход на тези разсъждения бих отбелязал някои миниатюри в пок-липсис от края на XIII в., където откриваме ярко свидетелство за деструктивната, гресивна същност на рицарството, както и за възникването на Църквата и на епископите в нейното обуздание. Представената сцена от *Откровение на св. Йоан* има определено идеологическо значение и не става въпрос за следващото безусловно своя върховен сенйор: Бог, Църквата и епископите. Една от основните идеи, излъчвани от това изображение е, че всяка гресия срещу легитимната светска власт и срещу Църквата води до погибел на тялото и душата³⁶.

В заключение бих подчертал уникалността и възможното значение на изследваните пок-липсиси като религиозни, художествени и в определен степен исторически, отразяващи духа на епохата ръкописи. Въпреки че жнриво са далеч от класическите писмени извори и други източници на информация, дълбочината на анализ води до интересни факти и изводи за социалната, военна и политическа история. Ето защо изследваните пок-липсиси могат и трябва да бъдат привлечени като допълнителен източник на информация в медиевистичните изследвания.



Йон в кит . Илюстриран Библия на Снчо ел Фуерте, крал на Навар (Амиен, V.m. ms, 0106, f. 145v-146, 108).

³⁶ BL, MS Add. 35166, fols. 34v., 35r.

Къде, ако не в Иерусалим, сърцето жагува да отведе някой ден християнина? Нали Иерусалим е средоточието на християнския свят, земен образ на небесното царство, мястото на Страстите Христови, където се очаква второто пришествие на Спасителя и свършека на историята. И независимо че от 640 г. – с кратко изключение при кръстоносните походи – градът е в ръцете на мюсюлманите, представители на всички християнски „нации“ от векове се стичат в това „място на паметта“: едни подпрени на поклонническа тояга, други на победно оръжие. Българите не са изключение от общото правило. Още през 1170 г., според свидетелството на Йоханес от Вюрцбург, българите, редом с гърците, латиняните, коптите, наварците, германците, скотите, грузинците, арменците и още много други, изпълват това „ядро“ на света¹. Тенденцията се засилва през вековете в Османската империя, когато пътуването до Иерусалим се превръща във важно свидетелство за вярата, будността и културната жизненост на българските хаджи². Особено през Възраждането, когато по думите на Иван Хаджийски, „отиването до Божи Гроб бе триумфът на живота на стария човек“... В тази връзка свидетелството на Михаил Магжаров за пътуването през 1869 г. на две видни копривщенски фамилии до Иерусалим и обратно е безспорен образец на българската поклонническа литература. А ето, накратко, няколко думи и за жизнения път на автора на тези редове.

Михаил Магжаров (1854–1944) е роден в Копривщица. Той е племенник на Георги Бенковски. Учи в Копривщица и Пловдив, а през 1877 г. завършва Робърт колеж в Цариград. За кратко е учител в Пазарджик (1877–1879), след което става водеща политическа фигура в Източна Румелия. Той е депутат в Областното събрание (1880–1885) и директор на финансите (1882–1885) на автономната област. След преврата от 1886 г., както мнозина проруски ориентирани общественици, Михаил Магжаров емигрира в Русия. Той прекарва няколко години в Одеса, а през 1889 г. се завръща в България, където работи като адвокат и публицист. През този период прави първия български превод на *Войн и мир* на Л. Н. Толстой. След падането на правителството на Стефан Стамболов Магжаров става един от водачите на новообразуваната Народна партия и заема поста министър на обществените сгради, пътищата и съобщенията в правителството на Константин Стоилов (1894–1899). През 1913–1914 г. Магжаров е пълномощен министър на България във Великобритания и подписва от българска страна Лондонския договор (1913). След което за кратко е посланик в Русия (1914–1915). През 1920 г. Народната партия се обединява с Прогресивно-либералната партия в Обединена народно-прогресивна партия. Като активен деец на опозиционния Конституционен блок, през 1922 г. Михаил Магжаров е изпратен в затвора от земеделския режим на Стамболийски. Михаил Магжаров загиба на 23 януари 1944 г. по време на бомбардировките над София. Автор на книгите: *З що ме съдят* (1923), *Източн Румелия* (1925), *Последните години н К. Стоилов* (1927), *Диплом тическия подготвк н н шите войни* (1932), *От с мовл стие към свобод и з конност* (1936), както и на *Спомени* (1968). Предложеният тук текст се публикува по първото и единствено мемоарно издание: *Н Божи Гроб. Преди шестдесет години и днес. Спомени, пътни бележки и впеч тления*. София, 1929, с. 55–69. В публикувания в списанието текст е съхранен авторовият правопис.

Тони Николов

¹ Jerusalem Pilgrimage 1099-1185, ed. J. Wilkinson, J. Hill, W. F. Ryan, London, 1988, p. 273.

² Данова, Надя, Гюрова, Светла. Книга на българските хаджи. София, БАН, 1995.

Михаил Маджаров

НА БОЖИ ГРОБ

Когато се провидя Светият град, ншите купджии започнаха да издвигат прегостни викове и да сочат високите кули и монстирите. Полицейните възрстниците (бщите и мйките) се изобръзи еднмълчлив прегост, прилична екстаз. У мен се яви повече любопитство, отколкото възторг. Нпрвими хубаво впечатление руският монстир, покрай който минехме; но тесните улици в Иерусалим, джептририят, в която ни заведох по обичаята ниумият нозет и да ни вземат по еднлип човек, не смо не ме възхитих, но някк си мерзост рових. Аз бях тогва юноша на 14–15 години, но не бях нгъх нс нтирелигиозни чувства. Нпротив, бях чел и Евангелието, и Апостол, също и поетическите чсти на Вехтия завет. Когато попросих внук, порсина бях в черквата, знаех службата, бях чел много пъти *Св. Боже* и вечерният, Апостол и литургия, но влизането ми в Иерусалим не ме трогна – не ми произведе тогва оново впечатление, което произвежда възрстниците хор. Виждах се, че у мен религиозното чувство още не беше развито, не бе се дълбочило и не бе обзело душата ми. А може би и поведението и гръцкото духovenство, което на всяк крак покъзваше своята личност за приходи, действаше на мен разрушително. Бща ми и неговият съдружник, Д. Плвеев, се ядосаха сегиз-тогиз за тия непристойни порядки, но те ги обяснявах с нуждите на монстирите, с човешките слабости на клугерите и лесно ги прощавах. Но в ншите



Фотографията е снета през февруарий, 1869 година в Кайро на път за Иерусалим. Снимката представлява хаджи Иван и хаджи Васил Маджарови. Между тях е изправен синът им Михаил Ив. Маджаровъ.

юношески души тия порядки оставяха грозни впечатления, без никъв снизходителност и обяснения. Иерусалимската птририша беше нередил за дължително за првослвните посетители на Палестина и се явяваше в нейното сегашно лице, за да може да се прибере от тях определената гньк. Той не беше толкова го-

лям – едн лир се пл щ днес н хотел з сп не и хр н с мо з 24 ч с , следов телно не сум т беше, която пр веше лошо впеч тление, н чинът з прибир нето ù. Мин хме пеш из тесните иерус лимски улици, н всякъде постл ни с к лдъръм, по който едв м вървахме, з щото се хлъзг хме и едв м мож хме г се удържим по н долнището. Не беше още мръкн ло, ког то стигн хме в П т три ршият , но трябв ше г ч к ме рег си и н сяг хме в един гост обширен с лон. П три ршеското зг ние беше голямо и пълно с хор , които влиз х и излиз х , тич х н с м-н т м и р зпорежг х ту н гръцки, ту н турски, ту н р бски. И тук впеч тленият не бях приятни. Всичко, което се вършеше в тов зг ние, прилич ше н п н ирджийско. Не се з белязв ше ник кво бл гочестие. В отделн ст я един епископ, в името н п три рх , умив ше в един леген кр к т н поклонниците, груг един к лугер ги изтрив ше. Щом се свършв ше т я церемония, груго едно духовно лице прибир ше т кс т с грубост, която и н н ù-бл гочестивите хор причиняв ше възмущение. Д же б щ ми, който не обич ше г се подигр в с духовни лиц , не мож г се стърпи и г не к же няколко укорителни гуми з тоя порягък. Беше вече тъмно, ког то се свърши и т я церемония. В онов време ням ше хотели в Иерус лим. Т и ко е им ло някой хотел, той е бил толков скъп, щото не би могъл г бъде достъпен з кесият н копривщенските б джиц, н учени н пестеливост и н тънки сметки. Трябв ше, прочее, г отидем в някой от гръцките мон стирци, построени и издърж ни от Иерус лимск т п три ршия и н ходящи се под нейното ведомство.

Н пуск ме П три ршият и отив ме към посочения мон стир. Мон стирите в Иерус лим бях по онов време стр нноприемници без ник кви крев ти, постл ни бях с плочи и тухли. Изобщо в постройките в Иерус лим рядко се срещ х гървени ч сти. Прегпол г м, че тов се гължи н местните условия: тук гървените м тери ли с рядкост; освен тов гървените гюшемет мог т г послуж т з прибежище н всички лоши н секоми, п и горещин т в летен ден е съвсем непригодн з гървени къщи. К менните зиг рии и тухлените подове, к квито ги им и днес, гърж т едн прохл г .

Д дох ни гв е ст и з гвете копривщенски семейств и в тях се н ст нхмe по 4 души. Във всяк едн ст я им ше по гв стол и по едно гървено к н пе, върху които н режд хме всяк з р н постилките и з вивките си. Вечер, преди г легнем, н пръскв хме с вод , помит хме пр хт и след м лко постил хме легл т си н земят . Тов не ни смуц в ше много, з щото и в Копривщиц не спяхме н крев ти или н огрове, просто н плъстт и черг т , които се вдиг х с мо веднъж, в неделят , з г се изтуп т. В същия мон стир н мерихме и други бълг рски семейств , които бях пристигн ли в Иерус лим още през есент и бях прек р ли тук зим т . Между тях бях б щ т и м ùк т н г-р К. Стоилов, който бях ост вили син си в Robert College н учение; з в рихме и н шите роднини Динчо Купчийски от Копривщиц с жен си и м лките си гец и други още бълг ри от р зните ч сти н Бълг рия. Ког то човек се н мир в чужд земя, всеки бълг рин му ст в роднин . Б щ т н г-р Стоилов се к зв - ше Стоил З х р лият , з щото беше родом от Ст р З гор , жен му беше родом от Копривщиц . По онов време беше обич ù в Пловдив г се г в т прякори н преселниците отвън, според гр г , от който се бях преселили. Някоу

от тия прякори ост н х и з поколението, някои изчезн х с умир нето н първон ч лните им носители... Стоил З х р лият беше един състоятелен търговец, един добър общественик. По х р ктер, об че, беше м лко сприх в и често отриц телен. Той мр зеше гърците и не пропуц ше случ ÿ g к же тов си чувствство н високо и пред другите бъл ри. Още при първ т ни срещ той з говори н б щ ми, че е н пр вил много добре, гдето не е дошъл в П лестин още през есент , з щото щял g им по-м лко време g вижг някои от *безобразията на гръцкото духовенство*. Той говореше тов с нервност и g же с ядовитост, жен му се опитв ше g го успокояв , но безуспешно. Той бе религиозен човек, но не можеше g търпи н х лн т просия н гръцките к лугери. В мон стир „Св. Никол ”, гдето се бяхме н ст нили, им ше и черкв . Н Тодоровген т я черкв беше препълнен с богомолци, повечето бъл ри. Ког то гоуде време g се чете Апостолът, з се изпр вих от ляв т стр н срещу вл гишкия трон и з почн х g го пея н сл вянски. Трябв g об дя, че иници тив т з тов беше вземен от Стоил З х р лият , който преди един ден ме беше приготвил з т я р бот . Не бях успял още нито гв стих от Апостол и попът, който в тов време к - деше в черкв т , се з втече към мене, гр бн от ръцете ми сл вянск т книг и я отнесе в олт р . Уг рът беше тъй силен, че з трябв ше g избяг м към вр т т н черкв т . К кто р зк зв х отпосле, в черкв т н ст н ло смущение, но бъл рите със своето бл гочестие и търпение не се решили g н пусн т служб т , се огр ничили с мо g н пр вят отпосле своите опл кв ния пред Иерус лимския п три рх. Стоил З х р лият з яви, че той ще опише случк т в едно писмо до своя роднин в Ц ризр g – Г врил Моровенов – един виден търговец и добър п триот – т g зн ят и другите бъл ри к кво се върши в Иерус лим.

Отпосле, ког то се з върн хме в Бълг рия, об гих ни, че им ло пис но з случк т във в. „М кедония”. З г бъде, мисля, по-интересно, вместо з г описв м по спомен случк т , g г м с м т дописк , к кто я н мир м във в. „М кедония”, годин III, брой 23, стр. 4.

Иерусалим (Божу гроб), 3 апр. 1869 година.

Г-не рег кторе! Мисля, не ще отк жете g вместите в стълбовете н почтения в ш лист следующото събитие, което, ко и g не е толков интересно з мл - гите ви чит тели, но то все би послужило з нещо з онез, които бих жел ли g видят гр g Иерус лим и g се поклонят н Св. Гроб. Тук з не се простир м g им р зпр вям с к кви бл гословени средств вештите гръцки к лугери изтег- лув т жълтите лирици от дълбоките кемери н н божните поклонници бъл ри. Но ще им к ж с мо с к кв з пл т им се отпл щ т з тяхн т щедрост: з - пл т с презрение към н родността им – и н личността им – с обезчестяв не н език им, и н личността им, и скъсв не н книгите им. В геня н Св. Тодор , в един от мон стирите н Св. Никол , който бе пълен т я годин с бъл ри, ние поиск хме от егумен g ни позволи g се прочете по бъл рски от едно от н шите момчет , което беше се приготвило. Гръкът егумен н пит нето к з :

поли кало¹, н свършв нето н пр во поли како². Щом дойде време и взе гетето г чете Апостол , к з не к з един стих, дего езумен к то чу, з покити к дилниц т , с която к деша з Ев нгелие, и се спусн к то стрел , гръпн момчето з едно с Апостол , после блъсн момчето н едн стр н , п блъг рск т книз – Апостолът, от сред църкв т , н мир се ч к в олт ря; гетето, упл шено и з ср мено, побягн н вън, поклонниците з ср мени и те, и док чени, един по един след гетето, п г ги ням т м; после тов що г сторим ние и кому г к жем... И тъй се свърши т я обиг н н родн т ни чест... Гр г Иерус лим тези дни е к то блъг рски гр г, улиците му пълни с блъг ри, руси и няколко рменци, твърде рядко е г видиш грък поклонник, но всичко е в ръцете н гърците. Не ще ли г дойде време и тук пр вг т г възсияе?

Случк т произведе много лошо впеч тление у всички присъствающи – дори у тия, които бях дошли в Иерус лим с добри чувств към гръцкото духовенство и които бях готови г г г т своят лепт з неговото издърж не. След случк т те си к зв х : „Ним Господ р збир с мо гръцки език? Ами ние, к то не р збир ме гръцки, трябв ли г ходим по гръцките черкви и г издърж ме духовенството, което презир сл вянкия език? Ами ко прест н т сл вяните г дохожд т в Иерус лим, тог з ням ли г изчезне и гръцкото духовенство, тъй к то много м лко гърци дохожд т н поклонение и които дохожд т, не г в т п ри н черкв т ?!“ Ние всички т м блъг ри видяхме гръцкия ф н тизъм и изнесохме убеждението, че гръцкото духовенство не е поумняло и н г ли ще поумнее скоро.

М к р и г стояхме с мо 8 недели в П лестин , но п к мож хме г обиколим по-в жните местности, свърз ни с живот и стр г ният н Христ . Тог з ням ше нито железници, нито хуб ви пътищ и пътув нето се извършв ше с к мили или с м г рет . Руските поклонници мъже и жени – бог ти и сиром си – предпочит х г вървят пеш , з г мог т по-добре г изуч т мест т и по-непосредствено г се приобщ в т със свет т земя. Но съобщеният бях много несигурни и отив нето н рек Иорг н и н Мъртвото море трябв ше г ст в групово – по 100–150 души, и то придружени от възвод турск конници . Сег , при сф лтир ните шосет и с бързите втомобили, можете г отидете от Иерус лим до Иорг н и г се върнете з половин ден, тог з ние губехме 2 дни и бяхме принудени г спим във върб л к , обгр гени от белите ч дъри н турските войници. Сутринт р но се к чихме, жените н к мили, мъжете н м г рет , и тръгн хме н изток. С н с вървах гв м к лугери, които р зк з в х з мест т , покр ù които мин в хме. Тия мест бях пусти и к менисти. Сел т бях грип ви и мръсни. Жителите им полуголи и всеки керв н, който доближ в до тях, бив ше преследв н з *бакшиш*. Т я гум се чув ше н всеки кръстопът и н всяк улиц . Хуб ви зг ния бях с мо мон стирите и черквите, но и те бях н пр вени със средств , внесени отвън. Н ù-силно впеч тление ни пр вех подворият и мон стирите, изгр гени от русите. Те бях и н ù-бл гочестивите и н ù-многобройни поклонници н Гроб Господен. Н всякъде се

¹ Много хубаво (гр.).

² Много лошо (гр.).

чувъше техният език и тяхното черковно-хорово пение. Това обстоятелство много ни насърчи и ние не се стеснявахме да изкажем нашата българска родност. След половин ден пътуване се провиде Мъртво море. Реката Йордан бе защитена между високи стени и гъсти дървета. Дядо и тогава, когато слязохме в нейната пясъчлива долина, за нас ни сегиз-тогиз, ние пак не можехме да съзрем; тя все си стоеше за тулен в гъстата ливада. Привечер стигнахме до турския лагер, който беше близо до реката – на 20–30 километра от нея. Със себе си носехме малък багаж: завивки и постилки, храна за дванадесет дни и по един нов, необличан риз, с която щяхме да се потопим в тихите и мътни води на светлата река. Според предния ризи не бяха за обикновено употребление; те щяха да се обличат само при венчането и при погребението на притежателя им. Слънцето едва ми се скриваше за височините на Йордан и ние седнахме на пясък да вечеряме. В днешно време поклонниците се къпят, когато завърнат, но тогава се къпех, преди да се пукне зорът. След вечерята ние веднага си легнахме, успокоени от присъствието на турските пазачи. Малко след среднощ се чуха виковете за стъпване. Отначало не разбрахме добре тяхното значение и гостите се изплашихме, когато помислихме, че стъпват някъде на педените от бедуините разбойници, но веднага ни се обясни, че това е предизвестие за къпане в Йордан. Ние всички, мъже и жени, съблякохме обикновените си грехи и нахлузахме приготвените още през лятото в Копривщица християнски ризи. Тръгнахме по пясък и стигнахме до едно открито и сурово плитко място на реката.

Там намерихме и други поклонници, дошли от различни страни. Ние се потопихме по три пъти и прибрзахме да се върнем в лагера си, защото мракът вече не беше много студен, но ние вече се бяхме разтреперали от открития носен въздух. Преоблякохме се набързо и легнахме да си гостим. Окъпането ни в Йордан беше едно второ кръщение. Навиците български считат за дължност да си лягат по един съд с вода от Йорданската река и да я занесат в отечеството си. Ние направили същото и много години след завръщането ни в Копривщица мислим, че в това е по един глъток от нея на боледуващите, които я пиех на гладно сърце. На втория ден се завърнахме в Йерусалим, придружени пак от същия турски конник. Пътуването ни беше уморително, особено за жените, но *вярата*, че са изпълнили един свещен дълг – че са се окъпали там, дето се е кръстил Христос, им вливаше бодрост, за да могат да изтърпят още няколко подобни пътувания. Наистина, след като престояхме дванадесет дни в монстир, ние отново тръгнахме да обикаляме светите места. Посетихме и Кръстния монстир, дето имаше един духовен семинария, и Витлеем, и монстир „Свети Савва“, и още други места, които сегга не могат да си припомним. На всякъде трябваше да оставим по нещо за черквите. На някои места подяанията се правеха с охот, но другде грубостта на калугерите докарваше отвращение у поклонниците.

Възкресение Христово приближаваше, но навистина ни не бяха си довършили още покупките. Още от Цариграб щяхме да ни беше поръчана през нашата роднина, който беше отишъл в Йерусалим още през есента, дава „Йерусалим“ – единият за него и мислим, другият за мене, първородния им син. В Копривщица на ризата *Йерусалим* щяхме да имаме, изработени на мушкетерски живописци по един мъжки еднороден и мъжничав чин. На щяхме да имаме избрани, освен

Страния съд, но и много от събитията от живота на Христ и на палестинските светии. *Иерусалимът* е едно от доказателствата, че притежателят му е *хаджия*. По-рано неговите са били на гръцки език, но бяха ми изрично поръчани да бъдат написани на български и те бяха изпълнили поръчката. Имаше и други покупки, които трябваше да се направят. А те бяха много и разнообразни: златни, пръстенчето, кръстовете, броеници и други десетки още свещени предмети, които да послужат за подаръци на копривци и копривченки. Загубих идеята върху размерените покупки, трябваше да кажем, че двете семейства – х. Иваница и Маджаровици. Дончо Палевев, закрил в Копривщица 7 конски товари, туряни в сандъци и наредени по такъв начин, за да не се изпочупят при пътуването било с каравани, било с пратки, било с колони и коне. В Иерусалим тогава имаше цели четири вида подобни предмети. Цяла седмица посветихме на тези покупки и тяхното опаковане. Но Страстната седмица трябваше да изкараме с молитви и постове. В това време се счита, че хаджията моля, който, след като се е окъпал в реката Йордан, след като е получил „пент“ в пъстрията, след като си е купил „Иерусалим“, е присъствал в Божия гроб и от който поклонниците си заповядват великденските свещи. Думата *нур* е арабски и означава огън. Божият гроб се намира в средата на големия сводов храм в едно особено мраморно здание, подобно на мавзолей. На великден Иерусалимският патриарх сам служи с едно многобройно духовенство. Когато приближило се каже „Христос Воскресе“, той влиза в мавзолея, изтрил с паметен гроб Господен и паметът се заповядва от себе си. Патриархът го туря в една *машала* и през едно отворение на мавзолея го покъпва на норовете, който се впуска заповядва от него великденските свещи. На трупа неговото бе толкова голямо, че който искаше да види великденската служба, трябваше да има резервно място в някоя от галериите на храма.

Още на Великден съботен сутринта ние всички се пренесохме в храма. Бяха ми и неговият съдружник х. Дончо бяха заповядвали на черквата 5 лири турски и бяха получили пратката си с нея в една от галериите на обширния храм. Навън галерията не беше голяма, но в нея можехме да се настаним 8 души: двамата мъже, две жени и четири момчета. За нас си хранихме дванадесет дни и нямаше ни вечеряхме. На Великден срещу великденския храм се напълни с поклонници и сирби, които се наричаха православни, но които се държеше твърде непристойно по време на службата. Трябваше да кажем, че храмот, в който се намира Божият гроб, както и храмот, в който е Витлеемската пещера, службата на всички християнски изповедания по изреждане. В тях дванадесет служители православни, и католици, и арменци, и коптски, и бисинци... Всяко едно от тях си има по един отделен пратки, но се ползват от ходящите се в храма светини. В продължение на векове са изработили пратки, за изпълнението на които беше направено турското правителство. При все това съперничеството и борбата между двете галерии изповедания – православни и католици – бяха големи и често кръвопролитни. Още през деня на Великден съботен храмот на Божия гроб беше напълнен с богомолци. Гледани от навън галерията, те предстеляха едно развълнувано море. Присъствието на значително число кресливи пратки и пратки развълнувано благочестивото и набожно строение на останащите верующи. Няма съмнение, че една голяма отговорност пада върху гръцкото духовенство,

з гдето в т къв тържествен ден вл дееше т к в нер збория в обширния хр м, но р бите сяк ш бях дошли т м не г се молят н Бог , з г победят някой неприятел. Те вик х , те се смеех , те се к терех по издигн тите мест , г же по гърбовете н своите друг ри, з г мог т г вижд т по-добре. Сегиз-тогиз с едно провикв не н някой р бин се обр зув ше цял хор от смехове н присъствающите. Тия, които р збир х р бски, ни събщ в х , че смеховете се гълж ли н някоя духовит подигр вк с другите християнски вероизповед ния, които р бите счит х з по-големи вр гове н християнск т вяр , отколкото мох мед ните и другите иноверци. Понеже бяхме отг лечени от Божия Гроб и не можехме г си з п лим свещите непосредствено от *нура*, б щ ми з пл ти н един р бин, който си проби път из тълп т и мож г з п ли свещите ни н пр во от горящия в м ш л т п мук. Борб т между присъствающите, з г се приближ т до свещения огън, продължи още дълго време.

Ние ост н хме в г лерият до свършв не н великденск т служб . Ког то тръгн хме з мон стир си, черкв т беше почти изпр знен . Всички поклонници бърз х г си отид т. Великден е кр ят н *хаджилъка*. И от моя ден Иерус - лим з приличв н п н ир, който се р зтуря. С голям гриж ние сполучихме г з несем свещите си з п лени ч к до ст ите си. Пл мъкът беше нужен, з г обгорим и другите *хиледи* божигробски свещи, които бяхме н купили, з г носим в своето отечество. Т я дължност беше предост вен н жените, мъжете тръгн х г търсят преносни средств з Яф . Тръгн хме н ново из ч ршият . Конст тир се, че след Великден цените с н половин по-ниски, но кой ще се реши г стои в Иерус лим след Възкресение Христово!... Д же в понеделник Иерус лим не беше вече оня гр г, който ние з в рихме, ког то пристигн хме в него. Тог з беше почти сл вянски: хиляди руси, стотици бълг ри, стотици други сл вяни, н всяк стъпк се чув ше сл вянски език. С премин в нето н пр во-сл вния Великден об че физиономият н гр г се променяв ше. Но не беше т я причин т , която к р ше г бърз ме към дом . Всички почти бълг ри поклонници бях ост вили вкъщи женските си челяди, пощенските съобщения между Бъл-г рия и П лестин бях толков мъчни, че рядко можех г получ т писм от дом . Ние всички бяхме в пълен неизвестност и з тов глед хме г н пуснем Свещения гр г и г се з върнем у дом .

На връщане към България

Н отив не з Иерус лим ние бяхме с мо две бълг рски семейства , в съст в от 8 души. Сег н връщ не бяхме повече, з щото се приб вих и други бълг рски семейства ...

Ког то видяхме отг леч копривщенските кр йнини, пок з х се към н с посре-щ чи. Ние се спряхме з г едни ск ли, з г променим пътническите грехи и г облечем новите си и г з прилич ме, к кто к зв х тог з, н *хаджи*. Догдето се извършв ше т я церемония, при н с се приближих вече цели купчини мл ди посрещ чи, които идех г видят по-н пред от другите новите х джи и х джй-ки. След тов гоидох и някои н ши роднини. Ког то вече н ближихме копривщенските лив ди, посрещ чите се още повече увеличих и ние трябв ше г слезем

от т лигите. Тръгн хме пеш . Б щ ми и неговият съдружник х. Дончо, облечени в нови ш лв ри, с копринени пояси, с чохени с лт м рки, шити в К ѝро и по т -мошен обр зец; м ѝк ми и х гжи Дончовиц с мух рени фист ни н г обтегн ти малакофи, с н шенски об че з бр дки; ние мл гите, облечени по европейски – по-големите с фесове, по-м лките с к скети, вървахме посред едно гр м гно множество посрещ чи, които постоянно се увелич в х . Аз не съм присъств л в моя роден кр ѝ, ког то с посрещ ли някой княз или ц р, но не вярв м г е им ло повече посрещ чи, отколкото им ше при н шето тържествено влиз не в Копривщиц през пролетт н 1869 годин ! К зв т някои очевидци, че не е ост н ло човек – мъж или жен , г не излезе поне н гл вн т улиц , з г види и посрещне новите х гжи. Им ло г же болни жени, които били изв гени н черг кр ѝ порт т , з г мог т и те г видят що ст в н улиц т .

Свещениците от двете черкви, облечени в служебни одежди, и момчет т с кръстове и хоругви ни ч к х кр ѝ Копривщиц . Те ни посрещн х с *Благословен гряди во име Господне...* и с песни, подзети от пс лтовете и от мл гите певци. Вървахме към ст р т черкв „Св. Богородиц ”, свещениците и певците н пред, ние след тях. Цял т улиц , през която премин в хме, бе н труп н от н род, който ни поздр вляв ше с н вежд не н гл в , някои и с кръстене, някои г же се р зпл кв х пред тов импоз нтно шествие. В черкв т се отслужи молебен з здр вето и бл годенствието н новопристигн лите *поклонници животворящегго Гроба Господня*. Черков т бе тѝ препълнен , че едв м се гиш ше. Сег , ког то пиш тия редове, струв ми се, че в оно в време з вистт не беше тѝ р звит у н шия н род, к кто е днес.

З върн хме се у дом , но не з в рихме всички, които бяхме ост вили есент при з мин в нето ни з Ц ригр г. През зим т се беше помин л м ѝк т н б щ ми – едн обич н и почит н от всички ни жен . Тов внесе едн скръб в душите н всички ни, но животът изискв ше своето. Широкият двор и къщ т се изпълних с гости, от които едни иск х г ни се пон р дв т, з гдето сме могли г се з върнем невредими от толкова дълго пътув не; други г удовлетворяят едно любопитство, трети г получ т някой божигробски под рък. Някои от близките роднини не един път в моя ден ме притиск х в презръдките си и ме облив х със своите р достни и изобилни сълзи. Но времето бързо мин в ше. З почн ло бе г се смръкв и м ѝк ми трябв ше г обяви н събр лото се множество, че им з всекиго божигробски рм г н, но че р зг в нето ще ст не по-после, ког то се р зтворят с ндъците. Тов спомогн з изпр зв нето н къщ т и з ост в нето в нея с мо н близките роднини, които се трудих г ни услужв т.

Н другия ден, след отпуск н черкв , се явих у дом свещениците от двете черкви, които бях н брой около 8–9 души. Те поднесох сър гв ният си з доброто ни пристиг не и пожел х н шия пример г н мери последов тели в н шето *благочестиво село*. Те р зпитв х з светите мест , з Египет и з пътув нето ни по морето. Ког то тръгн х г си отив т, б щ ми им поднесе по едн броениц , м ѝк ми по едн с пун з миене н лице. В Копривщиц беше обич ѝ, ког то се връщ някой от гурбет, г гон ся рм г н и з своя енорийски

свещеник. Той рм г н се състоеше обикновено в един лимон и в един с пун. В Копривщиц се произвежд ше с пун (им ше няколко с пунджийници), но той се н рич ше *лоев*, *вонещ* и се употребяв ше повечето з пр не н грехи, з мие-не н лице по-състоятелните хор си гон сях отвън гиритски с пун н топки, който не изг в ше лош миризм , к кто копривщенския. След поповете з почн - х г дохожд т първенците, есн флиите и т.н. Посещеният продълж в х цял месец. Н едного броениц , н друзиго пръстенче, н трети гривн , н по-близките просфорник, божигробск свещ, билк от някое свято място, вод от рек Йорд н, щ мп и к кво ли не... Доколкото мог г си припомня, н г ли ост н някоя копривщентк г се яви у дом и г не получи някой божигробски рм г н, колкото и м лък г е той. Колко много свещи бях гонесени от Иерус лим, може г се съди от ф кт , че и след половин век м йк ми беше з п зил божигробски свещи з своето погребение, и ние след 60 години п к н мерихме вкъщи от тия свещи, з г ù отслужим п р ст с. Същото е и с гривните, н речени *калени* (з щото с н пр вени от пръст и пясък). И днес им още от тия гривни. Но н ù-скъпоценното, з п зено з поколеният , е *Иерусалимът*, пост вен в н ù-хуб в - т ст я н къщ т ни, със специ лно гървено черчеве, з булв н с бял з вес и открив н с мо в пр значни дни. От двете стр ни н гървения пезул стоят също тъй и днес неповредени четири оплетени п лмови клонки, които н помнят тро-г телното стихотворение н Лермонтов *Ветка Палестини*³. В него той пит :

*Где ты росла, где ты цвела?
Каких холмом, какой долины
Ты украшением была?*

(Где ти си р сл и цъфтял ?
Кои долини си кр сял ,
н хълм н кит си бил ?)⁴

Но з не си з г в м тоя въпрос, ког то съм в н ш т ст р къщ пред *Иерусалима*, з щото зн я произход н н шите п лмови клони. Зн я откъде с гонесени те и с к кв гриж с п зени десетилетия... Помня к ндилото, което блещук ше пред тях във всички пр значни дни. Помня и бл гочестив т рък , която изтри-в ше едно по едно лист т им, з г ням пр шинк по тях

³ М. Ю. Лермонтов, *Клонка от Палестина* (1837). – Б. ред.

⁴ Превод Венета Домусчиева.

Люгмила Димова

ПОТРЕБНОСТ ОТ БАХ

За духовната музика на кантора от Лайпциг – от двама наши съвременници и един предшественик

Не съвършенството, духът и изпълнението обуславя въздействието на Баховата музика. (...) С моето титло, който се възгласява в емоционалния свят на Баха, който живее и мисли с него, който стои заедно с него прост и скромно, е способен да го изпълни по вилно. Ако диригентът и изпълнителите не са проникнали от възвишено умно състояние, те не могат да го предгледат и не слушат.

Алберт Швейцер

На излез слънце под колоните в ул.та на Софийския университет хористите запяват: *Herr, unser Herrscher, dessen Ruhm/In allen Landen herrlich ist*¹. Многоцветен светлин се процежда през рковидните прозорци. Публиката, която преди това се е изключила многобройно по внушителното стълбище и е минимално покривана с обривите на Константин-Кирил Философ и Методиј, притихва. Едва ли някой си спомня кога е погледнал към Драматичния ризик за строгият и Иисус е погледнал всички в продължение на четири часа – и хората на столовете, разгърнали книжките с еврейския текст, и престоите, които прииждат.

На 19 април, във Велик вторник, *Йоханес пасион* от Йохан Себастиан Бах прозвуча за пръв път в цялостен вид в България. Инициативата е на Баховото общество. Досега пет пъти в София е изпълнен другият, по-късен пасион на Бах – *Матеус пасион* (1729 г.), преди години това и-после се случва в традиционния за него ден – **Разпети петък**. Всеки концерт на Баховото общество се превръща в събитие с много слушатели едва ли с мисълта за то, което се случва рядко. Музикантите се стремят към онова необходимо при Бах състояние, описано от музиколозите: вътрешна съсредоточеност за решаване на техническите задачи и непрекъснато духовно преживяване. Публиката вече го знае и идва с очакването да съпреживее това състояние.

Баховото общество е дело на Георги Колчков – пръвославен християнин, софийец, по професия строителен инженер, проектирва конструкции и сгради, съоръжения, мостове, пречиствателни станции, свирини по отдетските си години. Разговорът ни започва от всеизвестния факт: във всяко цивилизовано място има Бахово общество. В Германия, разбирате се, традицията е старинна: на 11 март 1829 г. в Берлин 20-годишният диригент Феликс Менделсон Бартолд

¹ *Господи, Господарю наш, чиято слава благословена е по всички земи.* – Б.а.

дирижур *Матеус пасион*, с което слъзничлото на голямото звъщище на Бх, готово в потънал в забравяване.

На всякъде има почитатели на Бх, но не на всякъде те са се организирани. Георги Колчков за себе си, че е кристълът, който се опитва да събере хората, търсещи посланията на тази духовна музика, обърнати към Бог. „Това е особено важно днес в България, след като моралните вектори дълго време са били отприляни в грешни посоки“. И добряктегорично: „А с моорганизацията е признат за цивилизация“.

Тъкмо за с моорганизацията ще стане дума. Защото Бховото общество е „изцяло нематериално общество“, както го определя създавателят му, „нещото като морално-естетическо значение на хората със сходни духовни интереси“. Създадено е с една основна цел – пасионна музика преди Великден. И първото изпълнение преди години било замислено да прозвучи в Страната седмици, но не намерили при това време, щом ги събрали, ги дали за изпълнението му под палката на Емил Тибков по време на „Софийски музикални седмици“. *Матеус пасион* през юни в зала „България“ – нищо от атмосферата и чувството, които днес създава.

„Ръцете се, музикантите винаги имат интерес да се изсвирят и други произведения. При днешната финансова конюнктура обаче колкото повече изпълнения, толкова по-голям изход. Стремим се с малкото пари, които успявам да събера от мои колеги – архитекти, инженери, строители и от други члени и родители, да направим още концерти, последните дъбяха в Деня на християнското семейство – 21 ноември миналата година, и на Прошк – 6 март тази година“.

Тук се намира и диригентът Йосиф Герджиков, дългогодишен с Георги Колчков се познати от студентските години, днес заедно движат делата на Бховото общество. „Аз съм привърженик на неговия стремеж да обединява хората със сходни мерения – музикални и духовни. Като музикант гържа да изясня, че Бх има неоглямо количество светски канти, писани върху нерелигиозни текстове, но те не са преобладаващи. На своето служебно място (кantor в Томскирхе в Липциг – б. ред.) е бил негжир на всяка седмица да пише нов канти за църквата, така че именно духовните канти са безчислени при Бх. Но върховете на неговото творчество в духовната музика са двата големи пасиона – *Матеус пасион* и *Йоханес пасион*. Някои изследователи твърдят, че са измерили члени, от които могат да съставят *Марк пасион* и *Лука пасион*, но аз, като музикант, не съм много убеден, че тези члени съставят едно цяло, защото не приемам, че имат кивпасиони. Но Бховата музикална жертва и дар, произведението, което не само е най-сложният му музикален ребус, но определено има духовни мерения, това е неговата *Висока меса (Mesa h toll)*, тя е обобщението на творческия му гений, макар и върху латински текст“.

Бховото общество е организирало пет изпълнения на *Матеус пасион*. Местро Герджиков не помня, че преди 1990 г. той е изпълнявал много рядко, през 70-те години го дирижур Добрин Петков в Пловдив, след това Иван Маринов го записва в радиото. За първи път тази година прозвуча *Йоханес пасион*, създаден от Бх през 1724 г., по-късно редкостно повторното си изпълнение през 1727 г.





Йох нес П сион В ул т н СУ, фотография Никол Боз ков

Проп стт от почти три столетия е обезкур ж в щ . Н к кво се дължи?

„Може би з щото *Матеус пасион* е по-монумент лен и по тр гиция в Европ се изпълняв н Р зпети петък. К то че мог т г се пр ви *Матеус пасион*, по-бързо проникв , м к р и със з къснение от 300 години. *Йоханес пасион* е ост в л Встр ни от полезрението, сег ние решихме, че т зи тънк з вес трябв г се повдигне”.

Н месв се Георги Колч ков: „Изключително въздействи щ музик с религиозни дълбочини, които не се х ресв х н предишния режим. А и пр восл вието не р зреш в инструмент лн музик в църквите. Аз позн в м хор т , които преди 1989 г. с се събир ли в Стр стн т седмиц и с слуш ли *Матеус пасион* н з пис от н ч лото го кр я. Тов се е случв ло т йно, духовн т потребност вин ги е съществув л ”.

„Моето обр зов ние протече между 1982–87 г., ког то Людмил Живков пр ве ше някои нещ з освобожд в не н култур т , з тов г се изпълняв т църковни ж нрове – продълж в Йосиф Герджиков. – През 1972 г. под нейно г вление се съз де нс мбълът з църковн музик „Йо н Кукузел”, който ведн г беше предст вен н п п т и ст н предст вителен нс мбъл з църковн музик . Но още преди тов , през 1974–75 г., у н с се изпълняв ор торият *Месия* от Хендел, която по обем и величин съперничи н *Матеус пасион*. Тов ст в ше възможно бл год рение н витиев т т концепция, която изгр жг х музиковеди и критици, з г убедят п ртийните орг ни. Учеше се, че т зи музик не е духовн , съвсем светск по съдърж ние, че Христос е н роден герой, водещ сил е н родът. Т к тези произведения бях изпълняв ни, м к р и много рядко. *Месия* – гв пъти преди 1990 г., *Матеус пасион* също гв пъти. След 1990 г. не з беляз х бум в изпълненият , н гв н йсет т годин Колч ков инспирир едно изпълнение и последв х ост н лите”.

Следв кр тък спор между гв м т ми събеседници доколко трудно беше през соци лизм г се н мерят з писи н п сионите. Но черните плочи от Културно-информ ционния център н ГДР едв ли с свършили р бот , щом днес всичко се постиг с мъките н едно н ч ло.

Георги Колч ков: „Им огромни трудности в орг низир нето н изпълнение н т -ков м щ бно произведение – з л , репетиционни, отпеч тв не н текстовете, които г следи публик т , връзк със солистите, купув не н ноти, н мир не н всяк кви нещ – го н й-гребните. И всичко, к то с Божият рък , положен върху тов дело, се случв просто и лесно. С мо г го поиск ш!”.

Т к се свърз ли преди няколко години и с тенор Виргил Х ртингер, гв имейл и той вече бил н репетиции и повел със свършен лекот цял т музик лн дружин през гр м тичните събития в п сион . З вършил е *Eastman School of Music* в Ню Йорк и Моц ртеум в З лцбург, критик т цени високо естествен т музик лност и топлия му тембър, той пр ви к риер в ор тор лния ж нрс Б ховите п сиони, Хенделовите ор тории и произведеният н Менделсон, Пучини и гр. Солисти з едно с него с Пл мен Бейков – б с, ученик н Борис Христов, специ лизир л в Лондон б роков музик , солист н Русенск т опер ; Петър Д н илов –

б ритон, който се извява в немскоезичните сцени – Хамбург, Бон, Келденбург; Олга Михилова-Динова – мецосопран, редув оперния репертоар с концертни изяви; млади Гургин Гургинов – сопран, от 2007 солистка в Русенската опера.

Българското общество включва в новия си състав в музиканти – не просто добри инструменталисти и певци, хорове, които изпитват необходимост от духовна музика и я претворяват с много искрено чувство. „Интересуват се от Бог и от себе си пред Бог“, подчертава диригентът. Смята той извървял пътя на хориста, диригент, хормейстор, специализирани барокови музикални семинари в Ян ван Пелсвер, импровизатор на върха стилистичните техники в изпълнението на барокови музикални произведения, учредява Хенделово общество в България, изпълнява ораториална музика, диригент е на класическия ортодоксален музикален ансамбъл „Юлианел“, преподава в НБУ, преподава в колеж „Любен Гройс“ и Музикалния колеж в Пловдив, прави класически ансамбли в стил ренесанс и барок. Според него психиката не се влияе във всичко, изброено досега, те са толкова импозантни и свежи в годината – съвършено извън общото поле на действие.

Другите участници в „заветите“: класическият смесен хор при хормейстера „Св. Троица“ с диригент Елианна Михилова и класическия оркестър от инструменталисти, сред които някои от най-добрите изпълнители на струнни инструменти: Йордан Димитров, концертмейстер на класическия ансамбъл „Софийски солисти“, цигуларката Гергана Делийска от Софийската филхармония, ансамбълът Келин Панайотов, предствител на немския бароков школа, познат в мезотоналния ансамбъл *Ars Barocca*, флейтистът Димитър Митинков, учил в Холандия, привърженик на френския школа, Димитър Тенчев, виолончелист, концертмейстер на „Софийски солисти“, свири трудното континуо и композитор всички речитиви, Мирослав Стоянов, първо виолончело на Софийската филхармония, свири най-професионалните гримачни рии с бас или тенор, които отразяват мъките Христосови, органистът Стефан Делчев, получил музикалното си образование в Германия. Предизвикателствата пред изпълнителите на психиката същите като при бароковата музика – фризурки, звукоизлъчване, в България вече се появяват струнни инструменти, които се използват и от Българското общество. С други думи, импресивизмът към вентилно звучене. Колкото и да е трудно.

Още Алберт Швейцер, човекът с много призвания – лекар, теолог и органист, лауреат на Нобеловата награда за мир, твърди, че Бих избира хармонията като елемент, който рязко влиза в думата, естетиката му активно възпроизвежда картините и поетичния текст, и сочен е към слушателя, който да не мери живописния „ключ“ към творбата и да усети основния ѝ смисъл, както и подтекст на метаболитна идея. (Дали някой ще се сети за преиздаден изключителен труд на Швейцер за Бих, публикуван в 1981 г.?) „Швейцер изяснява относително редицата целия музикален свят, че Бих работи със словото много активно, като създава музикални формули, които го обличат в строенето в слово. Бих работи непосредствено със словото – като Йосиф Герджиков. – Бих е учител на всички музиканти, всяко дете, което започва да свири, стига до момента, когато трябва да изпълнява Бих. И предизвикателството, както в детските години, така и по-късно, е да рязко кодовете на Бих, да не мерим ключовете към изпълнението на тази музика, като се стремим

към вентичност. Тя е постижим до почти окончателна степен, но от състава, които се знаят в това отношение в Европа. Те не могат да свирят на струнни инструменти, но и четат всичко, написано от Бах, четат струнни триптихи, от които той се е учил, и т.н. У нас това окончателно стигане до вентичност, според мен, като интерпретатор, не е много подходящо. Нещо друго не е свикнали да слушат вентичния Бах и малко му се противи, дори и изпълнен с вентични инструменти. Имаше по-различна емоционалност, изживяване по-експресивно или глътка, по-пресилено някоя неща и имаше нужда понякога да не сме толкова бързи в темпото, да не сме толкова отчетливи в някои штрихи, за да сме близки до естествените ни предчувствия за тази музика”.

Обществото от почитатели на Бах се стреми към разширяване, много хора желаят да се присъединят. Учредителите му вярват, че и скромните дарения ще се множат. Този годин концертът бе в рамките на Европейския фестивал. Културният център на СУ с директор Александър Кьосев отговорно подкрепя Баховото общество.

В края на годината се наредят го осъществяват *Коледна оратория* от Бах с джазови музиканти, поканил си Мишо Йосифов. „Нямаше големи планове. Всяка година преди Великден да им изпълнение на сион и освен това някоя група концерт. Вжнато е да въвличем повече хора в самоорганизирано общество. Не само в София, но и във Варна, в Пловдив имаше хор. Те трябва да се намерят по лутеранския начин, да усетят, че правят нещо заедно, и с малки дарения да въртят колелото. Пък кога спре, спре, кога не – някоя група ще поеме”, завършил Георги Колчак. Това, което му липсва, мисля че не може да получи по каквонични причини, е подкрепата от Православната църква. „Наша църква смята, че който търси пътя към вярата, трябва с малко да влезе в храм. Тя не използва изкуството, за да привлече хората, то може много да помогне. Виргил Хартингер казва, че нашата публика е твърде разбита, готова да бъде съпричастна, да състрадава, музиката я увлича до крайност. Това не е публика, която слуша до първото грешка и после започва да скуча”. Нейната духовна потребност от Бах не се различава твърде от потребността на споменатия Алберт Швейцер, който я е формулирал в годината 1905 г.:

Какво е за мен Бах? Утешител. Той вселява в мен вяра, че както в изкуството, така и в живота истинската правда не може да остане неразпозната или скрита, не трябва странична помощ; тя побеждава сама, щом удари нейният час. Тази вяра ни е необходима, за да живеем. Бах е притежавал тази вяра. Така той е творил в тесните предели, в които се е ограничил, трудейки се без умора и не падайки духом, без да се старее да привлече към себе си вниманието на хората, без да прави нищо, за да се прослави в бъдещето, с единствената грижа всичко, което създава, да бъде истина... Неговата музика ни призовава към съсредоточеност и тишина.

Дали защото външните обстоятелства ни притискат, или по-скоро защото потребността от Бах е неутолима, ние все пак се стремим към неговото утешение.

Скот Кърнс (роген през 1954 г. в Такома, Вашингтон) е американски поет, мемоарист, либретист и есеист. Завършва университета Western Washington като бакалавър, след което и магистратура в Hollins College. Защитава докторска дисертация в университета в Юта. Преподава в Държавния университет в Канзас, Уестминстър Колидж, Университета на Северен Тексас, Олд Доминион Юнивърсити. Професор по английски език и директор на програмата по творческо писане в университета в Мисури. Автор е на поезия, преводи на християнски мистици, дълго есе върху страданието, антология на поезията, фентъзи, проза и др. Поемите му са отпечатани в издания като *The Atlantic Monthly*, *The Paris Review*, *The New Republic*, *Poetry*. Негови произведения са включени в антологията *Upholding Mystery* (Oxford University Press, 1996), *Best Spiritual Writing (Н ъ-гобрите духовни творби)* (Harper Collins, 1998 г. и 2000 г.). Служи като четец в православната църква „Св. Лука“ в Колумбия, Мисури. Преводът на есето е направен по гостъпната интернет версия на <http://english.missouri.edu/people/profile.php?person=glicke>.



Скот Кърнс

КОЙ Е ВИНОВЕН ЗА ЧОВЕШКОТО СТРАДАНИЕ?

К кой човек го повярва в един любящ Бог, Който допуск го строг и невинни хора? Много често съм ми изглеждал този въпрос, но никога не съм бързал с отговор. Вероятно в минлото и аз съм изглеждал подобни въпроси.

Мисля че сегашно не бих формулирал проблем по този начин, все пак това си остава един полезен въпрос, дори и с моето поредно откритие, че е скривено едно общоприето твърдение, което повече не искаме да приемем – илюзията за лична автономност.

Този въпрос е скривено дълбоко невежество по отношение на това колко близко сме свързани помежду си – кой кой сегашно, кой кой във вечността – и в по-малка или по-голяма степен пренебрегва изключителната свобода, с която Бог очевидно е наградил творенията Си. Тези феномени за едно създание в твоята представа, че цялото това строгостие не е точно Божие дело.

Много скоро ще ни се прииск г се поз чудим н г стр нн т н стойчивост н Бог Неговото творение – к кто обит телите, т к и изменчив т земя – г им вроген свобод ; но з сег нек р глед ме въпрос з н ш т тясн свърз ност помежду ни и з стр г нието, причинено от човешкия пров л.

Осмеляв м се г к ж , че ко невинен човек стр г , то е, з щото някой от н с – ти или з, или някой груг престъпник – сег или в мин лото е г л н ч лото н неговото стр г ние. Ако невинни хор продълж в т г стр г т, то е, з щото вече трябв г си понесем отговорността з тяхното стр г ние; ние вече трябв г поемем нужн т отговорност з тяхното облекч в не.

Неспособността ни г оценим степен т собствен т си отговорност г в изяв н н ш т добре известн нез интересов ност към онези, които стр г т, позволяв ни продължително, късогледо и нех ъно г осъжд ме онези, които стр г т или живеят в бедност. Подозир ме, че нещо им е причинило тов , но неспособността ни г видим н шите собствени отпеч тъци в т зи к ш ни ост вя г си мислим, че тези, които трябв г бѫд т обвинени, с с мите стр г щи. Кл тим гл ви, глед ме отстр ни или се обръщ ме и се чувств ме к кто м лко безпомощни, т к и – отчит ъки, че все още не сме н пълно мъртви – м лко виновни.

Този лекичък полъх н н ш т собствен виновеност е м лко гок з телство, че може би все още им н гежг з н с.

В *Братя Карамазови* гуховният отец н Достоевски, ст рецът Зосим , пок зв ясно изр зено чувство з т зи виновеност. „Им с мо едно сп сение з в с – к зв той н свър лото се бр тство. – Приемете себе си т кив , к квито сте, и се смят ъте отговорни з всички човешки грехове. Понеже н истин е т к , приятели, и тог в , ког то приемете себе си з истински отговорни з всичко и з всеки, ще р зберете, че н истин е т к , че вие сте тези, които с отговорни от името н всички и з всичко”.

Зосим ни предупрежд в и з още едн по-зн чим последиц : „А к то прехвърляш върху другите собствен т си леност и безсилие, н кр я ще се приобщиш към гордостта с т нинск и ще възропт еш срещу Бог ”¹.

Може дори г се присъедините към мр чния хор н онези, които не мог т г вярв т в едн Бог, Които гопуск гогобни нещ .

В своето собствено предсмъртно стр г ние ст рецът Зосим ни р зкрив р збир нето си з великото т ънство н н шето общо съуч стничество:

Помни особено, че не можеш да бѫдеш ничий съдия. Защото не може да има на земята съдия за престъпника, преди самият съдия да е разбрал, че и той е същият престъпник като изправения пред него и че тъкмо той най-много от всички може би е виновен за престъплението на изправения пред него. А когато някой

¹ Цитатът е по българското издание на *Братя Карамазови* – Б. пр.

разбере това, тогава вече може да стане съдия. Колкото и да е безумно наглед, но истина е туй. Защото ако аз самият бях праведен, може би нямаше да го има и престъпника, който стои сега пред мене.

Един съвременен подвижник, рхим нгрит Софроний, в своят книг з живот и свидетелството н духовния си отец св. Силу н Атонски възкресяв з н с тов гревно схв щ не, к то пише:

Грехът първоначално е извършен в тайните дълбини на човешкия дух, но последиствията му повличат след себе си личността като цяло. Грехът неизбежно ще премине отвъд границите на личния живот на грешника, за да обремени цялото човечество и по този начин да повлияе на съдбата на целия свят. Грехът на нашия праотец Адам не беше единственият грях от космическо значение. Всеки грях, явен или скрит, извършен от всекиго от нас, има отражение върху останалата вселена.

Времето, което прек р х в изуч в не твореният н отците и м йките н Църкв т , ми изясни истин т , че собственият ми грях не е с мо мой. Общото мнение би било, че и твоят грях не е с мо твой. Всеки избор, който ни отделя от общението с Бог , и всяко решение, което з мъгляв съзн нието ни з Неговото присъствие или подкоч в връзките помежду ни, им дълбок и н р ств щ ефект к то прословутия пример с м лките вълни в б сейн .

Този дълбок ефект ни г в точно онов , което чрез избор си предпочит ме пред общението с Бог , онов , което предпочит ме пред тов г култивир ме съзн ние з Неговото присъствие и н г тов г им ме згр вословни въз моотношения един с друг, именно със с мите н с.

Ок зв се, че „ние с мите” е обстоятелство, което трябва в кр я н кр ищ т г бъде схв н то к то нтитез т н тов г ст нем личности. С мотот р збир не з Свет т Троиц (по Чийто обр з сме създ гени) трябва г ни воду го предположението, че г бъдеш личност изискв въз моотношение, от което з виси едн истинск личност.

Следов телно моят н дежд з изцеление е в тов г ст н повече човек и по-тясно свърз н с другите. З г им ме успех, понеже ние сме призов ни г успеем, трябва всички г з почнем г споделяме т зи н дежд .

С мият с т н (или може би по-добре е г се к же понятието з с т н т) е конкретен пример в тов отношение. В с т н т ние им ме обр з н един, който упорито е избр л изол цият , несъществува нето и твърд т (м к р и комично съмнителн) нез висимост. С изключение н Книг Иов – друго изумително изследв не върху стр г нието – в Пис ният не н мир ме много нещ з с т н т . Голям ч ст от предст в т ни з него е създ ген повече от Милтъновия епос *Изгубеният рай*, отколкото от Пис нието. Тов об че съвсем не зн чи, че Милтънов т предст в не е в помощ н мисленето ни. Милтън взим л н сериозно теологият си. В книг IV се появяв един х р ктерен п с ж,

където с т н т к з в следното:

*Тогаз, надеждо, сбогом! Сбогом, страх и угризение!
Доброто е загубено завинаги за мен.
Зло, ти си моето добро! Посредством тебе аз
поне по равно царството с небесния владетел,
деля, а моят дял навярно скоро ще порасне,
тъй както и човекът ще узнае, и светът².*

С известн гр м тичн ирония Милтън ни предст вя с т н т , който – дори и в този момент н упоритото си отриц ние н Божия вторитет – не успяв г з бележи к к собствен т му етичн систем (при която злото з Бог з с т н т ст в добро) Все п к з виси от тов , че Бог изн ч ло е з ложил предшеств щ етичн систем .

С изключителн т изкусност н поетик т злото е р зкрито просто к то отриц ние н доброто, отсъствие н доброто и нищо с мо по себе си – н истин нищо освен злостн , пъклен ре кция.

В н ч лото н VII в. възлюбеният св. Ис к пр ви подобно з ключение по отношение личността н с т н т и освен тов стиг до р збир нето з онтологичния ст тус н грех , з геен т и з смъртт к то едн кво объркв щи:

Грех, геена и смърт не съществуват изобщо с Бога, те са само последици, а не субстанции. Грехът е плодът на свободната воля. Някога грехът не е съществувал и ще дойде време, когато пак няма да съществува. Геената пък е плодът на греха. В един момент във времето тя се е зародила, а краят ѝ не се знае. Но смъртта е проявление на мъдростта на Твореца. За кратко време тя ще има власт над природата и след това ще бъде напълно премахната. Името на сатаната произхожда от доброволното отделяне от истината, но не е признак за това, че той съществува като такъв по естество.

В превод си н горните думи Себ сти н Брок го к з в г же още по-простишко: „сатана е н з в ние, озн ч в що отклоняв нето н човешк т воля от истин т , не обозн чение н същество”.

Следов телно може г се к же, че сатана не е н именов ние н същество или период.

То е н з в ние з тов , което отрич съществув нето, което се удовлетворяв г бъде норм лно. По необходимост тов е н именов нието з тов , което, з гърбв ѝки естествено, доброто и кр сивото – к кто и Бог , общението с Когото оживотворяв всички тези нещ – се е превърн ло вместо тов в с мо-изол ция, прекъсв не н отношеният и смърт.

Стиг толков з с т н т .

² Преводът е на Ал. Шурбанов – Б. пр.

Св. Григорий Плом през XIV в. пръв подобно наблюдение на природата на злото: „Трябва да помним, че никое зло не е зло до степен на съществуване, до степен на противно на подходящото действие и по този начин противно и на кръга, откъдето сякаш се към това действие”.

Като св. Исус, така и св. Григорий се стараят да докажат, че докато грехът може да бъде разбран като нищо само по себе си, то по отношение на последиците си може да бъде нещо сериозно. Несъмнено, и шото специфично съществително на английски, sin (грях), може да бъде подвеждащо, като се има предвид, че на общо език, когато си припомним трудността да имаме нещо, ние очакваме то да съществува. Предшествието гръцки γυν αμαρτια (която буквално означава „неулучвима целта”) е достъпно-описателно изречение на шото разбирателно нещо; гръцкият словообразуваща конструкция, започваща с познати томи „не” за отрицание, обръща вниманието на онтологията на грех, неговата изключителна енергия. Това е великото „не”, дяволското „не” на Божието „да”. То е винаги погрешно. Независимо от това, ти си пропуснал. Чисто и просто то е негение, откъдето съществува не.

Онези от нас, които се борят с обичайните грехове – ние се познаваме кквие сме – навярно ще се съкрушават в проблем с отвръщането от онова хронично пропускане на целта. Нашите проблеми с повтарящия се грях и общочовешкия проблем с поробване от грех не се решават, като просто отблъснем грех, без значение колко пъти опитваме и без значение колко упорито се борим да го отблъснем.

Тък е, понеже когато мога да отблъсна грех, инак когато се фокусирам на това да не греша, това върхуна сметка е само грубо разпознаване на дяволското „не”. „Смоджана” е недостъпна принцип. Инасилният мъж или жена на този свят не е толкова силен, че да триумфира над своя грях, когато има само „не”. Това, от което имаме нужда, е укрепваща сила, която ни помагат да кажем „да” на нещо друго, да кажем непрекъснато „да”, „да”, „да” на Някого друго.

Върхуна сметка, не отвръщането ни от грех ни освобождава от повтарянето му, по-скоро обръщането ни към Христос – и това е шото постоянно обръщане към Него – е това, което ни кара да изгърбим грех.

Сещам се за още един илюстрация. Проволните християни като цяло имат три поста през годината освен Великия пост; мнозина също спазват сряда и петък като отделни постни дни през годината. Това са дни, в които по-голямата част от тях не ядат месо и млечни продукти. Тръгцията повелява, че постът трябва да бъде свързан с даване на милостиня. Човек се откъсва от скъп хазарна сметка на евтин и се насърчава да споделя с бедните парите, които е спестил от консумирането на евтин хазарна. Без да искаме да бъдем специални по въпрос, но един пост – или грубо начин на въздържание – който не е съпроводен от добри дела, не пречи да се групите, се смята за „сатански пост”.

Моля да ми простите за това, че ще включа още малко поезия, за да поясня

гледна си точка. Това е леко изключиви, но по-скоро сериозни стихове, които са част от една поредица от стихотворения на темата изследвания на гръцкия Нов Завет; в конкретния случай това е *metanoia*³.

Поканяето, чуждо
на род човешки,
не те застава към
покорно повторение.

Поканяето, ще видиш, лесно
понася склонността
към често идващата мисъл
и не съзнава познатия път,

чуждата двойственост
полусърдечно, която свързва
всяко разкаяние
със обещанията за нов живот.

Това преобръщение сърдечно
обещава, без греховна пляска,
обръща те не *от*,
към,

същото като пилигрим, понесъл бреме,
открил със изненада,

че грехът не толкова лош е,
колкото е за губено време.

От друга страна, *доброто* е това, което съществува в действителност. Нещо, което е дълго и непрекъснато трайно, че всичко, което си струва, е добро, и всичко, което е добро, си струва. Нещо повече, всичко, което учи в доброто, е приведено в съществуване с ефикасното съдействие на доброто и е за по-добро, макар същото това съдействие.

Независимо от ситуацията, в която се намирате, във всеки един момент ние неизбежно учим в едно или друго нещо. Уловката е в това, че или взимаме участие в това, което е, или в отсъствието му. Или учим в живота (всичко ново, което има истинско съществуване независимо от връзката си с Бог), или в смъртта (всичко ново, което се стреми да прекъсне тази връзка).

Като всички, трябва да сме се сетили досега, ние сме това, с което се храним.

Превод от английски: Йов Георгиев - Станболов

³ Покаяние (гр.) – Б. пр.

През последната седмица на юли 2010 г. на немския журналист Петер Зеевалд се пада историческият шанс да направи пробив в една вековна традиция: за първи път римски понтифекс е интервюиран пряко в рамките на час дневно в лятната резиденция Кастел Гандолфо. И то без въпросите да бъдат съгласувани предварително. Резултатът е книгата *Светлин н свет . П п т , Църкв т и зн ците н времен т* , която от появата си през ноември 2010 г . се превърна в световен бестселър. Петер Зеевалд (род. 1954), дългогодишен редактор в *Шпигел* и *Зюддойче Ц йтунг*, безспорно е журналистът, който най-дълго е разговарял с Йозеф Ратцингер. Книгата *Светлин н свет* , чиято последна глава предлагаме на вашето внимание, предстои да бъде издадена на български език от Фондация „Комунитас“.

СВЕТЛИНА НА СВЕТА

Петер Зеевалд разговаря с папа Бенедикт XVI

За последните неща

Исус не препоръчва на учениците си да си служат с меч, а им предоставя друго въоръжение: „Дарувам ви Духа Светаго“. Свързано ли е това с начин на мислене, който води отвъд обичайното? Един вид духовна интелигентност, която днес бихме могли да открием наново?

Не е необходимо да си го представяме по някъв критичен начин. Все едно, че към згнетието и нещото съществува не ще се добри още един етаж. А в смисъл, че съкровеният контакт с Бог , чрез Христ , с Христ и в Христ и истинни открити нови възможности, ризикувайки и нещото сърце и ум: вярта и истинна пригварно измерение и нещата живот.

Може би това би могло да се сравни с един „мета-нет“, безкрайно по-бърз от интернет и във всеки случай по-свободен, истински и позитивен.

Това и мир израз в *Communio Sanctorum*¹: че всички ние сме, по някъв начин единени в по-дълбок връзка и че ризикът в мегоспод, мкар и никог да не сме го виждали, защото Той действително е с нас чрез Дух .

В речта си от Лисабон вие потвърдихте, че приоритетната задача на Църквата днес е в това „да подтикне хората да погледнат отвъд предпоследните неща в търсенето на последните“. Учението за „последните неща“ е основна част от вярата. Става дума за теми като ада, чистилището, антихриста, преследването на Църквата в края на времената. Завръщането на Христос и Страшния съд. Защо в проповедта изцяло се премълчават есхатологични теми, които спрямо темите за целибата или ръкополагането на жени за свещеници са от по-съществено значение и следователно засягат всички?

Това е един много сериозен въпрос. Нещта проповед, нещото действително

¹ Общност на светците (лат.) – Б. пр.

посл ние е в м ксим лн степен н сочено към създ в нето н един по-добър свят, ре лно по-добър свят от вече спомен тия. Тук трябва г изпит ме съ-вестт си. Р збир се, че се търси срещ с удиторият , им стремеж г се го-вори з нещ , които с в нейния хоризонт. Но н ш т з г ч в същото време е г пробием този хоризонт, г го р зширим и г погледнем към последните нещ .

Последните нещ с к то твърд хляб з хор т днес. Изглежд т им нере лни. Те бих иск ли конкретни отговори с днешн г т , решения н всекидневните нес-годи. Ал тов с всъщност половинч ти отговори, които не им позволяв т г предусетят и р зпозн ят онов , което се р зпростир отвъд м тери лния жи-вот, където им съд, бл год т и вечност. В този смисъл би трябв ло г н мерим



нови думи и не чини, които го позволяват на човек да пробие стените на кралството.

Всички пророчества на Исус са се сбъднали, само едно от тях все още се очаква: неговото завръщане. Едва когато то се изпълни, ще стане напълно истинна и думата „Спасение“. Вие въведохте термина „есхатологичен реализъм“. Какво точно означава той?

Означават, че последните неща не са мирожитие от вид Фатморган или някаква измислена утопия, точно пресъздаване на действителността. Винаги следва да имаме предвид, че Той с непоколебим яснотен екипизъм ще се върне. Тези думи стоят наглед всичко. Ето защо месият изначално се отслужва с лице към изток, с лице към извръщането на Господ, чрез символическите земи, откъдето ни се е явил. Всякакви срещи с този, който идва. Игнорантно по някакъв начин е предусетено; ние отиваме към Него, неговото идване не вече се предусещ.

Спокойно бих си представил това със събитията в Кен. Господ в първия момент казва: „Още не е дошъл часът Му“². Сетне разговаряме за ново вино и така се каже, предусещ своя час, който още не е дошъл.

В Евхаристията този есхатологичен реализъм е силно присъствал и представен: отиваме на срещи с Него както с някого, който иде, Той идва и предусещ час, който ще настъпи някой ден. Би трябвало да разбирате нещата срещи с Господ, който идва, както по някакъв начин в неговото идване, въвеждащо ни в една по-голяма действителност, отвъд нашето всекидневие.

Сестра Фаустина Ковалска³, беатифицирана от папа Йоан Павел II, преди около осемдесет години чува във възлюбените си визии на Исус следните слова: „Ти ще подготвиш света за последното ми идване“. Трябва ли да възприемаме тези думи сериозно?

Би било погрешно тези думи да се интерпретират в хронологичен смисъл, защото се екипират, така както се каже, за неговото извръщане. Би било погрешно да се потърси духовното значение, вложено в тях – в смисъл че Господ е винаги този, който иде, поради което следва да сме подготвени за окончателното му идване, да срещнем неговото милосърдие, да бъдем извън него. Да бъдем извън него от милосърдието на Бог както противоположен жестокостта на свет; това е подготвянето, защото той идва със своето милосърдие.

Ще си позволя известна настойчивост. В единствената пророческа книга от Новия завет – „Тайното откровение на Йоан“, Апокалипсиса, разбрана като блага вест, всичко е ориентирано към завръщането на Христа. Затова и библейските книжници, и монасите, и астрономите още от времето на Исус се опитват да изчислят момента на идването на Месията.

Немският учен Рюдигер Холински смята, че е открил, че седемте църкви, на които Йоан изпраща своите послания, всъщност не отговарят на физическите

² Йоан. 2: 4.

³ Св. Фаустина Ковалска (1905–1938) – полска монахиня мистичка от Конгрегацията на Божията майка на милосърдието, канонизирана през 2000 г. – Б.пр.

места, а са по-скоро позовавания, обозначаващи епохи от историята на Църквата, които следват една след друга. В този смисъл името на седмата и последна църква – ЛАОДИКИЯ, (което в превод означава: правото на народа), се отнася до един общ бунт и призив за участие в него. Паралелът на „седмия печат“ се отнася за епоха, характеризираща се със страх, депресии, фалшиви учения на Църквата и нови религии, време, в което делата не са нито бурни, нито спокойни.

Сигурно е, че днес светът, както никога преди това, е под заплаха. Ние обсъдим много от причините за това – опустошаването на нашата планета, на родния дом на човечеството, което е стигнало до точката, от която няма връщане назад. Ситуацията на вярата е засегната от драматични промени. Верското съзнание отслабва, редица църкви биват затваряни, диктатурата на мненията вече не действа гъвкаво, а по един доста агресивен начин. Към това се добавя фактът, че човекът вече посяга и на последната библейска забрана – на Дървото на живота, чрез манипулирането на живота и в опит да се самосъздава.

Тази ли ситуация ви даде повод да обърнете внимание в книгата си за Исус, че думите на Исус за Съда трябва да бъдат приложени към нашата съвременна ситуация?

Аз съм скептик по отношение на подобни интерпретации. Апок липсва етичен и истински измерение. Ще оставя обаче отворен въпрос дали това, което Холински казва, е едно от тези измерения. Апок липсва не предположение за някаква строен схем за изчисляване на времето. Това, което съм сигурен, е фактът, че тъкмо когато вярваме, че се стига до края, всичко започва отново. Което означава, че Апок липсва етичен и истински измерение и начин отразяване на реалността, без да погледнем съвременниците когато и как ще получим отговор и когато и как Господ ще ни се покаже.

Това не е книга, която предлага времеви изчисления. Важно е, че всяка епоха пребива във близостта на Господ. Често мислим тук и сега сме подложени на Господният присъд и ще бъдем изправени пред неговия съд. Обсъждат се двете идващи на Христ – едното във Витлеем, другото в края на времето, поради което и св. Бернхард от Клерво говори за *Adventus medius*, сиреч за междинно идване, чрез което Той периодично влиза в историята.

Мисля, че трябва да вземем истински тон. Не можем да устновим когато светът ще свърши. С мият Христос казва, че никога не знае, дори и Синът. Трябва обаче да вярваме, че ще бъдем готови за неговото идване и е повече от сигурно, че в строения Той е близо до нас. В същото време трябва да знаем, че с неговите деяния сме изложени на неговия съд.

Не знаем кога ще дойде, но съгласно Евангелието знаем, че ще дойде. „А кога дойде Син Човеческий в славата Си, и всички свети Ангели с Него – е записано в Евангелието на Матей⁴, – тогава ще седне на престола на славата Си“. И ще отдели едни от други народи, както пастир отлъчва овци от кози. На едните ще каже: „Дойдете вие, благословените на Отца Ми, наследете царството, приготвено вам от създание мира“. А на другите: „Идете от Мене, проклетите, в огън вечний“.

⁴ Мат.25: 31.

Йоан подчертава тези предупреждения: „Аз светлина дойдох в света, щото всякой вярващ в Мене да не остане в тъмнината”⁵. Има още много такива слова, свързани със Съда. Дали тези неща следва да се схващат само на символно равнище?

Рзбир се, че не. Ст в гум з истински всеобщ съд. Човек бив погложен, т к г се к же, н предпоследен съд в момент н смъртт . Големият сцен рий с овците и козите, н черт н от М тея в гл в 25, е притч з непредст вимото. Не сме в състояние г си предст вим т ков нечув но събитие; целият всемир г е пред Господ , цял т история г стои пред Него. Би трябв ло тов г се пресъзг де в обр зи, з г можем г си го предст вим. Но дори и г ст не ф кт от визуалн гледн точк , то продълж в г е отвъд н ш т способност з р збир не.

Много в жно е, че Той е съдникът, че ще им истински съд, че човечеството ще бъде отделено и че в този смисъл н истин съществува възможност г бъдем прогонени; че нещ т не с безр злични, тов е много в жно. Днес хор т с склонни г к зв т: „Д , но в кр я н кр ищ т ням г е толков стр шно. Бог, в кр я н кр ищ т , не може г бъде т къв”. Н против, Той ни възприем сериозно. И съществува нето н злото е ф кт, който е н лице и трябв г бъде осъден. В този смисъл, преизпълнени с бл гог рност з р ди Божият доброт и пор ди ф кт , че ни г ряв бл гог т, би трябв ло г схв нем и възприемем много сериозно спрямо н шия жизнен проект злото, което сме видели от н цизм и комунизм и което и до днес вижд ме вътре в н с.

Преди 14 години ви питах дали изобщо си заслужава да се качваме на борда на тази лодка, видимо очукана и съсипана от годините. Днес би трябвало да се запитаме дали тази лодка не наподобява все повече Ноевия ковчег. Какво мисли папата? Можем ли все още да се спасим на тази планета със собствени сили?

Човекът във всеки случ ъ не е в състояние г господств н г историят , изхожг ъки от собствените си сили. А тов , че човекът е в оп сност и пост вя пог з пл х себе си и свет , днес се потвържг в г же от н учните г нни. Той би могъл г се сп си с мо тог в , ког то в неговото сърце избуяат мор лните сили; сили, които мог т г дойд т с мо от срещ т с Бог ; сили, които ок зв т съпротив . З което об че се нужд ем от Него, от един Друг, който г ни помогне г бъдем тов , което с ми не успяв ме г бъдем; нужд ем се от Христ , който ни събир в общност, н речен Църкв .

В един основополагащ пасаж от Евангелието на Йоан Исус говори за волята на своя Отец: „И зная, че Неговата заповед е живот вечен”⁶. Затова ли Исус е дошъл в света?

Д , без съмнение. З щото им ме способност з Бог и можем г влезем в истинския живот, във вечния живот. И Той е дошъл, з г позн ем истин т . З г можем г докоснем Бог . З г е отворен врт т з н с. З г н мир ме живот , истинския живот, който е вече неподвл стен н смъртт .

Превод: Тони Николов

⁵ Йоан. 12: 46.

⁶ Йоан. 12: 50.

Въпреки че не е имал желание да описва живота си, Г. К. Честъртън (1874–1936) все пак отстъпва пред молбите на приятели и близки и написва своята *Автобиография* през 1936 г., завършвайки я едва няколко седмици преди смъртта си. Но това не са обикновени мемоари, спиращи се на биографията и на детайлите от живота на своя автор. Книгата е посветена на един изключително интересен период от историята на Англия, което дава възможност на Честъртън да представи гледната си точка към политическите и духовните процеси в Англия от края на XIX и началото на XX век. В този контекст той разказва за личните си духовни и религиозни търсения и убеждения, подтикнали го толкова остро да критикува песимизма, агностицизма и езотериката, характерни за епохата. Предложеният тук откъс е посветен на ранните духовни търсения на Честъртън, а неговата *Автобиография* предстои да излезе в близките месеци в „Християнска библиотека“ на Фондация „Комунитас“.



Г. К. Честъртън

КАК СЕ СТАВА БЕЗУМЕЦ

В този глав ще се спр на най-тъмния и труден част от моите спомени – период на моята малка гост, който беше изпълнен със съмнения и болезнени изкушения и поне в моя случай и главно по субективни причини остави у мен увереността в обективното съществуване на Грех. Преди голям период по същество обаче, дължа едно обяснение. Често съм се изказвал провокативно по въпроси, свързани с религията, за да стигна някъде до позиция, която мнозина приех за провокативна. Огорчих моите доброжелатели, като неуморно следвах пътя си към християнството, към първоначалното християнство, а не към католицизма в смисъл на римокатолицизма. Не се срамувам за нито едно от моите убеждения, с които те изказвах несъгласие. Аз съм положителен, но това не означава, че трябва да се извинявам. Гордея се с моята религия, доколкото човек въобще може да бъде горд с една религия, чието основно послание е смиреннието, особено се гордея с тези идеи в нея, които често са нечестни суеверия. Гордея се да живея в оковите на древни догми и да бъда роб на мъртви символи (като често повтарям моите приятели журналисти), защото много добре знам, че мъртви са само ересите, като и че единствено вярната догма може да им даде толкова дълъг живот, че да получи някаква нието древност. Гордея се с това, което е нечестно по популяризирано, защото дори и този несполучлив термин пише в себе си средновековната истина, че като всеки друг човек и свещеникът трябва да

бъде мистор. Гордея се с това, което е наричано от хората „култ към Дев Мария“, защото в най-тъмните векове то е въвело в религият елемент на това кралско отношение, което днес, едновременно късно и превратно, се нарича феминизъм. Гордея се, че вярва в Троицата и в месата, гордея се, че има изповедание, гордея се, че вярва в неговото.

Но не се гордея, че вярва в Дявола. Или по-точно, не се гордея, че познава Дявола. Познаването ми с него е плод на собствените ми грешки, които следваха и които кобях продължил следващо, щях да ме отведат до служението на Дявола или до дяволзнателство. Поне по този въпрос в съзнанието ми няма и сянка от самодоволство, мисля да усещам неясно блуд. За тези неща човек може да бъде интелектуално превъзмогнат морално грешен. Етиката и изясняването на скептиците не ме впечатляват почти с нищо. Не ме впечатляват и малко дежът, който заявява, че не може да подчини интелекта си на една догма, защото има съмнения дали той някога е използвал своя интелект, за да се опита да дефинира каквото и да било догма. Не ме впечатляват и тези, които настояват, че изповедателите са лодуши, защото има дълбоки съмнения, че те са мислители или смелостта да минат през нея. Но когато те кажат: „Злато е само относително. Грехът е само отрицание. Позитивно погледнато, злато не съществува, това е само отсъствието на доброто“ – тогава знам, че изричат повърхностни глупости, може би защото са много по-добри, невинни, нормални и се намират по-близо до Господ от мен с мисля.

Периодът на моята лудост съвпадна с период на леност и безделничество, през който не можех да се занимавам с нищо смислено. Размишлявах върху много неща, някои от които може би са свързани с цялото ми психологично състояние. И за миг не бих си помислил да сметна тази леност за причина, още по-малко да я предложа за извинение, но лутанията ми през това обърканно време и накрая ме забърках със спиритизъм, без дори някога съм взимал решението да стана спиритист. В действителност по някакъв странен начин бях не само дистинциран, но и безразличен към него. Сбратимите ми им хмеем вик да си играем с плъншет, който меркантилите наричат миса за спиритически ниси, но бях един от малкото, които през това самото игра. Няма да отпрек, че това може би е било игра с огъня, дори с дъския огън. Думите, които се изписваха на мисата, не бяха разрушителни, но в тях имаше нещо измислено. След като вече познавах достатъчно добре този свят, мога уверено да твърдя, че по време на тези ниси се случва нещо, което не е нормално в обичайния смисъл и не може да бъде следствие от съзнателна или човешка воля. Не се осмелявам да съдя дали причината е някаква подсъзнателна, но все пак човешка сила, или други, външни човешки сили, били те добри, лоши или безпристрастни. Единственото, което мога да твърдя с пълна увереност по отношение на тази мистична и невидима сила, е, че тя изрича неистини. За страшен тегъл тези лъжи могат да звучат шеговито или изкусително, могат да бъдат още хиляди други неща, но каквото и да са, те не носят истинна отвъдния свят и по тази причина са безполезни и за този свят.

Ще дам няколко примера. Веднъж заговорих за въпроса, както винаги, на

пълно н посоки, к кво би к з л з един н ш позн т, солиген и гост скучен депутат в парламента, който им се лошия късмет г бъде н г рен с власт по отношение н обр зов нието. М с т ведн г и без ник къв свян изпис (през този период тя вече беше много бърз , м к р и не вин ги р збир ем) ясните думи: „Р зведи се”. Съпруг т н политик беше толкова почтен , бих доб вил и непривлек телн , че възможността з няк кв ск нг лн ром нтичн история изглежд ше невероятн . З тов ние з почн хме строго г р зпитв хме н шия дух к кво, по дяволите, им предвид. Резулт тът беше прелюбопитен. Духът отвърн , к то ведн г изпис едн изключително дълг гум , която изглежд ше н пълно нечетивн и нер збир ем . Н пис я втори път, след тов трети и четвърти, но всеки път очевидно тов беше едн и същ гум и н кр я взехме г проумяв ме, че з почв с буквите Ж.А.С. „Но тов е безсмислиц – отбеляз х, – в нглийския език ням гум , която г з почв с тези три букви, г не говорим з толкова дълг гум ”. Н кр я духът отново изпис гум т , този път н пълно ясно, и тов беше гум т „Ж снур зкритияисшетообщество”.

Ако тов беше н шето подсъзн ние, чувството му з хумор очевидно беше гост т плоско. Но тъй к то беше н шето подсъзн ние, не н шето съзн ние (ко не беше и нещо трето), ние прогължихме г се чудим к кво озн ч в т зи гум , която беше изписв н отново и отново, но т к и никог не р збр хме к кво озн ч в тя, док то не получихме просветление. Предпол г м, че никои, който ни позн в , не би допусн л, че сме способни г си причиним толкова дълг , н труфен и глуп в изм м . Подобно н подсъзн нието ни, ние също им хме чувство з хумор. Но случки к то т зи ме изпълв т с удивление и тревог з хор т , които прием т връзк т с духовете н сериозно и изгр жд т върху нея цели религии и мор лни философии. Ако бяхме р зкрили н депутат т полученото от отвъдното посл ние, н истин щях го последв т Ж снур зкрития във Исшето общество и особено уж снур зкрития з н шето умствено състояние.

Още едн пример з същото. Б щ ми, който поняког ни глед ше к к с бр т ми си игр ем н глуп ци, прояви интерес г ли ор култ може г отговори н нещо, чийто отговор ние не зн ехме. И попит к кво е било моминското име н съпруг т н едн г лечен чичо, когато ние никог не сме позн в ли. След леко колеб ние, но решително, одушевен т м с изпис : „М нинг”. Със същ т решителност б щ ми отвърн : „Глупости”. Тог в ние упрекн хме н шия гений з ж лк т му измислиц и з още по-ж лк т му прибърз ност. Но духът, който никог не п г ше по гръб, н пис предизвик телното обяснение „Женен по-р но”. И ние изп гн хме в известно двоумение г ли тов не озн ч в , че н ш т г лечн , но почтен леля не е бил т йно женен по-р но. А одушевеният инструмент изпис : „К рдин л М нинг”.

Ще н пр вям лко отклонение, к то се з пит м к кви щях г бгд т последиците з мен и соци лния ми кръг, к кво щеше г бъде състоянието н р зум ми и моят предст в з обит в ния от мен свят, ко бях приел, подобно н някои спиритисти, тези р зкрития н сериозно? Нез висимо г ли с невинн шег н

Пук¹ или полтъръг ѝст, г ли с изр з н нечий стр нен подсъзн телен р зум, г ли с присмех н демон или нещо друго, със сигурност те не с гостоверни. Всеки, приел тези р зкрития з истин , им оп ност г з върши в лудниц т . И ког то човек се опитв г н пр ви своя избор сред спиритическите философии, сред модерните секти и школи, той не трябв г се отн ся към т зи оп ност с пренебрежение. К кто вече спомен х, к рдин л М нинг се изпречи н пътя ми к то пл мтящ дух още док то бях м лко момче. Сег портретът му стои з к - чен в един от ъглите н ст ят ми, символизир ѝки духовното състояние, което мнозин бих н рекли второто ми детство. Но всеки би призн л, че и двете ми детски състояния с били изпълнени с много повече згр в р зум, отколкото ко се бях втурн л г р зследв м Престъплението н К рдин л , равейки из мин лото н г лечн т ми леля.

Дори по-висшият и по-мъдър р зум от по-добрия свят не успя г ме ядос толков , колкото тези р зкрития. Опитът ми от истинск т психология, з която зн ем толков м лко, ме е к р л г се з мисля г ли з тези мои интереси не е допринесло също т к обърк ното и лениво, дори болестно състояние, в което се н мир х тог в . Не мог г твърдя тог със сигурност, тъй к то обр тно-то също е възможно, възможно е всичко г е било плод н случ ѝностт . Можех просто г з хвърля м с т з спиритически се нси и г си ост н със съмнението, можех г прием , че тог е било няк кв шег , плод н любопитство или н вълшебство, и г си обеща я, че никог повече ням г докосн м с т , дори и с отвр щение. Им об че и други нещ , които бях в много по-голям степен моя грешк и з които отвр щението би било гост по-подходящо; т к че можех просто г прекр тя моите триви лни и случ ѝни връзки с психичните явления и никог повече г не се връщ м към тях, к кто и никог повече г не си помисля сериозно г обсъжд м подобни греболни. Но интересът ми към свръхестественото продължи г се р звив и укрепв през целия ми живот. Случи се т к , че животът ми съвн гн с времето н дълбок т промян , която ост н нез беляз н з тези, които се бях концентрир ли върху по-късните промени или върху алтерн тивните спиритически решения. Ког то бях м лко момче, пр ктически ням ше норм лен и обр зов н човек, който би помислил, че духът може г бъде нещо повече от дух н ч совник – нещо, в което можеше г вярв единствено селският идиот. Ког то ст н х мл деж, пр ктически всеки гост тъчно общителен човек им ше един или гв м приятели, з интригув ни от медуумите и ф нт зиите, к кто все още бях н рич н тог в . Ког то достигн х средн възр ст, великите и първокл сн н учни умове к то сър Уилям Крукс² и сър Оливър Лодж³ н стояв х , че с изследв ли духовете, к кто бих изследв ли н яците, или твърдых , че с открили ектопл зм т , к кто с от-

¹ Пук – природен дух от английската митология. – Б. пр.

² Сър Уилям Крукс (1832–1919) – известен химик и психолог, откривател на химическия елемент талий и изследовател на катодните лъчи. Един от водещите изследователи на психичните феномени от края на XIX и началото на XX век. – Б. ред.

³ Сър Оливър Джоузеф Лодж (1851–1940) – психолог, известен със създаването на устройството кохерер, благодарение на което по-късно е създаден радиоприемникът. След 1910 г. той се впуска в задълбочени изследвания на психиката и защитава способността за контакт с отвъдния свят. – Б. ред.

крили протоплазма⁴. А док то сег пиш , то в вече се е превърн ло в зн чимо религиозно движение, бл гог рение н з ним ният н покойния сър Артър Кон н Доил, човек, отг ден повече н журн листик т , отколкото н н ук т . Н гяв м се никоу ням г ме сметне з глуп к, който предл г тези свои несвърз ни преживяв ния з ргументи в същинския спор. В действителност през по-голям т ч ст от живот си съм з щит в л спиритизм срещу скептицизм , но сег е необходимо г з щитя к толицизм срещу спиритизм . Ал по времето, з което сег говоря, рядко се сблъскв хме с т кив истории и ф нтомите си ост в х по-скоро ф нт см горични. Р зк зв ше се з духове или з тел , появили се н г лечни мест , р зк зв ше се дори историят з един мъж, видяв г посещ в пивниц , който след то в н стояв ше, че неговото тяло никог не е посещ в ло т ков място по к къвто и г било повог. Съществув х още множество и по-достоверни истории, повт ряни от мен и бр т ми с няк кво триумф лно вълнение, без от то в г следв ше няк къв извод или доктрин ; док то б щ ни, чиито ведър виктори нски гностицизъм по този въпрос се опитв хме г р зсеем, след к то беше изслуш л н шите спиритически р зкрития, с мо покл щ ше гл в и к зв ше: „О, много ми е приятно г слуш м з р зните светлини, звуци и гл сове, но н ъ-много ми х ресв субектът, който твърди, че никог не е посещ в л пивниц т ”.

Тези събития н ъ-общо съвп дн х с обучението ми в Ак демият з изящни изкуств , но конт ктът ми с т кив явления продължи и след з вършв нето ми, тъй к то след то в з кр тко р ботих з един изг тел, специ лизир л се в изг в нето н спиритически и теософски книги, известни под общото име окултн литер тур . Т м р збр х някои стр нни и неудобни истини з спиритизм , което ст н не толков по моя вин , колкото по вин н с мите спиритисти и н с мите духове. Липс т н опит в този бизнес, и не с мо в този, ме доведе до първото ми прозрение з окултното още в първия ми р ботен ден в изг телството. Беше ми известно, че то н скоро беше публикув ло в жн т и предизвик л голям шум книг *Живот и букви* н вече покойн т г-р Анн Кингсфорд⁵, чието име не бях чув л никог , з р злик от мнозинството н ши клиенти, които изглежд не бях чув ли друго име. Прозрението ме споходи, ког то едн обърк н г м се втурн в изг телството и з почн г описв дълбоките си спиритически з ложби и г търси книги, които мог т г подпомогн т нейните търсения, м к р и з г бях възможно н ъ-некомпетентният човек з случ я. Пл хо ъ предложих монумент лното съчинение *Живот и букви*, но с писклив гл с тя к з :

– Не, не. Не трябв г я чет . Анн Кингсфорд ми к з , че не трябв .

След то в гоб ви, вече контролир ъки се по-добре: „Днес сутринт Анн Кингсфорд ми к з , че не трябв г чет нейния *Живот*”. Осмелих се г промълв я н

⁴ Ектоплазмата е термин от спиритизма, обозначаващ субстанцията, която се проявява по време на гадаене; протоплазмата е научен термин, обозначаващ основната съставка на клетките на живите организми. – Б. пр.

⁵ Анна Кингсфорд (1846–1888) – една от първите жени в Англия, завършили медицина. Известна като противничка на вивисекцията, защитничка на правата на жените и вегетарианството, активистка на теософското движение и председател на Теософското общество. – Б. пр.

пресекулки и пълно негодял но:

– Но Анн Кингсфорд е мъртъв .

Н което г м т отговори:

– Тзи сутрин тя ми к з , че *не* трябва г чет тзи книг .

Отговорих:

– Е, н гяв м се г-р Кингсфорд г не е г л този съвет н много хор , з щото ще се отр зи зле н бизнес . Би било много злон мерено от стр н н г-р Кингсфорд.

Скоро осъзн х, че гум т злон мерен беше твърде мек з г-р Анн Кингсфорд. С цялото ми ув жение към нейн т сянк , която з мен е по-скоро сянк н сянк т , трябва ше още тог в , к кто бих н пр вил сег , г употребя по-снизходителн т гум „луг ”. Спомен в м този случ ѝ, който н истин не противоречи н космичн т теория н спиритизм , з щото той ми г ге възможност г опозн я неудобните стр ни н спиритизм , което г ге отр жение върху общите ми възгледи з р зум и религият . Д м т , н пис л тзи книг , беше н ѝ-м лкото стр нн . Хв лил се е, че е убил много мъже с мо к то си е помислил з тях, и е отр вг в л действият си с тов , че те били з щитници н вивисекцията . Им л е и много въобр ж еми, но твърде лични р зговори с известни публични личности, проведени очевидно в преизподният . Помня р зговор с г-н Гл дстон, прекъсн т точно по време н неговите обяснения з Ирл ндия и Суг н, з щото той букв лно почервенял от превъзбуд . „Чувств ѝки, че той би иск л г ост не с м – р зк зв ше делик тно г-р Кингсфорд, – реших г се оттегля”, което ме к р г си мисля, че би било добре сег тя г се оттегли от целия р зк з. Не иск м г бгд неспр ведлив към нея, сигурен съм, че е бил изпълнен с добри н мерения, но к кто би се изр зил моят б щ , з се доверяв м н добрия вкус и чувството з бл гоприличие, което би трябва ло г я н веде н мисълт , че почервеняв нето от възбуд е нещо, което едн гжентълмен не би си позволил в присъствието н г м .

Н ѝ-з б вният спиритист и търс ч н психичното, когото няког съм срещ л и към когото изпит х н ѝ-искрен симп тия, беше едн мъж, който твърдо вярв ше, че веднъж, бл год рение н съвет н няк къв медиум, н пр вил печеливш з лог в конно н гбязв не, и впоследствие продълж в ше г издирв групи медиуми, които г му предост вят подобн информ ция. Предложих му г обедини гв т си интерес , к то купи Розовия вестник и промени името му н „Спортни и спиритически вести”⁶. Доб вих, че т к ще въздигне изд телите и жокеите до висш т сфер н духовно съзерц ние, г не говорим, че тов ще се отр зи бл готворно и н бизнес ; от друг стр н , т к спиритизмът ще се превърне в солидн , хитроумн и просперир щ бизнес стр тегия, която ще спомогне

⁶ Има се предвид вестник *The Sporting Times*, наричан „Розовият” (Pink'un) заради хартията, на която е бил печатан и в който са били съобщавани основно новини, свързани с конните надбягвания. – Б. пр.

з н р ств нето н негов т популярност, пък и то в ще н к р някои от последов телите му г вляз т в конт кт с ясни и обективни нещ , които н ъ-общо мог т г бѝд т опис ни с дум т згр в р зум, които по онов време ми се струв ше, че н ъ-много им липсв . Не бих иск л г се впуск м в повече р з-съждения по този въпрос.

Док то все още съм н т зи тем , иск м г уверя чит телите, че никог не съм изп г л в състояние н спиритичен тр нс, което може г послужи з опр вг ние з по-късн т ми вяр в духовните нещ . Рядко съм им л и стр нни психични преживяв ния, които не подмин в т почти никого, ко не броим случк т с дух н г-р С лоре , към която често се връщ хме у дом . Д-р С лоре беше фл -м ндски професор по френски и със сигурност е сред н ъ-з бележителните хор , които съм срещ л няког , м к р и н шите пътищ г се кръстос х много по-късно. Т к или ин че, вън от всяко съмнение веднѝж го оч кв хме з вечеря, съпруг т ми съзря през прозорец едн висок фигур с остр бр дичк , която не можеше г прин глежи н никого друго, но която ведн г след то в изчезн от нейния поглед. Н ъ-зловещото в цял т история беше ф ктѝт, че ведн г след то в н вр т т ни се появи едн мл г шотл ндец, който попит з г-р С лоре . Шотл ндецѝт седн г вечеря с н с, но духѝт т к и не дойде. Вероятно шотл ндецѝт е дошѝл до н шия дом з едно с дух н г-р С лоре (който, к кто се ок з по-късно, го е ч к л с известно р згр знение в Н цион лния клуб н либер лите). Според едн т версия гневѝт беше з вел неговото стр лно тяло близо до н шия дом в Биконсфилд, но го бе н пусн л тѝкмо преди г стигне до къщ т . Според друг т версия, която моят зн чително по-м тери листично н строен р зум предпочит ше, г-р С лоре е бил убит от мл гия мъж и скрит в езерцето до н ш т гр дин , но извършеното след то в детективско р зслед-в не не док з т зи теория. Спомен в м предпочит н т от мен лтерн тивн теория, тѝй к то не мог г спомен г-р С лоре дори и н този все още р нен ет п от р зк з си, без г р зк ж нещичко з него. Д-р С лоре е сред н ъ-големите европейски лингвисти, тоѝ учи по едн нов език почти всяк седмиц . Библиотек т му е едно от чудес т н свет , г не к ж едно от чудовищ т н свет . Последния път, ког то го срещн х, г-р С лоре ост ви у мен впечат-лението, че се опитв г купи къщите около своя дом, з г може г приюти в тях своят библиотек . Тог в си з г дох въпрос г ли им нещо по-вероятно от то в , в следв щия си живот човек к то него г се озове в положението н Ф уст? И им ли по-смислено обяснение от то в , че ког то тоѝ е вървял по улиц т н идв не от г р т в Биконсфилд, е срещн л Мефистофел, който му е предложил сделк и ведн г след то в го е превърн л в кр сивия мл г мъж, почук л миг по-късно н вр т т ми? Т зи спиритичн теория се подкрепя и от ф кт , че мл дият мъж днес е успешен политик, и не си противоречи с другия ф кт, че г-р С лоре (щ стлив съм г отбележ то в) продълж в и днес г живее и р боти в Единбург. Единствен т трудност в т зи теория е същото, което пречи н моят триумф лн теория, според която Бейкѝн е преписв л Шекспир (което е дори по-обоснов но от обр тното мнение); т зи пречк е същ т , която п р лизир ше вяр т н б щ ми в историят з пивниц т , н личието н т зи пречк ме к р г подозир м, че онзи стр нен инцидент н подобяв ше твърде много едн от онези обич ъни случки, при които се припоз-

н в ме в непознат човек, мислейки го за неш приятел, когото малко след това срещаме. Накрай, единственият пречък пред моята пълнокръвна и убедителна спиритична теория се състои в това, че не вярвам и не съм глумил от нея.

Но всичко това се случи много по-късно. Тук съм споменавал този случай, защото предпоставката и не съм напълно опознал моята спиритична опитна група, която беше приета сериозно. Докосването до този проблем в описанията тук представлява период от живота ми, в който възможността за самолюбовност. Започвам с този пример за любовителски опит в спиритизма, защото простият факт, че се впуснах в него без никакви раздумия и без да съм достигнал до някакви заключения, без дори да съм достигнал до някакви заключения, е илюстрация на факта, че през този период от живота ми съм сънувал и се съмнявал, понякога съм се съмнявал и съм ги опитвал зъбери.

Периодът, за който разказвам в този раздел, е общо свързан с обучението ми в Академията за изящни изкуства и без съмнение също така е повлиян и от условията в нея. Няма нищо по-трудно за учене от изобразителното изкуство, защото впрочем няма и нищо друго, за ученето на което хората отделят толкова малко усилия. Академията за изящни изкуства е място, в което трима души работят с пълна всеотдайност, всички останали са пълни мързеливци, подобен мързел изглежда не е възможно за човешко същество. А пък малцина са, които се учат всеотдайно, които и да не са толкова интелигентни, то са някакви ограничени порци факти, че интелектът им е ограничен до решаването на чисто технически проблеми. Те не са настроени съзерцателно или философски, защото умението, което се стремят да придобият, не може да бъде използвано веднага в практиката, както свиренето на цигулка е пример. По този начин философията е останала в мързеливците, които пък развиват единствен мързелив философия. А във времето, описано от мен, това си беше непрактична и дори nihilistична философия. Имайки никога не я приех изцяло, тя хвърляше сянка върху моето съзнание и ме накара да мисля, че не печелившите и ценни идеи са тези, които ти идват в отбрана, защото в тях си. По-късно ще се върнем на тази тема, това, което сегашният човек казва, е, че Академията за изящни изкуства може да бъде много мързеливо място, защото и че по това време аз си бях много ленива личност.

Изкуството може и да е непреходно, но кдемиите за изкуства са преходни и мимолетни, защото откъдето аз бях студент, кдемиите по изкуства тествани са пет или шест. Моето обръщение преминава в епохата на импресионизма и по онова време никога не можеше да си представиш, че някога ще съществува нещо като постимпресионизъм или пост-постимпресионизъм. Последният моят беше да стоиш редом до Уистлър⁷, да се преклониш пред неговото бяло, сякаш той беше смото време. Преклонението пред бялото от онова време вече се разтопи в хармонията между бялото и сивото и това, което някога беше символ на млада гост, не си свой ред посивя. Но мисля, че импресионизмът притежава известна гуховна значимост и тя се състои в неговата връзка с епохата на скептицизма. Имайки казва, че субективизмът на импресионизма представлява

⁷ Джеймс Уистлър (1834–1903) – британски художник импресионист, известен със своите картини в бяло. – Б. пр.

илюстрация на скептицизм. Принципът на импресионизм се състоеше в това, че всичко, което може да бъде видяно, е една крива, една бяла линия и една линия в сянка, трябва да оставим само линията и сянката, в смисъл че трябва да повярваме само в линията и сянката, не в кривата. В известното отношение импресионистът скептик беше точно обратното и поет, където, че никогам не е виждал линията крива. Импресионистът беше много по-склонен да каже, че е виждал само линията крива или дори че не е виждал кривата, само нещо линияво. Където и да е достоинството да притежава този стил в изкуството, със сигурност притежава и нещо крайно субективно и скептично към този стил в мисленето. По природата той е склонен към метаболитното допускане, че нещата съществуват само в нашите възприятия или не съществуват въобще. Философията на импресионизма по природата е близка до философията на илюзията. И тази атмосфера допринесе, макар и косвено, за формирането на усещане за нерелативност и изолация, което по онова време беше обхващало както мен, така и много други.

Когато се връщаме назад към малкото и към момчешките си години, се учудвам на лекотата, с която се обръщам към фундаменталните въпроси и дори към отрицанието на фундаменталните въпроси. На много ранен етап насочих своите размисли към същото мислене. Това е опшно състояние, защото може да те отведе до мисълта, че не съществуват нищо друго освен мисленето. По това време не пръвяха разликата между сънно и будно състояние, не само в смисъл на строение, но и на метаболитно съмнение – чувствах, че всичко е един сън. Сякаш бях проектирал в себе си цялата вселена с гърветата и звездите; това състояние е толкова близо до това да се почувстваш Бог, че външният ми прояв е много близо до лудостта. Не бях луд в медицинския или психиатричния смисъл, просто протрикувах до крайност скептицизма на моето време. И много скоро разбрах, че той ще ме отведе много по-далеч, отколкото повечето скептици. Слушах със смесени чувства и стрес и отегчение прикличащите скучните теисти, които ми повтаряха, че не съществуват нищо друго освен материята, и само подозирах, че не съществуват нищо друго освен разум. Вин ми след това съмнително чувство, че умът ми терия листите и мтериализмът ми нещо повърхностно и третолично. Атеистите ми обясняваха толкова тържествено, че не вярват в съществуването на Бог, че на моменти дори не вярвах в съществуването на теистите.

Отношението ми към моралните крайности беше същото както към менталните. Понякога се плъскам от мисълта колко бързо могат да си представят и наивно-безумното престъпление, макар и никогам не съм извършил и наивно-гребното. Обяснението за това вероятно се състои отчасти във влиянието на декантите, които непрекъснато на меквах за изумителните жестокости на езичниците; защото не искам да се определям с тях, защото подозирам, че повечето от тези болезнени представители си изградиха смята. Като и да е, истината е, че по едно време бях достигнал до толкова състояние на морална неохотия, че когато могех да се възползвам от мисълта на Уилям, „Атис с кръвта вия нож беше по-добър от мен“. Никогам не съм изпитал и наивно-слабо изкушение към лудостта на Уилям, но през този период ми беше още по-лесно да си представят наивно-свирепите и гивши страси, отколкото по-нормалните; искам да кажа, че цялостното ми строение беше

обзето и подчинено на въображението. Подобно на Бъниън, който пише, че в болезнения си период е бил склонен към кривни богохулства, и аз изпитвах някъде непреодолим импулс да опиша мисли или рисувам страсовити предстиви и образи, приближавайки се все повече към състоянието на съляпо духовно с моубийство. По това време не бях чувствал нищо за изповедта, поне не и в сериозния смисъл; но в подобни случаи тя е истински необходим. Предполагам, че моят случай не е бил изключение. Искането, че страсовитно слизването в търсене на дявол и в някъде смътен смисъл дори разпознаването на дявол. Наистина никог, дори и през този най-мрачен и скептичен период, не съм приемал някога сериозно съвременните твърдения за относителността на злото или за нередността на грех. Причината за почването бях описан като оптимист във времето, когато вече се бях оформил като теоретик, вероятно се дължи на факта, че в този си болен свят бях един от малцините, които наистина вярвах в Дявол.

Историята за произхода на моя оптимизъм е много странна. Когато бях потънал в най-големите дълбини на съвременния песимизъм, изпитвах силен вътрешен импулс да се разбунтувам, да изхвърля този демон и да се отърся от кошмара. Но докато размишлявах по въпроса, ползвайки си слабостта от философията и никъде – от религията, си създадох един елементарен и временен собствен мистичен теория. Тя се състоеше в следното – че дори и простото съществуване, ограничено в неговите най-видими граници, е повече от достатъчно за съществуването. Сравнено с нищото, всяко нещо става прекалено. Дори дневният светлин е сън, това е сън наяве, не кошмар. Смятам факта, че човек може да размахне крака и ръце (или поне тези странни външни обекти, които си наричат по този начин), е докато телствено, че това е нещо повече от типичната кошмарна картина. Ако това беше кошмар, той беше приятен кошмар. В действителност се случва състояние, което не беше далеч от фразата на пуританския ми дявол, който беше казал, че ще слезе Бог дори когато е, че е един поглед на душата. Тези тънки нишки на блъганост ме свързват с някъде остатъци от религията. За разлика от Суинбърн, който беше блъган, че няма никъде живот, аз бях блъган реди всички божества, че въобще им няма живот. За разлика от Хенли⁸, който блъга реше за това, че душата му е несъкрушен, аз (който никог не съм изпитвал подобен оптимизъм по отношение на моята душа) бях блъган реди с мотото съществуване на душата и тялото ми, дори и те могат да бъдат съкрушени. Тези гледни точки, изпълнен с някъде мистичен и минимален листичен блъганост, беше подкрепен от няколкото модерни по това време писатели, които не бях песимисти, особено от Уолт Уитман, Брунинг и Стивънсън, изразени в думите на Брунинг, че „Бог трябва да е доволен, че някои обичат толкова много неговия свят“, или във възрастта на Стивънсън „в крайното блъганост неща“. Но няма да бъде пресилено да кажем, че приех тези думи по собствен начин, макар и да не разбирях достатъчно ясно какъв е този начин и да не можех да го изразя достатъчно ясно. Независимо от това, исках да кажем, че никой не може да знае дали не е оптимист, дори да нарича сам себе си песимист, защото никог не може да измери дългоси към своя създаден тел, който му е дадена възможност да си нарича по каквато и да било начин. В

⁸ Уилям Ърнест Хенли (1849–1903) – английски поет и литературен критик. – Б. пр.

дълбините на нешия разум съществуват збравено и готово да се прояви удивление от собственото ни съществуване. Целта на ртистичния и духовния живот е да си проправим път до тези дълбини, в които се крие това удивление, така че когато си стоим на стол, човек да може внезапно да усети, че е истински жив и щастлив. Това чувство беше подкрепено и от други аргументи, към които ще се върнем по-късно. Това е само необходимо допълнение към ризата, тъй като може да обясни защо, когато започнах да пиша, бях изпълнен с обновен и решителност да пиша срещу декоративните и песимистичните, които упреляваха културата на този епоха.

Превод от английски: Момчил Методиев

