



**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 2012 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2012

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

[www.hkultura.com](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с архитектурни проекти на Марио Бота.

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XI/2011/брой 2 (69)

# КУЛТУРА

<b>Разговор в редакцията</b>	<b>5</b>
Между квази-покаянието и църковно-народния събор – разговор между Калин Янакиев, Момчил Методиев, Тони Николов, Димитър Спасов и Венета Домусчиева	
<b>Живо прегане</b>	<b>23</b>
Недостойните свещенослужители (пismo 208)	св. Аврелий Августин
<b>Християнство и история</b>	<b>27</b>
От православие към комунизъм. Казусът на Варненския митрополит Йосиф и неговата брошура <i>И аз съм комунист</i>	Цветомира Антонова
<b>Диалози</b>	<b>44</b>
Диалог между религиите. Отношенията християнство – юдаизъм	карг. Йозеф Ратцингер – равин Леонард Щейнберг
Християните могат да придадат гуша на Европа – с Карол Саба, говорител на Събора на православните епископи във Франция, разговоря Юлия Талева	
<b>Съвременно богословие</b>	<b>66</b>
Кой може да бъде спасен?	карг. Ейвъри Дълес
<b>Биоетика</b>	<b>77</b>
За сурогатното майчинство и „медицинския“ лобизъм – с Ирина Силюнова, професор по биомедицинска етика, разговоря Димитър Спасов	
<b>Хоризонти</b>	<b>82</b>
Религиозното насилие е неприемливо	Ги Кок, в. <i>Монд</i>
Религията и Китайската комунистическа партия	сп. <i>Икономист</i>
<b>Християнство и култура</b>	<b>88</b>
Хуманистът Георгий Феготов	Венета Домусчиева
За християнския хуманизъм	Георгий Феготов
За една цивилизация на любовта	Патрик гоо Лобие
<b>Култура</b>	<b>114</b>
Криза на брака или криза на любовта? Опит за разсичане на „змийското кълбо“	Калин Михайлов
<b>Галерия</b>	<b>122</b>
Храмовете на Марио Бота. За сакралното като коректив на съвременните проблеми	Людмила Димова



# МЕЖДУ КВАЗИ-ПОКАЯНИЕТО И ЦЪРКОВНО-НАРОДНИЯ СЪБОР

Разговор между Калин Янакиев, Момчил Методиев,  
Тони Николов, Димитър Спасов, Венета Домусчиева

**Тони Николов:** В началото на този разговор ми се иска да започна с една констатация. След отварянето на досиетата на ДС на йерарсите на Българската православна църква, ако искаме съвестта ни да е чиста, няма как да не заявим следното: **ние вече знаем**. И нищо не ни извинява, ако мълчим. В това е разликата между нашата ситуация и тази на миряните например на Руската православна църква или на Сръбската православна църква, които нямат досег с подобна истина. Ние обаче знаем и сме изправени пред съвестта си.

Изправени сме пред историческата и земна истина за един половинвековен период от историята на БПЦ, Впрочем заедно с цялата останала истина за тоталитарното общество, която, макар и във вид на фрагменти, е вече пред очите ни. От нас зависи да съберем отделните парчета, да ги допрем едно до друго и да получим цялостен образ. Но за да се случи това, според мен е необходимо да си отговорим на няколко въпроса.

Първо, как случилото се „през времената и годините“ (1 Сол. 5:1) вмести Църквата в тоталитарния период на комунистическа България? Имаме ли съмнения, че Църквата е жертва? Че в продължение на половин век тя, както и всички обикновени, несвързани с комунистическата партия хора, е била подложена на всячески репресии, в резултат на което нейни свещенослужители (но не всички!) са били инструментализирани и манипулирани от страна на атеистичните власти? Мисля, че не би трябвало да имаме такива съмнения.

Второ, имаме ли съмнение, че сътрудничеството с Държавна сигурност, още повече за духовни лица, изцяло противоречи с казаното в Евангелие от Матей (6:24): „Никои не може да слугува на двама господари!“, и още: „Не можете да служите на Бога и на мамона“? Имаме ли съмнение, че въобще доносителството пред тоталитарните власти, което е струвало живота и достойнството на хора, е морално осъдимено? Без значение дали тази „гнусота пред Господа“ (Притч. 11:1) е вършена от духовници, интелектуалци или дипломати, политици, военни или просто квартални доносници? Не, не би трябвало да имаме такива съмнения.

Трето, наясно ли сме обаче кой е критерият, къде минава разграничителната линия в описаните две ситуации – между жертвата и сътрудника на палачите, между колаборирането и директната мерзост? Ние в случая не искаме невъзможното, постъпвайки според максимата на римското право: *ad impossibile nemo tenetur*. Искаме истината да просветне, да се разграничи истината от лъжата,

добротото от злото. Много свещеници и монаси по време на комунистическия режим станаха изповедници на вярата и мъченици за Христа, но не се изкушиха да сътрудничат с комунистическия режим. За подвига на останалите верни до смърт на Христа пастири на Църквата свидетелства например книгата на монахиня Валентина от Калофер. Тези мъченици са нашата истина пред Бога. За съжаление Православната църква все още не им е отдала нужната почит. А тази истина е в пълен контраст със съдбата на обсъжданите днес архиереи – сътрудници на ДС.

Ето над тези въпроси ми се струва, че можем да размишляваме като начало. Ако сте съгласни, разбира се, с една такава постановка на въпроса.

**Калин Янакиев:** Повечето от въпросите, които бяха поставени, имат безспорния си отговор. Възникват обаче и други. И те са много тежки. Първо, тежък е въпросът дали доносничеството, извършено от определени, при това доста на брой архиереи на БПЦ, е отстъпление от вярата такава, каквато се е случвало при гонения срещу Църквата в далечните векове на нейното начало, или е нещо по-особено. Дали става дума за еднократен акт на гори и радикално отстъпничество пред груба сила като проява на слабост, или става дума за **траещо във времето** и следователно неможещо да бъде обяснено с еднократно срутване колабориране с една откровено безбожна, атеистична, във всеки случай противоцърковна власт? Това ми се струва въпрос, на който е по-трудно да се отговори. Още по-тежко е да се отговори на въпроса: може ли – след като документацията на ДС вече е достъпна, да се направят изводи за наличието на тежки канонически нарушения, извършени от тези архиереи, които да са от такъв характер, щото да водят по необходимост и даже неизбежност до църковен съд и евентуално тяхно низвержение? На този въпрос, повтарям, е също крайно трудно да се отговори. Накрая, има един трети въпрос, на който отговорът е може би по-лесен, макар че витае във въздуха и по-неподготвените го задават с много голяма болка: действителни ли са тайнствата, извършени в условията на подобно продължаващо във времето и толкова масово отстъпничество от страна на част от епископата на БПЦ? И накрая, един четвърти въпрос: какъв би могъл да е изходът от една безпрецедентно-кризисна ситуация, каквато е сегашната? Защото, както и да отговорим на предишните въпроси, изглежда ще трябва да се съгласим, че някакъв църковен съд трябва да бъде проведен. А църковният съд над архиереи може да бъде извършван единствено и само от архиереи. При положение че имаме налице 11 от тях като потенциални подсъдими в този църковен съд аз просто не мога да си представя как той би могъл въобще да се състои и каква тогава ще е формата на каноничното, моралното и всякакво друго, но църковно обсъждане на тези въпроси.

Аз, разбира се, имам разсъждение по всички тези тежки проблеми, които поставих, но засега нека да се ограничи с тяхното поставяне.

**Димитър Спасов:** Искан ми се малко да допълня въпроса за доносничеството и да се опитаме според силите си да погледнем на проблема от евангелска гледна точка. В Евангелието Христос никъде не разделя хората на доносници и него-

носници, на хора с картонче и хора без госие. Според мнението на мнозина православни автори Новият завет дори не разделя хората според добродетелите и греховете им, не ги дели на праведници и грешници според това, което са извършили. Ако останем при разделението добродетелност–грех, всички бихме се оказали в незавидно положение. Водоразделът минава според желанието им да се покаят, според отношението, което имат към стореното от тях. Голямата, радикалната промяна се случва, когато ние почувстваме необходимост да вземем отношение към това, което сме вършили или вършим. Тук обаче се сблъскваме със следния проблем. Някои от архиереите казаха – да, но покаянието е таен акт, той се случва в скришната, вътрешна стаичка, това е сакраментално отношение между човек и Бог. И това е така, тук няма какво да се възрази. Но има и още нещо. Когато побобна среща с Бога се случи, когато сторих акт на покаяние, резултатът от това обръщане става видим за всички. Ние не знаем какво са си говорили Христос и Закхей, но всички присъстващи са разбрали, че се е случила радикална промяна, плодовете на покаянието са станали видими и осезаеми за всички. Има още нещо важно в темата за доносничеството. Това е постоянният живот в лъжа и ширещото се лицемерие. Побобна токсична среда води до мутации и увреждане на човешката личност и мисля, че дълго ще носим последствията от този начин на живот. Другото, което ми се струва важно да се заяви в началото, е, че от една страна, тази криза не е криза на Църквата, доколкото причина за ситуацията не е някаква „системна“ грешка, свързана с еклесиологичната структура на Църквата, със синодалната форма на управление, наличието на епископат, на който са вменени именно такива правомощия и задължения и т.н. Въпреки това остава усещането, че оперативните работници са работили сравнително лесно сред църковните среди и вербуването им се е удавало без сериозна съпротива. Един от офицерите на ДС обясняваше, че от 18 души, които той вербувал, само веднъж му се е наложило да използва шантаж и заплаха. Разгласените истории и грами на архиереите са лични и много различни, но огромното количество случаи поставя въпроса доколко здрава е църковната среда, в която се е случвало всичко това.

**Момчил Методиев:** Ще кажа няколко думи от гледна точка на историк по поставените до този момент въпроси. Какво знание ни носят разкритията до сие? Едно от важните следствия според мен е, че разкритията на Комисията по досиетата извеждат дебата извън слуховете, извън клюките. Тъй като до момента малката общност на висшето духовенство беше до тогава заразена от слухове и клюки, че в крайна сметка истината не можеше да бъде отделена от личните пристрастия или откровената лъжа. В резултат нямаше човек от висшата църковна йерархия от целия период на комунизма, независимо дали жив или покойник, който по някакъв начин да не беше засегнат от тези клюки. Действително тези досиета показват, че Държавна сигурност е имала стремежа да „кодифицира“ слуховете, което явно успешно е постигнала. Но наред с клюките, тези досиета носят и някаква истина. В началото Тони Николов каза, че като следствие от разкритията ние знаем повече за комунистическото минало на Българската православна църква, отколкото знаят вярващите в Русия, Сърбия или Румъния. Напълно съм съгласен с тази констатация. Истината, съдържаща се в тези досиета, е, че вече знаем имената на хората, които са

сътрудничили с комунистическия режим. Вече можем да ги наричаме по имена, а не да говорим общо, както правихме до момента. Извън грастичните случаи, трудно можем да бъдем категорични доколко те са били принуждавани към сътрудничество и доколко са се съгласявали доброволно. Аз лично имам резерви към описаното и казаното от оперативните работници, на първо място, защото техните морални категории са доста по-различни от общоприетите. С други думи, това, което те разбират под шантаж или заплахата, е доста по-различно от това, което разбира всеки един от нас. През комунизма Държавна сигурност всяваше страх с невидимото си присъствие и дори самата покана за разговор с оперативен работник от ДС вече може да се смята за вид натиск или шантаж, колкото и приятелски да изглежда този разговор на пръв поглед. Сигурно така са го изживявали и немалко от хората, поканени на такъв разговор или „беседа“, каквато е терминологията на самите служби.

Наистина оповестените досиета не съдържат „цялата истина“, но цялата истина е много повече богословска категория, отколкото категория от реалния живот. Тези досиета обаче ни носят повече истина, отколкото знаехме преди. Другата част от истината, която се съдържа в досиетата на Държавна сигурност, но която остава недостъпна за момента, е истината за жертвите. Жертвите в най-широкия смисъл на думата, за които, особено в църковните среди, никои не говори. Димитър Спасов спомена, че покаянието не би трябвало да бъде формален акт, а да говеде до същинска промяна. Според мен тази промяна трябва да намери израз и в отдаването на почит към жертвите. Американският митр. Йосиф, който пръв преди четири години заговори за досието си, мисля, че е и единственият висш духовник, който защитава духовното наследство на свой предшественик на същата митрополитска категра – на Нюйоркския митрополит Андрей, по-известен като Андрей Велички. Няма друг митрополит, който по някакъв начин да се бори за паметта на своите предшественици.

Разкритите имена на сътрудниците на ДС сред висшия клир ни дават възможност да си отговорим лесно на въпроса за причините за това мълчание. Но не и да го оправдаваме. В началото на комунизма начело на Църквата стои едно забележително поколение от духовници, за които никои не иска да говори. Разбира се, те са имали своите вътрешни противоречия, спорове, лични слабости, но те са имали и чувство за общност и публично влияние, което им дава възможност сравнително дълго да се съпротивляват на налагането на комунистическия контрол върху Църквата. Имах възможност да разгледам някои досиета срещу висши духовници от това поколение и те бяха забележителни. Така например делото срещу Левкийския епископ Партений, в което е описан опитът за неговото вербуване чрез класически шантаж, но той отказва и дълги години след това е „обект“ на службите. Впечатляващ е и случаят с Варненския митрополит Йосиф, за когото има специална статия в настоящия брой. Към края на 30-те и началото на 40-те години той е един от най-противоречивите членове на Синода – автор на брошурата *И аз съм комунист*, единственият митрополит, който изказва резерви към позицията на Синода по еврейския въпрос, но две години по-късно се разкайва за тази своя позиция. В края на 40-те години е един от потенциалните кандидати за патриарх, но в крайна сметка се превръща във



водещия „реакционер” в Синода. Причината навярно се крие в това, че той също отказва да сътрудничи на ДС, което е описано в неговото многотомно досие на „обект” на Държавна сигурност. Възстановяването на историческата памет за Църквата, поне според мен, ще бъде признак за истинското покаяние на действащите митрополити.

**Венета Домусчиева:** Въпросът, който разглеждаме, позволява най-малко два подхода – единият е конкретен, а другият – по-общият, и теоретичен анализ. Говорим за конкретни хора на конкретни постове в конкретно историческо време. Но за да можем да преценим точно ситуацията, е добре да не губим перспективата на историята. Така бихме могли да намерим мястото на това събитие в историята на цялостното развитие на християнството, на Християнската църква, а също и на българското общество. Защото иначе ще загубим общата визия и рискуваме да се спрем единствено на конкретиката.

Преследването на християните от гържавата е събитие, което не е патент единствено на комунистическите режими. Ако трябва да говорим за преследванията, то те започват още от първите дни на съществуването на християнството, още от Пилат Понтийски и Каиафа. По същите причини, по които християните са преследвани в Римската империя, те са преследвани и в условията на комунистическите режими. Теоретично погледнато. И в двата случая се отнася до въздействието върху умовете на хората, до потенциалната възможност принадлежността към Християнската църква и вяра на част от населението да negliжира силата на въздействието на конкретната гържавна власт върху него. Има ли разлика в преследванията над християните в условията на Римската империя, на Османската империя и на комунистическите режими? Ако да, то в какво се състои основното различие?

Вторият въпрос, който според мен е много важен при разискването на темата, по която сме се събрали да говорим, е още отначало да се постави яснота за това каква според Свещеното писание и според Преданието би трябвало да бъде релацията между Църквата и гържавата? Можем ли тук да тръгнем от Матей, глава 22, в която Господ казва на изпитващите го фарисеи „отдайте, прочее, кесаревото кесарю, а Божието Богу” (Мат. 22:15-22)? И в този смисъл как да се разбира колаборирането на тези християни, свещеници, с гържавната власт и още повече – с Държавна сигурност, основната силова структура, осигуряваща гържането в подчинение и страх на цялото население на гържавата?

Църквата е жертва на комунистическия режим, много свещеници и миряни са мъченици от времето на тоталитарната власт. Но има множество хора в страната, които не са били християни, не са принадлежали към Християнската църква, но не можем да отречем, че те са били потенциални християни. Идеологическата пропагандна машина на комунистическия режим, заплахата, насаждана от ДС и другите структури на властта, negliжирането на положението на БПЦ до някакъв исторически артефакт, който (според насаденото от властта виждане) е имал роля в миналото и поради това трябва да бъде тачен, без да бъде следвана християнската доктрина – всичко това пречи на тези потенциални християни

да станат истински такива. Препречен е пътят им към Господ и спасението. Те жертви ли са на тоталитарния режим и на тези, които са го крепили?

В своите *Неделни беседи* отец Александър Шмеман говори за „страшната похот на властта”. Това го споменавам съвсем конкретно по темата за агентите на ДС сред архиереите. Мисля, че трябва да бъде ясно казано, че тяхното сътрудничество с ДС е зло. Защото, както казва отец Александър Шмеман, „тържеството на доброто започва именно с разкриването на злото като зло”.

**Тони Николов:** Предлагам да се върнем към един много важен въпрос, на който разбирам, че проф. Калин Янакиев има отговор – всяка власт е от Бога. Всички ние предумещаме какъв би могъл да бъде възможният отговор на уличените архиереи – те са се съобразявали с принципа „кесаревото – кесарю, Божието – Богу” (Мат. 22:21), ето защо по някакъв начин са подчинили земната си воля на земната власт. От друга страна, няма как да не се запитаме: нямаме ли в случая пряко нарушение на всички апостолски правила, които имаме и ги знаем. Например на 6-ото правило: „епископ, презвитер и дякон да не приема мирски грижи; инак да бъде низвергнат”. Особено грастичен е за мен случаят на Западноевропейския митрополит Симеон, който не просто е сътрудничил на службите, а е бил кадрови офицер в същите тези служби. Нямаме ли още тук пълно изпълнение на 83-ото апостолско правило, което гласи: „Епископ, презвитер или дякон, който е на длъжност във войската и иска да задържи и едното, и другото, поест римското началстване и свещенослужителката длъжност, да бъде низвергнат от свещен чин, понеже „кесаревото – кесарю, Божието – Богу”?

**Калин Янакиев:** Преди да отговоря на този въпрос, а и на други въпроси, които сам поставих, бих искал да повтора нещо, което многократно повтарях в многобройните интервюта, които трябваше да дам след отварянето на досиетата, но сякаш сега пропуснах да направя. И то е, че аз, разбира се, споделям напълно генералната теза, че Църквата, Православната църква, е жертва на комунистическия режим. Да кажем това обаче бе достатъчно в първите дни след изваждането на досиетата, когато не един и друг ляволиберален или гаже направо антицърковен глас се надигна и опита да стилизира цялата ситуация едва ли не под знаменателя „Църквата е била пленница на ДС” или „Църквата е ДС”. На това трябваше да се реагира и тогава трябваше да бъде повторена тезата, че Църквата безспорно е жертва. Сега обаче вече е време да уточним каква тъкмо жертва е и в какъв смисъл тя е жертва.

Ще повтора отначало, че изглежда от 60-те или 70-те години насам, когато са вербувани голяма част от настоящите митрополити, спрямо Църквата вече е била прилагана една изключително подла репресия. Разбира се, че грубите гонения срещу миряни и свещеници са продължили и след това, но не с такъв интензитет. Подлостта на репресията е била тъкмо в това, че Църквата ни е била оглавена от ДС, т.е. погрижили са се онези, които са нейни архипастири, да бъдат подготвени и настанени на своите ръководни постове от самата ДС. Само по себе си това е перфидна репресия, такава каквато не се е случвала друг път в историята. Или поне това е разликата с гоненията на първите векове,

които макар да са били многобройни, продължили столетия, никога не са траели много дълго във времето. Историците знаят, че те са се разразявали със страшна сила за определени кратки периоди, но след това са затихвали. Тук, по време на комунизма, ние имаме една изключително дълговременна репресия или едно изключително дълговременно гонение, което за разлика от първоначалните гонения, които са могли да съкрушат определени люде, но същевременно и да изправят изповедници и мъченици, е било гонение, което обезсърчава, вкарва в униние, в безнадеждност по отношение на нещо, на което не му се вижда края. Защото, ако бъдем честни, ние трябва да кажем, разбира се, че до края на 1989 г. на комунизма всъщност не му се виждаше края. И онези, които тогава са приели да сътрудничат, най-вероятно също така не са виждали никакъв изход от тая ситуация. Макар да са знаели, *in abstracto*, че „няма нищо тайно, което да не стане явно”. Поради човешкото си маловерие не са вярвали истински на тези думи. Те не са вярвали, че то някога ще стане явно. Как бихме могли да разберем тези хора? Те ще кажат днес – нямаше как Църквата да продължи да има своята йерархия, ако ние не бяхме се съгласили на тежък компромис по отношение на властта. За всички нас е ясно, понеже сме живели по времето на комунизма, че е много трудно да си представим, че една такава власт като комунистическата ще остави епископата без контрол. Тя все ще се постарее да направи така, че никои да не може да стане и епископ без поне някакъв ангажимент към тая власт – по-слабите, като приемат тотална зависимост, другите – като бъдат поставени под своеобразния похлупак на по-слабите. Всичко това е ясно, с изключение на някои неща все пак. Доносителството е, ще се върна към онава, което казах в началото, **продължаващ** грях, **продължаваща** простъпка във времето. То е извършвано в продължение на много години, както става ясно от досиетата, които вече можем да прочетем. Ако в един случай си се уплашил, ако в друг случай са успели да те хванат натясно или да те шантажират, на което комунистическите власти бяха изключителни майстори, то няма как обаче да обясним забелязваната в някои от разкритите досиета **охота**, с която доносителството е продължавало дълго и дълго време. То по някакъв начин даже се е разгорещавало. То се е превръщало в нещо, което е особено нелицеприятно, както си личи от материалите – в доносителство един спрямо друг. Ние виждаме от разкритите досиета, че единадесетте са донасяли и един за друг, без да знаят или пък без да ги е грижа, че всеки донася за другия. Как биха могли да оправдаят това? Опитвал съм се да го проумея, защото винаги се опитвам по някакъв начин да разбера злото, та да мога да не съдя твърде строго извършителите му.

Сега искам да кажа нещо, което ми се струва изключително страшно. Ние виждаме – защото това са фактите – че седмина от единадесетте са били вербувани по времето, когато са били архимандрити, двама от тях дори когато са още йеромонаси. Виждаме също от материалите, които бяха разсекретени, че вербуваните съвсем открито в разговорите си със служители на ДС са искали като възмездие за своето сътрудничество определени гаранции за израстване в йерархията. Това е било от взаимен интерес, разбира се. Онези, които са ги вербували, са имали интерес да издигат в йерархията точно тези, които са слаби, за да изпълнят подлата репресия, за която говорих. Онези пък, вербуваните,

са били облагани от похотта на властта. Защо казвам, че това е по-страшно от онова, което четем и което е чисто и просто нелицеприятно? Защото тук именно влиза в сила прословутото 30-о апостолско правило, за което в началото на разкола толкова често говориха неговите водачи (които също се оказаха агенти). А 30-ото апостолско правило гласи, че ако някой епископ приеме сана си със съдействието на светската власт, трябва да бъде низвергнат от сана си и отлъчен. В тълкуванията на каноните даже специално е обосновано защо, макар да има и правило в Църквата, че не може за едно нещо да се наказва два пъти, тук имаме изключение. Защото низвержението в случая представлява връщане на онова, което бездруго не принадлежи на епископа, ръкоположен със съдействието на извънцърковната власт. Другото – отлъчването – е вече собствено наказанието за неговата простъпка. Първия път се връща онова, което бездруго не му принадлежи, втория път бива наказван за онова, което е приел по симонитски начин.

Имаме ли основание да казваме, че някои от уличените са нарушили 30-ото апостолско правило? Тук има разлика с казуса на Негово Светейшество патриарх Максим, когото неговите противници в началото на разкола непрекъснато обвиняваха, че е приел патриаршеския сан със съдействието на светската власт. Да, той действително е бил онзи, когото светската власт е избрала и когото е имала намерение да подкрепи. И все пак неговият избор е извършен поне формално канонически правилно. И той е приел – ставайки патриарх – **административна длъжност**, а не епископски сан. Има обаче уличени днес архиереи, които са получили именно епископския си сан със съдействието на светската власт, защото те са били вербувани още като йеромонаси и като архимандрити, което означава, че тяхното издигане от йеромонах в архимандрит и оттам в епископ, или от архимандрит в епископ, е извършено въз основа на тяхното сътрудничество, следователно с **безусловното съдействие** на светската власт. Което означава, че тези хора подлежат на санкциите на 30-ото апостолско правило. Имаме поне един случай, при който и заемането на административната наистина длъжност митрополит е при всички положения със съдействието на същите тия тайни служби, следователно на светската власт – това е безспорният казус на Врачанския митрополит Калиник. Защото отначало изборът на катедрата, на Врачанската категра, е извършен в полза на по-късния митрополит Арсений, но изборът е касиран и Калиник е наложен отново със съдействието на светската власт. Момчил Методиев ще ме поправи, ако греша, но мисля, че Калиник вече е бил вербуван...

**Момчил Методиев:** Да, още през 1968 година

**Калин Янакиев:** Тоест по времето, когато цялата тая грозна история се разиграва, той вече е бил сътрудник. Следователно тук имаме флагрантно нарушение на 30-ото апостолско правило. Най-вероятно при внимателно четене на материалите, разсекретени от комисията, същото ще се установи и за други, които са получили епископски сан, след като са били вербувани било като йеромонаси, било като архимандрити. Това ни изправя пред невероятно тежка ситуация. Апостолското правило и изобщо правилата на Църквата следва да бъдат

изпълнени. Тези хора **трябва** да бъдат низвергнати от епископския си сан и даже отлъчени. Не ни ли изправя това пред ситуация, много по-тежка, отколкото онази в първите времена на разкола? Защото тук нямаме просто голословни обвинения, а имаме съвършено документирани или най-малкото можещи да бъдат вече документирани казуси. Аз не случайно поставих в началото въпроса кой може да въведе в действие 30-ото апостолско правило, ако такъв е случаят с поне част от уличените митрополити. Това би трябвало да е църковен съд. Този църковен съд не може да бъде проведен от никого друго освен от архиереи. И ние се изправяме в ситуация, в която имаме омагьосан кръг. Защото архиереите под обвинение трябва да бъдат съдени от същите тези архиереи, с изключение на трима. Как си представяме извършването на моя църковен съд? Той просто не може да се случи. Ние се намираме в ситуация, в която канонът **изисква** нещо, а емпирията **не позволява** канонът да влезе в сила. Това е страшно.

За щастие има един изход, който е абсолютно специфичен за Църквата. За разлика от всички други светски, пенетенциални и всякакви други закони, които не търпят каквото и да било неизпълнение, тук имаме едно условие, което може, така да се каже, с един удар да разреже този гордиев възел. И това е покаянието, за което стана дума. Всичко се покрива с покаяние. „Като багрено да са ви греховете, до бяло ще ги избеля“, е казано у свети пророк Исаия.

Ето защо също, а не просто поради някакво обществено възмущение или нетърпимост ние, църковните люде, настояваме тези хора да принесат, да извършат някакви жестове на обществено разкаяние. И тук нека не ни залъгват с разделянето на покаянието в sacramентален смисъл и в обществен смисъл. Ние разбираме тази разлика и не знаем, разбира се, дали тези хора не са принесли покаяние в sacramенталния смисъл на думата. Това знаят само един Бог и техните изповедници. Но тези хора са заемали **публични** длъжности. Епископът е публична длъжност. Епископът е, казвали са навремето, княз на Църквата. Следователно тази публична длъжност задължава и към **публичен** жест на разкаяние. Този публичен жест би могъл да разреши един канонически изключително тежък въпрос, който днес ни вкарва в омагьосан кръг. Ето защо трябва да принесат покаяние публично, обществено. Ето защо трябва да направят този жест. Не само заради общественения морал или заради общественения отзвук. Защото не можем да се надяваме, че никои няма да се досети за това, че тези хора или част от тях попадат под ударите на 30-ото апостолско правило. Ще се досетят. Ето, досетил съм се аз, макар да го правя с изключително добра воля и да продължавам да настоявам такова разкаяние да бъде принесено. Но могат да се досетят и хора, които нямат добра воля, които са ригористично настроени, които биха искали епископите ни да си отидат, на всяка цена да си отидат. И така да ни вкарат в много тежка ситуация, защото и „емпирията“ на Църквата ни е изключително тежка. Та ние имаме 80 монаси в България. Представяте ли си при низвержение и отлъчване на 11 от архиереите откъде ще дойдат следващите архиереи, как те ще бъдат ръкоположени? Искам специално да посоча това, ако искате, дори като богословски казус, защото наред с морала имаме и богословски казус и той е безспорен. Ще се съгласите, че става дума за нещо, което е безкрайно тежко. Показват го фактите. Вербуван като йеромонах, вер-

буван като архимандрит, най-вероятно ръкоположен за епископ поради това, че вече е бил агент и безспорно и най-вероятно със съдействието на същата тази ДС. Какво по-голямо и ясно нарушение на 30-ото апостолско правило, какво по-голямо съдействие на светската власт за приемане на епископски сан?

**Тони Николов:** Доносителството е продължаващ грях, казвате вие, който създава тежкия каноничен проблем. Как да намерим изход от ситуацията? Тази година предстои църковно-народен събор, редно е да има такъв. Не е ли редно покаянието да се извърши пред църковния народ, там да гоиде и решението с всички произтичащи последици.

**Калин Янакиев:** Само ако на събора бъде наистина представен църковният народ. Редно е да се запитаме пред кой църковен народ ще бъде представено това покаяние – може би пред Борислав Цеков или настоящия президент?

**Димитър Спасов:** Единственият изход от този омагьосан кръг, от тази ситуация без аналог, е предложението от проф. Янакиев. В същото време обаче това единствено възможно църковно решение съдържа голямо вътрешно противоречие. И то е в самия израз – *трябва* да се покаят. Дори и когато говорим не за покаяние в сакраменталния смисъл, а за публичен жест, ние все пак очакваме това да е резултат от доброволен и осъзнат избор. Мисля си, че бих се зарадвал и бих приел каквито и да са, но лично произнесени думи. Всичко друго не ползва църковния народ, а и самите митрополити.

Натъжих се, когато научих за тези 11 имена, но много по-зле се почувствах от начина, по който нашите митрополити реагираха на тези разкрития. Дори не знам кое е по-лошо – продължителната немота или неспособните опити за говорене, в което думите не бяха от първо лице и лично на мен нищо не ми казаха. Този живот дълги години в лицемерие и лъжа, който всички ние в някаква степен живяхме през социализма, мисля, че продължава по някакъв начин да се отразява и на поведението на днешните ни митрополити.

Има една голяма опасност, когато говорим по темата за досиетата, да изпагнем в някакво морализаторстване, особено когато започнем да четем конкретните досиета. Важният въпрос, поне за мен, си остава не толкова какво са вършили тези хора преди 30 или 40 години, а какво мислят сега, по какъв начин се отнасят сега към стореното тогава. Един познат обичаше да казва, че единственото нещо, по-отвратително от самата корупция, е борбата с корупцията. Важно е точно в този пункт да запазим повече трезвост. Казаното все пак не отменя един простичък и очевиден факт – Христос никъде не е казал, че ние дължително трябва да ставаме епископи, че епископското ръкоположение е необходима крачка към нашето спасение, към наследяването на Царството небесно. Тук вече имаме голям проблем. Ако се опитаме да влезем в ситуацията на тези хора, в някаква тяхна аргументация, че Църквата трябва да има епископат, че все някой е трябвало да се заеме с тази мисия т.н., това е хлъзгаво и опасно.

Големият въпрос за мен си остава защо Бог е допуснал всичко това. Защо ние

сега сме в ситуация, която, ако вземем да четем каноните, е патова. Защо се оказваме толкова оголени и изпаднали в такава немощ.

**Калин Янакиев:** Едно от евентуалните оправдания на тези хора би могло да бъде следното: за разлика от древните гонения – ще кажат те, – които са нанасяли тежък удар върху предводителите на Църквата, заг които тогава обаче са стояли многобройни героични паства, в комунистическото гонение ситуацията бе по-жестока. И вие ни обвинявате, че отстъпихме, но стояха ли за нас стотици вярващи, готови на мъченичество и на изповедничество? Колцина бяха въобще вярващите в България, особено в късния период на комунизма? Не беше ли мизерна веровата и религиозната ситуация в България изобщо? Кои бяха за нас? С кои трябваше да се съобразяваме ние и пред кои трябваше да отстояваме и даже да бъдем религиозни герои, както искате от нас? Пред онези прословути по десетина бабички, които посещаваха храмовете. Помислете прочее колко бе трудна нашата ситуация. Да, ние отстъпихме, ние отстъпихме обаче не така, както са отстъпили онези от Африканската църква през III век, които гонатистите след това атакуваха. Ние отстъпихме в една ситуация, в която 90% от населението бе облъчено с убеждението, че „науката сложи край на религията“, че предстои „отмирането“ на религията. И това за много хора изглеждаше вече случило се, очевидно. Ето затова, за да съхраним минимума, абсолютния минимум, ние се съгласихме. Да, ние извършихме грозни неща, извършихме постъпки, допуснахме глуми, включително един спрямо друг, които са непростими. Но нека впрочем не мерим греховете, защото онези от вас, които не са били на публични глъжности, сигурно в сърцето си многократно са убивали, включително свои близки, със своята злост и със своята злоба и техните грехове никога няма да получат публичност. Може би те са по-тежки, отколкото нашите приказки един за друг, за патриарха, даже за някои от нашите събратя презвитери.

Може ли това да бъде разбрано по някакъв начин? Аз мисля, че би могло да бъде разбрано. Но би могло да бъде разбрано само ако бъде произнесено в режим на дълбока покаянност. Не вярвахме, бяхме маловерци, времето ни опроверга. Бог, както винаги, се оказа прав, съжالياваме за нашата слабост, съжالياваме за унието, съжالياваме за това, че смятахме, че никога няма да излезем от тази пустиня. Съжالياваме изобщо, че забравихме, че стагото на Христа може да бъде и малко, много „малко стаго“, съжالياваме, съжالياваме, съжالياваме.

Такова нещо обаче не чуваме от тях. Чуваме същото, което чуваме от всички останали катеогории, осветени от прословутата комисия – служихме на родината или не сме и знаели гори.

**Тони Николов:** Големият проблем, връщайки се към евентуалното оправдание, предложено от Калин Янакиев, е, че не ставаме свидетели на покаяние в дълбочина, което да докосне и нашата съвест. По-скоро ставаме свидетели на обратното. Сецам се наскоро как в отговор на настойчивите въпроси на един известен телевизионен журналист търновският митрополит Григорий отвърна: ти си недостоен, недостоен си да ме питаш. Свидетели сме на нещо, което ще нарека обърнато покаяние: ти ли си достоен, че да задаваш въпроси на мен. И

това прави проблемно очакваното покаяние.

**Димитър Спасов:** Дори гуми, подобни на току-що изречените от проф. Янакиев, биха ме изпълнили с огромна радост, но не, нищо подобно не чуваме. За сметка на това се появиха открити писма и възвания в защита на Българската православна църква, които шокират. Преди време на редакционната поща на сайта *Двери на Православието* получихме подобен текст-защита на българските митрополити от организация, наречена Българско бюро за разузнаване, в която участват бивши офицери, разузнавачи, генерали от ДС, все хора, които в момента се занимават с геополитика. Писмото е потрес не само като съдържание и аргументация, но и като защита на Църквата ето от тези хора, които по някакъв начин са разпознали митрополитите като свои, като хора в беда, които сега се нуждаят от солидарност и подкрепа.

**Момчил Методиев:** Ще се включа в дискусията с няколко гуми по поставения преди малко въпрос дали комунистическият режим може да бъде сравняван с всеки друг режим, извършвал институционализирано преследване на християните. Според мен комунизмът представлява най-тежката форма на такова преследване – в древността или през Средновековието властите, които преследват християните, независимо дали става дума за Римската или Османската империя, все пак търсят религиозна санкция за своята власт, т.е. имат някакъв страх от бога, макар и не от християнския Бог. Дори когато става дума за Османската империя, въпреки видимата или още по-често невидимата принуда над християните, все пак османският султан делегира конкретни правомощия на лидерите на християнската общност в лицето на Константинополския патриарх. В модерната епоха, с появата на демокрациите, политическата власт престава да търси религиозна санкция, но точно затова демократичните режими развиват концепцията за верската толерантност и свободата на изповеданието. За разлика от всички тях комунистическият режим не само не търси религиозна санкция, не само не демонстрира никакъв страх от никаква висша сила, наред с това той отрича всяко изповедание, да не говорим за свобода на неговото изповядване.

Можем ли в този контекст по някакъв начин да извиним висшите духовници, оповестени от Комисията по досиетата? Да приемем, че хипотезата на проф. Янакиев е вярна, т.е. че тези хора са приели да сътрудничат с пълното съзнание за своята отговорност, за да спасят каквото е можело да бъде спасено и съхранено. Този аргумент аз го разбирам и бих бил първият, който ще го защити, ако той можеше да бъде защитен. Но за съжаление той не може да бъде защитен от гледна точка на всичко случило се през последните 22 години. Тъй като през този период практически никой от висшия църковен клир не се опита да обясни отношенията между Църквата и държавата през комунизма. Често казваме, че Църквата трябва да осъди комунистическия режим. Но никой от нас не иска това да бъде направено от някакъв идеологически антикомунизъм, а именно от гледна точка на преследванията, на които са били подложени християните през този период. Споменах и в първото си изказване, че за мен е важно Църквата да почете паметта на жертвите, да опише и да се извини за компромисите,



които е правила. Ние, като изследователи, можем да говорим много за жертвите сред епископата, свещените или миряните, но нашето мнение винаги ще остане, малко или повече, субективно. Съвсем друго е, когато тази памет се превърне в част от паметта на цялата Църква. Но нищо такова не се случи, нито през изминалите години от падането на комунизма, нито сега. Налице е само едно оглушително мълчание. Сякаш такъв исторически период въобще не се е случвал.

В първите дни след оповестяването на досиетата аз също бях сред хората, които бяха готови да потърсят извинение. И за някои от оповестените със сигурност бихме могли да открием такова извинение. Но вече мина повече от месец, чува се слухове, че в Синода е обсъждана покаянна декларация, но нищо такова не се е случило. И това мълчание с времето не прави проблема да изчезне, а по-скоро радикализира хората. Разбира се, че това обяснение се дължи на вярващия народ. Но не само на него. Доколкото Църквата е и публична институция, висшето духовенство дължи това обяснение и на цялото общество. Тъй като разкритията на Комисията по досиетата развълнуваха не само църковните хора, но и напълно секуларните, но не цинични хора. Дори и те биха искали публичните личности, сред които и митрополитите, да имат морален авторитет и да бъдат дори и за тях някакъв морален ориентир.

**Венета Домусчиева:** Според мен е задължително да има такова публично покаяние, защото във всички времена има нужда от публични фигури, които да са огледалото, в което се оглеждаме. Ако огледалото е криво, ще виждаме само кривите си отражения и нищо, нито една истина няма да бъде истинска истина. Заради това според мен е необходимо такова ясно, отчетливо, публично покаяние.

**Тони Николов:** И отново стигаме до въпроса – какво да правим, какъв е изходът? Говорим за публичното покаяние, нещо, което може да се случи, но може и да не се случи. По-вероятно е да се стигне до отделни декларации на архиереите, които вярващите да приемат или да не приемат. Как в тази ситуация ще продължи да съществува БПЦ, когато немалка част от църковния народ продължава да живее със съзнанието за недостойнството на епископите?

**Калин Янакиев:** Нека по този повод да кажа следното. Разкриването на досиетата ни изправи пред гледката на една дълбоко лежаща криза, последица от тази подла и перфидна репресия, извършена върху БПЦ, за която стана дума. Стана ясно, че в резултат на гоненията, продължавали дълги години, ние се намираме днес пред своеобразен колапс и взаимно разделяне на трите етажа на църковната йерархия. Епископите са капсулирани в корпорация, която защитава себе си с помощта на бившите си шефове от ДС и не мисли отдавна себе си като предстояние на свещенството и църковния народ. Това е много тежък проблем. Отраснал и отгледан от ДС, епископатът е капсулиран в себе си. Това са хора, които общуват само помежду си, бранят се като олигархия, привличат на своя страна свои лобита било от бившата ДС (от техните, уви, работодатели), било от онези, които ги наследиха – сенчести бизнесмени, архонти и всякакви други, които се нароиха в днешно време. Но във всеки случай това е тяхната истинска

среда. Те търсят защита в нея, за което свидетелства и това възмутително писмо, за което Димитър Спасов спомена преди малко. Те се бранят като нещо, което се е отделило от останалото. Свещенството стои под тях. То обаче се обнови в последните десетилетия. И поради това, което се е случило с епископата, е или напълно отделено от този епископат, или даже (напоследък) става негова жертва. Всеки един свещеник, който би искал да бъде малко по-активен, който действително започва да създава енория, ние виждаме – бива удрян от собствения си епископ. Тоест започват да се появяват не мъченици за Църквата, а мъченици **във** и даже **от** Църквата, което е безумие. На трето място са миряните, част от които са възмутени, други започват да се изявяват като нещо, което въобще negliжира този епископат. За разлика от това, което каза Венета Домусчиева, аз ще заявя, че по-голямата част от миряните никога и не са привиждали в тези предстоятели някакви „духовни огледала“, та да са особено потресени, че сега те се оказват криви. Беше очевидно, че тези огледала са криви. Дълбочината на кризата е в това: имаме парцелиране на църковното тяло, раздиране на църковното тяло на три корпорации, едната от които, която е, така да се каже, ударена от тези разкрития и се държи сякаш не е част от Църквата, сякаш не е в Църквата, а е нещо съвсем отделно от Църквата. Тя даже си позволява да се нахвърля върху църковния народ, който изразява своето възмущение. Разбира се, тази ситуация, която е предизвикателство, има и шанс.

Шансът е в това митрополитите да потърсят защита не в сенчестите бизнесмени, в бившите офицери, които са ги вербували, в разните български разузнавачи и т.н., а да се погрижат за еманципацията на българското свещенство и в подаване на ръка на българското църковно мирянство. Така те ще принесат не просто формални жестове на покаяние, а и плодове, достойни за покаяние. Защото ако се опитат да интегрират отново онези отчуждени от тях йерархични нива на Църквата, те действително ще извършат дело, достойно за покаяние. Ще интегрират разграненото църковно тяло (разгранено в много голяма степен по тяхна вина), ще допринесат за неговото оздравяване. Но понеже не съм прекраснодушник и наивен човек, мисля, че всички вие споделяте един много голям скепсис по отношение на това ще извършат ли те тези жестове или не. Аз бих казал даже така – ако те не се сещат какво да направят, трябва да бъдат подсетени. Следователно, ако нещата не тръгнат отгоре надолу, т.е. епископатът да се обърне и да се опита отново да интегрира свещенството, а чрез него и мирянството, това може да тръгне и по обратния начин. Мирянството чрез свещенството да настои епископата да възстанови здравия интегритет на Църквата. Тогава, ако щете дори, от специални жестове от типа на – прощавайте, извинявайте и т.н. – няма да има нужда. Истинското покаяние може да се състои само пред един истински Църковен събор, както е според Устава на БПЦ. Понеже ситуацията е извънредна, трябва в случая да се действа извънредно във всеки един смисъл. Този събор, който предстои, трябва да бъде наистина Църковно-народен събор и самият този истински църковно-народен събор вече ще бъде жест на публично разкаяние.

И ето: аз казвам, че ако нещата не тръгнат от горе, те ще трябва да тръгнат от долу. Това е начин на разрешение на този омагьосан кръг – кой ще от-

съди, как ще отсъди. Ако няма как да отсъди епископатът, ще трябва *ad hoc* и предвид безпрецедентната ситуация да се създаде църковен съд. Църковният съд не е като наказателния съд, той няма да реже глави, а ще обсъди тази безпрецедентна ситуация, в която е живяла Църквата. И този съд също би могъл, поради безпрецедентността на ситуацията, да се състои от свещеници и от миряни, които да обсъдят, да решат, да интегрират, да простят, ако трябва, да реинтегрират отново. Това е предизвикателството. Защото ние говорим за морални жестове. Казвам ви, че те могат лесно да бъдат извършени още след две седмици, на Прошка, те ще ги направят като едното нищо. Ще отидат и ще кажат: Ваше Светейшество, прощавайте... А Негово Светейшество, поради изпитанията на своето дълго патриаршество и за да има компромис, ще приеме техните извинения. И те ще кажат: готово, свърши се, искайте разкаяние, принесохме го на Негово Светейшество и той го прие. Оттук нататък млъквайте вече. И нещата ще си прогължат по старому.

**Тони Николов:** За да се разкъса този омагьосан кръг и във връзка със споменатата извънредност на ситуацията, необходимо ли е този църковно-народен събор да се проведе по някаква по-специална формула?

**Калин Янакиев:** Аз не съм канонист и ми е малко трудно да „разпиша“ как това да стане. Но в моето съзнание, което все пак е богословски грамотно, се очертава някаква картина. Повтарям, трябва да има истински църковно-народен събор. В него поради безпрецедентността на ситуацията би трябвало да вземат участие много повече свещеници, отколкото досега – при всички положения. Трябва да вземат участие свещеници с доказано живи енории и с доказан авторитет. И миряни с доказан авторитет. Става дума за истинско представителство на миряните. Тук няма нужда дори да се създава някаква съвсем нова форма. Въпросът е мирянското представителство да се реализира най-после в онази форма, която е разписана в Устава и която всъщност до днес въобще не се осъществява. Защото няма никакъв църковно-народен събор. Той непрекъснато клони към архиерейски събор. А в тази ситуация архиерейският събор няма да може да разреши кризата, породена от самите архиереи и тяхната доказана вече зависимост от ДС. Няма как да стане. По новия начин обаче омагьосаният кръг ще бъде разкъсан. Това е нещо, за което църковната общественост би трябвало да настоява. При цялата съпротива на епископата, която е обяснима във връзка с всичко това, което казвах, все пак моментът сега е такъв, че има някакъв потрес, включително и сред архиереите. Тоест подобно желание няма да се възприеме просто като хулиганска атака отвън, като някакъв натиск от страна на бунтовни миряни и презвитери, а при подходящ начин то би могло да бъде прието сега, само сега. Ако бъде изпуснат моментът, след една година нещата ще си останат точно такива, каквито са сега.

**Димитър Спасов:** Тази ситуация на пределна оголеност и духовна нищета в някакъв смисъл е шанс за всички в БПЦ да се уповаваме на Господ Иисус Христос. Човешки кумири не биха ни свършили работа, това е извън всякакво съмнение. За всички ни е важно да осигурим пространство, в което Бог да може да слезе и да работи с нас. И това е една постоянна „домашна работа“ за всеки един в

Църквата – как да направим гушите и сърцата си погатливи за Бога.

Ситуацията се усложнява и поради факта, че няколко десетилетия е правен един социален експеримент, мащабно социално инженерство – в една затворена система, каквато е Синодът, се е извършвала изкуствена антиселекция. Резултатът е видим. Лошата новина е, че една подобна затворена система, която е била контролирана възпроизвеждана според принципа „може да е по-лош този, който ще се включи, важното е да не е по-добър”, може да бъде много устойчива. Посредствеността може да премине в устойчиво състояние и агонията е възможно да продължи доста време. Добрата новина пък е, че в крайна сметка тези 50 години усилие на ДС в някакъв смисъл се провалят. Често повтаряме, че Църквата е богочовешки организъм, в който сам Бог присъства. И ето, по Божии промисъл отново получаваме потвърждение на този фундаментален факт. Какво би се случило, ако в една политическа партия, корпорация, профсъюз или каквато и да било друга институция тайните службите контролираха 80% от директорския борд. Това би бил краят на организацията. Но случаят с Православната църква не е такъв, тя остава жива. И през този период Бог се е погрижил да имаме и мъченици за вярата, и изповедници, и духовници, чийто духовен авторитет по стара православна традиция не е зависел от заеманите административни постове в Църквата.

Тъй като ситуацията, да повторим отново, е уникална, и решението според мен ще дойде там, където ние най-малко го очакваме. Кой или кое ще се превърне в кваса, който ще вкисне трите мери брашно в живота на БПЦ, аз не знам. Повече молитва и повече упование, че Светият Дух наистина духа където си иска и постоянно излива даровете си в Църквата.

**Момчил Методиев:** Съгласен съм с казаното от Димитър Спасов, че в някакъв смисъл усилията на ДС са се провалили. Но разкриването на имената на толкова много хора сред висшия клир, които са били сътрудници на ДС, наред с последвалото мълчание, създава впечатлението, че Църквата успешно е била превърната в казионна организация. Винаги съм повтарял, че това не е така, убеден съм в това, дори и съвсем формално погледнато. Аргументите за това са много, колкото и слаби да звучат на фона на това оглушително мълчание – така например съм сигурен, че в момента в състава на Синода има повече сътрудници на ДС, отколкото във всяка една година на самия комунистическия режим. Също така нека не забравяме, че въпреки всички опити на българското разузнаване, то все пак не успява да превземе Зографския манастир. Зографското братство успява да съхрани своята автономия въпреки натиска, на която е било подложено, и въпреки вътрешните противоречия, инициирани от намесата на ДС. От гледна точка на чистото минало на патриарха можем доста да спорим и дали ДС е успяла изцяло да подчини дейността на Синода. Към това можем да добавим съхраняването на демократичния характер на църковния живот в американската епархия въпреки постоянните опити за неговото потискане през комунизма. Но е безспорен фактът, че комунистическият режим и Държавна сигурност успяха да премахнат вътрешния демократизъм в Църквата, както той е бил разписан в Устава на Българската патриаршия. Коренът на днешните проблеми се намира

именно в пълното negliжиране на духа на този устав, защото в продължение на десетилетия са нарушавани принципите, по които висшият клир следва да бъде избран.

Затова и съм напълно съгласен с казаното от проф. Янакиев по отношение на църковно-народния събор – свикването на такъв събор е необходимо условие за възстановяването на същинската съборност в Църквата и условие за реинтеграцията на църковната общност. Това ще даде възможност и да се премахне опасността висшият клир да бъде инструментализиран не само от държавата, което се е случвало през комунизма, но и от други нелегитимни фактори, което нерядко се случва в момента.

**Тони Николов:** Беше споменат и въпросът доколко валидни са тайнствата, дадени от недостойни архиереи. Нещо, което кара мнозина да се върнат в първите векове на християнството и да правят паралел с Картагенската църква. Не поставяме ли отново въпрос, един казус, който е решен в църковната практика? Едва ли някой би допуснал, че трябва наново да се прекръщават хората, както са правели донатистите, но може би е добре да се даде един по-ясен отговор.

**Калин Янакиев:** Затова казах, че на този въпрос по-лесно може да се отговори, независимо от безпокойствието в някои среди. Той е решен още в зората на историята на Църквата, като е прозряна великата Божия милост. Прозряно е, че Църквата не се състои от чисти „катари“, нито се състои от светци, нито от духоносци – пророци, както е било, да кажем, според монтанистите. Църквата е спасяваща институция. Тя е, така да се каже, **за грешниците**, но за онези грешници, които са жадни за спасение. И тази жажда Бог, при всички положения, удовлетворява. Най-големият порок в Църквата е да не си жаден, да си самодоволен, да кажеш: Господи, всичко съм изпълнил. Това е главният църковен порок. А истинското църковно достойнство е достойнството на митаря, който моли: бъди милостив към мене, грешния. И получава милост поради тази си жажда. Така че доколкото Църквата е за жаждещите спасение, Бог се е погрижил за това тези, които жаждат спасение, винаги да го получават, независимо от какви ръце. Защото би било крайно проблематично, ако те трябваше да го получават непременно от „доказано достойни“ ръце или ако не се допускаше да го получават от недостойни ръце. Тогава тежко ни и горко. С две думи, тайнствата са действителни, независимо че са извършени от сътрудници на ДС или по църковната йерархия са подадени от презвитери, които са викарии на недостойните архиереи. Тайнствата винаги са действителни. Те могат да бъдат недействителни единствено ако архиереят бъде осъден от църковен съд, бъде неизвергнат, отлъчен, и едва тогава, ако почне да извършва тайнства, тоест ако наруши църковното наказание, което му е наложено – той би вършил нещо незаконно. Но сега, със задна гата, хората трябва да бъдат напълно спокойни, че са кръстени, миропомазани и че са приемали светите Тяло и Кръв Господни на евхаристия, независимо дали са ги приемали от ръцете на агент Добрев, агент Х, У и т.н. При всички положения те са ги получавали от Господа чрез Светия Дух, защото това е църковната гледна точка. Това е църковната мъдрост, изволювана най-вече в борбата срещу донатистите, които са били първите, които са

поставили това под съмнение и са развълнували църковния разум. Така че това е решено и в това отношение християните, православните християни, трябва да бъдат напълно спокойни.

**Тони Николов:** Може би тук е време да сложим точката. В крайна сметка очертахме цялото поле на тежката криза, на сериозната ситуация, в която се намираме и в която е поставена в момента Българската православна църква. Искам да се върна към това, което казах в началото – ние не искаме невъзможното. Говорихме за публично покаяние, но както каза Калин Янакиев, ние не искаме квазипокаяние. И второ, стигнахме до извода, че в момента има шанс за промяна. Възможно е нещо да се случи, така че миряните и свещениците да бъдат възвърнати в своето достойнство вътре в Църквата, което им се отказва от капсулирания епископат. Дали това ще се случи, скоро ще стане ясно. Бъдещето е пред нас и тези възможности са открити. От една страна, очакваме да видим какъв характер ще има покаятелната декларация, която изобличените митрополити ще поднесат на своя предстоятел – Българския патриарх Максим. И второ, очакваме какво ще се случи на Църковно-народния събор, който трябва да се проведе тази година, но както беше казано, не бива да се проведе по формален начин. Ако, разбира се, искаме да се разкъса омагьосаният кръг, сковал в момента Българската православна църква.

Текстът, който предлагаме на вашето внимание, е писмо на св. Аврелий Августин (354–430), което датира от 423 г. Наричано още *Писмо до Фелиция*, то е важно свидетелство за отношението на този Отец на Църквата към недостойнството на свещенослужителите във времена на духовна криза.

Писмото е част от книга с текстове на св. Аврелий Августин на български език, която предстои да излезе със заглавието *Избрани писма до жени* (ИК „Изток-Запад“). В нея освен въвеждащата студия от преводача са включени и текстовете на 17 писма на Августин до римски християнки. В писмата, които в повечето случаи са отговори на въпроси, зададени от жените, се разискват в дълбочина различни спорни за времето си (а и до днес) теми от християнската доктрина, свързани с виждането на Бога, благодатта и свободния избор, морални дилеми в християнския брак, въздържанието от сексуални връзки, раждането и отношението към децата, към парите и материалното и мн. др. Засегнато е и влиянието на различни разпространени тогава ереси, в съчетание със старателно тълкуване на Свещеното писание. Писмата са тематично разпределени в няколко групи: девичество, брак, вдовство, монашество, молитва, житейски и църковни проблеми. Епистолярното творчество на св. Августин се представя за първи път на български език. Текстовете осветляват и допълват основните възгледи на християнския Отец, изложени в неговите по-големи произведения, но са най-ценни предимно с ярко изразената в тях грижа спрямо жената, нейната духовна сила и отговорността ѝ както към нея самата, така и към семейството и към цялата християнска общност.

**Св. Аврелий Августин**

## НЕДОСТОЙНИТЕ СВЕЩЕНОСЛУЖИТЕЛИ

### Писмо 208

*На достопочтената, дълбоко уважавана сред членовете Христови госпожа и своя дъщеря Фелиция Августин изпраща поздрав в Господа!*

1. Не се съмнявам, че духът ти е объркан – и заради твоята вяра, и заради слабостта и несправедливостта на другите, след като самият Апостол, изпълнен до дъното на сърцето си с любов, признава и възкликва: *Кой изнемогва, та не изнемогвам и аз? Кой се съблазнява, та аз се не разпалям* (2 Кор. 11:29)? Оттук даже и на мен самия ми стана болно и разтревожен за твоето спасение, което е в Христа, реших, че на твоя святост трябва да бъде посветено това писмо – отчасти утешително, отчасти насърчително, понеже ти ни стана родна сестра

В тялото на нашия Господ Иисус Христос, което е Неговата Църква и единството на Неговите членове (срв. Кол. 1:24). Ти си почитана като уважавана част от това тяло и заедно с нас живееш в Неговия Свети Дух.

2. Точно заради това те съветвам да не се тревожиш толкова силно от тези съблазни, които са предречени, че ще настъпят, та когато дойдат, да се погсетим, че са ни били предсказани, и да не се вълнуваме твърде от тях. Понеже самият Господ ги предрича в Евангелието по следния начин: *Горко на света от съблазните, защото съблазни трябва да дойдат; обаче горко на оногova човека, чрез когото съблазън дохожда* (Мат. 18:7; срв. Лук. 17:1). Кои са тези хора, ако не същите, за които говори Апостолът, *че търсят своето, а не Иисус Христовото* (Фил. 2:21). Следователно едни са тези, които заемат пастирските седища, за да се грижат за паствата Христова, а съвсем други са онези, които седят там само за да се радват на своите временни почести и светски блага. Няма как тези два вида пастири да не продължат да съществуват в католическата<sup>1</sup> църква чак до края на света и до идването на Божия съд, като едни ще умират, други ще се раждат. Ако гори по времето на апостолите сред тях е имало и лъжливи братя, заради които Апостолът скърби и възкликва: *В опасност между лъжебратя* (2 Кор. 11:26), но не ги отделя поради гордост, а поради търпимост ги понася, а колко по-неизбежно е да съществуват в наши дни, след като за времето на този именно век, който ни приближава до края, твърде ясно говори Господ: *и понеже беззаконието ще се умножи, у мнозина ще изстине любовта* (Мат. 24:12). Но нас трябва да ни утешава и насърчава това, което следва после: *а който претърпи докрай, казва, той ще бъде спасен* (Мат. 24:13; Марк. 13:13).

3. От друга страна, както пастирите са добри и лоши, така и в техните паства има и добри, и лоши. Добрите се означават с гумата „овце“, а лошите се наричат „кози“ (срв. Мат. 25:32–33), но те пасат еднакво, смесени помежду си, докато дойде Върховният пастир, наречен единственият *Пастиренаачник* (1 Петр. 5:4; Иоан. 10:16), и ги раздели по начина, по който Той Самият обеща, *както пастир отлъчва овци от кози* (Мат. 25:32). На нас Той заповяда съединението, а за себе си запази разделението, понеже само Онзи трябва да дели, Който не знае да греша. Понеже по-скоро горделивите слуги, гръзнали с лекота да разделят преди времето, което Господ си е запазил, са разделени от католическото единство: та откъде биха могли да имат чисто стадо, ако самите те са омърсени от разкол?

4. За да останем в единството, нека не напускаме Господното гумно, засегнати от лошия пример на плявата, а по-скоро до устоим до края – до събирането на житото в житницата след отвяването (срв. Мат. 3:12) и да търпим раздробената плява благодарение на здравината и тежестта на любовта. Самият наш Пастир ни съветва в Евангелието относно добрите пастири (срв. Иоан. 10:11–14), да не полагаме надеждата си в тях самите заради добрите техни дела, а да хвалим този, Който ги е направил такива, *Отеца, Който е на небесата* (Мат. 16:17). Съветва ни и относно лошите пастири, които пожела да означа с името

<sup>1</sup> Католик у св. Августин означава човек, който приема пълното и истинно християнско учение в лоното на вселенската апостолска църква.



книжници и фарисеи, които учат на добро, а вършат зло (срв. Мат. 23:2–3).

5. Понеже тъй говори Той за добрите пастири: *Вие сте светлината на света. Не може се укри град, който стои навръх планина. Нито запалят светило и го турят под крина, а на светилник, и свети на всички вкъщи. Тъй да светне пред човеците светлината ви, та да видят добрите ви дела и да прославят Небесния ваш Отец* (Мат. 5:14–16). А относно лошите пастири съветва овцете с думите: *на Моисеевото седалище седнаха книжниците и фарисеите, затова всичко, що ви кажат да пазите, пазете и вършете; а според делата им не постъпвайте, защото те говорят, а не вършат* (Мат. 23:2–3). Съобразно тези слова, овцете Христови слушат гласа на Самия Него дори чрез лошите учители и така не изоставят единството Му. Понеже доброто, което чуват, че говорят тези учители, не е тяхно, а Негово; овцете пасат в безопасност, понеже дори и с лоши пастири, те се хранят с пашата Господня. Но пък не вършат делата на лошите пастири, защото тези дела не са Негови, а техни си. А когато видят, че учителите



Св. Августин, Сандро Ботичели, 1480 г.

са добри, то не само слушат добрите слова, които говорят, но и подражават на добрите дела, които вършат. От тях е бил Апостолът, който е казал: *Бъдете мои подражатели, както съм и аз на Христа* (1 Кор. 11:1; 4:16). Той именно е бил светлина, запалена от Вечната светлина – Самият Господ Иисус Христос, и поставен на светилник, защото в Неговия кръст се е хвалел, та затова казва: *а мене да ми не дава Господ да се хваля, освен с кръста на Господа нашего Иисуса Христа, чрез който за мене светът е разнат, и аз за света* (Гал. 6:14). И тъй като не е търсел своето, а Иисус Христовото (Фил. 2:21), макар да е насърчавал да му подражават тези, които раждал чрез Евангелието (срв. 1 Кор. 4:15), все пак сериозно корял онези, които, наричайки се Апостоли, са правели разкол, и ги порицава за думите: *„аз съм Павлов”, друг: „аз пък – Аполосов”, трети: „аз съм Кифин”, а друг: „аз пък – Христов”*. Нима Христос се е разделил? Нима Павел биде

*разпнат за вас? Или в име Павлово се кръстихте? (1 Кор. 1:12–13; 3:4).*

**6.** Оттук разбираме, че и добрите пастири, търсещи не своето, а Иисус Христовото (срв. Фил. 2:21), и добрите овце, макар да подражават на делата на добрите пастири, все пак не полагат надеждата си в тези, чрез чието служение са събрани, а по-скоро в Господа, Които ги е изкупил с кръвта си. Така че ако някога случайно попаднат на лоши пастири, които проповядват Неговото учение, но вършат собствените си лоши дела, нека да правят това, което говорят, но да не вършат това, което те вършат (срв. Мат. 23:3) и да не напускат паството на единността заради синовете на неправедността. Че в католическата църква, която не само в Африка (с последователите на Донат<sup>2</sup>), но както е обещано, се разпростира и разля сред всички народи (срв. Бит. 22:18), по цял свят и както казва Апостолът, *принася плод и расте* (Кол. 1:6), и в тази църква има също и добри, и лоши. Но тези, които са отделени от нея, докато са настроени срещу нея не могат да бъдат добри: понеже дори и ако гонякъде похвалното поведение на някои от тях привидно ги показва като добри, самото разделение ги превръща в лоши според думите на Господа: *Който не е с Мене, е против Мене; и който не събира с Мене, разпилява* (Мат. 12:30).

**7.** Затова те насърчавам, заслужено почитана госпожо и уважавана сред членовете Христови гръще, вярно да се придържаш към това, което Господ ти е указал, Него да обичаш от цялото си сърце (срв. Втор. 6:5; Мат. 22:37; Марк. 12:30; Лук. 10:27), както и църквата на Този, Които не допусна ти да погубиш, заедно с погубените, плода на твоего девичество или да погинеш. Та ако беше излязла от земния живот, отделена от единството на тялото Христово, с нищо нямаше да ти помогне съхраненото ти непокътнато тяло. Но *Бог, богат с милост, поради голямата Си любов, с която ни обикна* (Еф. 2:4), ти стори според написаното в Евангелието: *Когато поканените на гощавката на един баща на семейство се извиняват един през друг, между другото той казва на своите слуги: излез по друмища и плетища, и, колкото намериш, накарай ги да влязат* (Лук. 14:18–23). Следователно, макар и да дължиш най-искрена обич и на добрите негови слуги, които с вярното си служене те „накараха да влезеш”, ти все пак трябва да поставиш надеждата си в Оногова, Които е приготвил гощавката, заради Когато и ти си призвана към вечния щастлив живот. И поверявайки своето сърце, своето свято начинание, святото си девичество и своите вяра, надежда и любов именно Нему, не ще се вълнуваш от лошите примери, които ще се множат чак до края, а ще бъдеш спасена от крепката сила на благочестието и хвалена в Господа, постоянствайки в Неговото единство чак до края (срв. 1 Кор. 13:13).

Но нека узная от твоя отговор как приемаш моето безпокойство за теб, което се постарях да ти изясня с това писмо, доколкото можах. Нека вечно те закрилят Божията милост и благодат!

Превод от латински: Силвия Драганова

<sup>2</sup> Донат оглавява еретично движение, отделило се от Църквата в Африка. Срещу него и неговите последователи Августин води успешна полемика.

Цветомира Антонова е историк, редовен докторант в катедра „История на България“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Темата на нейната дисертация е: *Отношението на Българската православна църква към комунизма в периода между двете световни войни*. Специализирала е в Белградския университет. Участва в изследователския екип на проект „Религия и публичност: интердисциплинарни подходи“ към Центъра за изследване на религиите при СУ „Св. Климент Охридски“. Член на редакторския екип на портала „Двери на православието“. Публикувала е и статията *Ролята на Руската православна загранична църква за формирането на антиболшевишкия дискурс на Балканите (1918–1938)* в сп. *Балканистичен форум*, год. XX, кн. 1, Благоевград, 2011, с. (161–194).



**Цветомира Антонова**

## ОТ ПРАВОСЛАВИЕ КЪМ КОМУНИЗЪМ

Казусът на Варненския митрополит Йосиф и неговата брошура *И аз съм комунист*

*Това е безумие! Подобен скандал църковната история не познава. Високопреосвещеният Йосиф си е подписал присъдата. И на шега на духовно лице не е позволено да говори, а камо ли да пише такива неща, които отричат Христа и Църквата Му. Той трябва след разкаяние, отдавайки това си лекомислие на увлечение, отново да бъде призван към изповядване на вярата!*

(Проф. прот. Стефан Цанков за брошурата *И аз съм комунист*)<sup>1</sup>

По време на новогодишните и Рождественски празници в София през 1939 г. се разпространява една малка брошура с провокативното за времето си заглавие *И аз съм комунист*, написана от Варненския митрополит Йосиф. Празничната атмосфера помръква в сградата на Св. синод, където се разгаря грандиозен скандал между владиците и случаят е отнесен към полицията. Църковен вестник, като официален орган на БПЦ, запазва мълчание по случая, за сметка на отприщилите се в обществото слухове. И до днес тази тема остава тъмна

<sup>1</sup> Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав – 1939 – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 1, 12.

и заплетена и дори по особен начин криминална. Историците и биографите на Варненския митрополит Йосиф само намекуват за съществуването на брошурата, но самият документ не е публикуван и съответно липсва професионален анализ на съдържанието му<sup>2</sup>.

Казусът с инкриминирането на брошурата *И аз съм комунист* може да бъде разбран и интерпретиран, като се постави в по-широкия контекст на антикомунизма, проповядван от Българската православна църква в периода между двете световни войни и девиантните случаи на конвертиране от православие към комунизъм през това двадесетилетие. Най-емблематичните фигури, предизвикващи противоречиви реакции от възхищение и пограждане до низвержение от Св. синод и публично осъждане на свещенически събрания, са на свещениците Андрей Иванов от с. Медковец, обесен като участник в Септемврийското въстание от 1923 г., и Константин Русinov – Червения поп.

### **Исторически и политически контекст – следвоенната криза и възникването на антикомунистическия дискурс в църковните среди**

Реалната картина на обществения и политически живот в България след края на Първата световна война поставя Българската православна църква в нова и критична ситуация. След краха на националната идея, с която тя се идентифицира в обществото, на преден план излиза социалният въпрос, изискващ нови и адекватни решения. По това време БПЦ е в тежко вътрешноцърковно положение, намира се в схизма спрямо останалите Православни църкви, няма екзарх и няма ясна концепция за бъдещето. Свиването на църковния диалог в рамките на гържавата дава възможност духовенството да се вгледа по-задълбочено в чисто църковните и религиозни проблеми, изоставяйки обслужването на националния въпрос<sup>3</sup>. Националната катастрофа след края на Първата световна война издига нови идеологически и социални теми на обществения дебат. Грижата за жертвите на войната – инвалиди, сираци, вдовици, бежанци – се оказва ключова при оформянето на различните идейни потоци и в търсенето на решения на социалния въпрос реално се ангажира Българската православна църква.

За да се противодейства на опасността от разпространение на комунистическите идеи сред православния български народ, с благословението на Св. синод от 1919 г. започва издаването на списание *Народен страж* (1919–1943) с главен редактор Иван Снегаров. *Народен страж* е специален мисионерски орган за борба с безбожието и сектите от името на православната интелигенция, имащ за

<sup>2</sup> Вж. Елдров, Светлозар. *Православието на война, Българската православна църква и войните на България 1877-1945*, София: Военно издателство, 2004, стр. 228; Казанджиев, Георги. *Варненският и Преславски митрополит д-р Йосиф (1898-1988)*. Добрич: Матадор 74, 2008; Димов, Янко, свещ. *Не си прави кумир (Изм.20:4). /И това са те/. Част първа*. София, 1992, стр. 177-183. Брошурата *И аз съм комунист* се съхранява в библиотеката на Катедра „Историческо и систематическо богословие“ на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Изказвам искрената си благодарност на гл. ас. д-р Павел Павлов и Борис Маринов за предоставената възможност да се запозная със съдържанието на текста.

<sup>3</sup> Вж. Калканджиева, Даниела. *Българската православна църква и „народната демокрация“ (1944–1953)*, Силистра: Фондация „Демос“, 2002, стр. 32.

цел „поставяйки се над политическите партии, с научна обективност и строга безпристрастност да разяснява църковно-обществените явления и да сочи правилния път на обществения разво̀л“<sup>4</sup>. Във вестник *Пастирско дело* – орган на свещеническите братства в България, се акцентира на заявената цел за борба с религията в преведената на български език програма на РКП (б). Дават се примери от болшевишката атеистична практика на унищожение на Православната църква в Русия: забрана на вероучението, ограбване на църквите, избиване на десетки архиереи и стотици свещеници. За разрушаването на религиозното чувство се подготвят агитатори, организиращи антирелигиозни зрелища, разпространява се атеистична литература. „Българският комунизъм, който сам нищо не мисли, а папагалски повтаря тезисите на болшевизма, е също атеистичен. Затова всеки пастир, всеки добър християнин трябва да бъде срещу комунизма“<sup>5</sup>.

### **„Третото поколение“ митрополити в българския църковен живот (1934–1939)**

Съществува още една особеност в отношенията между Църква, държава и общество през тези години. Политическият преврат от 19 май 1934 г. и забраната на политическите партии превръщат провеждането на митрополитски избори в неочаквана арена на ожесточени политически провокации и скандали. Изборите от 1935 г. на Търновския митрополит Софроний<sup>6</sup>, през 1937 г. на Варненския и Преславския митрополит Йосиф, през 1938 г. – на Пловдивския митрополит Кирил, през 1939 – на Ловчанския митрополит Филарет, поставят Църквата в епицентъра на засилен обществен и медиен интерес, както и на оживена политическа полемика. Освен личностната промяна след смъртта на митрополитите Симеон и Максим, считани от обществото за стълбове на Българската православна църква, може да се твърди, че във висшия клир влизат представителите на т.нар. **трето поколение**. Отглас от разочарованието от новите лица на митрополитските катедри откриваме в критичните бележки в дневника на правосъдния министър Васил Митаков<sup>7</sup>, които, макар и твърде пристрастни, реконструират до известна степен отношението на светските власти към тогавашната църковна реалност.

В *Дневника* си Васил Митаков наред с описанията на свои съвременници, политически фигури и актуални факти от ежедневието, като обикновен мирянин и член на комитета на приюта „Всех скорбящих радост“ отбелязва и коментира

<sup>4</sup> Вж. Езеров. И. (псевдоним на Иван Снегаров). „Първата годишнина на сп. Народен страж“// *сп. Народен страж*, София, 15 ноември 1919, год. I, кн. 20, стр. 1-3;

<sup>5</sup> *Пастирско дело*, год. 6 юни 1923, бр. 26.

<sup>6</sup> Вж. Свидетелски показания (извлечение ) пред Епархийския духовен съд за допуснати нарушения при избора на Търновския митрополит, ЦДА, фонд 791к, оп. 2, а.е 249; Дело преписка на Св. Синод на БПЦ във връзка със заболяването на Търновския митрополит Филип и заместването му в управлението на епархията от Знеполския епископ Софроний. 16 март 1934 – 30 март 1936 г., ЦДА, фонд 791 к, оп. 2, а. е. 250; Дело преписка на св. Синод за избор на Търновския митрополит – 30 септ. 1935 - 18 февруари 1936 г. ЦДА, фонд 791к, оп. 2, а. е. 251; Преписка по Търновския избор през 1935 г. , ЦИАИ, фонд 2, оп. 6, а.е. 31, л. 1-55; Относно нарушенията на църковните канони при избора на Варненския митрополит Йосиф, ЦИАИ, фонд 2, оп. 6, а.е. 31, л. 56-75

<sup>7</sup> Васил Митаков (16. VI.1880 -1.II. 1945) – български юрист и политик, министър на правосъдието в четвъртото правителство на Георги Кьосеиванов и в първото правителство на Богдан Филов (1939-1942). След Девтосептемврийския преврат от 1944 г. Васил Митаков е сред осъдените на смърт от т.нар. Народен съд. Той е екзекутиран на 1 февруари 1945. През 1996 г. присъдата е отменена с Решение №172 на Върховния съд.

по-важните църковни събития: „Вчера (1.03.1938) се помина Пловдивският митрополит Максим – груз стълб на българската черква. Един по един си отиват и ги заместват пизмеи и фарисеи. Тази вечер прочетоха по радиото завещанието му. Цялото си състояние на стойност милион и двеста хиляди лева оставя за разни благотворителни цели. На роднините си оставя по пет хиляди лева за спомен. Заминали за Пловдив дяго Неофит, Стефан, Йосиф и др. Очаквал се мистърът на вътрешните работи. Колкото и да ни е голяма скръбта, трябва да отбележим, че пак си потриват ръцете разни кандидати за владици – тая плява от малки хора, от гребни души, фарисеи и търгаши, които на всяка ваканция се нахвърлят като чакали с всичките си слабости, лъжи, обещания, насилия, подкупи, със зло, *per fas et nefas* – с честни или безчестни средства“<sup>8</sup>. И още една доста остра критична бележка на Васил Митаков, написана на 5 март 1939 г. във връзка с обструкциите на църковните среди и запасното офицерство за честването на 25-ата годишнина от творчеството на писателя Николай Райнов: „Тия хора, прочее, не се възмутиха, когато владишкият престол във Варна се зае от един *апаи, безверник, пройдоха, от един безсрамник*“<sup>9</sup>.

Поколенческата проблематика, без да се абсолютизира, позволява да се уловят нюансите на съществуващото напрежение, както и по-късната конфронтация между „ментора“ – Софийския митрополит Стефан, и „неговите протежата“ Варненския и Преславски митрополит Йосиф и Пловдивския митрополит Кирил. Формулата „Третото поколение от живота на независима България“<sup>10</sup> включва родените в началото или през първото десетилетие на XX век, навлизащи в професионалната си изява тъкмо в началото на 30-те години

### **Брошурата *И аз съм комунист***

Тези предварителни бележки ни позволяват да очертаем рамката на историческия и политически контекст, в който се появява скандалната брошура *И аз съм комунист*, за да може да се съсредоточим върху нейния конкретен анализ. От синодалните протоколи става ясно, че на казуса с Варненския и Преславски митрополит Йосиф и факсимилираните 9 страници от неговата ръкописна брошура са посветени две извънредни заседания на Св. синод в пълен състав през зимата и лятото на 1939 г. и повече от 100 страници протоколен текст<sup>11</sup>. В протоколите подробно са отразени дискусиите между членовете на Св. синод, както и резултатите от полицейското дознание, преобърнало хода на полемиката. Ако на първото заседание главният морален обвинител е Софийският митрополит

<sup>8</sup> Митаков, Васил. *Дневник на правосъдния министър в правителствата на Георги Къосеиванов и Богдан Филов*. София: ИК „Труд“, 2001, стр. 110

<sup>9</sup> Пак там, стр. 187

<sup>10</sup> По-подробно за особеностите на поколенческата проблематика в периода между двете световни войни в: Еленков, Иван. *Родно и дясно*. Принос към историята на несбъднатия „десен проект“ в България от времето между двете световни войни, София: ЛИК, 1998

<sup>11</sup> Вж. „Протокол № 1 от извънредната сесия на Св. Синод в пълен състав от 31 януари/ 18 януари ст. ст./ 1939, Из протоколна книга на Св. Синод в пълен състав 1939“ - ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 1-14, „Протокол № 2 от 1. II. /19. I. ст. ст. / 1939, ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 14-20; „Протокол № 11 от 15. VI. / 2. VI. ст. ст. / 1939“, ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 63-78; „Протокол № 12 от 20. VI. / 7. VI. ст. ст. / 1939“, ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 78-112;

Стефан и атаките му са насочени срещу „конспиративния триумвират“ (Врачански митрополит Паусий, Варненски и Преславски митрополит Йосиф и Пловдивски митрополит Кирил), то на второто заседание ситуацията се променя и Софийският митрополит Стефан се превръща в основен морален обвиняем.

На 31 януари 1939 г. се провежда първото извънредно заседание на Св. синод в пълен състав под председателството на Наместник-председателя на Св. синод Видинския митрополит Неофит и в присъствието Софийския митрополит Стефан, Старозагорския митрополит Павел, Доростолския и Червенски митрополит Михаил, Търновския митрополит Софроний, Ловчанския митрополит Антим, Варненския и Преславски митрополит Йосиф и Пловдивския митрополит Кирил. Отсъстват Сливенския митрополит Иларион и Неврокопския митрополит Борис. Като трета точка от дневния ред на заседанието се прочита и обсъжда текстът на разпространяваната по анонимен път брошура *И аз съм комунист*, съставена от архимандрит Йосиф, преди да стане Варненски и Преславски митрополит. В протоколите от двете извънредни заседания през 1939 г. липсва самият текст на брошурата и затова го публикувам по запазеното факсимиле, съхранявано в библиотеката на Катедра „Историческо и систематическо богословие“ на Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Към настоящата статия прилагам целия откъс от брошурата, като е запазено подчертаването на важните пасажии от автора архимандрит Йосиф. Думите, които не са успешно разчетени от ръкописа, са отбелязани със скоби и курсив *не се четат*.

### **И аз съм комунист (и то не от вчера, а от днес)**

Открито заявявам, че съм комунист и не се срамя, нито се боя от това. Знам, че ще се учудят мнозина, дори най-близките ми, защото един архимандрит, и то протосингел на Св. митрополия, да декларира, че е комунист, действително сепва и озадачава.

Но защо да сепва и озадачава! Не е ли вярно, че целият свят лежи в зло и че комунистите се борят за премахване на това зло. Кой ще отрече голямата неправда в разпределяне и ползване на земните блага в необятна Русия, неправда, която извика комунистите, „за да раздават справедливост“. Нима може да бъде безпричинно тяхното явяване и толкова годишното им съществуване.

(*не се четат*) повече защитаващите комунизма, почти във всички световни държави, не ни ли показва това, че са налице причини и обективни условия за неговото съществуване, а това не ни ли говори, че има голяма неправда с остри прояви, които богати и изискват реакция, каквато е комунизмът.

Престъпно ли е тогава да бъде човек комунист, т.е. да се бори срещу неправда? Но може би някой ще се потруди да отрече съществуването на тази голяма, предизвикателна несправедливост. Не е невъзможно да има още и такива. Жалкото е това, че такива именно личности съществуват в нас и навсякъде друга-

ге, иначе несправедливостта би изчезнала. Те, хората, които имат интерес да мислят, че няма несправедливост, трябва да разберат, че те самите са извор на тази несправедливост, да престанат да я излъчват, за да се омиротвори най-сетне светът.

Кои са тия хора, извор на несправедливост, причина за комунизъм, бунтове и революции, които още не са се пробудили, за да чуят протеста, бунта, революцията на собствената си съвест, да се срещнат със своето „аз“, което по принцип трябва да е комунист. Това са отрупаните в сребро и злато, заслепените от диаманти и брилянти „човеци“. Кои? Те са големите фабриканти, търговци и банкери. Те, но поради тяхната голяма алчност, или най-право, цялата им порочна гуша, обърна света в ад, в мрачна долина на скръб, страдание и печал.

От това днес целият (*не се четѐ*) свят е смутен. От все страни се слушат тревожни виковете. Мрачно и безлунно стана вече небето. Черни облаци вещаят страшен ураган. Душна и убийствена е атмосферата. Всичко живо е със свито от грозна уплаха сърце пред следващия миг. Като че ли (*днешният – б.м. – Ц. А.*) мир е уплашен, стреснат, има нещо, някакво зло, което има да стане. Подземни тътнежи и надземни (*не се четѐ*) подсъказват страшна катастрофа. Основите на световната сграда се разклащат и грозното сгромолясване като че ли става неминуемо. Огнен дъжд може да облее всяка гуша и кръстове, само печални кръстове ще „красят“ хубавия някога божи свят. Един от тези много кръстове ще стърчи може би и над нашето родно пепелище, хубавата някогашна България. Да, днешният свят с (*утрешния – б.м. – Ц. А.*) може да загине, да не се чудим на това, защото вековете ни уверяват, нашепвайки имената на Вавилон... Рим...

Да, светът може да загине, но той може да бъде спасен, защото той прилича на болник, който страда наистина от тежка, смъртоносна болест, но за която има лекарство. Кое е то? Желаяйки коренното лекуване на болестта, а не само нейните прояви, ние посочваме като лекарство, най-ефикасно, равносилно на божествен еликсир, премахване самата причина за злото в света. Коя е тя? Хората, отрупани в злато, сребро, диаманти и брилянти. Лекарството значи е отнемане на това злато и сребро от големите банкери, търговци и фабриканти и всякакви спекуланти, за да им полекне товарът, събиране диамантите и брилянтите им, за се поставят в обикновена слънчева светлина, та да се опомнят и развият като социални същества, с други гуми, лекарство за болния свят е комунизмът. Защо тогава да не бъда и аз комунист. Такъв съм, утвърждавам това, без да се срамя или боя. Но от заглавието на тази брошура (е) видно, че аз не съм комунист от вчера, а от днес. Обяснението на тази уговорка съставлява съдържанието на брошурата ми.

След прочитането на целия текст на брошурата пръв взима гумата Варненският и Преславски митрополит Йосиф. Той потвърждава авторството си на текста и изяснява, че факсимилираните 9 страници са само част от негов по-обширен ръкопис от 40–50 стр., писан след завръщането му от чужбина, в



качеството му на архимандрит и протосингел на Софийска митрополия<sup>12</sup>.

## Кой е митрополит Йосиф

За да се датира по-точно времето на написването на текста, както и за по-голяма яснота относно неговото съдържание, е необходимо да се спрем накратко върху биографичните данни за Варненския и Преславски митрополит Йосиф<sup>13</sup>. Той е роден през 1898 г. в гр. Севлиево, светското му име е Иван Лазаров. През 1915 г. постъпва в Софийската духовна семинария, която завършва през 1921 г. Още като ученик в семинарията през 1918 г. приема монашеско звание с името Йосиф в Рилския манастир, където е ръкоположен през 1921 г. в йеродяконски чин, а през 1921 г., след завършването на семинарията, работи като член на Манастирския събор.

Младият монах Йосиф е сред първите студенти на открития през 1923 г. Богословски факултет на Софийския университет. С отпусната от Софийския митрополит Стефан стипендия заминава за гр. Черновиц, Румъния, където продължава висшето си богословско образование. През 1926 г. се дипломира като „лицансие на богословието“ и отива във Виена, за да събира научни материали за бъдещия си докторски труд на тема „Гностицизъм“. Със същата цел заминава и за Париж, където слуша лекции в Сорбоната. В края на 1926 г. завършва дисертацията си за „Гностицизма“ и получава научната степен „доктор на богословието“ на Черновицкия богословски факултет.

През 1927 г. се завръща в България и е назначен от Св. синод за учител в Черепишкото свещеническо училище. След една година е преместен в Софийската духовна семинария, където учителства в продължение на две години. През 1930 г. става протосингел на Неврокопска митрополия по покана на Неврокопския митрополит Макарий. За плодотворната си административна и църковнопросветна работа е възведен през 1931 г. в чин архимандрит на Рилския манастир. През 1932 г. архимандрит Йосиф е поканен от Софийския митрополит Стефан за протосингел на Софийска митрополия. Като протосингел на Софийска митрополия е изпратен на Запад, за да проучи и синхронизира административната, религиозно-просветната и социалната дейност в Софийска епархия с тази на католическата и протестантските църкви<sup>14</sup>. С тази цел посещава Милано, Рим, Берлин, Брюксел, Париж и гр., откъдето се връща с разширени познания и още по-голяма опитност. През 1936 г. архимандрит Йосиф е ръкоположен за Знеполски епископ и продължава своята активна, църковно-просветна и обществена дейност. Той членува във Върховния съюз за закрила на децата, председателства Софийския клон на Съюза „Обществена подкрепа“, участва като представител на Църквата във Висшия съвет за обществено подпомагане. Подвизава се в областта на

<sup>12</sup> Вж. „Протокол № 1 от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав от 31 януари/ 18 януари ст. ст./ 1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ - ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 1, 2, 3

<sup>13</sup> Биографичните данни за Варненския и Преславски митрополит Йосиф са взети от неговото представяне на страниците на *Църковен вестник*, след канонизацията на митрополитския му избор на 26. XII. 1937 г. Вж. Гяуров, Хр. Проф. „Св. Варненский и Преславский митрополит Йосиф“// *Църковен вестник*, София, год. XXXIX, 4 януари 1938, бр. 1-2, стр. 1-2

<sup>14</sup> Пак там.

религиозно-просветната книжнина. Превежда от френски език книгите *Уроци по обществен морал* и *Вероучителни уроци за малки деца*. На 26.12.1937 г. Св. синод провъзгласява Знеполския епископ Йосиф за Варненски и Преславски митрополит.

### **Социалната дейност на митрополит Йосиф в ползрението на земеделци и цанковисти**

Сред описанието на обществените ангажименти на новоизбрания Варненски и Преславски митрополит Йосиф неговият биограф на страниците на *Църковен вестник* проф. Христо Гяуров е пропуснал някои важни страни от дейността му. След второто си завръщане от Западна Европа архимандрит Йосиф се захваща с организирането на християнски работнически синдикати и инициира провеждането на срещи между работодатели и работници в салона на Търговската камара, на които се разискват различни въпроси – като тези за колективните трудови договори, които влизат по-късно в програмата на авторитарното управление след 19 май 1934 г. През краткия времеви отрязък 1932–1934 г. той подготвя серия статии за „справедливо разпределение на световните блага в християнски смисъл“ и се стреми да привлече работниците към християнството. Тогава, по неговите думи, започва работа върху ръкописа *И аз съм комунист* с цел да отклони работниците от „накостната заблуда на марксизма, и приложния комунизъм в Русия“<sup>15</sup>. От титлите му, отбелязани на първата страница от брошурата – архимандрит и протосингел, става ясно, че брошурата е писана не по-рано от 1932 г. и не по-късно от 1936 г.

От обясненията, дадени пред Св. синод от митрополит Йосиф, се разбира, че към новоучредените християнски работнически синдикати са проявили интерес БЗНС и НСД на Александър Цанков с предложение да се присъедини към тях. Отговорът му е отрицателен, защото „тези християнски синдикати са и си остават чисто църковна работа“. Скоро обаче по настояване на Софийския митрополит Стефан е прекратена дейността на християнските работнически синдикати<sup>16</sup>. За връзките между митрополит Йосиф и лидерите на БЗНС-„Врабча“ Димитър Гичев и Константин Муравиев се споменава в мемоарната книга на Александър Цанков *Моето време* (продължение на *България в бурно време*)<sup>17</sup>. Нещо повече, изтъкната е неговата роля и инициатива за провеждане на срещи, целящи сближаването между БЗНС-„Врабча“ и НСД. Първата среща между лидерите на Народно-социалното движение и Българския земеделски съюз се провежда в дома на Варненския митрополит, по това време Знеполски епископ към Софийската митрополия. Между земеделските водачи и проф. Александър Цанков се изяснява истината по болезнения въпрос кой е убиецът на Александър Стамболийски и отношенията им се подобряват. „На път са да се разберат по

<sup>15</sup> Вж. „Протокол № 1 от извънредната сесия на Св. Синод в пълен състав от 31 януари/ 18 януари ст. ст./ 1939, Из протоколна книга на Св. Синод в пълен състав1939“ - ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 2

<sup>16</sup> Пак там.

<sup>17</sup> Вж. Цанков, Александър. *Моето време. Мемоари. Продължение на „България в бурно време“*. София: ИК „Прозорец“, 2005, стр. 388; Поппетров, Н. „Вторият експеримент: процеси и тенденции в БЗНС 1923-1944 г.“ //Сборник *Земеделското движение в България. История, развитие, личности: Доклади и съобщения от Научната национална конференция, проведена на 22-23 април 2004 г. в Пазарджик*. Съставители: ст. н.с. Д-р. Милен Куманов, Румяна Кацарова, Пазарджик: Белопринт ООД, 2004, стр.196-205

много въпроси по управлението и политиката на гържавата“<sup>18</sup>.

Косвени сведения за симпатиите на Варненския и Преславски митрополит към земеделското движение още в младостта му и съответно обвинение за политизирането и намесата на лявото земеделско крило – БЗНС „Пладне“ на проведените митрополитски избори през декември 1937 г. се съдържат в думите на Доростолския и Червенски митрополит Михаил на извънредното заседание на Св. синод от зимата на 1939 г.:

„Когато се разглеждаше изборът за Варненски и Преславски митрополит, аз подчертах, че тоя избор мина под знака на левичарството. Агитирали са за митрополит Йосиф като за човек на пладненци. При посрещането му във Варна го посрещнали комунистите-студенти от Търговската академия. Александър Цанков дори казал: „Доживяхме и го такова време – комунистите да посрещат Владика!“ И по-нататък в дейността си Варненският и Преславски митрополит е подчертавал тежненията си към работничеството, като че другите архиепископи са нямали тази грижа. (...) Някои са се взирали и в миналото на Варненския митрополит. Например слушал съм, че митрополит Йосиф е предвождал през гружбашко време тълпите, които са разрушили печатницата на в. „Пряпорец“<sup>19</sup>. Св. синод има дълг обстойно да прецени всичко и да има едно по-сериозно отношение към третирания въпрос. Този въпрос е свързан и с делото по митрополитския избор във Варна пред съда, по което има съдени лица за подкуп при избора. (...) Смятам, че това дело ще ни занимава и в бъдеще, понеже Църквата се е ангажирала с моралния си престиж пред обществото и пред правителството. Факсимилето заслужава една поверителна проверка, за да се види има ли нещо, което служи като елемент на инкриминиране, или пък е шантаж и клевета. Това е и в интерес на Варненския и Преславски митрополит“<sup>20</sup>.

### **Моралните обвинения на Софийския митрополит Стефан: И аз съм комунист дава доказателства, че сме обезсолени и потъмнели**<sup>21</sup>

За Софийския митрополит Стефан казусът с брошурата *И аз съм комунист* се превръща в дълбока лична и човешка грама. В периода между двете световни войни той се утвърждава като една от най-харизматичните и силни личности в Св. синод и изцяло се посвещава на две ключови каузи: антикомунизма и грижата

<sup>18</sup> Пак там.

<sup>19</sup> Вестник *Пряпорец* е официален орган на Демократическата партия, излиза от 1892 до 1932 г. Демократите, както и останалите стари парламентарни партии стават обект на политическите ексцесии на земеделците през 1922 г.

<sup>20</sup> „Протокол № 2 от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав от 1 февруари/ 19 януари ст. ст./ 1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 18, 19.

<sup>21</sup> „Протокол № 1от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав от 31 януари/ 18 януари ст. ст./ 1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 12.

за руската емиграция у нас<sup>22</sup>. Като духовен наставник и благодетел на Варненския митрополит Йосиф, той е уязвен именно в тези две важни за него прояви на църковната му дейност. Пред членовете на Св. синод Софийският митрополит Стефан споделя своето истинско озорчение и разочарование от духовния си син, на който е възлагал големи надежди.

При разискването на съдържанието на скандалната брошура *И аз съм комунист* митрополит Стефан се надява и очаква, че Варненският и Преславски митрополит Йосиф отново ще се покае и ще признае, че това е „необмислена работа“, „за която ще изкаже своето съжаление и разкаяние“. Нищо подобно обаче не се случва и митрополит Стефан е потресен от „гордата и надменна защита на едно безскрупулно положение, което недвусмислено отрича Евангелската вяра и морал“<sup>23</sup>. За него „първите четири страници на замислената от Варненския и Преславски митрополит брошура *И аз съм комунист* са „атентат срещу учението на Църквата и нейното социално служение. Дори на шега такива заяви, подобни манифестации на демагогия и угодничество не са позволени за духовното лице, а от перото и устата на духовното лице това не е скандал, а ерес“<sup>24</sup>.

Ето защо той настоява за доброто на Църквата да се назначи каноническо-догматическа и административно-съдебна комисия, която да изследва съдържанието на факсимилираните 9 страници, да издигне техния оригинал, да се установи размерът му, за да се сравни какви са тенденциите и дали факсимилето не е цялото книжовно дело на автора, и накрая да се преценят целите и задачите, които авторът си е поставил, и да се види доколко църковното учение е залегнало в основите на замислената брошура и до каква степен е запазено в нейното изложение<sup>25</sup>.

Софийският митрополит Стефан подлага на проверка мирогледните възгледи на митрополит Йосиф, изразени в брошурата, като ги сравнява с живота и дейността му, откакто е станал митрополит, и изтъква още едно негово „прегрешение“ – враждебността към руската емиграция и липсата на милосърдно отношение към нея:

<sup>22</sup> За българските църковни дейци през 20-те години на XX век русофилството се свързва с антиболшевиизма и това не е самоцелен избор, а е израз на цялостната концепция на БПЦ към „страдащия братски руски народ“, подложен на жестоки изпитания след Октомврийската революция: гражданска война, глад, емиграция. Още в началото на 1920 г. с делото за подпомагане на руските бежанци дейно се ангажира бъдещият митрополит Стефан. Все още като архимандрит, той оглавява новосъздадения Руско-български културно-благотворителен комитет, имащ за цел да оказва разнородна помощ на пристигащите руснаци, подсигуряването им с храна, дрехи, жилища, образование за руските деца и т.н. В дипломатическите и правителствени среди са известни славянофилските и русофилски чувства на епископ Стефан, както и неуморната му дейност за подпомагане на бедните руски деца и възрастни емигранти, което води до назначаването му през юни 1921 г. за национален комисар към Върховния комисариат на ОН по въпросите за руските бежанци, а съгласно министерско постановление № 367 от 30 ноември 1921 г. на МВНРИ е определен за председател на новоучредения Комитет за проблемите на руските бежанци. Вж. Кьосева, Цветана. „Епископ Стефан и руските бежанци в България“ // Минало, № 2, 2000, (стр. 44-54); с. 49.

<sup>23</sup> „Протокол № 1 от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав от 31 януари/ 19 януари ст. ст./1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 6.

<sup>24</sup> Пак там.

<sup>25</sup> „Протокол № 2 от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав от 1 февруари/ 19 януари ст. ст./ 1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 15,16, 17.

*Трябва да подчертая и да повторя, че това факсимиле ме хвърли в голяма тревога, давайки ми основание да вярвам, че наистина в главата на Митрополит Йосиф живее и образа на комуниста-болшевик, особено съпоставяйки съдържанието на факсимилето с действията му към руския храм и руската църковно-православна община във Варна. Една от първите му грижи след стъпването на Варненската катедрa беше изземването от русите на гадения им от предшественика му храм<sup>26</sup>, както и третирането им като нежелано и нетолерирано общество. Оплакванията, които получих по този случай и молбите за посредничество ме принудиха да ходатайствам пред Негово Високопреосвещенство митрополит Йосиф да има жалост и милост към тия несретни, страдащи и бедстващи бежанци и да запази положението, както го наследи от предшественика си, ала ходатайството ми въпреки обещанието, удари на камък, защото храмът им беше отнет и заменен с по-малък, беден и неустроен и църковната им община поставена в материални и морални затруднения. Този факт се коментираше в обществото като угодничене към червените и преследване на белогвардейците. (...)<sup>27</sup>*

Останалите членове на Св. синод отхвърлят настояването на Софийския митрополит Стефан за „публично покаяние и изповядване на вярата от Варненския и Преславски митрополит Йосиф – за да се прегпази Църквата и да се изпълнят каноните“, и фокусът на дискусията се измества от автора към факсимилатора на брошурата. Първото извънредно заседание на Св. синод се закрива и случаят е отнесен за разследване от полицията.

### **Резултатите от полицейското дознание: от автора към факсимилатора на брошурата**

На 6 февруари 1939 г. митрополит Йосиф подава до директора на полицията молба за полицейско разследване и разкриване на лицата, които са намерили, факсимилерали и разпространили (злоупотребили) с ръкописа на брошурата му *И аз съм комунист*. Резултатите от проведеното полицейско разследване са изпратени в специално писмо до Св. синод (Вх. № 3038/1939) от прокурор на Софийския областен съд и за тяхното обсъждане и взимане на решение по случая се свиква второто извънредно заседание на Св. синод на 15 юни 1939 г.<sup>28</sup>

Полицейското дознание се състои от 47 страници и в него се съдържат показанията на митрополитите Йосиф и Стефан, на фотографа, извършил факсимилерането на ръкописа, и на всички замесени в организиране на разпространението му. Оказва се, че нишките в тази „владишка афера“ водят към Софийската митрополия и нейните чиновници. Замесените лица са юрисконсултът, секретарят, подсекретарят, домакинът, един банков чиновник и една ръководителка на християнските гружества към Софийската митрополия. Първоначалният замисъл е

<sup>26</sup> Става дума за църквата „Св. Атанасий“ в гр. Варна, която е предоставена за духовните нужди на руската емигрантска общност през 1920 г. от Варненския и Преславски митрополит Симеон.

<sup>27</sup> „Протокол № 2 от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав от 1 февруари/ 19 януари ст. ст./1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 17.

<sup>28</sup> По-подробно за резултатите от полицейското дознание в: „Протокол № 11 от заседанието на Св. синод в пълен състав от 15 юни/2 юни ст. ст./1939, Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74.

направените 9 копия на ръкописа да се разпространят само до някои митрополити, Министерството на външните работи и изповеданията и градоначалника на Варна, за да видят отговорните църковни и държавни фактори „нелоялното и некоректно църковно и държавно разбиране на социалния въпрос“ от Варненския и Преславски митрополит Йосиф. Ситуацията с разпространението на брошурата обаче излиза от контрол и през лятото на 1939 г. нови хиляди копия на ръкописа се разпространяват в цялата страна. Вече не може да се установи кой, как, защо, с каква цел ги прави публично достояние. Престижът на БПЦ пред държавата и обществото е сериозно уронен.

### **За съдържанието и формата на брошурата *И аз съм комунист* и дали нейният автор изповядва комунистически убеждения**

На 15 и 20 юни 1939 г. се провежда второто заседание на Св. синод в пълен състав под председателството на Наместник-председателя, Видинския митрополит Неофит, и в присъствието на следните синодални архиереи: Старозагорски Павел, Доростоло-Червенски Михаил, Врачански Паусий, Неврокопски Борис, Търновски Софроний, Варненски и Преславски Йосиф и Пловдивски Кирил. Отсъства Софийският митрополит Стефан. Ловчанска и Сливенска митрополии са въдвостващи и все още нямат избрани митрополити<sup>29</sup>.

Сред присъствалите архиереи пръв взема гумата Пловдивският митрополит Кирил, за да представи опита си за текстов анализ на съдържанието на 9-те страници на брошурата *И аз съм комунист*, като прави предварителната уговорка, че става дума за ръкопис, незавършено и непубликувано от автора съчинение. С оглед на създалата се ситуация той представя своите бележки под формата на пунктуална критика, като прави заключението, че Варненският митрополит Йосиф поради слабото си познаване на „комунистическата материя“ не се е справил с „противокомунистическите си намерения“, каквито явно е имал. За да се разкрие истината докрай и за да се разбере смисълът и значението на брошурата, Митрополит Кирил поставя за обсъждане директния и смущаващ въпрос: „*Комунист ли е авторът на брошурата, комунист ли е архимандрит Йосиф, протосингел на Софийска митрополия и сегашен Варненски и Преславски митрополит?*“. В същото време той изтъква, че този въпрос е оскърбителен, когато се говори за архиереи на Българската църква<sup>30</sup>. Неговият отговор е категоричен: „Варненският и Преславски митрополит Йосиф никога не се е намирал под влияние на комунистическите идеи. Напротив, познавам го като голям противник на комунизма, какъвто трябва да бъде всеки християнин и клирик“ (...) И точно за една по-успешна борба с комунизма, той се е захващал както с работническите синдикати, така и с тази брошура, която сега ни занимава“<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Протокол № 11 от заседанието на Св. синод в пълен състав от 15 юни/ 2 юни ст. ст./ 1939, „Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 63; Протокол № 12 от 20 юни/ 7 юни ст. ст./ 1939 г., „Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 78.

<sup>30</sup> Протокол № 12 от 20 юни/ 7 юни ст. ст./ 1939 г., „Из протоколна книга на Св. синод в пълен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 86.

<sup>31</sup> Пак там, л. 86, 87.

„Като имаме предвид, че Високопреосвещеният Йосиф е противник на комунизма, че той е търсил средства за борба с комунизма, че винаги е стоял твърдо на здравите обществени и идейни позиции на Църквата и гържавата, очевидно е, че ние не можем да разбираме тези факсимилирани 9 страници другояче, освен като опит за написване на една брошура, насочена против революционния комунизъм и в подкрепа на християнското схващане на социалния въпрос“<sup>32</sup>.

Думите на Пловдивския митрополит, че брошурата е написана в подкрепа на „християнското схващане на социалния въпрос“ са неприемливи за Неврокопския митрополит Борис. Докато митрополитите Софроний Търновски и Паусий Врачански безкритично застават зад позицията на Пловдивския митрополит Кирил и се солидаризират с мнението му за казуса с брошурата *И аз съм комунист*, другите членове на Св. синод остават колебаещи се и неготам убедени в твърденията му. Смущават ги изразните средства и формата на тази „недостойна и крайно пакостна писаница“<sup>33</sup>, както и притеснението, че в обществото се създават съмнения, че в „архиерейския сонм“ има комунисти. Техен изразител става Неврокопският митрополит Борис, който прави сериозен анализ на грешките при разбирането на социалния въпрос от митрополит Йосиф<sup>34</sup>.

*Каквото и да се говори, употребените в брошурата изрази могат да създадат смущения сред вярващите, да причинят пакости, без да принесат никаква полза сред самите комунисти. По мое схващане, комунистите не могат да се повлияят от такива изненади. Тъй че похватът на автора никога не може да постигне добрата цел, която той е имал пред очи. Тия похвати са опасни и пакостни за Църквата, затова не бива да се прилагат, особено, когато имат високо служение, какъвто е бил Архимандрит Йосиф. Наистина по това време той е ходил в чужбина, наблюдавал е социалната работа на Църквата и е помислил, че същото може да се направи и у нас. Там, обаче, имат в това отношение голям опит, много изпитани средства и подготвени хора. Освен това, каквото там се върши, е инициатива на църковната власт, която има възможност правилно да организира социалната работа. Поради това, трябва да сме особено внимателни, когато се опитваме да прилагаме, и то по личен почин, каквото сме видели и научили в чужбина.*

*... Чрез светлина и истина, чрез открито и ясно представяне и разглеждане на въпросите можем да постигнем успехи, а не чрез средства, похвати и методи, които могат да създават смущения*<sup>35</sup>.

В заключение Неврокопският митрополит Борис отхвърля възможността митрополит Йосиф да изповядва комунистически убеждения, но не одобрява похватите и методите, които използва. За да се избегнат подобни недоразумения в бъдеще, предлага Св. синод да вземе решение „всеки църковен служител да служи в своята дейност само с църковни средства, похвати и методи“.

<sup>32</sup> Пак там, л. 87.

<sup>33</sup> Изразът е на Доростолския и Червенски митрополит Михаил в: Протокол № 12 от 20 юни/ 7 юни ст. ст./ 1939 г. , „Из протоколна книга на Св. синод в плен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 91.

<sup>34</sup> Протокол № 12 от 20 юни/ 7 юни ст. ст./ 1939 г. „Из протоколна книга на Св. синод в плен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 88.

<sup>35</sup> Пак там. л. 89.

## **Какво решава Св. синод по казуса с брошурата *И аз съм комунист***

Св. синод след обстойно и внимателно разглеждане на целия въпрос, вземайки предвид всички данни и обстоятелства, както и резултатите от полицейското гознание, установява следното: „Архимандрит Йосиф, бидейки протосингел на Софийска митрополия, се е опитал да напише една брошура, озаглавена *И аз съм комунист*, която да разгледа социалния въпрос в светлината на Христовото учение. Той искал да си послужи с един по-особен метод, като употреби изрази близки за настроенията на увлечените от комунизма работници с цел да ги предразположи, а после да опровергае комунистическото учение. Това намерение на автора е безспорно установено от самия ръкопис, макар и от него да са запазени само девет страници.“ Според синодалните архиереи в тези 9 страници от ръкописа не се съдържат „гледници, които да свидетелстват за едно положително отношение на автора към марксистко-комунистическото учение“. Напротив, Св. синод вижда в този текст безспорни указания за отрицателното отношение към комунизма на Варненския и Преславски митрополит Йосиф<sup>36</sup>.

След като става ясно, че случаят не може да се потули и престижът на църковната институция е сериозно ощетен с разпространяването в обществото на хиляди нови факсимилета с цитати от брошурата *И аз съм комунист*, пораждащи съмнения, че сред „архиерейския сонм“ има комунисти, Св. синод предприема следните действия. Поради констатацията, „че длъжностни лица в Софийска митрополия са извършили едно пакостно за Църквата деяние и че Софийският митрополит Стефан е допуснал да се създадат условия за това осъдително дело“, Св. синод решава:

„На Негово вископреосвещенство Софийския митрополит Стефан да се направи внушение, че той трябва да отстрани тези условия, които могат винаги да причиняват вреди на Църквата.

Домакинът на Софийска митрополия, пряко отговорен за злоупотребата с ръкописа на Архимандрит Йосиф, от което са произлезли пакости за цялата Църква, понеже се е одързостил да нанесе оскърбление на почти всички епархийски архиереи в анонимното си съпроводително писмо до Министерството на Външните работи и Изповеданията, да бъде незабавно отстранен от службата, която заема и да не се назначава на никаква служба по църковното ведомство в Софийска епархия.

За правилното осветление и за успокоение на обществото да се издаде официално комюнике, в което да се съобщи, че със злонамерена цел се разпространяват факсимилерани страници и отделни, нагласени с умисъл изрази от разгледания ръкопис на Архимандрит Йосиф”.

<sup>36</sup> Протокол № 12 от 20 юни/ 7 юни ст. ст./ 1939 г. , „Из протоколна книга на Св. синод в плен състав 1939“ – ЦИАИ, фонд 2, оп. 1, а. е. 63, л. 106.



## Вместо заключение: за църковната гарба за различаване на духовете

Вътрешноцърковната полемика за това как идеологията на комунизма се съотнася с християнската вероизповед провокира църковните среди да изясняват в проповедта и публичното си слово каква е същността на християнството, коя е истинската отправна точка на християнската социална мисия и кои са нейните имитации. Една от основните задачи пред православните християни е да разпознават духовете, на които служат – дали са от Бога, или са „лукавите поднебесни духове на злобата“. През 20-те и 30-те години на XX век Църквата е поставена пред духовно-историческата съблазън на тоталитаризма, който в трите си разновидности, комунизъм, фашизъм и националсоциализъм, е голямата политическа новост на XX век и представлява крайната форма на злото<sup>37</sup>. Сръбският богослов Юстин Попович, съвременник на тази епоха, справедливо отбелязва, че „комунизмът е идолатрия на класата, а фашизмът е идолатрия на народа. И единият, и другият искат да ощастливят човечеството с огън и меч, и единият, и другият изравняват греха с човека и заради греха убиват човека“<sup>38</sup>. За разглежданите години може да се направи заключението, че в българския църковен дискурс се прави подобна дистинкция и че Църквата разпознава сурогатните духове на злото, опитващи се да изместят вярата в Бог с вяра в новите идоли: класа, народ, раса.

Исторически аргументи за подобно твърдение могат да бъдат намерени в защитата на еврейското малцинство от Св. синод на БПЦ, както и в четирите статии на Софийския митрополит Стефан, публикувани в сп. *Духовна култура* през 1939–1940<sup>39</sup>, в които се разглеждат особеностите на фашизма, руския болшеvizъм и немския националсоциализъм.

Защитата на българските евреи по време на Втората световна война е закономерна проява на последователна църковна позиция, произтичаща от нейната идентичност. Българската православна църква отстоява наличието на църков-

<sup>37</sup> Сравни изходната теза на Цветан Тодоров от книгата му *Памет за злото, изкушение на доброто*, че тоталитаризмът е голямата политическа новост на XX век и представлява крайната форма на злото. Цветан Тодоров продължава интелектуалната посока на осмисляне и съпоставка на тоталитарните идеологии, наложена през 90-те години от Франсоа Фюре с книгата му *Миналото на една илюзия* (Furet, Francois. *Le passe d'une illusion. Essai sur l'idee communiste au XX siecle*. Paris: Robert Laffont/Galmann-Levy, 1995) Оценявайки двете разновидности на тоталитаризма (комунизъм и нацизъм), Цветан Тодоров изтъква, че въпреки разликите между двата режима и техните действащи лица и двата са еднакво ненавистни, и жертвите им възлизат на милиони. Погледнато от историческа перспектива, комунизмът заема централно място, защото започва по-рано, продължава много по-дълго и свършва по-късно, простира се не само в центъра на Европа, а върху всички континенти и предизвиква най-голям брой жертви. От гледна точка на настоящето Цветан Тодоров смята, че осъждането му също е актуално, тъй като омагьосващото въздействие на комунизма е по-силно, по-привлекателно и разбулването му е по-належащо. Вж. Тодоров, Цветан. *Памет за злото, изкушение за доброто*, с. 115; В двете части на *Черната книга на комунизма* също се дискутира сравнението между нацизма и комунизма. Андре Безансон му посвещава специално внимание в книгата си *Нещастieto на века*.

<sup>38</sup> Вж. *Мисли Преподобног оца Јустина Ѓелијског*. Избрао и уредио Драган Лакићевић, Торонто: Источник Издавачка Установа Епархије канадске и Манастир Ѓелије код Ваљева, 2010, стр. 294.

<sup>39</sup> Стефан, Софийски митрополит. „Руската трагедия“ // сп. *Духовна култура*, София, год. XX, март-април 1939, кн. 3-4, стр. 65-71; Стефан, Софийски митрополит, „Днешното новоезичество“ // сп. *Духовна култура*, София, год. XX, май-юни 1939, кн. 5-6, стр. 144-153; Стефан, Софийски митрополит. „Църквата, войната и мирът“ // сп. *Духовна култура*, София, год. XXI, март-април 1940, кн. 3-4, стр. 65-88; Стефан, Софийски митрополит. „Два свята“ // сп. *Духовна култура*, София, год. XXI, май-юни 1940, кн. 5-6, стр. 129-142.

на съвест и хуманизъм в един изключително граматичен исторически момент, сполучливо окачествен като „гранична обществена ситуация“<sup>40</sup>. Действията на Софийския митрополит Стефан, Пловдивския митрополит Кирил и Св. синод от 1940–1943 г. се разглеждат като модел на ефективна защита на гражданското общество от произвола на политическата власт в трудни времена, когато правителството провежда официална антисемитска политика под засиления германски натиск за окончателно решаване на еврейския въпрос.

В общия църковен глас за защита на еврейското малцинство се откроява като дисонанс позицията само на един архиерей от Св. синод, който не е съгласен с официалното църковно становище и не слага подписа си под Синодалното изложение срещу законопроекта за защита на нацията от 1940 г. Това е Варненският и Преславски митрополит Йосиф<sup>41</sup>. Заг привидно църковноканоничните аргументи, които използва, за да оправдае позицията си – въпросът за защитата на евреите да не се повдига публично, всъщност се експлицира идеологемата от антиеврейската пропаганда за паразитизма на евреите спрямо българския народ.

Отстъплението на Варненския и Преславски митрополит Йосиф в този критичен момент намира своето обяснение в разплитането на казуса с ръкописа на брошурата *И аз съм комунист*. Св. синод на извънредното си заседание от юни 1939 г. правилно преценява, че брошурата не съдържа „маркистско-комунистически гледища“, дори напротив – съдържа антикомунистически намерения и възгледи. Но това, което архиереите не засягат тогава, е нейният профашистки дух. Влиянието на модерните от началото на 30-те години на XX век фашистки и националсоциалистически идеи може да бъде засечено при внимателното четене между редовете на целия текст на брошурата и свързвано с конкретните действия на амбициозния клирик. Увлечението му по радикални социални възгледи, използването на популистка реторика, опитът му за създаване на работнически християнски синдикати на работници и работодатели, както и свързването му с лидера на Националното социално движение А. Цанков и лидерите на БЗНС, говорят именно за такова влияние. За това свидетелства и проявилата се по-късно, през 1940 г., антиеврейска позиция на митрополит Йосиф. Казусът с брошурата *И аз съм комунист* съсредоточава в себе си сложността и противоречията на една епоха, с нейните изкушения и доминиращи въпроси, и показва как никои, включително клирик или архиерей, не е застрахован от допускането на увлечения и грешки.

През 1939 г. Варненският и Преславски митрополит Йосиф не се покайва пред Св. синод за написването на текста на брошурата *И аз съм комунист*, защото наус-

<sup>40</sup> Вж. Танева, Албена. „Спасението на евреите в България – стара тема в нов политологически дискурс“ // Сборник *Гласове в защита на гражданското общество. Протоколи на Светия синод на Българската православна църква по еврейския въпрос (1940-1943)*. Съставители: Албена Танева и Ваня Гезенко. София: ГАЛ-ИКО, Център за Еврейски изследвания при СУ „Св. Климент Охридски“, 2002, стр. 9.

<sup>41</sup> Вж. Документ № 2, Протокол № 11 от 12. XI. 1940 г. на Пълния състав на Св. синод на БПЦ за разглеждане писмото на Централната консистория на евреите за положението на евреите в страната и предстоящото внасяне на законопроекта за защита на нацията в Народното събрание // Сборник *Гласове в защита на гражданското общество. Протоколи на Светия синод на Българската православна църква по еврейския въпрос (1940-1943)*. Съставители: Албена Танева и Ваня Гезенко. София: ГАЛ-ИКО, Център за Еврейски изследвания при СУ „Св. Климент Охридски“, 2002, (стр. 25-31), стр. 27.

тина не е бил комунист. Но на извънредната сесия на Св. синод в пълен състав на 2 април 1943 г. се разкайва и осъзнава грешката си при обсъждането на законопроекта на Закона за защита на нацията от 1940 г. Той е потресен и омерзен от варварството на властите, проявено към еврейското малцинство, и се „присъединява към Високопреосвещените си братя“ във водената от тях борба срещу правителствените мерки за изселване и гонение на евреите<sup>42</sup>. В крайна сметка акцентът в този митрополитски казус е в личния и екзистенциален потрес пред истината, който сменя идеологическата заблуда и позволява на християнската съвест да проговори.

---

<sup>42</sup> Вж. „Документ № 17, Протокол № 4 от 2.IV. 1943 г. от извънредната сесия на Св. синод в пълен състав срещу опитите на правителството за изселване на евреите от различни градове в страната“ // Сборник *Гласове в защита на гражданското общество. Протоколи на Светия синод на Българската православна църква по еврейския въпрос (1940-1943)*. Съставители: Албена Танева и Ваня Гезенко. София: ГАЛ-ИКО, Център за Еврейски изследвания при СУ „Св. Климент Охридски“, 2002, (стр. 77-88), с. 81, 82, 83.



Какви са реалните възможности за диалог между монотеистките религии и най-вече между християнството и юдаизма? И как би изглеждал този диалог не само през прочитата на общата библейска традиция, но и през фигурата на Иисус Христос, която едновременно свързва и разделя Израил и Църквата? На тези изключително важни и трудни въпроси се опитват да дадат своя отговор в предложената по-голяма дискусия Йозеф Ратцингер/Бенедикт XVI (тогава кардинал и префект на Конгрегацията за доктрина на Вярата) и равин

Леонард Щейнберг. Текстът на дискусията *Le dialogue interreligieux et la relation judeo-chretienne – le cardinal Joseph Ratzinger et le rabbin Leonard Szejnberg* се публикува със съкращения и е достъпен онлайн на адрес: [http://www.asmp.fr/travaux/communications/1997/ratzinger\\_szejnberg.htm](http://www.asmp.fr/travaux/communications/1997/ratzinger_szejnberg.htm).

**Кардинал Йозеф Ратцингер – равин Леонард Щейнберг**

## ДИАЛОГЪТ МЕЖДУ РЕЛИГИИТЕ И ОТНОШЕНИЕТО ХРИСТИЯНСТВО – ЮДАИЗЪМ

Дискусия, проведена се на 17 февруари 1997 г. на заседание на френската Академия за морални и политически науки

**Кардинал Йозеф Ратцингер:** Икуменизмът сравнително скоро премина от проекта за единение на нивото на Реформираните църкви към идеята за диалог между религиите. Поставената цел е мирът в света, безспорно условие за който е религиозният мир. Предизвикателство, което трябваше да се осъществи на нивото на религиите от мистичен и теистки вид, *единство в различieto*, като се избягва опосредстваният път на прагматизма. Същото предизвикателство би следвало да се посрещне и на нивото на отношенията между юдаизма и християнството като монотеистки религии. И тъкмо тук фигурата на

Христос играе първостепенна роля: тя едновременно свързва и разделя Израил и Църквата. Ала най-вече „руши стената на омразата“. Така Библията достига до не-евреите, осъществявайки като Божи слуга мисията на Израел: да донесе на народите светлината. Усилието на диалога не се състои в отказ от истината, а в дълбоката ангажираност. Мисията не се противопоставя на диалога, защото в разгръщането на мисията този, който дава, получава, а този, който говори, слуша.

Скоро след падането на Константинопол през 1453 г., кардинал Николай Кузански пише книга с изненадващото заглавие *De pace fidei* (*За мира на вярата*). Рухналата империя е била разклатена, включително от религиозни войни; самият кардинал прави нееднократни и безуспешни опити да възстанови единството между Източната и Западната църква, защото ислямът е бил в ползрението на западната християнска общност. Покрай събитията от своето време Николай Кузански открива, че религиозният мир и мирът в света са тясно свързани помежду си, и търси да отговори на този въпрос чрез един вид утопия, която възнамерява съвсем конкретно да постави в служба на мира. „Когато скандалът от умножаването на религиите по земята става нетърпим, Христос като всеобщ Създател свиква небесен Събор”<sup>1</sup>, „на който 17 представители на различни нации и религии са подтикнати от божествения Логос да осъзнаят как в Църквата, представлявана от Петър, всички религиозни стремления могат да бъдат удовлетворени”<sup>2</sup>. Във всички мъдрости, заявява Христос, „не ще намерите никога предпоставката на друга вяра, а винаги една и съща вяра”. „Бог, като Създател, е Бог троичен и единен; като безкраен, Той не е нито Бог троичен, нито единен, нито каквото и да е, което би могло да се каже за Него. Защото имената, които се приписват на Бога, идват от тварите, докато Той в Самия Себе си е неизречим и надмогващ всичко, което някога би могло да се именува и изрази”<sup>3</sup>.

## От икуменизма на християните към диалога между религиите

Междувременно този въобразяем небесен Събор слиза на земята. През XIX в. икуменическото движение малко по малко възниква, най-напред изхождайки от опита на Протестантските църкви, които възприемат своята фрагментарност и множественост на изповедания като съществена пречка за своето свидетелство при срещата си с езическия свят и така съзират в единството на Църквата условие *sine qua non*<sup>4</sup> на своята мисия. Икуменизмът в този смисъл е преди всичко явление на световното протестантство, възникнало в момента, когато то е излязло от вътрешния свят на християнската религия<sup>5</sup>. Стремещт да се представи всеобщото изискване на евангелското послание предполага неговите представители да не си противоречат и да не се явяват във фрагментарни гру-

<sup>1</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi* (Paris, 1966), 16.

<sup>2</sup> D. R. Haubst, *Nikolaus v. Kues* in LThK2 VII, 988-991, 990.

<sup>3</sup> *De pace fidei*, 7, II, 16, 20, 62 (Op. omnia, VII, Meiner, 1959), cité d'après Balthasar, op. cit., 10 S.

<sup>4</sup> Неизбежно (лат.) Б.п.

<sup>5</sup> Vgl. R. Rouse – St. Ch. Beill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, 2 vol., Göttingen, 1957 et 1958; H. J. Urban – H. Wagner (éd.), *Handbuch der Ökumenik*, vol. II (Paderborn, 1986).

ни с всичките си особености и противопоставяния, основаващи се единствено на историята на западния свят. Импулсът на икуменическото движение след това прогресивно се е разпространил върху цялото християнство. Първо към него се е присъединило православието, разбира се, възприемайки отначало разумна дистанция. Участието на Католическата църква се е извършило отначало в малки страни, особено пострадали от разделението на Църквата, преди Вторият ватикански събор широко да отвори вратите на Църквата в търсене на единството на всички християни. Срещата с нехристиянския свят е послужила, както вече видяхме, за подтик в търсене на християнското единство. Ала не е било възможно световните религии да не са имали подобен замисъл, съдържащ се в тяхната собствена религия. Както и не се възвестява Евангелието на хора без религия, без познание за Бога. Все по-невъзможно ни е да отречем, че говорим за един свят, дълбоко проникнат от религиозност дори в най-гребните детайли от всекидневния живот, и то по такъв начин, че благочестието на някои от тези хора следва да засрами християните, поизоставили вярата си. Ето защо не е редно представителите на другите религии да бъдат обозначавани с елементарното име „езичници“ или пък по чисто негативен начин – като „не-християни“. Би трябвало да разпознаем онова, което е присъщо за тях; би трябвало също да се запитаме дали ни е позволено да разрушим техния религиозен свят? Дали няма друго средство, не е ли по-добре да ги опознаем отвътре и така тяхното послание да проникне в християнството? Така икуменизмът прогресивно се разгръща като диалог между религиите<sup>6</sup>. Този диалог, разбира се, не следва да се задоволява с това да се извървят наново изследванията върху историята на религиите, предприети в XIX–XX в. Тогава бихме застанали на една либерална и рационалистка гледна точка, сиреч извън или отвъд религиите, за да съдим за различните религии с очевидността на просветения разум. Днес сме напълно убедени, че не може да има такава гледна точка; за да го разберем, достатъчно е да почувстваме религията отвътре и само чрез този опит, който е особено необходим и исторически свързан с нейната отпавна точка, може да се постигне взаимно разбиране, а също и задълбочаване и пречистване на религията.

## Въпросът за единството в различието

Ако по тази причина сме станали далеч по-благоразумни, преди да произнасяме окончателни съждения, то и въпросът за единството в различието си остава не по-малко спешен. Проблемът за междурелигиозния икуменизъм днес се поставя в контекста на един свят, който, от една страна, все по-тясно се сближава и става все по-единно пространство на човешката история; от друга страна, това е свят, разтърсен от войни, раздиран от нарастващи противоречия между бедни и богати, както и от нещо, което в крайна сметка го застрашава в неговите основания – злоупотребата с техническия контрол над земята. Тази тройна заплаха е допринесла за формирането на нов канон на етически ценности, който чрез триадата *мир, справедливост и закрила на творението* се стреми да дефинира същностната морална задача на човечеството в този час от неговата история. Религията и моралът не са идентични, но все пак са

<sup>6</sup> Cf. K. Reiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* (München, 1989).

неразривно свързани. Така става ясно, че в този час, когато човечеството разполага с властта за саморазрушение и разрушение на планетата, религиите са изправени пред една и съща отговорност, за да преодолеем това изкушение. Те, макар и по различен начин, ще бъдат изправени пред изпитанието на канон от ценности, които все по-ясно се открояват като тяхна обща задача, а в този смисъл и като формула за тяхното обединение. Превръщайки се в тълкувател на мнозина, Ханс Кюн лансира формулата, че „няма мир в света без религиозен мир“, заявявайки по този начин, че религиозният мир и междурелигиозният икуменизъм са задължителна задача за всички религиозни общности.

Но ето че изниква въпросът: какво може да се направи? Как една среща би била възможна с оглед на различието на религиите и с оглед на техните противоречия, които често, както е в наши дни, се проявяват под формата на насилие? Какъв вид единство би бил реално възможен? Според какви критерии е възможно то да се търси? Ако се опитаме да потърсим свързващите елементи в обръкращащата множественост на религиите по света, трябва преди всичко да различим племенните религии от вселенските религии, въпреки че племенните религии се вписват в общопризнати модели, които пресъздават по различни начини големите тенденции на вселенските религии. Следователно между двете области има обмен, който ние не можем да обясним по-задълбочено в този момент, ето защо по въпроса за междурелигиозния икуменизъм все пак трябва да концентрираме преди всичко вниманието си върху вселенските религии. Самите тях, ако се вярва на последни изследвания, бихме могли да разделим на два големи вида, които Ж. А. Кута се опитва да характеризира с понятията „вътрешност“ и „трансцендентност“<sup>7</sup> и които въз основа на техния религиозен акт бих искал – не без известно опростяване – да противопоставя един на друг като *теистки* и *мистичен* вид религия. Ако диагностицирането е вярно, два пътя се очертават пред религиозния икуменизъм: било да интегрира теисткия в мистичния вид (ако приемем, че мистичният вид е по-широкото понятие, където теисткото наследство може да намери своето място), или пък да се поеме по обратния път. Днес се очертава и една трета алтернатива, която бих нарекъл прагматична: всички религии да спрат неспирната кавга около истината и да признаят своето истинско естество, своята истинска вътрешна цел в *ортопраксията*<sup>8</sup>, чието осъществяване изглежда, че наново се очертава в изискването на настоящето. Ортопраксията в този смисъл би могла да съществува единствено в служба на мира, на справедливостта и закрилата на творението. Религиите биха могли да съхранят, всяка поотделно, своите формули и ритуали, ала ориентирайки ги към следния справедлив праксис: „По плодовете им ще ги познаете“. Така всяка от тях може да остане в своите практики; всяка кавга би трябвало да е нагледната и така те биха могли, всички заедно, да се обединят, както го изисква предизвикателството на настоящия миг.

<sup>7</sup> J.A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité occidentale*, in *La mystique et les mystiques* (Paris, 1965); Id., *Begegnung der Religionen* (Einsiedeln, 1965).

<sup>8</sup> Ортопраксия – от гр. ὀρθοπράξια - правилно действие. Докато ортодоксията се занимава с въпросите на вярата, то ортопраксията се отнася до въпросите на културата и етиката, свързани с вярата. Б.ред.

## Величие и прегели на мистическите религии

По-нататък ще се опитам, макар и съвсем накратко, да разгледам трите разкрили се пътя, спирайки се най-вече на теисткия път, и по-специално върху срещата между християнския и юдейския монотеизъм, като третата голяма фигура на монотеистките религии – ислямът – в случая ще остане извън рамката на този размисъл.

В една епоха, когато сме се научили да се съмняваме в умопостижимостта на Трансцендентния Бог и където, тъкмо поради тази причина, потенциалната нетолерантност на притежаваната единствено от теб истина вдъхва боязън, бъдещето изглежда, че принадлежи само на мистическата религия. Само там пълната забрана на изображения се възприема с цялата ѝ сериозност. Така – ако се вярва на Паникар – дори настояването на Израил за един личен Бог, познат по име, би трябвало да бъде, независимо от липсата на изображения, също определено като иконопочитание<sup>9</sup>. Докато в едно стриктно апофатично богословие никакво гносеологическо изискване не се поставя по отношение на божествеността: религията вече не се детерминира от своето позитивно съдържание, нито пък от своя институционален и сакрален характер. Тя изцяло се свежда до мистичния опит и така предварително се изключва всеки сблъсък с научния разум. *Ню Ейдж*, така да се каже, е провъзгласяването на епохата на мистическата религия, която е рационална, доколкото не издига гносеологическо изискване, и е толерантна по самата си природа, като същевременно предоставя на човека досег до Безкрайното, от което той се нуждае, за да живее и понесе крайното.

Ако това е правилният път, тогава би трябвало да видим в икуменизма редукция на позитивните принципи, на принципите, изискващи истина на съдържанието, както и редукция на сакралните структури до един чисто функционален порядък като основа за всеобщо разбирателство. С което ни най-малко не се изисква пълен и окончателен отказ от теистките тези. По-скоро постепенно се формира усещането, че тези два начина за възприемане на Божествеността се приемат като съвместими и в крайна сметка имащи една и съща знакова стойност. Всичко зависи от начина, по който се схваща Божествеността: било по личностен, било по безличностен начин. Богът на Словото и мъчаливата дълбина на Битието са, в крайна сметка, както твърдят някои, само различни начини да се мисли Неизречимото отвъд всички понятия. Но основният императив, отправен към Израил: „Слушай, Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един”, който си остава основополагащ както за християнството, така и за исляма, в такъв случай губи очертанията си. Обоженето, което Богът на Израил изисква, и оголването на съзнанието, което забравя своя аз, оставяйки се да се разтвори в Безкрайното, биха могли в крайна сметка да бъдат възприети като различни аспекти и дори нагласи спрямо Безкрайното.

Така изглежда, че всичко се решава по най-добрия начин: формите, такива, каквито са, са се разгърнали, за да могат да съществуват. И се приема релатив-

<sup>9</sup> R. Panikkar, *La Trinidad y la experiencia religiosa* (Barcelona, 1989) ; deutsch : *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung* (München, 1993), 35-43.



ността на всяка външна форма, доколкото всички тези форми са в единение и в търсене на дълбочината на Битието, в процес на интериоризация, който галеч надмозва собствения аз, жертвайки го заради утехата от контакта с Неизречимото, благодарение на който ние се завръщаме укрепнали в света на всекидневието. Без съмнение, тук намират израз неща, които могат да говедат и го задълбочаването на теистиките религии и всъщност в техния път мистичното направление и апофатическото богословие никога не са отсъствали<sup>10</sup>. Те никога не са преставали да учат, че всичко казано отразява твърде отдалеч Неизречимото и че неподобие то спрямо онова, което можем да си представим и мислим, е винаги по-голямо от всяко подобие. Ето защо обожението се оказва винаги във връзка с интериоризацията, а интериоризацията – с автотрансценденцията. Въпреки това идентификацията на двата пътя и тяхната крайна редукция до мистичния път не би била успешна. Защото в такъв случай сетивният свят тотално се изплъзва от връзката с божественото. Понятието за творение оттук насетне става неприложимо. Космосът, който вече не е от порядъка на творението, следователно няма нищо общо с Бога.

Същото нещо по необходимост е валидно и за историята. Бог вече не е свързан със света; този свят в пълния смисъл на думата става а-теистичен и изпразнен от Бога. Религията вече не може да конституира общение на мисленето и на волята; тя се преобразува, така да се каже, в индивидуална терапия. Спасението се оказва извън света, никакво указание вече не ни е дадено и всеки разполага само със силата, която може да извлече от досега си с духовното измерение. Ала тази сила, като такава, не ни предлага конкретно послание. В нашето земно действие ние се оказваме изоставени на самите себе си. Днес усилията за изработване на една нова етика тръзват тъкмо от подобна идея, като дори моралната теология започва да се съобразява с подобна отправна точка. Кое то идва да покаже, че етиката си остава наша конструкция. Ето сът губи своя задължителен характер и се подчинява, с повече или по-малко колебание, на нашите интереси. Тук може би още по-ясно проличава, че теисткият модел има дори повече общи точки с мистичния модел, отколкото би могло да се предположи в началото, без да бъде сведен до него. Защото разпознаването на Божествената воля е съществена част от вярата в единия Бог. Обожанието на Бога не означава свеждане до нищо; напротив, то ни възвръща към нас самите, то се откроява във всекидневието ни, то изисква всичките сили на нашето разбиране, на нашата чувствителност и на нашата воля. И колкото и важен да е апофатичният елемент, вярата в Бога не може да се откаже от истината, от една истина с определено съдържание<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique* (Paris, 1986).

<sup>11</sup> Такава е формулата на IV латерански събор от 1205 г.: „Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” („Защото между Твореца и творението не може да се забележи сходство, затова между тях се забелязва голямо несходство) – DS, 806. – Б.а.

## Прагматичният модел

Не е ли тогава прагматичният модел, за който говорихме, този, който предлага съответно решение както на изискванията на модерния свят, така и на реалните гадености на религиите? Малко е потребно, за да се види, че тук става дума за паралогизъм. Естествено, че ангажиментът в полза на мира, на справедливостта и на закрилата на творението е от огромно значение и религията би трябвало несъмнено да дава същностни импулси в подкрепа на този ангажимент. Но религиите не разполагат с никакво априорно познание относно това, което служи *hic et nunc*<sup>12</sup> на мира, нито ни казват как може да бъде установена справедливост в държавите и между държавите или как Творецът иска да бъде максимално поета отговорност предвид съхранението и запазването на творението. Религията не може да бъде подчинена на политическа цел от практически порядък, която да се превърне в неин ъгол. Ако човекът поиска да направи Бог изпълнител на своите замисли, по този начин посрамва Бога и самия себе си. Ж. А. Кута пише в тази връзка преди около четиридесет години следните доста мъдри думи: „Едно е да се стремим да направим човечеството по-добро и по-щастливо чрез обединението на религиите. Друго е пламенно да се молим от сърце за единството на всички хора в любовта към един и същи Бог. Първото е може би луциферовското изкушение, което води до провала на второто”<sup>13</sup>. Този отказ да обърнем религията в политически морализъм не променя с нищо факта, че учението за мир, справедливост и любов към Твореца и творението е сред основните задачи на християнската вяра и на всяка автентична религия и че тук са приложими думите: по плодовете им ще ги познаете<sup>14</sup>.

## Юдаизъм и християнство

Нека обърнем поглед сега към теисткия път и неговите възможности. Както знаем, теизмът се представя в историята най-вече под трите основни фигури на юдаизма, християнството и исляма. Така че първо е необходимо да сондираме вътрешната възможност за помирение между трите големи монотеизма, преди да се опитаме да ги поставим в контакт с мистичния път. Както вече казах, тук ще се ограничи с първата схизма в монотеисткия свят – схизмата между юдаизма и християнството, схизма, чието сваляне си остава фундаментален проблем, както и връзката на тези два монотеизма с исляма. Естествено, в случая няма да се впускам в подробности по този твърде обширен проблем, а бих искал само да дам някои най-обща насоки и да предложа две размишления.

Дори за средния наблюдател се налага следната формула: еврейската Библия, „Старият завет”, свързва юдеи и християни; а вярата в Иисус Христос като Син Божий и Изкупител ги разделя. Но е лесно да се види, че подобно съотношение между свързващото и разделящото е доста изкуствено. На първо място е ясно, че посредством Христос Библията на Израил е стигнала до не-евреите

<sup>12</sup> Тук и сега (лат.). – Б.пр.

<sup>13</sup> *Begegnung der Religionen*, 84.

<sup>14</sup> *Мат.16:20*.

и че е станала тяхна Библия. Когато Послание до Ефесяните казва, че Христос е разбил стената между евреите и другите религии по света, създавайки единството, не става дума за празна теологическа констатация, а за емпирична даденост, дори тази даденост да не позволява да се постигне в цялост това богословско твърдение. Защото чрез срещата с Иисус от Назарет Богът на Израил е станал Бог на народите. Чрез Него се е осъществило обещанието, възвестяващо, че народите ще се молят на Бога на Израил като на единен Бог, че „планината Господня“ ще се възвиси над всички останали планини. Ако Израил не може, подобно на християните, да види в Иисус Сина Божий, все пак не му е невъзможно да признае в Него Божия раб, който носи на народите светлината на своя Бог (Ис. 49:1-6). И обратното: дори християните да желаят Израил да признае един ден в Христос Сина Божий и да падне схизмата, която все още ги разделя, те би трябвало да разпознаят в това замисъла на Бога, поверил на Израил във „времето на езичниците“ мисия, които Отците описват, обяснявайки, че Израил трябва да си остане за нас първият притежател на Светото писание, удържач по този начин своето свидетелство в очите на света.

Но какво казва това свидетелство? Тук стигам до второто размишление, което бих искал да направя. Смятам, че това може да означава, че за вярата на Израил две неща са съществени. Има я, на първо място, Тората, верността между волята Божия и изграждането на Неговото господство, на Неговото Царство в този свят. От друга страна, има го и погледа на надеждата, очакването на Месията – очакването, както и очевидността, че сам Бог ще навлезе в тази история и ще въздаде справедливост, справедливост, до която ние можем да се доближим само в много несъвършени форми. Така се свързват трите измерения на времето: подчинението на волята Божия се съотнася с възвестеното Слово, което е заело своето място в историята и което трябва да бъде актуализирано в подчинението. Това подчинение, което представлява във времето завършек на божествената справедливост, е стъпка към бъдещето, където Бог ще събере фрагментите от времето, и то ще ги събере в своята справедливост като едно цяло. Тази основополагаща фигура не е изоставена в християнската религия. Триадата вяра, надежда и любов съответства от определен ъгъл на трите измерения на времето: подчинението на вярата приема Словото, което идва от вечността, което е съобщено в историята, и го трансформира в любов, която понастоящем ѝ отваря вратата на надеждата. Характеристика на християнската вяра е тези три фигури да се свързват във фигурата на Христос, който ги носи в себе си и така ги въвежда във вечността. В Него времето и вечността пребивават едновременно и се прекрачва безкрайната пропаст между Бога и човека. Въщност Христос е Този, който е дошъл, без при това да е престанал да бъде до Отца; той е настоящ в общността на вярващите, като при това е едновременно и Този, който идва. Църквата също очаква Месията, Когото вече познава и който въпреки всичко трябва отново да прояви славата Си. Подчинение и обещание съвпадат изцяло в християнската вяра. За християнина Христос е Синай, живата Тора, която ни ангажира и задължава, но същевременно ни въвежда в обширното пространство на любовта с нейните неизчерпаеми възможности. Той е по този начин гаранцията за надеждата в този Бог, който не оставя историята да пропадне в нищото на миналото, а я удържа и насочва към ней-

ния край. Това ни позволява да твърдим, че фигурата на Христос едновременно свързва и разделя Израил и Църквата: не е в нашата власт да преодолеем това разделение, но то ни пази заедно по пътя към Този, който играе и не трябва да бъде причина за неприятелство.

## Християнската вяра и мистическите религии

Така стигнахме до въпроса, който конкретно засяга мястото на християнството в диалога между религиите: дали една теистка религия, която е от догматичен и йерархичен порядък, е по необходимост нетолерантна? Дали вярата, чиято истина е формулирана в догмат, прави невъзможен диалога? Дали способността за мир е обвързана с отказа от истината?

Бих искал да отговоря на два етапа. Първо, потребно е още веднъж да се подчертае, че християнската вяра съдържа мистическо измерение и апофатично измерение. Ако срещата на религиите в Асизи е важна за християните, то е, защото тя припомня наново този аспект на тяхната вяра и им помага да скъсат с едностранното втвърдяване на християнското самоутвърждение. Срещу което може да се отправя следното възражение: Троичният догмат и вярата във Въплъщението не са ли твърде радикални форми на това самоутвърждение, така че тайнството на Бога вече бива възприето в установени форми и като исторически датирани фигури? В тази връзка би трябвало да припомним спора между Григорий от Нуса и Евномий. Евномий е твърдял, че Откровението предлага пълна разбираемост на Бога, докато Григорий, напротив, тълкува троичното богословие и христологията като мистична етология, която подканва да се поеме по безкрайния път към Бога, Който е винаги все по-безмерно голям<sup>15</sup>. Всъщност троичното богословие е апофатично в степената, в която зачерква обичайното понятие за личност, извлечено от човешкия опит, и напълно приема Бога на Словото, Бога Логос, съхранявайки същевременно възможно най-голямото Мълчание, от което произхожда Логосът и към което той ни препраща. Подобно нещо може да бъде показано и за Въплъщението. Всъщност Бог става напълно конкретно доловим в историята. Той се сближава физически с човека. Ала този Бог, станал доловим, е едновременно с това един изцяло тайнствен Бог. Неговото свободно избрано снизхождане, неговият „кеносис“, е, така да се каже, облакът на тайнството, в което Той се крие и едновременно се разкрива. Защото какъв парадокс би могъл да бъде по-голям от този: Бог е раним и може да бъде изложен на смърт? Словото, което е Въплътеното Слово и Разпнатият, безкрайно надвишава всички човешки слова и тъкмо затова кеносисът на Бога е мястото, където религиите могат да се сближат без претенции за господство. Сократ на Платон показва, най-вече в *Апологията* и в *Критон*, връзката между истината и ненасилието, между истината и бедността. Сократ вдъхва доверие, защото неговата защита на „Бога“ не му отрежда нито положение, нито облаги, а напротив, го тласка към бедност и най-накрая го отвежда до ролята на

<sup>15</sup> Виж в тази връзка F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Tübingen, 1993); L. Bouyer, *op. cit.*, 225 ff; а също и H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, 1942).

обвиняемия<sup>16</sup>. Бедността е автентичната форма на божественото проявление на истината: така тя може да изисква подчинение, без да се стига до загубата на идентичност.

### **Заключителни тези**

Остава въпросът: какво всичко това означава конкретно? Как подобна концепция за християнството вдъхва надежди за диалога между религиите? Дали моделът на теизма, който е модел на Вълпъщението, ни отвежда по-далеч, отколкото мистичният или прагматичният модел? Нека тутакси ясно да заявим: който залага върху обединението на религиите в резултат от междурелигиозния диалог, ще остане разочарован. Това не е възможно в настоящето на нашата история и може би не е желателно. До какво стигаме тогава? Бих искал да кажа три неща.

1) Срещата на религиите не предполага отказ от истината, а изисква нейното задълбочаване. Скептицизмът не обединява, нито пък простиият прагматизъм. Двете неща са само вход към идеологии, които оттам нататък набират увереност. Отказът от истината и от собствени убеждения не извисява човека, а го излага на изчисляването на ползи, лишава го от величие. Това, което трябва да се изисква, е респект към вярата на другия и предразположение да търсим сред чуждите елементи истина, която ме засяга и която може да ме коригира, да ме води по-далеч. Това, което се изисква, е да сме готови да приемем често объркващите явления на една по-дълбока реалност, скриваща се зад тях. Това, което се изисква, е да сме готови да разбием ограничеността на своето разбиране на истината, по-добре да се вслушваме в онова, което е наше благо, и така, разбирайки другия, да поемем по пътя към Бога въпреки разбирането, че никога няма да държим в ръка истината за Бога, че пред нея всеки от нас е само чирак, а по пътя към нея сме винаги поклонници, чийто път никога не ще има край.

2) Ако е така, ако винаги трябва да търсим в другия положителното и ако в тази връзка другият ми е необходим в преследването на истината, това не означава, че критичният елемент може и трябва да липсва. Религията предлага пристан на драгоценната перла на истината, ала по този начин я скрива непрестанно, с което изниква риск да пропуснем онова, което е същината на нейната природа. Религията може да заболее и да се преобрази в разрушителен елемент. Тя знае и трябва да води до истината, но е и в състояние да отреже пътя на човека към нея. Критиката на религиите в Стария завет не е изгубила значението си. Може да ни е доста лесно да критикуваме религията на другите, но трябва да сме готови да приемем същото и по отношение на самите нас, на нашата собствена религия. Карл Барт разграничава в християнството религия от вяра. Той обаче не е бил прав в опита си радикално да ги раздели, съзирайки единствено във вярата положителен фактор, докато е възприемал религията като негативен фактор. Вярата без религия е нереална, религията е част от нея; в естеството на християнската вяра е тя да бъде религия. Но Барт е бил прав в този смисъл, че при християнина религията може да заболее и да се превърне в суеверие, че

<sup>16</sup> Сrv. например *Apologia* 31 с.: „Но аз ви давам един свидетел, който ви стига, че говори истината – сиромашията си“ (превод Георги Михайлов), *Kriton*, 48 с-д.

конкретната религия, в която вярата се преживява, трябва постоянно да бъде пречиствана чрез истината, проявяваща се във вярата, която, от друга страна, позволява в диалога да се разпознае по нов начин нейното тайнство и нейната неограниченост.

3) Дали това означава, че мисията трябва да бъде заместена от диалог, където не става дума за истината, а по-скоро за това взаимно да си помагаме, за да станем най-добрите християни, юдеи, мюсюлмани, индуисти или будисти? Ще отговоря с „не”. И отново ще кажа, че тоталната липса на убеждения не ни позволява да възприемем сериозно нито самите нас, нито другите и така, в крайна сметка, ние се отказваме от истината. Отговорът, напротив, се съгържа във факта, че мисията и диалогът вече не могат да се схващат като противоположности, а между тях трябва да има взаимопроникване. Диалогът не е среща без цел, напротив, той цели да убеди, да намери истината, иначе би бил безполезен. Обратното, мисията може да се разгръща в бъдещето, ако съобщава на гаден субект, досега лишен от познание за Бога, в какво трябва да вярва. Това може да се случи и все по-често ще се случва в свят, превърнал се в атеистко място. Но в света на религиите ние ще срещнем хора, чули да се говори за Бога чрез своята религия и които търсят живот във връзка с Него. По такъв начин възвестяването на посланието трябва по необходимост да се превърне в процес на диалог. Не казваме на другия напълно неизвестни неща, а му откриваме скритата дълбочина на това, което вече го е докоснало във вярата му. И обратното, този, който възвестява, не е някой, който дава, а някой, който получава. В този смисъл диалогът между религиите трябва да отстъпи място на това, което Николай Кузански е изразил като пожелание и надежда в своята визия за Небесния събор: диалогът между религиите трябва все повече да се превърне във вслушване в Логоса, който ни показва единството сред нашите разделения и противоречия.

**Равин Леонард Щейнберг:** Как става така, че всеки ген, въпреки зачитането на правата на човека и въпреки усилията за диалог между религиите, на всички континенти и в сърцата се издигат нови „берлински стени”, заедно с върволиците от бедняци, геноцидите, разрушаването на околната среда и всякакви видове фундаментализми?

Един отговор се налага: човешката природа още от дълбините на праисторията не се е научила да гради идентичност по друг начин, освен чрез отхвърлянето на Другия по причина на един перверзен и идолопоклонически ментално-религиозен механизъм, основаващ се върху обожествяването на едно понятие, въздигнато в абсолютна Божественост.

Ето защо намирането на ефикасен икуменически общ знаменател по отношение на религиозните култури, които взаимно се отлъчват в името на монопола на Истината и на Бога, е съществена задача.

Това предполага да се изтъкне религиозното понятие за *Несътворена не-божествена Мъдрост*, интуитивна мъдрост, присъща на живота и на сублимацията

на разума. Тъкмо тя ни дава желанието за себенадмозване и облагородяване на душата, защото тя произтича и извлича съдържание от вертикала на Божествената трансценденция.

Югейската педагогика на шабат, когато бъде разбрана правилно и не се превръща в инструмент за религиозен терор, освобождава личността и е благоприятна за съзряването на уни-

калната идентичност на всяко човешко същество, призвано да бъде отражение на земята на Божествената света трансценденция, защото тя не е плод на човешките въображения. Човешкият вид повече не може да си позволи да спестява откритието и преживяването на несътворената и не-божествена мъдрост (за която става дума в еврейската и християнска Библия (Бит. 1:1, Притч. 8:22, 1 Кор. 13:8...), която е основание на всяка вълна, на всяка частица живот и реална Духовност.



Равин Леонард Щейнберг

\*\*\*

Един ясен поглед върху нашето съвременно човечество предполага да се запитаме защо мнозинството от нашия вид все още не се е научило да общува с другия без тревога, често необоснована, от страх, че ще изгуби своята идентичност и жизнена енергия.

Струва ми се, че жестокостите, извършени в Историята, почти изцяло, включително и в наши дни, произтичат от липсата на взаимно доверие в междуличностните и международни отношения.

В основата на човешката грама, която поставя под въпрос вечността на нашия вид, се крие хипертрофията на *Идеята*, била тя културна, научна или религиозна. Това обожествяване на идеята-образ и на нейната предпоставеност води до фактическата забрана на всеки реален диалог с другия, доколкото вътрешноприсъщите представи за паметта, основополагаща за личността и идентичността, често се поставят под въпрос в една истинска връзка с другия, доколкото това често се смята за смущаващо в ритуалите на нашите общности, било на север, било на юг по света.

Към това се добавят и съвременните идеологии, които заявяват, че без понятие нищо не може да има реалност, нито да съществува. Тази феноменология на съзнанието, тъй близка на днешните философи и на мнозина съвременни учени, подхранва атеистическия дух на нашата цивилизация.

Тук обаче искам да задам основополагащия въпрос, който обуславя нашето бъдеще на тази земя и в пространството: трябва ли да приемем една неизбежна Реалност, която не се основава върху научни наблюдения, а съществува въпреки всичко?

Ще отговоря с „да“, доколкото нашата човешка биология е все пак свидетелство, че всеки отказ да се вслушаме в нашето „сърце“, в нашата дълбока и спонтанна интуиция, в нашата вродена мъдрост ни разстройва дотам, че ни болява.

Всъщност естествената ни природна среда и нашето индивидуално преживяване ни насочват към желанието да преодолеем нашите културни, социални, физически и религиозни граници, за да не изгубим солта на живота и нашето призвание към щастие.

В този контекст юдейската вяра, за да съхрани несътворената мъдрост на всяка личност, ни учи, когато бъде добре разбрана, да отхвърляме всяка божественост на човешкото въображение, сиреч всеки култ към идеята, понятието, образа. Еврейската Библия ни учи на забраната на всяко изображение на реалностите от нашата околна среда, за да не ги превърнем в култ, защото човешкият дух се самообожествява и така деформира онова, „що е долу на земята, и що е във водата под земята“ (Изх. 20:4-5). В същия дух Тората заявява, че не може човек да види Бога и да остане жив (Изх. 33:20).

Ние трябва във всеки миг да се научим да релативизираме погледа, насочен към външния свят. Става дума за съществен ключ към успеха на всеки икуменически подход.

Така разбираме защо в основната фраза на юдейския символ на вярата „Слушай, Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един“ (Втор. 6:4), молитва, цитирана от основателя на християнството според Евангелието на Марк (12:29), но често зле преведена, основните думи са: „Вечният е Един“ (*Adonai E'had*). Което означава, както ще видим в анализа на първия стих от Библията, че Божествеността, референция на всичко, което е, по този начин е в абсолютен контраст със съзнанието и човешката чувствителност.

Тази свята молитва на юдаизма цели да открие духа към една „абсолютна Реалност“, която не подлежи на кодифициране от културите и различните езици. Тя се стреми да съхрани у вярващия емоционалната, мисловна и духовна свобода, разсейвайки всякакви манипулативни хипнози. Така на практика се закриля уникалната идентичност на всяка личност, обект на Хартата на ООН, подписана в Сан Франциско през 1945 г.

Според юдейската вяра Божествеността е немислима, тя е извън полето на всяка материална и мисловна конкретизация, и то до степен, че покойният главен равин на Париж написа: „За Б. не може нищо да се каже освен глупости“.

Това основополагащо юдейско убеждение е и препъникамъкът, на който се натък-



ват граматичните вековни отношения между различните християнски чувствителности и юдаизма. То неизбежно отхвърля в името на учението на Тората такива християнски догмати като Троицата, Евхаристията... които в неговите очи са представителни вектори на Божествеността, немислима по същността си; авторитетите на юдаизма отказват да се ангажират в богословски дебати върху тези вярвания, което ми се струва грешка, поради което и заставам гнес тук пред вас.

## **Аналитично изследване на първи стих от книга Битие и връзките с Новия завет**

Петокнижието, общ знаменател на големите монотеистки изповедания, започва с един ключов стих (Бит. 1:1), чийто несъвършен превод е в основата на голям брой недоразумения, които не са чужди на двойственостите в отношенията между християни и юдеи до степен, че един бивш главен равин на Израел поиска от учениците си да изгорят получените от тях християнски брошури (виж в. *Фигаро*, 15 декември 1996 г.).

Традиционно юдейската и християнската Библия превеждат първия стих от книга Битие, гласящ *Berechit bara Elohim èth ha-chamaum vé èth ha-arèts*, с: „В начало Бог сътвори небето и земята”. Обаче, както припомня почетният равин на Женева Александър Сафран в съчинението си *Кабалата (La Cabale, Paris, Payot, p. 309)*: „Юдейските слова *Berechit bara Elohim*, които обичайно се превеждат с „В начало Бог сътвори...”, би трябвало да се преведат с: „В началото сътвори Елохим...”. Истинският субект на това деяние липсва; глаголет в единствено число бива следван от множествено число – Елохим, който всъщност играе ролята на пряко допълнение. Кое то иска да каже, че в началото (Бог, Скритият, Тайнственият, Неизличимият) създава понятието за Елохим, за множествеността, за Твореца и тварта, и схваща по такъв начин възможността за бъдещо сътрудничество”.

Ако някои учени юдеи, подобно на главния равин Сафран, ясно са съзрели по какъв начин традиционните преводи скриват референцията за Бога, скрит и немислим, който не се явява в първия стих на Битие, защото Божествената трансценденция не се изказва, не се пише, не се вижда, това ни дава експлицитно обяснение за Елохим – творец с липсващ божествен субект на небето и земята. Този тежък дефицит е една от основните причини, залегнали в основата на граматичните неразбирания между културите, човешките същества и народите, които не знаят все още да общуват, както свидетелстват кървавите грами, на чийто всекидневен отзвук се натъкваме.

Трябва да знаем, че думата *Елохим* в Тората или Петокнижието, фундамент на юдейската вяра, има множество смисли. Тя може да означава „един Бог”, но също и уголи, влиятелни индивиди, религиозни наставници, съдии (Псалми 58:2; 82:6). Думата Елохим тук има смисъла на вечната и несътворена мъдрост (*hokhmah*), която аз наричам *Elohim hokhmah* – тази, която няма друга реалност освен в постоянната си вертикална връзка с отсъстващия подлог на глагола *bara*, субект, който не изказва и не пише, не бидейки понятие. Тъкмо в тази връзка с

Божествения Неведом *Elohim hokhmah* извлича своята реалност, без никога да е била сътворена, защото става дума за вечно и неизбежно фактическо състояние, присъщо на всемира, без от него да има възможността да убегне каквото и да било.

Така първият стих на Библията означава според моето разбиране следното: В началото се изразява връзката между Божествения, скрит, немислим (липсващ подлог на глагола *bara*) и несътворената мъдрост, *Elohim hokhmah*, действена в постоянното творение на небето (*chamaym*) и на земята (*arèts*).

Без да имам време да навлизам в едно твърде детайлно изследване, искам само да добавя, че големият еврейски средновековен учен Маймонид в книгата си *Наръчник на заблудените* коментира гумата *èth* (със) във връзка с книгата на Исаия 48:13 тъкмо по повод на творението на всемира, което изисква небе и земя. Така той разглежда несътворената не-божествена мъдрост в нейната неведома връзка със скрития Трансцендентен Божествен.

Тази интерпретация на *Битие* (1:1) се потвърждава от книга Притчи, и по-специално от глава 8, когато мъдростта (*Elohim hokhmah*) заявява в стих 30<sup>17</sup>: „Аз бях редом до Него (става дума за липсващия подлог на глагола *bara*, сиреч за Божествения, скрит и Трансцендентен), умела труженица, в постоянно веселие, вкусвайки в негово присъствие безкрайни радости, веселейки се по неговия земен глобус и спогеляйки насладите си със синовете човешки”. Това става още по-очевидно, когато мъдростта заявява в стих 22<sup>18</sup>: „Вечният ме придоби за начало на своето действие (*Adonai* – всъщност скритият Бог – *kanani rehit*), преди своите създания”. Тъкмо смисълът на „придоби”, а не на „създаде” използвам тук (на иврит глаголет *kana* има и двата смисла), за да покажа, че мъдростта е несътворена, съществуваща на Божествения, скрит извечно, по начин, че тя дължи пълнотата си на своята съкровена връзка на абсолютен контраст с Божествената трансценденция.

Така в първите стихове на Библията по безспорен начин се заявява същностната връзка между несътворената и не-божествена мъдрост и Божествеността, с която тя абсолютно контрастира. Тъкмо на тази неведома връзка несътворената мъдрост дължи своята идентичност, пълнота и така се проявяват основните талмудически и кабалистически понятия за *Chekhinah* във Висините и *chekhinah* в низините. *Chekhinah* (от глагола *chakhan*, което означава оставам) е знакът на Бога на земята, без някога този знак да може да бъде отъждествен с Божествеността. Тя е посланица на божествените атрибути (величие, мощ, святост, милосърдие...) и е пълната връв, свързваща сетивния свят с немислимата Божествена Трансцендентност.

Несътворената, не-божествена мъдрост, *Elohim hokhmah*, се разпространява най-вече чрез драгоценната си връзка с Всевишния Божествен, с Когото тя е

<sup>17</sup> Сrv. „Аз бях при Него художница, и бях радост всеки ден, веселейки се пред лицето Му през всичкото време. веселейки се на земния Негов кръг, и радостта ми беше със синовете човешки”. (Притч. 8:30-31).

<sup>18</sup> Сrv. „Господ ме имаше за начало на Своя път, преди Своите създания, открай време” (Притч. 8:22).

във вечен абсолютен контраст. Творяща живота, небето и земята чрез упоманата връзка, тази несътворена, не-божествена мъдрост е фундаментална структура на човешкото битие и на всеки живот (Притч. 8:24-29). Тъкмо тя придава на индивида цялото му благородство, цялата му сила и радост от живота. Тъкмо тук се намира източникът на поривите на сърцето към красивото, благородното и се преодоляват обичайните човешки граници.

Лесно е да си представим всички трудности, срещани от авторите на библейските текстове – юдеи и християни – щом те поискат да предадат посланието на несътворената, не-божествена мъдрост, свързана с невидима пълна връзка с трансцендентния Божествен.

Видяхме необходимостта от задълбочен прочит на текстове от Битие и Притчи, за да се разкрие същината на споменатите понятия. По същия начин е необходимо да се разшифрова дълбинният смисъл на християнските текстове, както ще се опитаме да направим с текстове от Посланията на Павел до Коринтяни и Колосяни в Новия завет.

### **Според Първо послание до Коринтяните, глава 13**

Саул от Тарс, още наричан Апостол Павел, е обявил произхода си от коляно Вениаминово (Рим. 11:1); ученик е на големия хуманист Гамалиил (Деян. 22:3), като сам той е от престижната школа на Хилел, съсредоточена върху любовта към ближния. Неговите еврейски корени естествено са го насочили към разгръщането на ролята на несътворената мъдрост (*Elohim hokhmah*) в човешкото поведение. И все пак му е било трудно да уточни това понятие, свързано с Божествената Трансцендентност. Нещо, което се опитва да стори в Първо послание до Коринтяните, глава 13, използвайки по-скоро гръцкия термин *Агаре*, отколкото *Sophia*, термин, с който вече си е служил Филон Александрийски, израилтянин, проникнат от елинизма. Терминът *Агаре* най-често се превежда от християнските автори с думата „любов“, което не предава по задоволителен начин онова, което Павел е искал да изрази, когато е искал да ни даде да разберем, че притежанието на всички дарби е нищо без *Агаре* или по-скоро без несътворената не-божествена мъдрост, която никога не отпада, бидейки истински паспорт за Вечността (срв. 1 Кор. 13:8). Явно Павел по този начин се стреми да дефинира тази дълбока интуиция, порив на сърцето към немислимото Абсолютно Божествено, която извлича своята сила, своята пълнота от пълния контраст спрямо Неведомото Божествено, скрит субект от *Битие 1:1*. Това не винаги ясно се отчленява в духовността на Павел, който, говорейки за Христос (*Christos* на гръцки означава Помазаник) и за *Агаре*, по този начин разглежда оживотворяващите пориви на несътворената мъдрост, пориви, вдъхващи свят респект и на нашите съвременници по отношение на природата и на цялото творение, изцяло произхождащо от Божествения чрез несътворената мъдрост.

Западният картезиански гух, подхранван от идеята, че Б. извлича своето битие от Него Самия (*a-séité* = от Себе Си, на езика на класическата схоластическа философия), трудно би могъл да интегрира съществуването на подобно гуховно

съзнание извън време-пространството (за Б., Които не е нито във, нито извън всемира), като съществуване на цялата вечност на Божествеността за нейна постоянна възхвала. Несътворената мъдрост извлича своята пълнота от светата връзка на абсолютен контраст с Божествения Трансцендентен, ЕТО ЗАЩО ТЯ НЕ Е БОЖЕСТВЕНА, а е връзка посредством *Chekhinah* във Висините, между света, който може да се възприеме, и Б. Ето защо тя няма начало, тя Е, Вечно, без творец, духовно понятие. Такова е учението и основният символ на юдейската вяра, какъвто е *Shma Israel* (Слушай, Израилю), нещо, което Павел иска да развие в Посланието до Колоссяните.

### **Колосяни 1:15-17**

Тук също, искайки да дефинира несътворената не-божествена мъдрост, универсална за възприемането на Трансценденцията, Павел говори за „образ на невидимия Бог“, „роден преди всяка твар“, „понеже чрез Него е създадено всичко“, „всичко чрез Него и за Него е създадено“. Което означава, че всичко, което съществува (вълна, частица, живот), бива чрез несътворената мъдрост, изпълваща се благодарение на връзката си и подобно на пълна връв, с немислимия Трансцендентен Божествен, Които не може да бъде локализиран в пространството и времето. Тоест не става дума за Христос като Син Божий според християнската Троица. Това, което Павел е искал да разгледа тук, е несътворената мъдрост, това универсално сърце, вътрешноприсъщо на всемира, това осъзнаване на Трансцендентния Божествен, когото той квалифицира като Христос, а Църквата, след основополагащите си Събори, назовава „божествената природа“ на Иисус чрез Никеийския символ.

Виждаме тук всички все още нерешени проблеми между тринитарното християнство и юдаизма, който изначално отхвърля всяка материализация на божественото във видимия и сетивен свят – юдейска идея, разгърната в педагогиката на шабат.

### **Заклучение**

В един свят, доминиран от неолибералната догма, който не може да потисне икономическите различия в планетарен мащаб, като едновременно с това се съсипва околната среда, е време да предадем на нашите деца учението за Трансцендентния Божествен, Които изпълва енергиите на всемира. Така бъдещите поколения, щом влязат в общение с Божествения, Които е Изцяло-Друг, немислим, но свързан с човечеството, както свидетелства деликатното уханье на розата, ще свикнат да не губят ума и дума в присъствието на един чужденец или в непонятна ситуация. Защото никога не ще бъдат толкова различни от себе си, колкото е различна Божествеността, която при все това е благодатна, защото е Източник на живот и чието съвършенство прозира през чудесата на природата.

Едно такова учение, плод на добре усвоената педагогика на шабат, намира своя съвършен отзвук в Новия завет, защото Иисус, усвоил Тората, отговаря

на въпроса: „Учителю, коя заповед е най-голяма в закона?“, с думите: „Възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце, и с всичката си гуша, и с всичкия си разум“ (тук става дума за скритата и трансцендентна Божественост, разбира се). „Тази е първа и най-голяма заповед; а втора, подобна ней, е: възлюби ближния си като себе си“ (Мат. 22:36-39).

Юдаизмът и християнството разполагат с все още неизследвани възможности за комуникация, както се опитах да покажа в рамките на това изложение. За съжаление Историята е издигнала стени, най-вече поради ужасите, понесени от евреите в християнска културна среда, които са непреодолимите стени на неразбирането и омразата. Кое не трябва да ни кара да забравяме, че онова, което човешкото същество не може да стори само – защото трайните страдания са отвъд възможната прошка – то може да го стори, получавайки сила от Божествения, който е трансцендентен на всемира, по подобие на това, което осъществяваме днес на тази среща, избягвайки да обвързваме нашето въображаемо с Божествеността. Ето защо и моето изложение, предхождано от изложението на един толкова високопоставен йерарх на Църквата, засвидетелства моята вяра в човечеството, защото то има естественото признание да въплъти несътворената, не-божествена мъдрост, вектор на всеобщото Изкупление.

Превод от френски: Тони Николов



Френски адвокат от ливански произход, Карол Саба е говорител и завеждащ комисията по комуникация в Събора на православните епископи във Франция. Член е на създадената в края на 2010 г. Конференция на култовете във Франция, която събира за диалог представители на основните вероизповедания в страната. Деен участник в живота на диоцеза на Антиохийската патриаршия в Париж, той е редактор на изданието *Антиохийски хроники*, което отразява и анализира актуални събития от живота на Антиохийската православна църква, християните в Близкия изток и православие по света.

## ХРИСТИЯНИТЕ МОГАТ ДА ПРИДАДАТ ДУША НА ЕВРОПА

С Карол Саба, говорител на Събора на православните епископи във Франция, разговаря Юлия Талева

**Десет години след подписването на Икуменическата харта забелязвате ли еволюция в междуцърковните връзки в Европа и в диалога на Църквите с европейските институции?**

Мисля, че за този период беше положен феноменален труд. Някои изказвания по време на колоквиума свидетелстваха, че мнозина, включително духовни лица, преди десет години дори не са чули за подписването на тази харта и съвсем наскоро са се запознали със съдържанието ѝ. Така че още се намираме в период на откриване, предстои дълъг процес на взаимно опознаване и сближаване между подписалите хартата от Католическата, Православните и Протестантските църкви. Струва ми се, че постепенно назрява осъзнаването, че Икуменическата харта е силен момент, особено значим за отношенията ни с европейските институции и за изразяването ни в единен глас пред тях. Едно от най-важните събития, които се случиха впоследствие и което със заговорство отбелязваме, е Договорът от Лисабон. Член 17 от Договора признава Църквите, християнството, религията като обществен фактор в Европа и утвърждава диалога им

с институциите. Разбира се, в този диалог се редуват моменти на успехи и на разочарования, но за християните остава капиталната роля да придатат смисъл и душа на Европа със силна ангажираност. Затова трябва да демократизираме още повече процеса на икуменическо сътрудничество и междуцърковни и между-религиозни отношения, да ги превърнем в практически, като слезем до нивото на църковните общности, на енориите, така че дейността ни да не се затваря само в експертните кръгове.

**И все пак християнското наследство и корени на Европа не бяха споменати в европейските договори. Християните, които реално остават малцинство, все по-често трябва да се примиряват с ограничаването на символите на своята идентичност. Традиционни християнски ценности като възгледа за семейството отпадат от европейските закони. Не е ли това основание за песимизъм?**

В стремителното темпо, с което върви днес секуларизацията на обществото, мисълта за бъдещето на християнството в Европа не може да ни оставя безразлични. Секуларизацията силно ограничава религиозното, същевременно дава терен и за форми на екстремна религиозност, които деформират образа на религията. Но не трябва да приемаме това като безизходица. Ако допреди десетина години политици, социолози, философи говореха за религията като за нещо отмиращо, отживелица, днес виждаме религиозността да се възвръща на повърхността на обществото, и то с явна настойчивост. Така че имаме да изминаваме още много път, за да извоюваме в политическото пространство тежестта на позицията на вярващите (християни, мюсюлмани и други). Биоетиката, екологията, приемът на чужденци са все области за населяване от християните, за да участват като фактор в законопроизводството. Засега сме далеч от такава ситуация, но както установявам от опита си в Събора на православните епископи на Франция, напоследък гържавните власти все систематично се допитват до нас относно текстовете на проектозаконите, които се подготвят в най-различни области – за грижите за болните и физически зависимите, който беше обсъждан наскоро, за солидарността, имиграцията. Това беше немислимо допреди 5–6 години. Не казвам, разбира се, че становището ни непременно надделява в решенията, но е налице самият ход на въвличането ни в обществените дебати, подкана към изразяване на позицията ни. Затова християните трябва активно да навлизат в публичното пространство, за да дават знак за своята вяра, и второ, да могат да повлияват, доколкото е възможно, приеманите закони да отговарят на християнската етика. Още повече че постидеологическото време, в което живеем, ни оставя отворен път към преоткриване на истинския смисъл на Църквата като живот в Христа.

**В Европа виждаме различни модели на светска държава, които отреждат различна роля на религиозното в обществената сфера. В това отношение Франция, която първа е въввела разделението между Църква и държава, на пръв поглед изглежда твърде рестриктивна по отношение на религиите – със забраната на религиозните символи в държавните учреждения, на преподаването на религия в училище. Какви са все пак предимствата и какви**

### са предизвикателствата пред френския модел в съвременните условия?

Предимствата на френския светски модел всъщност произхождат от самата му специфика и предразположение към еволюция. Исторически той се развива по своеобразен начин, като отначало е бил авторитарен, радикален, заради напрежението между идеологията на Френската революция и Католическата църква. Светската гържава е възникнала под знака на противоборството. Но в хода на целия XX в. до днес този модел търпи постоянна еволюция, за да достигне до един тип светска гържава на „добрата интелигентност“, където религиозното отново е взето под внимание в определени параметри. Без да ни дава гаранции за в бъдеще, тази еволюция е интересна. Общественото пространство е гарантирано за всички и въпреки че няма нагмошие на никоя религия над гържавата, все пак има нужда всички религии да участват в модела на изграждане на обществото. Но това зависи и от тяхната воля. Вън от текстовете, законите и декретите, светският гържавен модел трябва да бъде състояние на духа, фактор за помирение. Днес той не може да бъде нито авторитарен, нито догматичен, а да се съобразява с развитието на обществото, да подхожда прагматично и интелигентно към днешния свят, в който границите между обществената и личната сфера са непостоянни и динамични. Добрата роля на гържавата е на арбитър, регулатор, който определя общи граници за всички, вземайки под внимание най-значимото за всяка от съставките на обществото. Когато Франция действа премерено и спокойно, без да се страхува, тогава успява в интеграцията и може да бъде образец за света.

**Съдбата на християните на Изток, които преживяват период на обществени сътресения и са изправени пред неясно бъдеще, безпокои всички ни, но за вас е и лична съдба. „Дезориентирани“ ли са християните от Ориента, както ги нарекохте наскоро в размислите с в *Антиохийски хроники*?**

Нарекох ги „дезорентиранни“, но с въпросителен знак. Защото в този кризисен период на бунтове и политически промени в арабския свят християните се страхуват съвсем основателно. Многобройни гласове изразяват това безпокойство, но малко са онези, които сочат пътя на надеждата. Страхуват се, че бъдещето може да се окаже по-тежко от настоящето, страхуват се от радикализма, ислямизма, междуобщностното и междуверско напрежение. И без това сложният Ориент е отново изложен на опасности. Основен е въпросът за управлението на тези многообразни общества, в които се сблъскват противоречиви политически проекти. Някои разчитат и се стремят, дори в белязания от религиозността Изток, към разделението на религиозното от политическото в полза на гражданствеността и демокрацията. Други визии, по-радикални, понякога направо екстремни, искат утвърждаването на теократичен ред, организиран от господстващата религия, който да толерира малцинствата, тоест система на две скорости. Досега християните живееха със самозатворена идентичност и съзнание за малцинство. И при оправдания страх от бъдещето те лесно могат да се примирят да се намерят в сянката на един „закрилник“, дори и това да е диктатор или авторитарен режим, стига само да не са пометени от радикалния ислям. Но не бива да се остава с тези страхове. Защото останат ли с



тях, можем да очакваме да се повтори историята със Съветския съюз и целия социалистически лагер. Там навремето обществото си пожертва свободата заради хляба и накрая загуби и хляба, и свободата. Днес за християните от Изтока е дошъл момент да се освободят от тази логика, да излязат от дезориентацията и да се борят за изграждането на демокрация, колкото и да е трудно това. Демокрация, в която правата и свободите за всички са гарантирани от конституция, а не от диктаторски или други режими, в която християните, заедно със сънародниците си мюсюлмани, да се борят против несправедливостта и екстремизма и да живеят като Църква свидетел, а не като резерват. В този смисъл се радвам на идеите, изразявани от интелектуалци и университетски преподаватели в Ливан, които издигат своя глас за борба за демократична светска държава. Да се надяваме!



Кардинал Ейвъри Дълес е един от най-влиятелните американски католически богослови в епохата след Втория ватикански събор. Роден през 1918 г., той е син на бъдещия гържавен секретар на САЩ Джон Фостър Дълес и племенник на бъдещия директор на Централното разузнавателно управление на САЩ Алън Дълес. Израснал в презвитерианско семейство, в младежките си години той изпитва силни религиозни съмнения, които преодолява в края на 30-те години, когато е привлечен от католицизма. „Колкото повече изучавах католическата доктрина, толкова по-силно бях впечатлен от нейната последователност и дълбочина”, пише той, и през есента на 1940 г. встъпва в Католическата църква. Същата година завършва Колежа по право на Университета в

Харвард в един випуск с бъдещия американски президент Джон Ф. Кенеди.

По време на Втората световна война той служи в американския флот, а след края на войната – през 1946 г., се присъединява към Ордена на йезуитите и през 1956 г. е ръкоположен за свещеник. Продължава образованието си в Европа, отначало в Германия, а след това в Грегорианския университет в Рим, където защитава докторската си дисертация през 1960 г. След завръщането си в Америка преподава в различни американски университети, отначало в Колежа в Уудсток (1960–1974 г.), а след това в Католическия университет на Америка (1974–1988 г.). От 1988 г. до края на живота си е професор по богословие в Университета Фордам, като същевременно е и гост-лектор в различни американски и европейски университети. На 21 февруари 2001 г. папа Йоан-Павел II го въздига в кардиналски сан – той е първият американец, въздигнат в кардиналски сан като свещеник. Кардинал Дълес умира на 12 декември 2008 г., след като през май 2008 г. е посетен от папа Бенедикт XVI по време на неговата апостолическа визита в Америка.

Кардинал Дълес е автор на 22 книги и над 700 статии на богословски теми, превърнали го в един от най-влиятелните американски богослови от втората половина на XX век, заедно с Джон Къртни Мъри. Сред по-известните му книги са *Модели на Църквата* (*Models of the Church*, 1974), *Католичността на Църквата*, *The Catholicity of the Church*, 1985 г.), *Занаятът на теологията: От символа до системата* (*The Craft of Theology: From Symbol to System*, 1992), *Новият свят на вярата* (*The New World of Faith*, 2000). Есето *Кой може да бъде спасен* е адаптирана версия на една от последните лекции на кардинал Дълес, изнесена на 7 ноември 2007 г. (публикувано на интернет страницата <http://averydulles.blogspot.com/>).

### Кардинал Ейвъри Дълес

## КОЙ МОЖЕ ДА БЪДЕ СПАСЕН?

Нищо в Новия завет не поразява толкова силно, колкото увереността, с която е възвестена спасителната сила на вярата в Христа. Почти на всяка страница сме изправени пред избор, който има вечни последици: дали да последваме Христа или князете на този свят? Апостол Павел казва, че Евангелието е „сила Божия за спасение на всеки вярващ” (Рим. 1:16). Апостолите и техните последователи са убедени, че в Исус те са срещнали Господаря на живота, извел ги на

пътя на вечната слава. Чрез личната вяра в Него и чрез кръщението в Неговото име християните минават от тъмната в светлината, от грешките към истината, от греха към светостта.

Павел е най-известният вестител на спасението чрез вярата. Той пише до римляните: „ако с устата си изповядваш Господа Исуса, и със сърцето си повярваш, че Бог Го възкреси от мъртвите, ще се спасиш” (Рим. 10:9). За него тайнството на вярата е неделимо от кръщението. Християните се кръщават в Неговата смърт, за да получат обновен живот. (Рим. 6:3-4).

В Деяния на апостолите се разказва за апостолите, проповядващи вярата в Христос като спасителен път. Повярвалите питат Петър на Петдесетница какво трябва да извършат, за да бъдат спасени. А той им казва, че трябва да бъдат кръстени в името на Исуса Христа, за да получат опрощение на греховете и така да се спасят от този opak род (Деян. 2:37-40). Когато юдейските първосвещеници питат Петър и Иоан в чие име проповядват и творят чудеса, те отговарят, че правят това в името на Исуса Христа, „защото под небето няма друго име, на човеци дадено, чрез което трябва да се спасим.” (Деян 4:12). Павел и неговите ученици започват да проповядват Евангелието първо сред юеите, защото така изпълняват обещаното в Стария завет. И едва когато мнозинството от юеите отхвърлят тази вест, Павел и Варнава решават да се обърнат към езичниците, за да донесат спасение до край-земя (Деян. 13:46-47).

По-нататък в Деяния на апостолите се разказва как Павел и Сила са хвърлени в тъмницата на Филипи. Когато стражарят ги пита „Какво трябва да правя, за да се спася?”, те отговарят: „Повярвай в Господа Исуса Христа, и ще се спасиш”. Стражарят и неговите домашни веднага приемат кръщението за радост на целия им дом (Деян. 16: 30-34).

Същата доктрина за спасението може да бъде открита и в другите книги на Новия завет. Евангелието на Марк завършва с мисионерската заръка: „Идете по цял свят и проповядвайте Евангелието на всички твари. Които повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден” (Марк 16:15-16).

Също толкова недвусмислено е посланието в Евангелието на Иоана. Исус обявява, че който чуе думите Му и повярва в Него, няма да остане в тъмнина, а тези, които Го отхвърлят, ще бъдат съдени в последния ден. (Иоан. 12:44-50). На Тайната вечеря Исус обявява пред дванайсетте си ученика, „А вечен живот е това, да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Исуса Христа” (Иоан 17:3). Иоан завършва своето Евангелие с думите, че е написал своя разказ, „за да повярвате, че Исус е Христос, Син Божий, и като вярвате, да имате живот в Неговото име” (Иоан 20:31).

Както въз основа на този, така и на много други евангелски текстове може да се направи заключението, че първите християнски книги утвърждават възгледа, че спасението идва чрез личната вяра в Исус Христос, която следва и се утвърждава от тайнството кръщение.

Но в Новия завет не се говори почти нищо за вечната съдба на тези, пред които Евангелието не е било проповядвано. Същевременно изглежда очевидно, че приелите Христовата вяра не са били на пътя на спасението, преди да повярват в добрата вест. В проповедта си в Атина Павел отбелязва, че в предишните времена Бог снизходително е допуснал невежеството на езичниците, но с това той не иска да каже, че тези езичници са били спасени. В първата глава на своето Послание до Римляните Павел отбелязва, че езичниците са достигнали до познанието за Бога по пътя на осмислянето на сътворения свят, но че те са грешни, защото в своята слабост са останали глухи за истината и са поели по пътя на идолопоклонство. Във втората глава на Послание до Римляните Павел говори за това, че езичниците, останали открити за гласа на съвестта си, могат да бъдат извинени за липсата им на вяра, но след това добавя, че те са изпаднали в множество грехове. Накрая той казва, че „всички съгрешиха и са лишени от славата Божия” (Рим. 3:23). А по отношение на оправданието Павел е убеден, че както юдеите, така и езичниците трябва да повярват в Исуса Христа, изкупил на Кръста греховете на света.

Вдъхновена от жителната вяра в спасителя Христос, Християнската църква успява да покори Римската империя. Приелите новата вяра са убедени, че така те напускат света на мрака и на греха и поемат по пътя към царството на спасението. За тях християнството е истинската религия, спасителната вяра. Те не могат да си помислят, че друга вяра също може да бъде спасителна.

Но християнските богослови скоро се изправят пред въпроса дали е възможно спасение без християнската вяра. Отговорът им не е изцяло негативен. Те приемат, че патриарсите и пророците на Израил, които са очаквали с надежда идването на Спасителя, е възможно да бъдат спасени, тъй като са приели Този, Които ще дойде.

Апологетите от втори и трети век правят подобна уговорка и по отношение на някои гръцки философи. Прологът към Евангелието на Иоан учи, че вечното Слово е осветило всички хора, дошли на този свят. Според Юстин Мъченик философи като Сократ или Хераклит са били верни на Словото Божие, на Логоса, който се е въплътил в Христос, и затова в известен смисъл те могат да бъдат приети за християни. А пък Иринеи, Климент Александрийски и Ориген настояват, че Божията Премъдрост е принесла благодат на хора от всички поколения, както гръци, така и варвари.

Но спасителната благодат, за която говорят тези богослови, е била дарена само на езичниците, живели преди идването на Христа. Тя е била дарена от Словото Божие, което се е въплътило в Исус Христос. Но те не твърдят, че след като Евангелието е било възвестено, е възможно езичниците да бъдат спасени без да са приели Христовата вяра.

През трети век Ориген и Киприан изработват формулата, дошла до нас като *Extra ecclesiam nulla salus* – *Извън Църквата няма спасение*. Тази формула е насочена основно към еретиците и схизматиците, но нищо не води до заключението,

че те са изповядвали по-оптимистичен възглед за спасението на езичниците. Приемайки, че Евангелието вече е било възвестено в целия обитаем свят, авторите от високата патристична епоха приемат, че в християнската ера спасени могат да бъдат само християните. На Изток този възглед е защитаван от Григорий от Нуса и Йоан Златоуст. През шести век е осъдено и приписването на Ориген мнение, че в края на света всички ще бъдат освободени от ада, а всички осъдени в него ще бъдат спасени.

На запад, подкрепян от Авмросий и други богослови, Августин развива доктрината, че вярата идва в резултат на вслушването, затова и тези, които никога не са чули Евангелието, няма да бъдат спасени. Те ще бъдат осъдени във вечността заради първородния грях, а и заради множеството лични грехове, които са извършили. Ученикът на Августин Фулгенций от Руспе настоява неговите читатели „твърдо да вярват и въобще да не се съмняват, че не само езичниците, но и всички юдеи, както и всички еретици и схизматици, които се намират извън Католическата църква, ще бъдат отгадени на вечния огън, който очаква дявола и неговите слуги”.

Идеите на Августин и на Фулгенций се налагат като доминиращи през цялото Средновековие. Четвъртият латерански събор (1215 г.) потвърждава формулата „Извън Църквата няма спасение”, същото прави и папа Бонифаций VIII през 1302 г. В края на Средновековието съборът във Флоренция (1442 г.) повтаря формулата на Фулгенций и утвърждава, че никои езичник, юдей, схизматик или еретик няма да бъде спасен.

Има обаче един въпрос, в отговора на който средновековните богослови се отклоняват от стриктния августинизъм. Уповавайки се на няколко откъса от Новия завет, те развиват тезата, че Бог иска всички да бъдат спасени. Като доказателство могат да бъдат приведени думите на Петър в дома на Корнилий: „наистина, признавам, че Бог не гледа на лице; но у всеки народ оня, който се бои от Него и върви по правда, приятен Му е” (Деян. 10:34-35). Още по-силен е откъсът от Първото послание до Тимотей, в който се казва, че Бог „иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината” (1 Тим. 2:4). Това убеждение внася напрежение в учението на Католическата църква за спасението. След като вярата в Христос е задължително условие за спасението, как е възможно спасението да бъде достъпно и за тези, които никога не са имали възможността да чуят истината за Христос?

Като дискутира този проблем, Тома от Аквино също тръгва от аксиомата, че спасението извън Църквата е невъзможно. За да бъдеш част от Църквата, казва той, не е достатъчно само да вярваш в съществуването на Бог и на Божието провидение, което е било достатъчно преди идването на Христос. Сега вече Бог изисква категорична и конкретна вяра в тайнството на Св. Троица и на Въплъщението. В две от ранните му творби – *De Veritate (За истината)* и *Коментар към Послание до римляните* – той обсъжда хипотетичния случай на човек, живял в пустошта, където Евангелието е било напълно неизвестно. Според Тома, ако този човек е водил праведен живот с помощта на гарената му благодат, Бог би

направил необходимото той да стане вярващ християнин, като му даде вътрешно просветление или като му изпрати мисионери. Това се позовава на библейския пример с центуриона Корнилий, посетен от ангел, преди да бъде евангелизиран и кръстен от Петър (Деян. 10). Но в своята *Сума на теологията* Тома не казва нищо за тези чудоейни въздействия, а се връща към Августиновата теория, според която хората, които никога не са чули Евангелието, ще бъдат осъдени във вечността заради първородния грях и заради множеството им лични грехове.

Големи промени в богословието на тези въпроси настъпват през XVI и XVII в. Географските открития водят и до прозрението, че съществуват големи територии в Северна и Южна Америка, в Африка и Азия, населени с хора, живели там от епохата на Христа, но които никога не са чували за Евангелието. Мисионерите не откриват никакъв знак, който да доказва, че дори и най-праведните сред тези народи са чували нещо за тайнството на Троицата и Въплъщението благодарение на вътрешно просветление или на ангелски посещения.

Лутер, Калвин и янсенистите продължават да защитават стриктната августинистка доктрина, че Бог не иска спасението на всички хора, но повечето католически богослови не приемат идеята, че Бог е предопределил всички тези неевангелизирани хора за ада, като ги е лишил от всякаква възможност за спасение. Редица богослови предлагат по-оптимистични теории, като настояват, че те са в съгласие със Св. писание и с Католическата традиция.

Според доминиканеца Мелхиор Кано<sup>1</sup> тези народи са били в същото положение, в което са се намирали езичниците преди Христа, за които говорят Юстин и други богослови. Те могат да получат оправдание в този живот (но не и спасение в бъдния), благодарение на скритата си вяра в християнските тайнства. А друг доминиканец, Доминго де Сото, отива още по-далеч, заявявайки, че скритата вяра в Христос е достатъчно условие за спасението на неевангелизираните хора. Според друг техен съвременник, Алберт Пигиус<sup>2</sup>, единствената вяра, която се изисква от тези неевангелизирани хора, е вярата, за която се говори в Послание до евреите 11:6: „без вяра не е възможно да се угоди Богу; защото оня, който дохожда при Бога, трябва да вярва, че Той съществува и награждава оня, който Го търсят“. Затова е възможно те да получат спасение благодарение на всеобщо дареното откровение и благодарат, макар никой мисионер да не е възвестил пред тях Евангелието.

От своя страна иезуитът Франсиско Суарес<sup>3</sup>, който тръгва по стъпките на тези пионери, защитава идеята, че скритата вяра в Троицата и Въплъщението, наред със скритото желание за кръщение, е достатъчно условие за спасението на тези неевангелизирани хора. Хуан де Луго<sup>4</sup> също одобрява това мнение, но

<sup>1</sup> Мелхиор Кано (1509?–1560) – испански теолог, представител на схоластиката. Неговата известност се дължи на посмъртно публикуваното му съчинение *De Locis theologicis*. – Б. пр.

<sup>2</sup> Алберт Пигиус (ок. 1490–1542) – холандски католически богослов, математик и астроном. Защитник на Католическата църква в епохата на Реформацията. – Б. пр.

<sup>3</sup> Франсиско Суарес (1548–1617) – испански свещеник иезуит, философ и богослов, една от водещите фигури в Школата от Саламанка, смятан за един от най-видните схоласти след Тома от Аквино.

<sup>4</sup> Хуан де Луго (1583–1660) – испански иезуит и кардинал, известен ренесансов богослов. – Б. пр.

добавя, че тези хора не могат да бъдат спасени, ако са извършили сериозни грехове, освен ако те не са им били опростени след акт на пълно покаяние.

В средата на XIX век иезуитите от Грегорианския университет продължават традицията на Суарес и Де Луго, като въвеждат някои промени в нея. Тяхното мнение ляга в основата на две важни изказвания на папа Пиї IX – от 1854 и от 1863 г. В първото той заявява, че никої не може да получи спасение извън Църквата, но и че Бог не би наказал хората заради тяхното непознаване на истинската вяра, когато това тяхно невежество е било неизбежно. А във второто си изявление папа Пиї отива още по-далеч. Той заявява, че хората, които неизбежно са били лишени от познание за християнската религия, но които са спазвали естественото право и са били готови да се подчинят на Божията воля, може да бъдат възнаградени с вечен живот, благодарение на действието на Божията благодат вътре в тях. В същото послание папата препотвърждава доктрината, че никої извън Църквата не може да бъде спасен. Той не се докосва до въпроса по какъв начин тези хора са станали или биха могли да станат част от Църквата. Може би е имал предвид, че те биха получили необходимата допълнителна благодат, за да се присъединят към Църквата, но нищо в неговото послание не предполага такова мнение. По-вероятно е той да е мислил, че тези хора биха станали част от Църквата, водени от своето скрито желание, какъвто е бил възгледът на някои богослови по това време.

Следващата стъпка е направена през 1943 г. от папа Пиї XII. В своята енциклика за *Мистичното Тяло*, *Mystici Corporis*, той разграничава два вида принадлежност към Църквата: по същество (*in re*) или по желание (*in voto*). Но тези, които принадлежат към Църквата *in voto*, не са истински членове. Те достигат до Църквата чрез динамизма на самата благодат, която ги свързва с Църквата по такъв начин, че в известен смисъл те стават нейни членове. Но тези два вида принадлежност към Църквата не водят в една и съща степен до спасението. Хората, които принадлежат на Църквата по желание, не могат да имат сигурна надежда за спасението си, тъй като не притежават много духовни дарове, достъпни само за тези, видимо свързани с истинската Църква.

*Mystici Corporis* представлява още една стъпка в развитието на доктрината за принадлежността към Църквата чрез скрито желание. Но от икуменическа гледна точка тази енциклика е недостатъчна, защото тя не разграничава по никакъв начин положението на нехристияните и на християните некаатолици. Следващият важен документ в тази посока е посланието на Св. престол до бостънския кардинал Кушинг<sup>5</sup> от 1949 г. В посланието, насочено срещу мнението на отец Леонард Фийни<sup>6</sup> и неговите последователи от Бенедиктинския център, е развито мнението, че макар Католическата църква да е задължително средство за спасението, човек би могъл да принадлежи на Църквата не само чрез същинско членство, но също и по желание, дори и по несъзнателно желание. Ако това

<sup>5</sup> Ричард Джеймс Кушинг (1895–1970) – американски католически духовник, архиепископ на Бостън от 1944 до 1970, кардинал (от 1958 г.).

<sup>6</sup> Отец Леонард Фийни (1897–1978) – американски свещеник иезуит, защитник на стриктната интерпретация на доктрината, че „извън Църквата няма спасение“. – Б. пр.

желание е придружено от вяра и благотворителност, е възможно то да изведе човека до вечното спасение.

Но нито енцикликата *Mystici Corporis*, нито посланието на Св. престол конкретизират каква е природата на вярата, която имат хората, принадлежащи на Църквата *in voto*. Дали авторите имат предвид, че е достатъчна склонността към вярата, или те имат предвид същинската вяра в Бог и Божието провидение, или конкретната вяра в Троицата и Въплъщението?

Вторият ватикански събор в своята Догматическа конституция за Църквата и в приетите от него Декрети за икуменизма въвежда някои значителни промени в учението на папа Пий IX. В тях е избегнат термина „член“ и не се говори нищо за несъзнателното желание за принадлежност към Църквата. Те учат, че Католическата църква е общовалидният път към спасението и че тя притежава пълнотата на средствата, необходими за спасението. Другите християнски църкви и общности притежават определени части от светостта и истината, които обаче са наследили от Егната Христова Църква, която днес живее в Католическата църква. Затова е възможно Бог да ползва и другите християнски църкви като инструменти за спасението. Бог обаче е сътворил Католическата църква като задължително средство за спасението и затова всички, които имат съзнание за това, са длъжни да влязат в Църквата, за да бъдат спасени. Бог ползва Католическата църква не само за изкуплението на нейните собствени членове, но и като инструмент за изкуплението на всички хора. Нейните свидетелства и молитви, евхаристийните ѝ жертви притежават сила, която се простира върху целия свят.

В няколко важни текста Вторият ватикански събор се занимава и с въпроса за спасението на нехристияните. Въпреки че са свързани по различен начин с Църквата, те не са станали част от нея. Универсалната спасителна воля на Бог означава, че Той е готов да гари всеки нехристиянин, включително и всеки атеист, с необходимата му подкрепа, за да може той да постигне спасението. Всеки, който искрено търси Бога, ще бъде подкрепен от Неговата благодат, за да последва повелите на съвестта и да поеме по пътя на спасението. Светият Дух по начин, който остава известен само на Бог, прави необходимото всеки един човек да бъде свързан с пасхалната мистерия. „Бог, по начин известен само Нему, може да проводи към вярата незапознатите не по тяхна вина с Евангелието, тъй като без вярата Той не може да бъде удовлетворен“. Съборът не конкретизира дали за спасението е необходимо преди смъртта този човек да достигне конкретно до християнската вяра, но текстовете оставят впечатлението, че достатъчна за това е скритата вяра.

Вторият ватикански събор оставя открит въпроса дали нехристиянските религии притежават откровение и имат ли на свое разположение средствата, които да изведат техните последователи до спасението. Съборът отбелязва, че другите религии съдържат частица от истината и добротата, че те са отражение на лъчите на истината и в този смисъл те могат да служат като подготовка за Евангелието. Християнските мисии имат за цел да излекуват,



облагородят и да развият кълновете на истината и добротата, които Бог е посял сред нехристиянските народи за Божия прослава и за духовната полза на хората, които са познали Евангелието.

Отстоявайки последователно възгледа, че Христос единствен може да бъде посредник за спасението, Вторият ватикански събор все пак развива относително оптимистичен възглед относно възможностите за спасение на нехристияните. Но този оптимизъм не е безкраен. „Много често хората, подмамани от злото, са се оказвали пленници на безплодно мъдруване и са подменяли истината за Бога с лъжи, които служат на творението вместо на Твореца. Има и такива, които са живели и умирали в лишен от Бога свят, които са останали пленници на пълната безнадеждност”. За да бъдат изведени тези хора до спасението, е нужна мисионерската активност на Църквата.

В годините след събора папа Павел VI (в неговото пастирско поучение *Евангелизацията на модерния свят*) и папа Йоан-Павел II (в енцикликата *Redemptoris Missio*) дават своето тълкувание на учението на Втория ватикански събор по повод на конкретни проблеми и богословски тенденции, възникнали след закриването на събора. И двамата папи се противопоставят на политическата теология и на теологията на освобождението, които приравняват спасението до изграждането на справедливо общество, както и на крайния религиозен плурализъм, който утвърждава независимата спасителна сила на нехристиянските религии. В края на понтификата на папа Йоан-Павел II през 2000 г. Конгрегацията за доктрината на вярата публикува декларацията *Dominus Iesus*, в която се застъпва тезата, че пълнота на благодатта и спасението могат да бъдат получени единствено чрез Исус Христос, единствения посредник.

Поне на мен ми се струва мъдро решението на съборите да избягват термина *скрита вяра*, тъй като този термин остава неясен и двусмислен. В документите наистина се говори за хора, които искрено търсят истината, и за други, които вече са я открили в Христа. От тях става ясно, че на всеки е дарена гостатъчна благодат и че Бог няма да обърне гръб на никого, който прави всичко по силите си, за да открие Бог и да живее по Неговия закон. Можем да се уповаваме на Бог, че Той ще изведе хората до вярата, необходима за спасението.

Едно от най-интересните развития в постсъборната теология е идеята на Карл Ранер за „анонимния християнин”. Той развива възгледа, че Бог предлага своята благодат на всеки и разкрива Себе Си чрез вътрешното развитие на благодатта. Благодатта е съобщавана винаги чрез Христос, поради което тя винаги води нейните получатели към единение с Него. Хората, които са приели тази благодат и живеят с нея, дори и никога да не са чували за Христос и за Евангелието, могат да бъдат наречени анонимни християни.

Въпреки че Ранер отрича обвиненията, че неговата теория подкопава важността на мисионерството, тя често е разбирана като теория, която лишава мисионерството от неговата спасителна сила. Някои негови читатели разбират учението му в смисъл, че е възможно неевангелизираните хора да притежават

цялото християнство, с изключение на името. Разбирана по този начин, спасителната вяра се превръща в субективно отношение, лишено от конкретно съдържание. Тогава евангелската вест ще бъде лишена и от своята спасителна сила.

Доктрината за спасението чрез вярата преживява голямо историческо развитие от епохата на Късното средновековие. Въз основа на текстовете от Новия завет Отците на Църквата приемат, че спасението е невъзможно без вярата в Христа и кръщението. От своя страна Тома от Аквино, следвайки своето разбиране за Новия завет и възгледите на Августин, е убеден, че всички, които живеят след идването на Христа, трябва да имат категорична вяра в Троицата и Въплъщението, като същевременно той приема, че в предишните епохи е била достатъчна вярата в Божието провидение.

През XVI век богословите започват да спекулират, че хората, за които Евангелието е било недостъпно, са се намидали в същото състояние, в което са били и пред-християните, и за тяхното спасение не е била необходима категоричната вяра в Христос, тъй като Евангелието не им е било възвестено. А папа Пиус IX и Вторият ватикански събор развиват учението, че всички, които следват собствената си съвест, водени от дарената им благодат, биха открили пътя към вярата, необходима за спасението. А във времето на Събора и след това Карл Ранер развива възгледа, че е възможно човек да притежава спасителната вяра, без да изповядва изричната вяра в Христос или дори в Бог.

Създава се впечатлението, че това учение е изминало пълен кръг от времето на Павел и Новия завет, според когото източникът за спасението е вярата в Христовото послание. От това развитие има както ползи, така и недостатъци. Новият завет и богословието на първото хилядолетие дават малко надежда за спасението на тези, живели след времето на Христа, но които не са имали възможността да чуят Благовестието. Ако действително Бог желае спасението на всички, е необходимо тази празнота да бъде обяснена, и точно това се опитват да направят богословските спекулации и църковното учение след XVI в. Докато модерната теология се занимава прекалено много със спасението на нехристияните и е склонна да пренебрегне важността на категоричната вяра в Христос, върху която поставят ударението първите векове. Но има възможност тези две гледни точки да бъдат помирени.

Св. писание ни уверява, че Бог не е престава да свидетелства за Себе Си с благодарения пред всички народи (Деян. 14:17). Неговите свидетелства са знак и за това, че Той би искал всички да бъдат спасени. Съвестта на всеки свидетелства за Бог като законодател, съдия и закрилник. В древни времена Свещеното писание на юдеите обобщава текстове, създадени във Вавилон, Египет и Гърция. Книга Премъдрост и Посланието на Павел до Римляните разказват как Божието всемогъщество е представено чрез Неговите творения в природата. Всички религии насърчават молитвите и принасянето на жертви като път за спечелване на Божието благоволение. Традициите на всички народи съдържат елементи на истината, която е съставна част от тяхната култура, митология или религиоз-

ни практики. Тези елементи произлизат от самия Бог, който говори на всичките си деца чрез вътрешното свидетелство и външни знаци.

Универсалните доказателства за божеството, водени от благодатта, могат да доведат до появата на рудиментарна вяра, която от своя страна да насърчи надеждата и очакванията за следващи проявления на Божията милосърдна любов в нашия живот. Хората, които не са чули Евангелието, могат да поемат по пътя към спасението, като приветстват дарените знаци или се уповават на изкупителната Божия любов. Ако те останат верни на дарената им благодат, те могат да се надяват да получат истината и благословието, за което копнеят.

Но търсенето не може да замести откриването. За да бъде благословен в настоящия живот, човек трябва да открие скритото в нивата имане<sup>7</sup>, скъпоценния бисер<sup>8</sup>, за който си струва да бъде продадено всичко, което той притежава. На християните е била открита тайната, която през миналите векове е била скрита и която патриарси и пророци са копнеели да знаят. Встъпвайки чрез кръщението в тайната на Кръста и Възкресението, християните преживяват радикална трансформация, която без съмнение ги извежда на пътя към спасението. Само след приемането на тази изрична вяра човек може да стане част от общността, подхранвана от Словото Божие и от тайнствата. Тези дарове от Бога, приети чрез молитвата, позволяват на вярващия да израства във все по-голямо единение с Христос.

Това означава, че в Христовата църква ние разполагаме с различни средства, които подпомагат нашия път към спасението и светостта, които са недостъпни извън Църквата. Кардинал Нюман дава прекрасен израз на този факт в една от първите си проповеди:

„Голямата привилегия на християните се състои не в това, че те притежават някакво изключително знание или духовна сила, а дарове възвишени и ясни; и макар проявлението на Божия характер във Въплъщението да е от неоценима полза, неговата липса в известна степен се запълва от боговдъхновения разказ на Мойсей и дори, с по-голяма или по-малка сила, от различните традиции, които говорят за Божието провидение и присъствие, пръснати из езическите митологии”.

Не можем да сме сигурни, че всички търсят истината и са готови да я приемат, когато я открият. Някои, може би повечето, отхвърлят Божията благодат и отричат знаците, които са им били открити. Тези хора въобще не се намират на пътя към спасението. Но в тези случаи грешката не е на Бог, а е тяхна. Препратките в Евангелието към бъдещите наказания не могат да бъдат отречени като празни заплахи. Както казва Павел, „Бог поругаван не бива” (Гал. 6:7).

<sup>7</sup> Сrv. Мат. 13:44. „Царството небесно прилича още на имане, скрито в нива, което човек намери и укри, и от радост за него отива, та продава всичко, що има, и купува тая нива”.

<sup>8</sup> Сrv. Мат. 13:45-46. „Царството небесно прилича още на търговец, който търси хубави бисери, и като намери един скъпоценен бисер, отиде та продаде всичко, що имаше, и го купи”.

Можем да завършим с увереността, че Бог прави всичко възможно неевангелизираните също да достигнат целта на своите търсения. Как точно става това, е известно само на Бог, както гвукратно обявява и Вторият ватикански събор. Ние знаем само, че търсенето им няма да бъде напразно. „Търсете и ще намерите”, казва Господ (Мат. 7:7). Ако нехристияните се молят на неизвестен Бог, може би ние трябва да им помогнем да открият истинския, когото те почитат в своето неведение. Бог иска всеки един да достигне до истината. Вероятно има хора, които ще постигнат целта на своите търсения едва в мига на смъртта. Знае ли някой какво се случва с тяхната съвест в този миг? Нямаме доказателства, че смъртта е миг на откровение, но би могла да бъде, особено за тези, които търсят истината за Бог.

В същото време вярващите имат отговорността да помагат на търсещите чрез слово и пример. Които и да е получил гара на откровената истина, има задължението да го сподели с останалите. Християнската вяра обикновено е предавана чрез свидетелството. И вярващите са призвани да бъдат свидетели на Бог до края на света.

Кой следователно може да бъде спасен? Католиците могат да бъдат спасени, ако вярват на Словото Божие, както то е предадено от Църквата, и ако се подчиняват на Божиите заповеди. Другите християни могат да бъдат спасени, ако подчинят живота си на Христос и се присъединят към тази общност, в която те мислят, че откриват Неговата воля. Юдеите могат да бъдат спасени, ако продължават с надежда да очакват идването на Месията и ако се опитат да разберат дали Божието обещание вече не е било изпълнено. Последователите на другите религии могат да бъдат спасени, ако с подкрепата на благодатта потърсят искрено Бог и се стремят да следват Неговата воля. Дори атеистите могат да бъдат спасени, ако почитат Бог под някакво друго име и ако поставят живота си в служба на истината и справедливостта. Спасителната Божия благодат, предадена чрез Христос като единствен посредник, не оставя никого без подкрепа. Но същата тази благодат възлага и много отговорности на всички, които са я приели. Те не трябва да приемат Божията благодат напразно. От всекиго, комуто много е дадено, много ще се иска<sup>9</sup>.

Превод от английски: Момчил Методиев

<sup>9</sup> Срв. Лук. 12:48. „И от всекиго, комуто е много дадено, много и ще се иска, и комуто много е поверено, от него повече ще се изисква.”

Проф. гфн Ирина Васи́лиевна Си́люянова е родена през 1952 г. в Москва. Завършва философския факултет на Московския гържавен университет „Ломоносов“. През 1979 г. защитава дисертация на тема *Проблемът за nihilизма във философията на Ф. Ницше и М. Хайдегер*. От 1983 г. преподава в Московския гържавен медицински институт в катедрата по философия и културология. През 1999 г. защитава докторска дисертация на тема *Философско-методологически анализ на съвременните форми на биоетика*, а от 2000 г. досега е професор и завеждащ катедра по биомедицинска етика в Руския гържавен медицински университет „Пирогов“.



Ирина Си́люянова е сред основоположниците на руската биоетика. Автор е на над 200 научни статии и на девет монографии и учебници, сред които: *Съвременната медицина и православието* (1998), *Антропология на болестта* (2007), *Етика на лекуването* (2001), *Изкушението от клонирането* (2000) и др. От 1998 г. досега участва в работата и ръководството на Църковно-обществения съвет по биомедицинска етика към Московската патриаршия на Руската православна църква.

## ЗА СУРОГАТНОТО МАЙЧИНСТВО И „МЕДИЦИНСКИЯ“ ЛОБИЗЪМ

С Ирина Си́люянова разговаря Димитър Спасов

**В какво виждате основното предназначение на биоетиката – да формулира въпроси, да предупреждава за проблеми и опасности или да дава отговори?**

Всичко изброено от вас е вярно, но все пак главното, основното предназначение на биоетиката е защитата на личността както на лекаря, така и на пациента от възможните негативни последици на медицинската практика, включително и в резултат от използването на най-новите биомедицински технологии.

**Понякога биоетиката дава различни отговори на един и същ въпрос и това до голяма степен е резултат от една вече приета антропология, която изследователят „изповядва“. Тази антропология може да бъде религиозна, философска, природонаучна или пък някаква друга. Как се отразява това на развитието на биоетиката като научна дисциплина, която се стреми към**

**изработване на общозначими резултати? Коректно ли е в този смисъл да говорим за православна, католическа, юдейска, бихевиористична или някаква друга биоетика?**

Действително, разнообразието от подходи при решаването на биоетичните въпроси е очевидно. Въпреки това цялото разнообразие, в крайна сметка, се разделя на две тенденции, които условно можем да наречем „консервативна“ и „либерална“. „Консервативната биоетика“ се стреми при решаването на етичните проблеми на съвременната медицина да се съобразява с традиционните за медицината морални норми, които водят началото си още от Хипократ, тясно са свързани с християнските ценности и са проверени от вековната медицинска практика. „Либералната биоетика“ поема върху себе си отговорността да се откаже както от християнските ценности, така и от традиционните за медицината норми. Като пример мога да посоча дейността на Международната федерация на акушерите гинеколози (FIGO). През 1997 г. тази организация прие в Базел *Декларация за етичните аспекти на сексуалните и репродуктивни права*. В този документ за пръв път бяха легализирани някои „репродуктивни права“, като правото на достъп до методите за регулиране на раждаемостта (контрацепция, аборт, стерилизация), както и „сексуалните права за избор на сексуална ориентация и свобода на сексуалните отношения“. Пример за либералния подход е също така и легализацията на евтаназията в редица европейски страни.

Едновременно с това ние можем да констатираме съществуването на феномена на християнска биоетика, която обединява християни от различни изповедания в името на решаването на етичните проблеми на медицината. Такива са например задължението на лекаря да защитава човешкия живот и да не прекъсва бременността – едно от традиционните задължения на лекарското съсловие от времето на Хипократ, който декларирал в своята клетва: „... Не ще се поддам на ничия молба да поднеса някому смъртоносно питие, нито пък аз сам ще реша да сторя такова подобно нещо. Също така не ще дам на жена песар за унищожаване на плода“.

Що се отнася до научността на биоетиката, то не бива да забравяме, че биоетиката е хуманитарно и етическо знание, а това означава, че не може да има един-единствен, общозначим отговор на проблемите.

**Църковно-общественият съвет по биомедицинска етика към Московската патриаршия съществува от 1998 г. През тези години каква беше основната цел на Съвета и кой според вас е основният резултат от съществуването му? Има ли в РПЦ механизъм за взимане на решения по въпросите на биоетиката и как това се случва на практика?**

Основната цел на Съвета си остава опазването на традиционните за Русия християнски морални ценности при лечение, както и оказване на влияние при формиране на държавна политика в областта на здравеопазването и социалното развитие. Църковно-общественият съвет използва няколко основни средства за постигане на целите си, като например: изучаване на състоянието на биоме-

дицинските изследвания в Русия, нравствено и юридическо експертно мнение относно експерименталната и научнопрактическата дейност в областта на биомедицината, участие на международни конференции по биоетика, информирани и консултирани на широк кръг православни и представители на руското общество по етични въпроси, засягащи съвременната медицина, и други.

Резултат от дейността на Съвета е изработването на официални документи – заявления на Църковно-обществения съвет, в които въз основа на анализ на биомедицинските технологии, възможностите и условията за използването им, се дават конкретни препоръки за тяхното прилагане в практическото здравеопазване от страна на православните християни – както лекари, така и пациенти. Тези документи получават благословение от църковната йерархия и се разпространяват в средствата за масова информация.

Един от резултатите от работата на Съвета е и теоретическото и богословското осмисляне на проблемите на биоетиката, което се изразява в публикуването на научни и научнопопулярни текстове, както и на статии в медиите. Важен резултат от работата на Църковно-обществения съвет е усъвършенстването на законодателната регулация на биомедицинската дейност. Така например успяхме да постигнем конкретни промени в регулирането на абортите в новия Федерален закон за здравеопазването в Руската федерация, който влезе в сила през януари 2012. На дневен ред е работата за промяна на законодателството по отношение на използването на новите репродуктивни технологии, трансплантациите, клонирането и т.н.

**В България се разгоря обществена дискусия по повод официалното становище на Синода на БПЦ за сурогатното майчинство и методите на асистирана репродукция. Какво е отношението на Руската православна църква към оплождането ин витро и къде минава границата между принципното църковно мнение и пастирската грижа за бездетните семейства?**

Отношението на РПЦ към сурогатното майчинство и изкуственото оплождане ин витро (или екстракорпоралното оплождане) първоначално беше формулирано в *Основите на социалната концепция на РПЦ (2000 г.)*. В този документ сурогатното майчинство се оценява по следния начин: „Сурогатното майчинство, т.е. износването на оплодена яйцеклетка от жена, която след раждането връща детето на „поръчителите“, е противоестествено и морално недопустимо, дори и в случаите, когато се осъществява не върху комерсиална основа“. Важна е и оценката на екстракорпоралното оплождане: „Нравствено недопустими от православна гледна точка са всички разновидности на екстракорпоралното (извънтелесното) оплождане, предполагащи изготвянето, консервацията и умишленото унищожаване на „излишните ембриони“. Последното Заявление на Църковно-обществения съвет, посветено на екстракорпоралното оплождане, имаше за цел да уточни именно това положение. В Заявлението се говори за недопустимостта от така нареченото „меко“ екстракорпорално оплождане, при което не се създават и не се унищожават „излишни ембриони“, а всички създадени ембриони се имплантират в майката (примерно три). Нравствената недопустимост и

на този „мек“ вариант се запазва, тъй като участниците в процеса не могат да избегнат и не се освобождават от „умишлено унищожаване“ на ембриони. „Умишленото унищожаване“ в този случай се изразява в това, че и лекарите, и пациентите приемат, признават и допускат, че „умишлено“ създадените ембриони във всеки един момент могат да загинат и в повечето случаи загиват.

Пастирската грижа за бездетните семейства – това е преди всичко грижа за укрепването на пасомите в тяхното следване на евангелските заповеди, а не е някакво вървене на каишка след техните възможни боготорческо действия. Пътят на следване на евангелските заповеди е ясен и известен: това е смирение-то и приемането на своето особено жизнено призвание, това е осиновяването и възпитаването на деца, лишени от родители и родителска любов.

**Русия е сред малкото страни в света, в които законодателно е разрешено комерсиалното сурогатно майчинство. Имате ли информация колко случая на сурогатно майчинство има от влизането на закона в сила? Как се стигна до приемането на този закон – това типичен пример на лобизъм ли е, или законодателите просто следват обществени нагласи по въпроса?**

Да, за съжаление от началото на 2012 г. в Русия законодателно е разрешено сурогатното майчинство, без да съществуват никакви ограничения за комерсиалната му страна. Именно това дава основание да се предполага, че сурогатното майчинство ще се превърне от единично явление в нещо масово. Моето лично мнение е, че легализацията на сурогатното майчинство е типичен пример за успешен „медицински“ лобизъм, а не отражение на общественото съзнание. В наши дни, слава Богу, руският народ в по-голямата си част все още не е напълно „просветен“ или по-точно казано, „извратен“ от погрешно разбираана свобода за осъществяване на своите „репродуктивни права“.

**Най-честите обвинения, които получавате от вашите опоненти?**

Това, че отстоявам традиционните за Русия християнски морални ценности и съм поддръжник и пряк участник в провежданата от РПЦ политика.

**На кои въпроси ви е особено трудно да отговаряте?**

Трудно е да отговаряш на въпроси, чиито отговори са недостъпни за рационална аргументация, но са очевидни за съвестта, за вътрешното сетиво. Например защо не бива да убиваме и по този начин да прекратяваме мъките на болния страдащ човек. Или защо в ситуация на избор между живота на майката и детето трябва да съхраним живота на детето. Питането ви обаче може да бъде допълнено и с въпроса на кои хора е най-трудно да се дава отговор. Най-трудно е да се отговаря на хора, при които степента на постигане на истинския смисъл на живота е твърде малка или изобщо отсъства.

**България и Русия оглавяват печална класация за брой на абортите на глава от населението. Въпреки известни положителни тенденции през последните години проблемът си остава изключително тревожен, и то не само по**



**отношение на тежката демографска криза и в двете държави, но и от гледна точка на християнската ни съвест. На какво според вас се дължи тази ситуация и как Църквата може да участва в промяна на нагласите на едно на практика постхристиянско общество?**

Основната причина за тази ситуация е в печалното минало на нашите държави. Под въздействието на господстващата атеистична идеология се е случила „мълчалива революция“ в съзнанието, както в общественото, така и в индивидуалното. Та нали, както казваше Ф. Достоевски, „ако няма Бог – значи всичко е позволено“. Задачата на Църквата днес, в условията на агресивния либерализъм, е търпеливо да благовести за свободата като наша способност да бъдем свободни *от* греха, а не за греха. Тази задача се решава с просветителска, проповедническа дейна работа, включително и сред лекарите. В Русия например има град, в чиято централна болница лекарите отказват да правят аборти. Тях е принуден да ги прави само един човек – завеждащият гинекологичното отделение. И това е важна причина жените от града да променят своето първоначално решение и да съхранят живота на своето дете. Работата на Църквата е сериозна борба за спасяване на човешкия живот. Изострянето на тази борба говори не за постхристиянство. Борбата за спасяването на човека постоянно се случва в обществото. Тя ту затихва, ту се усилва и понякога се създава впечатлението, че християнството е претърпяло окончателно поражение. Това обаче не може да се случи, за което свидетелства цялата многовековна история на човешката цивилизация. Всичко това впрочем е основание за нашия социален и метафизически оптимизъм.

**В едно свое интервю споменавате, че професионалните ви занимания с Ницше по някакъв начин са спомогнали за вашето обръщане към християнството. Разкажете ни малко повече за тази връзка.**

Знаете ли, в математиката има начин на доказване „от противното“. Моето професионално изучаване на творчеството на Ницше доведе до разбирането на истинността на православието от „противното“. Ницшеанският проект за бъдещия човек като „свръхчовек“ ме убеди в правилността на разбирането на човешката същност като „образ и подобие“ Божие. Ницшеанското разбиране на организацията на обществото според принципа на „волята за власт“ показва величието на евангелската любов. Нихилистичното обезценяване на ценностите яви истинския им смисъл като единствена форма на защита на човешкия живот. И християнската биоетика е конкретно осъществяване на този истински смисъл: защита на човешкия живот не само в условията на съвременната технологична култура, но и във вечността.

В края на 2011 г. Париж се превърна в арена на неочаквани сблъсъци, този път между привърженици на различни младежки християнски движения и френската полиция. Причината бяха две театрални постановки – „Понятието за лика на Сина Божий“ на италианеца Ренато Кастелучи (в театър „Шатле“) и „Голгота пикник“ на испанеца Родриго Гарсия (в театър „Рон Поан“). Протестиращите, категорични, че става дума за „светотатство“, осуетиха постановките, пускайки в залите капсули с неприятна миризма, издигайки лозунга „Стига толкова християнофобия“, след което над двадесет души бяха задържани от полицията. Католическата църква на Франция призова към спокойствие и се разграничи от ексцесиите, но същевременно монсеньор Бернар Подвен, говорител на френския епископат, подчерта, че „свободата на словото се зачита като свята, но тя трябва да зачита и онова, което е свято“. Събитието разпали бурна полемика във френските медии за „светотатството като ново предизвикателство пред демокрацията“. В тази връзка предлагаме една от гледните точки в дискусията, дело на френския философ католик Ги Кок, член на редакционната колегия на сп. *Еспри*.

**Ги Кок**

## РЕЛИГИОЗНОТО НАСИЛИЕ Е НЕПРИЕМЛИВО

Независимо от полемиките, разгорели се около темата за светотатството, християните не трябва да забравят, че са в слаба позиция. Защото те са на страната на човек, в когото съзират Словото Божие. А този човек, съвършено въплъщение на Бога сред човечите, е приел да понесе обидите, хракките, безчестието и мъченията, без ни най-малко осъждане на омразата, която е щяла да го убие. Той се задоволява с една молитва: *Отче! прости им, понеже не знаят, що правят* (Лук. 23:34).

Легитимно ли е тогава шокираният християнин да се обърне към съда? Със сигурност, не. Не съществува такава законност, която да оцени реалността на светотатството, защото никой не би могъл да се произнесе по нараняването, което един подобен факт би могъл да предизвика в душата на вярващия. Иначе законът би придобил религиозна функция. Ето защо всяко обвинение в „светотатство“ е сериозно накърняване на светския модел. И все пак в светското общество, редом до правото, съществува сферата на общественения морал. „Светотатецът“ или този, който се възприема като такъв, би трябвало да знае, че

В стремежа си да засегне Бога, в когото не вярва, той причинява реално страдание на вярващите, което се понася трудно. Нека си помисли за миг каква би била неговата реакция, ако някое скъпо нему същество бъде публично влачено в калта, обезобразено, презряно!

Единственото решение е в сферата на етиката, в поддържането на климат на относително добросъседство, където гражданите, макар и да се противопоставят във фундаменталните си убеждения, избират поне възможността да си говорят. Тези, които са движени от бурна антирелигиозност, могат най-малкото да се поставят на мястото на другите и да си представят възможните страдания на вярващия. И обратното, дали самият вярващ не трябва да остане открит към разбирането на източниците на светотатството? Кои по-добре от него долавя мотивациите на антирелигиозната жлъч? Да се отговори на вика с насилие, дори с отнемането на свободата на светотатеца, не би ли означавало да го обречем напълно на светотатство?

Шокираният християнин би трябвало да се сети за някой си Павел от Тарс. Неговата антихристиянска страст, омразата му към Христа, го е отвела по пътя към Дамаск. Как християните биха могли да бъдат заслепени и да не разберат, че най-лошото, което би могло да се случи с Евангелието, това е безразличието, равнодушието, което със сигурност не предвещава прилив на благодат?

## **Варварството**

Разбира се, някои ще възразят, че става дума за изкуство и че произведенията на изкуството, които принципно са обречени на красотата, би трябвало да се въздържат да изпадат в неприязън към идеалите и големите религиозни фигури.

Да кажем, че тук има недоразумение и дори известна непоследователност. Защото факт е, че вярващият в християнството се радва, когато едно произведение на изкуството дава положителен образ на опита на вярата. Тъкмо тук е недоразумението относно смисъла на изкуството. В различните си аспекти изкуството е обречено на изследване на човешкия опит във всичките му форми, във всичките му крайности, дори и в неговите страсти, в неговото величие и в неговата нищета. Духовният живот е част от този опит на човечеството. Вярата е знак на противоречие при човека, а религията подхранва озарение в живота, ала понякога тя също така може да предизвика даже омраза или отчаяние. Ето защо има известна непоследователност в това да се приеме едно произведение на изкуството единствено ако то е симпатично на религията.

В светското общество религиозните факти се изплъзват от контрола на религиозните институции. Независимо дали са причастни на общата памет, или са представени в реалността, изображенията, чиито обект стават религиите, не могат да съответстват на онова, което духовниците биха искали те да бъдат.

Религиозните власти вече не разполагат с властта да налагат тези образи на религията, които отговарят на тяхното разбиране. Употребата на насилие

или заплахата с насилие, за да се наложат забрани върху циркулиращи изображения на някоя религия, е неприемлива нагласа в светското и демократично общество... а и във всяко човешко общество. Карикатури на Исус, Мохамед или Мойсей имат право да циркулират из светското и демократично общество, доколкото в името на същата тази свобода имат правото да циркулират и възхваляват на тези големи духовни фигури.

Тъкмо изхождайки от позицията, която отказва на светотатството и най-малкото законно съществуване, се стигна до варварското осъждане на смърт на Асия Биби в Пакистан.

Тогава какво? Нима тези, които се осмеляват в името на защитата на Лика Христов да възпрепятстват свободното, без намесата на полиция показване на едно театрално представление, не си задават въпроса какво се стоварва по този начин върху Лика Христов в рамките на този свят? Като вече не става дума за театър, а за сцената на реалния свят. Защото там има друга литания: децата, които умират от глад, насилваните, измъчвани човешки същества... поради обожествяването на парите. Тъкмо на това би трябвало да се противопоставим в реалния живот, където всъщност Христос агонизира сред обезчленените човеци.

Източник: *Le Monde*, 14 декември 2011.  
Превод от френски: Тони Николов

сп. **Икономист**

## РЕЛИГИЯТА И КИТАЙСКАТА КОМУНИСТИЧЕСКА ПАРТИЯ

На Деуон Чан не му е било лесно да помири убежденията, които си е избрал – християнството, което приел през 2005 г. на 19-годишна възраст, и Комунистическата партия на Китай, приела го година по-рано. Дали смиренieto му пред всемогъщия Бог не означава, че той трябва да се отрече от клуба на безбожниците на Маркс и Мао?

Не е задължително. Негов приятел, университетски преподавател, също християнин, му казал, че ако членовете на комунистическата партия открият Иисус, християнството ще завладее Китай. „Затова си помислих, че за мен ще бъде добре да стана християнин”, разсъждава г-н Чан.

Но партията не вижда нещата точно така. Въпреки че днес хората влизат в партията предимно от карьерни, а не от идеологически съображения, тя продължава официално да забранява религията сред членовете си. За известно време беше възприета прагматичната политика „не питай и не казвай”. Но се увеличават признаците, че партията ще втвърди отношението си към вярващите в своите редове. А причината за това може да е концепцията, споделяна от г-н Чан, за религията като троянски кон.

Според експертите от цялото население на Китай, което възлиза на 1,3 млрд. души, между 200 и 300 милиона практикуват някаква религия (макар официално правителството да признава за 100 милиона вярващи), а значително по-голям е броят на хората, които почитат култа към предците. Голямото мнозинство от вярващите са будисти и даоисти. Християните наброяват между 50 и 100 милиона (преброяването им е трудно, тъй като голяма част от тях посещават катакомбни „домашни църкви”). В цялата страна местните власти възстановяват храмовете или строят нови, за да могат да капитализират приходите от религиозен туризъм. В селските райони храмовете и църквите организират програми в областта на образованието и здравеопазването с неофициалното съгласие на местните партийни ръководители. Някои от тези ръководители дори имат ръководна длъжност в храмовете.

Тъй като официални данни за броя на изповядващите някаква религия сред членовете на Комунистическа партия няма, западните и китайските изследователи се позовават на социологическо проучване от 2007 г., извършено от пекинската социологическа агенция „Хоризонт” с подкрепата на американски изследователи. Проучването стига до извода, че вярващ е един от всеки шестима партийни членове. Това означава, че днес партията има около 13 милиона членове, които са вярващи. Голямото мнозинство от тях са будисти. А близо 2 милиона са християни.

Признак за възможното втвърдяване на тази политика е изявлението на Жу Уейун, заместник-началник на отдел за Единния трудов фронт в Китайската комунистическа партия, който в публикуваната през декември в партийното списание *Киши (Търсейки истината)* своя статия предупреди за опасността вярващите да бъдат издигнати на високи партийни постове. Ако бъде разрешено членовете на партията да изповядват някаква религия, написа г-н Жу, това ще „подкопае и отслаби водещата роля на марксизма и ще разклати идеологическото и теоретично единство на партията”. Г-н Жу също така предупреди за опасността вярващите партийни членове да получат контрол върху определянето на политиката към религиите. Това ще подкопае партийната битка срещу религиозния „екстремизъм” в Западен Китай, особено срещу привържениците на Далай Лама. Г-н Жу е известен като един от влиятелните гласове в партията срещу тибетския лидер в изгнание, когото нарича „сепаратист” и определя като „зъл” и „измамник”.

Отношението на партията към религиозни хора, които не са членове на партията, също е сложно. Те имат право да изповядват една от официално признатите религии (будизъм, даоизъм, ислям, както и християнството в неговата католическа или протестантска форма), както и да взимат участие в богослуженията, отслужвани в регистрираните храмове. В селските райони партията разрешава и традиционните вярвания, въпреки че суеверията са официално забранени. Наскоро обаче партията започна да налага ограничителни мерки срещу някои от духовните си противници. Най-голяма загриженост предизвиква сепаратизмът, за който партията се притеснява, че е вдъхновяван от будизма в Тибет и от исляма в Североизточен Китай. На строг контрол са подложени и католическите църкви, които са верни на папата, както и някои от опозиционно настроените протестантски домашни църкви.

Причина за затягането на контрола са по-скоро опасенията за социалната стабилност, отколкото стремежът да бъде наложен контрол върху мисленето. В последните четири години се случиха няколко кризи, които възродиха консервативното крило в партията, към което принадлежи и г-н Жу, в което опозицията срещу религията е най-силна. В периода на смяна на управляващото поколение в партията, насрочена за тази есен, редица официални лица предпочитат да заемат по-консервативна позиция, тъй като приемат това за по-сигурния подход в смутните времена.

Контролът беше затегнат и заради Арабската пролет миналата година, когато в интернет се чуха призови за „жасминова революция” и в Китай. Една от най-известните домашни църкви в Пекин, известна като Шоуанг, влезе в остър конфликт с държавата по въпроса за нейното местоположение, а позицията ѝ беше оценена като твърде остра дори от нейните последователи, вследствие на което лидерите ѝ бяха задържани. Правителството продължава да се отнася толерантно към други домашни църкви, които стоят встрани от политиката. Подозрения обаче буди всяко действие, което предполага самоорганизацията на гражданското общество. Фактът, че малцина в Китай обърнаха внимание на призивите за бунт по египетски образец, може да се приеме по-скоро като го-

казателство, че ограничителните мерки са ефективни, а не че са били излишни.

Въпреки промените, предизвикани от икономическия просперитет и интеграцията в света, общественият климат продължава да бъде също толкова леден, колкото беше и през 90-те години, когато престарелите хардлайнери редовно критикуваха опасността от нарастване на ролята на религията в обществото. Преди около десетина години се появиха признаци за размразяване – тогава правителственият служител Пан Ю, който отговаряше за икономическата реформа, публикува статия, в която призова да бъде направена преоценка на отношенията между партията и религията. В нея той настояваше, че Маркс не е бил толкова остър противник на „опиума за народите“, колкото се предполага, и че религията може да бъде полезна за поддържането на стабилността. Предшественикът на президента Ху Дзинтао, Цзян Цзъмин, изглежда също приемаше религията като потенциална сила, която има място в китайското общество, и дори посвети някои от своите калиграфии на редица будистки храмове. Но г-н Цзян не вдигна забраната за членство на религиозни хора в партията, макар да допусна в нея някои от по-слабо духовните противници на Маркс – капиталистите.

Други партийни лидери също са правили публични изказвания в подкрепа на религията, стига тя да остане под контрола на партията. В частни разговори някои от тях дори допускат, че религията може да внесе етични принципи в иначе обзетото от моралния вакуум на грубия материализъм китайско общество. Но възможността за възприемане на такъв морален кодекс постоянно е подкопавана от подозрението към религии като християнството, което продължава да бъде исторически свързано с чуждите империалисти.

Цялото това напрежение се отразява и на младежите като г-н Чан, приели някоя от религиите. Той твърди, че е станал член на партията по искане на своите родители (баща му също е партийен член), защото това щяло да му помогне да си намери по-добра работа. Но намирането на работа било все така трудно, тъй като той нямал партийни връзки. Докато Бог е отвърнал на неговите молитви, казва г-н Чан. Сега той работи в гържавно учреждение, но там трябва да пази своята вяра в тайна, ако не иска да бъде уволнен. И казва, че иска да напусне работа въпреки несъгласието на родителите си, според които успехът му в партията ще бъде от по-голяма полза за семейството от вярата в Бога.

Г-н Чан посещава една от църквите в Пекин, заедно с други двама партийни членове, и те са убедени, че двете убеждения могат да съжителстват. Държавата има нужда от партията, казват те, а отделните хора имат нужда от вярата. Християните в партията често се обръщат към словата на Исус към неговите ученици – „Отдайте Кесаревото Кесарю, а Божието Богу“. Членският внос на г-н Чан всеки месец възлиза на 1,60 долара. Той има намерение да продължи да го плаща.

Източник: сп. *Икономист*, 11 февруари 2012 г.

Превод от английски: Момчил Методиев

**Венета Домусчиева**

## ХУМАНИСТЪТ ГЕОРГИЙ ФЕДОТОВ

На 14 октомври 2011 г. се навършиха 125 години от рождението на изтъкнатия руски мислител, медиевист, азиограф и публицист Георгий Петрович Федотов (1886–1951).

Г. Федотов е роден в Саратов. Учи във Воронеж. В младежките си години се увлича, както много други представители на своето поколение, от идеите на народниците, на марксистите, ходи на сбирки, пази вкъщи нелегална литература. Всичко това завършва с арестуването му. С грижите на дядо му, който е началник на полицията в Саратов, Федотов не е твърде строго наказан – осъждат го на заточение в Германия. Там той посещава университетски курсове и започва да се интересува от история. На този етап вече разбира, че лозунгите, утопията и политическите митове не могат да допринесат за положителното развитие на ситуацията в Русия. При завръщането си в Русия се записва в Петербургския университет и има щастието да бъде ученик на знаменитите учени медиевисти Иван Михайлович Гревс и Владимир Иванович Гере. Те спомагат Федотов да се формира като специалист от най-висока класа.

В годините на Първата световна война и след края ѝ, в хода на радикалните политически промени в Русия, Федотов работи в Университета в Саратов и в Петербург. Разбиранията му за обществото и порядките в него са несъвместими с условията в Съветска Русия. Въпреки това той продължава изследователската си работа и до 1924 г. публикува няколко сериозни труда, посветени на европейското Средновековие: *Писма на Августин Блажени* (1911), *Боговете от подземията* (1923), *Абелар* (1924), *Феодалният бит в хрониката на Ламберт Ардски* (1925). Работата на Федотов за Данте е забранена от съветската цензура.

През 1925 г. Федотов напуска СССР и заминава първо за Берлин, а после за Париж. Скоро след това митрополит Евлогий (Георгиевски) му предлага да преподава в току-що основания Свето-Сергиевски богословски институт (Париж). В института Федотов чете лекции по история на западните изповедания, а също латински език и агиология. Той успява да съвмести преподавателската работа с научните изследвания. В центъра на историко-културните проучвания на Федотов в емиграция е духовната култура на средновековна Русия. Изучаването на гревноруската святост дава като резултат монографията *Светците на Древна Русия* (1931). С. С. Бичков пише за тази книга: „Именно на тази книга беше съдено първа да пробие стената на съветската цензура и през 1990 г. тя видя бял свят в издателство „Московский рабочий“ в тираж от 100 000 екземпляра. Прекрасно помня какво смайване изпитахме ние, руските християни, когато тази книга за кратко се появи в книжарниците и беше мигновено разпродадена”<sup>1</sup>. А в предговора си към това именно първо издание в Съветския съюз на *Светците...* акад. Д. С. Лихачов казва: „Това твърде сериозно научно изследване е [...] написано от **превъзходния майстор на прозата** Георгий Федотов. Защо е толкова важна за нас тази книга? Преди всичко тя ни напомня за тези нравствени идеали,

<sup>1</sup> Вестник РХД, № 198, Париж-Ню Йорк – Москва, 2011, с. 74



с които се е възпитавало не едно поколение от нашите предци. [...] [Тя ] ни въвежда в особения и почти забравен свят на гревноруската святост. Нравственото начало винаги е било необходимо в живота на обществото. Нравствеността, в крайна сметка, е единна през всички векове и за всички хора”<sup>2</sup>. В тази книга Феготов показва, че приемайки от Византия аскетическия идеал, руското християнство започва да внася в него каритативния елемент, елемента на служението, елемента на милосърдието – това, което във Византия е по-слабо проявено.

През 1931–1939 г. Феготов редактира списание *Новый град (Новият град)*. И в това списание, и в други издания публикува множество статии, отразяващи неговото виждане за политическите събития в Европа и света. През 1939 г. професорите от богословския институт поставят на Феготов ултиматум – или да напусне института, или да спре да публикува статии на политически теми във вестник *Новая Россия (Нова Русия)* и други печатни органи с ляволиберална ориентация. В защита на Феготов се изказва Н. Бердяев. Конфликтът приключва с напускането на Феготов и заминаването му за САЩ, след като германските войски окупираха Франция (1940).

След пристигането си в САЩ Феготов преподава в Йейл, а от 1943 г. е професор в Свето-Владимирската православна семинария в Ню Йорк. Много неговите статии по злободневни историко-политически въпроси са публикувани в *Новый журнал*. Сред тях могат да бъдат отбелязани: *Раждането на свободата* (1944 г.), *Русия и свободата* (1945 г.), *Съдбата на империите* (1947 г.). Най-значимото научно произведение на Феготов от този период е книгата *Руската религиозна мисъл (The Russian Religious Mind)*. Първият том – *Киевското християнство: от десети до тринадесети век (Kievan Christianity: The Tenth to the Thirteenth Centuries)*, излиза на английски език през 1946 г. Вторият том, *Средните векове: от тринадесети до петнадесети век (The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth Centuries)*, излиза през 1966 г. под редакцията на прот. Йоан Майендорф.

Преди смъртта си Феготов написва статия-завещание *Републиката на Света София*.

В своя беседа Александър Мен говори за Феготов по следния начин:

„Скъсвайки с марксизма, той остава демократ за цял живот. Занимавайки се с наука, той никога не се отрича от вярата. Ставайки християнин, той никога не се отрича от разума. Ето тази поразителна хармония, сляла в един човек вярата, знанието, доброто, елмазената твърдост, принципния демократизъм, страстната любов към отечеството, пълното неприемане на каквото и да било шовинизъм – всички тези черти характеризират облика на Феготов като писател, мислител, историк и публицист”<sup>3</sup>.

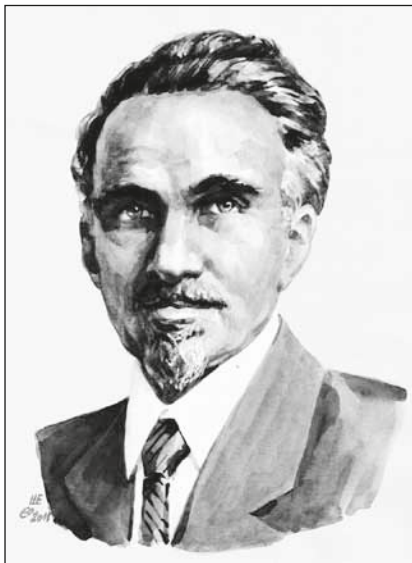
В настоящия брой на списание *Християнство и култура* публикуваме запис на беседа на Г. Феготов, изнесена на едно от заседанията на Руското студентско християнско движение през 1932 г. в Париж<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> [http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/svyatye\\_i\\_podvizhniki/fedotov\\_svyatrus\\_1g\\_02\\_all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/svyatye_i_podvizhniki/fedotov_svyatrus_1g_02_all.shtml)

<sup>3</sup> [http://krotov.info/library/13\\_m/myen/00030.html](http://krotov.info/library/13_m/myen/00030.html)

<sup>4</sup> Вестник Русского Християнского Движения, № 198, 2011 г., Париж-Нью-Йорк-Москва, с. 76-89.

**Георгиѝ Феготов**



## ЗА ХРИСТИЯНСКИЯ ХУМАНИЗЪМ

За повечето от нашите съвременници християнството и хуманизмът изглеждат несъвместими. Нашето православно възраждане се отпласква от хуманизма, утвърждава се като нещо противоположно на антихристиянския хуманизъм. Поражението на хуманизма изглежда като тържество на християнството и обратното. Хуманизмът в епохата на краткото си, но бурно съществуване действително е бил предимно антихристиянско движение. Като такъв той се проявява не само през XVIII и XIX век, когато става определено антихристиянски, но и в най-първоначалния

си разцвет, през XV столетие, когато се проявява като отрицателна сила. Но може и трябва да се говори за християнския хуманизъм, тъй като хуманизмът по своя произход е явление християнско. Антихристиянският момент не влиза като правило в съдържанието и същността на хуманизма. Не трябва да се забравя, че Пушкин и Достоевски са големи хуманисти.

Какво е хуманизмът? Хуманизмът поставя особено силен акцент върху човека, човешката личност, човешкото творчество. Този акцент може да бъде толкова силен, че подчертаването на красотата и достойнствата на човешката личност, на силата и значението на човешкото творчество да се превърне в удар, насочен против Бога – да се противопостави човекът на Бога. Тогава хуманизмът става безбожие. Но хуманизмът може да се развива и вътре в религиозната сфера от ценности, може да съществува в християнството. Тогава ударението върху човека противопоставя човека на силите на природата, на социалния порядък, построен върху поробването на човешката личност.

Говорейки за хуманизма, трябва да се отличават творческият хуманизъм и каритативният, алтруистическият хуманизъм. Те са свързани с две различни разбираня на човешката личност. Може да се подходи към нея с утвърждаването на силата, красотата, живота на тази човешка личност – такъв е хуманизмът от епохата на Възраждането; или да се отнасяш към човека като към същество страдащо, гинещо, да зовеш за съчувствие, към обич – това е каритативният хуманизъм, хуманизмът на състраданието („хуманност“). Каритативният хуманизъм не е присъщ на хуманизма от епохата на Възраждането. Последният е жесток към човека. Но Франция от 30-те и 40-те години на миналия век, както и Русия през целия XIX век, е създала литература предимно на каритативния хуманизъм. Сега, когато се води битка срещу хуманизма, ударите се насочват и

по едната, и по другата линия – и срещу творческото утвърждаване на личността, и срещу състраданието към човека. Нашата епоха се характеризира като епоха на крушение на хуманизма. Действително, ударите против хуманизма се сипят от всички страни. И религиозните, и антирелигиозните течения се обединяват в опозиция против хуманизма. Хуманизмът несъмнено умира, но неговата смърт съвсем не отбелязва тържество на религията и християнството. Върху развалините на хуманизма се утвърждава или се стреми да се утвърди култура антихуманна, античовечна, но безбожна.

Съвременната цивилизация е пронизана от антихамунистически начала. Те тържествуват в съвременната техника; те заробват личността, безмерно усложнявайки живота, развързват силите на природата, преди служили на човека и сега вече нежелаещи да му се покоряват. XIX век е виждал в техническия прогрес път към комфорта, вярвал е, че благодарение на техниката животът ще стане удобен и лек. Но техническият прогрес е прикачил човека към машината, поускал е огромно увеличаване на енергията, непосилен труд, гонесъл е все повече увеличаващото се безумие на темпото, превърнал е живота и на пролетариите, и на капиталистите в постоянна тревога и напрежение.

Изкуството е предимно сфера на човешката свобода. Но в съвременното изкуство е особено ясно именно презрението към човека. В живописата това се изразява в изчезването на портрета. Хуманистическата епоха не е имала икони и портретът е бил висше изражение на нейния живописен идеал, нейната гума за човека. Портретната живопис достига пределно съвършенство у Веласкес и Рембранд. Класическият портрет се стреми да разгадае и да разкаже най-заветното, най-дълбокото у човека, да запази отпечатък на човешкото лице в неговата индивидуалност. Съвременният художник трактува лицето като *nature morte* (мъртва природа): като ботуши, като парче месо; дълбочината, психическото състояние, стоящо зад лицето, съзнателно се отричат; лицето нищо не изразява – това е само съчетание от определени плоскости и линии. В съвременните търсения на живописата тече борба против сюжетността, съдържанието, тъй като сюжетът, съдържанието – това е нещо привнесено от човека; смята се, че единствената тема на живописата трябва да бъде пространството и цветовете. По-рано в центъра на картината освен портрета е стоял човекът в отношение към природата (пейзаж), в отношение към околната среда (жанр), историята; сега – има само пространствени форми без всякакво психическо съдържание.

В музиката също се води борба против психологизма. Старата музика се е стремела да изразява настроения, чувства. Сега да откриеш в произведението на млад автор следи от настроения и чувства означава да го обвиниш в реакционност. Музиката иска да бъде чисто изкуство на звуци и само на звуците. Тя се обръща само към ухото и към стоящото зад ухото царство на звуковите форми, може би изразими математически, но лишени от каквато и да било връзка с чувствата, с радостта и страданието на човека.

Във философията борбата с човека, известна под името борба с психологизма,

започва дълго преди да проникне в сферата на изкуството. До най-голяма острота тази философска борба против човека във философията се води в така нареченото неокантианство. Идеалистическата философия се стреми да изключи човека като познаваща личност и иска да построи света, изхождайки от самото познание, от чистите форми на познанието. В стремежа към преодоляване на психологизма, особено в научното творчество, има истина, която никога не отрича. Но трябва да се признае и това, че в резултат на преодоляването на психологизма в света вече няма място за човека. Природата, подминавайки човека, се съединява с царството на идеите, идеите непосредствено и плътно прилягат към вещите и за човека вече не остава място. Душата се разпада на редица автономни сфери, обективни ценности – морални, естетически и други, човешкото „аз“ става проблематично.

Съвременният човек, особено младежта, се самоутвърждава в спорта. В спорта като че ли може да се види утвърждаване на тялото, възкръсването на идеята за хармонично развито тяло. Но в действителност и в спорта човекът се принася в жертва. Движещ мотив на спорта съвсем не е античният идеал за хармонично развито тяло. Там, където цари рекордът, не може и дума да става за хармонично развито тяло. Задачата на спорта се свежда до това да се извлече от човешкото тяло максимален ефект на енергия в някакво си едно направление – да се постигне максимална дължина на скока, максимална издръжливост на краката и т.н. Тук има някакво странно съответствие с фабриката, която също се стреми да извлече максимум количество мускулна сила. За да постигне целта си, да постави рекорд, човекът е склонен да се деформира. Човешката личност се принася в жертва на случайна задача, интересите на човека се отричат в името на интересите на колектива – „отбор“, „клуб“ и т.н. Съдбата на спортиста е дълбоко трагична – той, в края на краищата, е обречен на това да се пресили, да се погуби заради постигането на рекорда. Може да се помисли, че рекордите са преследвани от желанието за слава... Но тях ги движи не мотивът на славата, а стремежът към постигането на именно обективна цел. Какво заставя хората да правят полети в стратосферата, да рискуват живота си в автомобилни състезания? Съвсем не мотивът за славата, а нещо съвсем друго. Човекът и тук се оказва подчинен на стихии, стихии на скоростта, на пространството и на количеството изобщо.

Едно от характерните явления на нашата епоха е помрачаването на любовта, или даже гибелта на любовта, именно на еротическата любов. Животинското, чувствеността в човека, разбира се, са останали; в същото време любоването на личността на другия, влюбеността, поклонението пред любимия или любимата отсъстват. Да не говорим пък за романтичната любов. Не е нужно да си романтик, за да познаваш или да почувстваш романтичната любов. Шекспир не е бил романтик и при това е написал *Ромео и Жулиета*. Но именно Ромео и Жулиета не са възможни в наше време. Взривове на страсти, довеждащи до престъпление, стават и в наше време, но любовта като служение, като подвиг, когато в разцвет се напрягат всички сили на душата, отмира.

Православната аскетика говори за три сфери в човешкото същество – дух, душа

и тяло. За съвременността е характерно именно отмирането на човешката гуша, отмирането или замирането на средния елемент в човека, разкриващо се предимно като начало емоционално, чувстващо. Но с емоционалната страна са свързани реди други прояви на човека в областта на интелекта и другите психически сили. Волевата дейност на човека се корени в духа; тя е най-малко свързана с чувството, поради това е най-малко заплашена; умира емоционално-познавателният комплекс, средната, гушевата сфера на човека.

Възниква рязко, крайно развитие на полюсите: от една страна – грубо едностранно развитие на тялото, от друга страна – крайно развитие на духа. За сметка на гинещата духовност се развива не само материализмът, но и спиритуализмът. За нашето време увлечението от спорта е също толкова характерно, колкото и увлечението по ясновидството, умножено от всевъзможни магове, развитието на окултните учения. С това е свързано огромното влияние върху съвременния живот на индуизма, разпространението на практиката на йогите, и от друга страна, различни системи на чисто медицинско прилагане на културата на духа при лечението на тялото. Съвременният човек не е роб на тялото. Той съзнава своята власт над тялото и се ползва от нея. [...] Човекът става духовно-животинско същество без гуша – страшно съчетание, откриващо възможността за необикновени урождания и извращения. [...]

Как този разрыв на тялото и духа се отразява в християнството? Християнството е дело богочовешко и следователно не може да пренебрегва гушата на човека. Но признаците на безчовечна духовност проникват и в новите християнски възгледи в разните изповедания. В протестантството това с особена сила се проявява в бартианството<sup>1</sup>. В него е особено остър антихуманизмът и даже има зачатък на безчовечност, калвиновско начало. Калвин е бил един от непримиримите врагове на хуманизма. Ако се обърнем към православната среда, то отдавна се усеща, че нашето православно възраждане е свърнало по линията на антихуманизма. Да дадем няколко примера. Борбата с психологизма все по-забележимо се проявява в православната религиозност и не само в областта на философията. Сега много от нас не понасят изразителното четене и пееие. Разбира се, подчертано изразителното четене е непоносимо, но борбата не се води с него, а даже с минималната степен на изразителност, с наличието на някакъв личен лиризъм, лични преживявания в отненьците на гласа. Много хора се възмущават, ако свещеникът при извършване на Литургията с нещо прояви своята човешкост, прояви своето лично религиозно възношение. Всичко трябва да бъде обвеляно от една хладноватост, да е проникнато от безстрастна сдържаност, всичко трябва да бъде само обективно изразяване на идеалната същност. Разбира се, невъзможно е да се изисква всички да могат да четат изразително, но когато страхът от изразителността води до гървено четене, това е ярко изразен момент на антипсихологизъм. Човешкото чувство трябва да звучи в молитвата, макар и целомъргено приглушено. Друг пример. Случи се веднъж да попитам мой познат при кой свещеник мисли да се изповяга. Той

<sup>1</sup> Карл Барт (1886–1968) – швейцарски калвинистки теолог, автор на 13-томна *Църковна догматика*. Барт е сред най-влиятелните протестантски теолози на XX в., един от основателите на диалектичката теология. – Б. ред.

подчертано студено ми отвърна: „Аз не психологизирам тайнството на изповедта” – очевидно разбирайки под психологизация установяването на лично отношение между духовника и изповедника. Встъпването в общуване с човека – това е психологизъм. Разбира се, изповедта в своите благодатни дарове не зависи от качествата на човека свещеник, но от тук е галеч до това да считаш нерелигиозно, неправославно наличието на личен момент в изповедта, както това прозвуча в отговора на моя познат. От тази гледна точка от молитвата трябва да бъдат изгонени сълзите, личната молитва, с две думи – всичко, имащо оттенък на лично, емоционално, човешко. Тези мотиви са много силни в евразийството<sup>2</sup>. Евразийството като религиозно течение е изключително интересно именно със своята безчовечност. В религиозния живот евразийството изгонва всякакво вълнение, отхвърля разгръщането на душата, умилението; в крайна сметка остава само магизмът на тайнствата, обредите, свещеноедействията. Но антипсихологизмът се среща навсякъде, където религиозният живот се строи върху уставността.

В практиката и идеологията на съвременното монашество основният акцент се поставя не върху борбата против плътта и телесните изкушения, а върху борбата против душата и душевността. Ако сравним отеческата проповед с проповедта на нашите съвременници, то ще се окаже, че за съвременното монашество душата е много по-страшен враг, отколкото тялото. На тялото, обратното, са готови да дадат снизхождение, да му правят някои отстъпки. Телесните слабости, от гледна точка на съвременното монашество, даже може да имат положително значение, може да съдействат за развитието на смиреннието. Телесните страсти не са така опасни, както душевните, тъй като в душата се корени човешката личност. Такъв тип аскетическа проповед предпазва и от увлечението по любовта към ближния, като че ли тук се заключава най-голямото изкушение за съвременния човек. Новото аскетично благочестие има жесток характер: безпощадно към душата, то е безпощадно и към човешката личност. Проповедниците на новото християнство с презрение говорят за „розовото християнство” от миналото, християнството на любов към ближния. Новото християнство трябва да бъде мистически бяло или – което е все същото – черно, тъй като черният цвят на монашеството по върховете трябва да стане бял. Човешката личност трябва да бъде принесена в жертва. Тя трябва да бъде подложена на претопяване под високо налягане, за да се отдели от нея в горещия пламък духовното същество – такъв е смисълът на духовния живот в разбиранята на съвременната аскетика. Такава духовност се отнася безразлично към човешките бедствия. Тя почти не познава състраданието, счита за нехристиянска борбата против източниците на страдания и социална неправда. Обратно, новият аскетизъм утвърждава онова, от което се отвръща любовта, като нещо духовно ценно и значимо. [...]

Съвременният идеал на християнството е предимно монашеският идеал. За

<sup>2</sup> Евразийството е философско и политическо движение, което процъфтява в средите на руската белогвардейска емиграция през 20-те и 30-те години на XX век. След краха на Съветския съюз търпи ново възродяване. То е историческа и културна конструкция, която придава на Русия „специфична етнографска среда“ в света, тъй като Русия в историко-културен план заема централна позиция между Европа и Азия. – Б. пр.

монашеския идеал основният смисъл и съдържание на служението е преодоляването на тялото и душата в името на обожването на духа. Този идеал навлиза и в мирските среди. [...]

Може да се твърди, че в руското православие, както никъде другаде, беше явен Ликът Христов, особено в първите времена на християнството в Русия. Но в последните десетилетия Ликът Христов в руското православие избледнява и това избледняване съвпада със съвременното ни православно-църковно възраждане. Всичко се съживява – богословската литература, аскетическият живот, мистиката, но само не и опитът на съзерцаване на Лица Христов. [...]

Ние често казваме, че за да се прекратят войните, революциите, трагичните конфликти на съвременността, е необходимо преди всичко вътрешно, духовно възраждане на човека. Обаче, ако се победи антихуманистическото разбиране на християнството, толкова характерно за съвременността, ще излекува ли то болестите на света? Ще прекрати ли по-нататъшното разложение на християнското общество?

[...]

Но въплъщението на Христос, бидейки низхождане, доброволно смаляване на Бога, е заедно с това възвисяване на човешкото същество, едно започнало се обожение на човешката природа. Това с особена сила е разкрито и утвърдено от св. Атанасий Велики. Във въплъщението на Христа и в Евангелието е най-голямото утвърждаване на достойнството на човешката личност. Тук са корените на християнския хуманизъм. Забележително е, че в Евангелието думата „душа“ се среща именно там, където ние бихме очаквали думата „дух“. В учението за приемането на кръста като условие за следването на Христа Спасителя навсякъде се говори за душата, а не за духа. „Който иска да спаси душата си, ще я загуби; а който изгуби душата си заради Мене, ще я намери; защото каква полза за човека, ако придобие цял свят, а повреди на душата си? Или какъв откуп ще даде човек за душата си?“ (Мат. 16:25-25).

В Евангелието душата е дадена извън разделеността, разпокъсаността, душевното не се противопоставя на духовното, проявленията на душевността не се изключват от съдържанието на духа, а присъстват в него като нещо естествено и присъщо. По този начин не се изключват такива „душевени“ чувства като състраданието и сърадването. Христос се просълзил до гроба на Лазар<sup>3</sup> и тези сълзи, толкова понятни и тъй много казващи в плана на душевното, възможни ли са те в духовен план, както той се мисли сега? Нима в плана на духовното може да се оплаква смъртта на праведника? Но центърът на Евангелието – това е живата, конкретна, духовно-душевна любов, любовта към Бога и към човека. Любовта към човека е висша мяра, решаващ момент и на Страшния съд.

[...]

<sup>3</sup> Вж. Иоан. 11:35. – Б.пр.

Първият момент на религиозното раждане на човека е гаден в Евангелието, в Христос Богочовека. Но задачата на християнската човечност се оказва твърде трудна за византийското и средновековното християнство. В класическия век на аскетизма християнското достойнство на човека понася значителен ущърб. Позволете ми да се спра на една черта в християнската иконография, многозначителна по своя смисъл и последствия.

Християнският Запад в Ранното средновековие като че ли се е срамувал от човешкостта на Христос, срамувал се е от низхождането Христово. Благочестивостта на Запада дълго време не може да се примири с мисълта за страдащия Христос, отвърща се от разпятията, където Христос бивал изобразяван гол, изисква даже на разпятието Христос да се изобразява като цар, с корона, с несклонена глава, без и най-малки признаци да е смъртен. Евангелието било смалено, религиозността придобила аскетически и жизнено жесток характер. Дали е било по-различно на Изток?

Византийската култура при целия свой блясък и пищност – е една от най-жестоките култури на света. За византийските нрави отрязването на носа и ушите на сваления [от престола] император, ослепяването и скопяването на военнопленниците са били обичайна мярка. Как е могло да се случи така, че цялостната, дълбоко религиозна, безспорно християнска култура да се окаже толкова жестока? Това смаляване на любовта е свързано със смаляването на Лика Христов. „Пантократор“ – Господ Вседържател – не на земята страдащ, но света управляващ и света съдещ Бог – такъв е Христос на византийците. Монашеското благочестие се ширело. Линията на великите аскети не се е прекратявала. Светът се прекланял пред великите подвижници, търсел спасение в култа, но както изглежда, не считал за особено нужни за спасението си делата на любовта и милосърдието.

На Запад възраждането на човека в християнството започва много рано – през XII в. Аз мисля, че тук огромна роля изиграват Кръстоносните походи. Хиляди пилигрими посещават местата на земния живот на Спасителя. Докосването до Светата земя е отворило сърцата, оживило е евангелските спомени, обновило е човешкия Лик Христов. В проповедите и в богословските трактати забележимо се увеличава значението на Евангелския Христос. Това изменение на отношението към Христос отначало се забелязва при второстепенни писатели от самото начало на XII в., после при големи, като св. Бернард от Клерво<sup>4</sup>. Колкото по-нататък, толкова по-широко се разлива в западния свят евангелската струя. На границата на XIII в. св. Франциск от Асизи предприема апостолски подвиг – в нищета и странствия проповядва мир и любов, носи на миряните идеала на евангелския живот. Това било – отново след цяло хилядолетие – като че ли ново откровение на Евангелието за света. До този момент Евангелието било само една от книгите, които се цитирали наред с Второзаконието, Числата и т.н., а сега то станало първата сред всички. Но при св. Франциск от Асизи религиозно-етическото откровение на Евангелието било свързано с естетическо-ре-

<sup>4</sup> Св. Бернард от Клерво (Bernard de Clairvaux, 1090-1153) е френски монах и богослов мистик, един от учителите на Църквата. Канонизиран е за светец на Католическата църква през 1174 г. – Б.пр.



лигиозното възприемане на света. Тук са корените на християнския хуманизъм в широкия смисъл на думата, тоест не само човечността-човеколюбие, но и оправдаването на човешкото творчество в културата. Самият Франциск не приемал културата, както не приемал и богатството. Но неговото духовно движение оплодотворило културата. Целият живот се оказал под творческото въздействие на новия християнски хуманизъм. Особено ярко и силно се проявило това в изкуството. Връзката на новото изкуство с францисканството е несъмнена. В търсенията на Дуччо<sup>5</sup>, Чимабуе<sup>6</sup>, Джото<sup>7</sup> строгостта на гръцките иконни ликове се смекчава, нежността и страданието намират отражение в иконата, тя се очовечава. Ако духовният живот на Късното средновековие беше стоял на нивото на този културен „хуманистически“ разцвет, може би Възраждането, от което започва своето начало новата епоха на човечеството, би запазило християнския си характер. Но през XV век става огромен, катастрофален срив. За този срив е виновен, разбира се, не явеният на човечеството Лик Христов, а упадъкът на теокрацията. [...]

Новото съдържание не се вмества в църковната култура и изразяването на красотата на човешката личност намира за себе си нова икона – кумирите на гръцките богове и възкръсналата античност. Но и в античния хуманизъм е имало силна християнска струя. Затова са и били възможни такива явления като Амброджио Траверсари<sup>8</sup>, хуманист – абат, причислен към лика на светците. През XVI век благочестието на св. Франциск Салски е ново явление на християнския хуманизъм. Св. Франциск Салски<sup>9</sup>, получил класическо образование, написва за миряните ръководство за духовния живот в света, определящо и до ден днешен мирското и културното католическо благочестие.

Да се обърнем към Русия. Руското християнство в своето раждане е било човечно, в смисъла на любовта и жалостта към човека. В мъчениците Борис и Глеб<sup>10</sup> на вчерашните езичници се открил Ликът Христов. В руското монашество определящ е идеалът за служение на любовта. В това отношение изключително значение има св. Теодосий Печорски. Теодосий е истински монах и аскет, но неговата аскеза е подчинена на любовта. Теодосий извежда Печорския манастир от подземията, където бил скрит от света от неговия основател Антоний; поставил го редом с Киев, за да може манастирът да служи на хората. Служението на любовта, служението на света за дълго време става основна традиция на

<sup>5</sup> Дуччо ди Буонинсеня (*Duccio di Buoninsegna*, около 1255–1319) – италиански художник, сиенска школа. – Б.пр.

<sup>6</sup> Чени ди Пепо (Джовани) Чимабуе (1240–1302) – флорентински художник и автор на мозайки. – Б.пр.

<sup>7</sup> Джото ди Бондоне (*Giotto di Bondone*) (1267–1337), по-известен само като Джото, е италиански художник и архитект, работил в епохата преди Ренесанса. – Б.пр.

<sup>8</sup> Амброджио Траверсари (*Traversari, Ambrogio*) (1386–1439) – флорентински монах и хуманист, изследовател на трудовете на Отците на Църквата. – Б.пр.

<sup>9</sup> Св. Франциск Салски (1567–1622) – католически монах и църковен писател, проповядвал във високите Алпи, епископ на Женева. Автор на фундаменталния труд по християнска аскетика *Въведение в благочестивия живот* („Филотея“). Св. Франциск Салски е обявен от Католическата църква за покровител на журналистите. – Б.пр.

<sup>10</sup> Св. св. страстотерпци благоверни князе Борис и Глеб (+ 1015) са първите канонизирани светци на Руската църква и едни от най-почитаните светци в Русия. – Б.пр.

руското монашество. Тя умира едва през XVI–XVII в., когато започва да доминира уставно-обредното отношение към религиозния живот.

XIX век в Русия е векът, когато сиянието на вековната народна святост в руската култура, пробивайки си път през обвивката на рационалистическото просвещение, създава творческия християнски хуманизъм. Създава се литература, която западният човек възприема като дълбоко християнска. Пушкин бил възпитаван с идеите на Волтер, близък е до Гьоте по своя художествен темперамент. Но Пушкин – в своите най-добри произведения – е християнин. Неговото творчество е живо свидетелство за това, че християнството му е в кръвта, че той самият е зрял плод на хилядолетна мъдрост. Достоевски, Гогол, Толстой са явления на същата хилядолетна мъдрост на сърцето, тя живее в тях, говори чрез тях. А добавянето на западното творческо отношение към православната човечност създава от руските писатели на XIX век християнски хуманисти.

В какво е смисълът и задачата на християнския хуманизъм, който трябва да бъде възроден в наше време, тъй като без него духовното възраждане на личността няма да спаси света? Хуманизмът – това е любовта към душата и културата на душата, срединният слой на човека; нея искат да я унищожат, но ние трябва да я запазим и да я осветим. Но за нашето време тази отколешна идея на християнския хуманизъм придобива особена насоченост: тя поставя задачата за създаването на християнско общество като общение на личности.

[...] Проблемът за общението е поставен от християнския хуманизъм. [...] Светът, раздиран от противоречия, чака от християнството отговор на въпроса за това как да установи общение между хората. Това общение на религиозна основа е възможно само тогава, когато видим в ближния отблясък от Лица Христов, когато ще виждаме в ближния неръкотворната икона на Христа. [...] Вместо прозрението и отрицанието на грешния образ на човека ние трябва да открием в него чертите на небесния първообраз, на Онзи, Които просветява всеки човек, идващ на света<sup>11</sup>.

Превод от руски: Венета Домусчиева

<sup>11</sup> Вж. Иоан. 1:9. – Б.пр.



Патрик гьо Лобие (рог. 1935 г.) е френски свещеник и социолог, дългогодишен професор по социология в Университета в Женева. Учи политология и социология в Париж. Темата на доктората му по социология е *Общата стачка през 1905 г.: френският мит и руската реалност*, защитен през 1964. Преподава в Харвард (1965–1966). Той е известен изследовател на творчеството на Владимир Соловьев и председател на Международната асоциация „Владимир Соловьев”. Завършва теология в Университета във Фрибур (Швейцария) през 2001 г. Бил е преподавател в Руския хуманитарен университет

в Москва (1998) и гост-професор в Латеранския университет (Рим). Ръкоположен е за свещеник лично от папа Йоан-Павел II на 13 май 2001 г. Сред по-известните му книги са: *Въведение в политическата социология* (1983), *Есхатологията* (1998), *За една цивилизация на любовта, християнското послание* (1990, 1998), *Църквата, Тяло Христово в Историята* (2005), *Феноменология на религията* (2007) и др. Предложеният тук текст е въвеждащата глава от второто издание на книгата *Pour une civilisation de l'amour, message chrétien*, Paris, 1998.

### Патрик гьо Лобие

## ЗА ЕДНА ЦИВИЛИЗАЦИЯ НА ЛЮБОВТА

Хората си задават въпроси за характера на времето в края на времената; отговор те биха могли да намерят в самия ход на историята, над която властва Иисус.

### Идеята за цивилизация на любовта

Защо придаваме такова значение на това преходно и мимолетно възлъщение на замисъла на Господа, създал човечеството в пространството между два свята – света на ангелите и света на неодоушевената материя?

За да го разберем, необходим е метод, по-различен и от най-научното прогнозиране; а първи отговор ни дава молитвата, на която Иисус е научил учениците си: „да дойде Твоето Царство, да бъде Твоята воля, както на небето, тъй и на земята”.

Съществува необозрима литература за смисъла на тази молба: ту се предлага нейното чисто гуховно и мистично тълкуване, ту се представя новият рай на земята, наваян от идеите за миленаизма. Както е известно, в Католическата традиция съществува позиция, която излиза извън границите на тези крайности. Не бива *a priori* да се отхвърлят съвременните свидетелства на приятелите на Бога, които са дадени в лично откровение. От 1966 г. с декрет на Конгрегацията за доктрина на Вярата<sup>1</sup> се разрешава да се публикуват записи на подобни явления дори без санкцията *Nihil obstat*<sup>2</sup> на църковните власти. Ще се позоваваме тук само на записи до 1966 г.

Разбира се, тези записи не притежават за католиците такъв авторитет, както тези, които принадлежат на признати автори, на Отци и Учители на Църквата, чието предаване е мисия на Църквата. Ала те са ни били дадени, за да ги чуем, а не за да ги отхвърлим от името на науката, служеща си със свършено груби методи. Разбира си, има известна опасност при необмислена употреба на тези записи, ако те по някакъв начин подменят традиционната теология и даже Писанието. Напротив, тези записи всъщност трябва да са в служба на Писанието.

Ето един запис на Мари Севре (1872–1966), която ни предава преки указания:

*В края на времената Аз ще се пренеса, тъй като пред Мен е вечното настояще на времето. Аз ще се пренеса към Началото и преди да свърши Времето, Аз искам да използвам цялата си мощ на Творец!*

*Да кажат на душите, че Аз горя от страстното желание да ги видя, всички заедно и всяка поотделно, заети с разнообразни деяния в безкрайността на моя Дух.*

*Това ще бъде апотеоз, който подготвям на земята, преди да свърши Времето.*

*Мигът на съсредоточеност на душата, даже в обкръжението на тълпата, е необходим, за да може Духът свободно да поработи над нея, без значение къде и без значение кога!*

*Сетне ще настъпи прекрасно обновление, подобно на всеобщ великолепен концерт, където всяка душа ще пее своята нота, на която я е научил Духът на светлината и Любовта, Духът на божествените преображения.*

*Нека душите се съберат... нека разсеят навсякъде закваската на вътрешния живот!*

*Така ще подготвим великолепно и мирно време, когато всички на земята ще Ме възславят, когато всяка твар на земята ще се обърне към Мен, както Избраните се обръщат към Мен на небето!*

*Аз, Творецът, искам преди свършека на времената за миг да се възрадвам на*

<sup>1</sup> Sub.N 58/6 A. A.S.

<sup>2</sup> Нищо не пречи (лат.).

*прекрасното си и бляскаво творение. Искам да съзря неговата красота, преди да се разруши земята, която съм създал (преди да се преобрази, защото за разрушение не може да става и дума)*<sup>3</sup>.

Този текст трябва да се възприема пряко, тоест като частно откровение, предлагащо ни ясна визия за дълбинния смисъл на цивилизацията на любовта в историческото време. Христос властва над историята, защото той е всевластен. На всяко богослужение се извършва поразително чудо, превъзможващо нашето въображение: чрез словата на свещеника хлябът се превръща в тяло Христово. Паскал по следния начин отхвърля възраженията на маловерния: ако Той е Бог, къде е проблемът?

Напускайки апостолите в гения на Възнесението, Той им е казал: „гаде Ми се всяка власт на небето и на земята” (Мат. 28:18); това означава, че Той може, с помощта на тези, които вярват в Него, да стори онова, което дори не сме в състояние да си въобразим. За осъществяването на този замисъл могат да отидат векове и хилядолетия – това не знаем. Но все пак нещо зависи и от хората. Народът на Израил, призван да напусне Египет заради Обетованата земя, е могъл да прекоси пустинята за няколко седмици, но когато пратениците на Мойсей се завърнали след огледа на Ханаан, народът, обзет от страх и безразсъдство, въстанал и това му коствало четиридесет години на странствания в пустинята (Числ. 14:33).

За християнина Обетованата земя е небето, но Царството Божие на земята, това е Църквата (новият народ Божий), която е длъжна, както и Христос, да стигне до определено изпълнение на изначалния Божи замисъл, за което дава някакъв ключ и преведеният по-горе текст. Всички неща са сътворени не само от *Него*, но и за *Него*, и ако човешката свобода на избора е необходима за изпълнението на Божия замисъл, то и Той е достатъчно силен, за да обърне всички към славата Си на небето и на земята. В Евангелието има знаменателен пример, потвърждаващ тези наши слова.

Това е паметната сцена в Новия завет, разказана ни и от четиримата евангелисти: Входът на Иисус в Йерусалим като Месия, предшестваш разпването Му:

Иисус влиза в града на ослица, което напомня пророчеството на Захария (9:9):

*Ликувай от радост, дъще Сионова, тържествувай, дъще Йерусалимова: ето, твоят Цар иде при тебе, праведен и спасяващ, кротък, възседнал на ослица и на младо осле, син на подяремница.*

Евангелската картина, изпълнена с несравнимо величие и кротост, разказва за множество люде, излезли да посрещнат Иисус с палмови клонки. Тълпата излиза вън от Йерусалим и провъзгласява: *Осанна! Благословен да е грядущият во име Господне Цар Израилев!*

<sup>3</sup> Marie Sevray, née Guillemin (1872–1966). *Divins appels, précédée d'une lettre du cardinal Jean Guyot, archevêque de Toulouse (1974) et Mgr A. Le Bourgeois, évêque d'Autun, 1982.* Това е откъс от записите, правени в продължение на години. – Б.а.

Св. Иоан, описващ тази сцена като свидетел, привижда с точност гумите на Захария, добавяйки, че в този момент учениците не са проумели смисъла на случващото се и е трябвало да дочакат неделята. Наистина става дума за събитие с огромна важност, защото на този ден в Христа са *признали Месията и Царя Израилев*. Промисълът Божий сякаш е бил мигновено очертан, преди тълпата да поведе царя Иудейски на смърт на кръста.

Ако Църквата, която е Тяло Христово, трябва да възпроизведе живота на Христа, чието Тяло се явява, тя трябва да преживее в историческо време този исторически момент, тази *историческа осанна*, която ние наричаме *цивилизация на любовта*. Тя става възможна благодарение на единството на християните, на помиреното между Църква и Синагога, когато Евангелието ще бъде възвестено на всички народи.

Така ще се изпълни Иисусовата молитва, която християните повтарят през вековете, без да разбират значението на тази необикновена молба. Смисълът на изпълнението на Божия промисъл, набелязан за края на времената, се определя не от благогенствието на помиреното човечество, събиращо плодовете на своя труд, нито дори от това, че този период може да се превърне в подготовка за бъдещи изпитания; той се определя преди всичко от важността на осъществяването на това, което е било замислено и създадено от Бога като съвършено, но отчасти е било разрушено от разбунтуваните твари.

Връбна неделя е своего рода Богоявление, не по-малко важно от кръщението в река Йордан или Преображението. Това е проява на Божия промисъл, осъществил се чрез стихийното участие на тълпата, съпровождаща го при входа в Йерусалим. На еврейския народ тук наистина се пада особена роля, защото Христос е цар Иудейски. В исторически план ролята на еврейския народ, събрал се в Йерусалим след разпръсването си по света, означава примирие, откриващо ерата на всеобщото братство, за която Джакомо Сабан е говорил пред Йоан-Павел II<sup>4</sup>.

Можем, разбира се, да се съмняваме струва ли се да се отнасяме към тази перспектива другояче освен с вяра и надежда, както го е правил и отец Сергей Булгаков<sup>5</sup>, или пък да отхвърлим всяка идея от подобен род и даже да я осъдим като лъжлива по примера на Карл Барт<sup>6</sup>. Католическият подход е намерил своя конкретен израз в социалното учение, чието *разкритие* още от времената на Отците на Църквата и до наши дни дава надежда за осъществяването на онава, което се говори в него.

Ето защо трябва да се обръщаме към тези текстове, постоянно допълвани с нови документи (изхождащи от Учителната власт), за да проследим етапите на зараждането на цивилизацията на любовта.

<sup>4</sup> Става дума за историческото посещение през 1986 г. в Синагогата в Рим, където папа Йоан-Павел II е бил приет от равина Ели Тоаф и математика Джакомо Сабан, член на консисторията. – Б.пр.

<sup>5</sup> С. Булгаков, *Невеста Агнца*, Париж, 1942.

<sup>6</sup> К. Bart, *Der Romerbrief*, 1933.

Утопията е неосъществима мечта, митично основание на мащабен проект, водещ в „светлото бъдеще“, което по странен начин помръква с приближаването към него. Християнското социално учение, особено социалната доктрина на най-важните енциклики от последните сто години, е нещо съвършено различно. Рационалната страна на тази доктрина се отнася до чисто човешкия аспект, докато в пророчески план тя надхвърля човешките възможности.

С други думи, социалната доктрина на Църквата ни дава структурата на цивилизацията на любовта, на която е необходима душа, каквато пък ѝ придава Светият Дух чрез *апостолите на последните времена*. След това ще настъпи примирие между християните, които ще станат като един, и иудеите, които ще излязат от Йерусалим, за да посрещнат Христа, и ще влязат там заедно с Него, както е според пророчеството на Захария.

През 1913 г. папа Пио Х тържествено отбелязва годишнината от Миланския едикт (313 г.), позволила на християните свободно да изповядват религията си след три века гонения. Кои би могъл в тези времена да си представи подобна промяна в полза на християнството? Разбира се, Римската империя не е станала тутакси новият Йерусалим, въпреки че никога не е станала това, но се е родила нова цивилизация, основаваща се на християнството, християнски свят, *различен от Църквата като такава*. Църквата е над всяка цивилизация, но в хода на историята тя може да ѝ предаде своя дух, присаждайки християнските ценности.

Това се отнася и за цивилизацията на любовта, на която благотворно се отразява духовното съзряване, продължаващо вече две хилядолетия. Ненапразно са страдали и са се трудили светците, често отличаващи се с изключителен талант към действието и състраданието, които продължава да живее в техните съчинения и последователи. За Огюст Конт по-голямата част от човечеството се е състояла от мъртъвци и той е искал да възкреси отишлите си, призовавайки тяхната памет. Християните не се задоволяват просто с възпоминанието: даже до очакваното от тях Възкресение съществува реално присъствие, един вид духовно пришествие на великите живи, каквито се явяват за нас светците.

Позитивисткото съзнание често преминава, както е случаят на самия Огюст Конт, от краен рационализъм към най-смайващ ирационализъм. Подобни черти често се откриват и у Маркс. Тези двама изтъкнати представители на епохата на Просвещението изначално са отхвърляли свръхестественото и са го заменили с утопии. Така е възникнала атеистичната цивилизация, невидимо пропита от отчаянието, която се опитва пред очите ни да завоюва вселената, губейки при това душата си.

Обществото е съвкупност от личности, чиито стремежи се проявяват във фигурите на политическите лидери и гениите на културата и религията. В опит да открие олицетворение на обществото, чиито отличителни черти са изразени в конкретни индивиди, Макс Шелер говори за обикновената личност, а Дж. Робинсън – за корпоративната личност. Когато светците са достатъчно многочис-

лени и влиятелни, за да може обикновената личност да почувства тяхната сила, това води до невероятно преобразяване. На религиозен език това се нарича „застъпничество“, а на светски език – „влиятелни мъже и жени“.

Христос е победил в света, а злото е оставено, за да стане възможно висшето благо, пред което не съществуват пречки; даже социални и психологически планини могат да бъдат преместени и хвърлени в морето: „и всичко, що поискате с молитва с вяра, ще получите“ (Мат. 21:22). Отначало вярата може да е колкото синапено зърно; най-често така е и било в безкрайни дела, на които се е спускала благодат през вековете, като се започне с изграждането на Църквата, която представлява днес величествена планина от най-различни начинания и институции. Нека допълним, че всички тези деяния ги грози упадък, щом първоначалният порив изчезне. Същото се е случило и с цивилизацията на любовта, която не е предназначена за вечността, подобно на всичко, което съществува в историческото време. Да се върнем към аналогията с тържествения вход на Христос в Йерусалим: след няколко дни той отново се е върнал там, за да бъде обсипан с хули и осъден на смърт. Така и цивилизацията на любовта ще стигне до сетното изпитание, възвестено и преживяно от Христос. Неговото Царство не е от мира сега, макар и да му е дадена власт на небето и на земята.

И тъй, цивилизацията на любовта трябва да се очаква не като крайно осъществяване, а като приготвление за края на историята, който преминава във вечност. Това е необходимо уточнение, ако не искаме да създадем християнска утопия в добавка към вече съществуващите. Както Царят Иудейски се е отказал от короната на палестински цар, с която е искал да го нагари преситеният народ, така и Синовеите Божии са призвани към Благодат и към *приемането на божествеността на Този, Които е приел нашата човешкост* (евхаристийната молитва).

## Исторически аспект

За да се стигне до цивилизацията на любовта, трябва не само да вярваме и да се надяваме, но и все пак да си я представим. Така може да се ускори нейното настъпване, даже ако това съдействие е необходимо, но не и достатъчно условие.

Вече отбелязахме, че социалната доктрина на Църквата е издигнала идеи, които биха могли да положат основите на една цивилизация на любовта. И все пак, указвайки посоката на движение, доктрината не може да демонстрира въплъщението на тези идеи в историята.

Като начало ще се обърнем към миналото, за да потърсим конкретни случаи, които биха позволили на нашите разсъждения да не се опират само на хипотези, но и на факти.

Приемането на християнството от Константин Велики и управлението на Карл Велики са се смятали през Средновековието за изключително важни моменти от въплъщението на Царството Христово на земята, както и на небето. И



наистина, ако може да се говори за исторически период, който да е несъмнен успех във вкореняването на християнските идеали на земята, то това е XIII век: изключителните успехи на папството, създаването на просешките оргени и на великата схоластика, св. Тома от Аквино и св. Бонавентура преподават в Сорбоната, тоест недалеч от Венсен, където Луи Свети раздава правосъдие. Историците постигат съгласие относно изключителните постижения на западната политика в социалния живот и културата от епохата, а каменните готически катедрали са съхранили паметта за това рядко равновесие под знака на християнската религия.

Византийската цивилизация, която е изглеждала толкова внушително по времето, когато варварският Запад все още е бил в железния век, не е постигнала подобно равновесие; цялото великолепиe на хилядолетното ѝ съществуване се е концентрирало предимно в столицата; то не е било свързано, както на Запад, с обединението на народите. А и подчиненото положение на религиозните власти спрямо политическата власт по-скоро напомня за древните империи, отколкото за нововъведението на християнството: кесаревото кесарю, а Божието Богу.

XVI и XVII в. на Запад несъмнено са изключителни в много отношения, но религиозният разкол, случил се по това време, е унищожил това, което би могло да се превърне в цивилизация с християнски дух в Стария и Новия свят. Религиозните войни, зараждането на национализма, картезианският дуализъм – колко различни движения са възвестили разкола, предопределили характера на постхристиянското Ново време, което в окончателен вид ще се прояви през XIX и XX в.

Европа през XIII в. се отличава преди всичко с йерархия на ценностите, отреждаща на духовността ролята на регулатор в системата от социални отношения. В такива институции като папството, империята, а също и монархията, независими от Свещената римска империя, политическите и религиозните аспекти са се различавали както *de jure*, така и *de facto*. Във Византия подобно различие не е съществувало, но в епохата на барока в Европа се е появил принципът на разделението и даже на противопоставянето на сферите на политиката и религията, характерен за новата история. В XIII в. духовността е заемала толкова важно място в обществото, благодарение на дълбоко християнския поглед към политиката, най-ярък представител на който е бил Луи Свети (1214–1270), а необичайната съдба на германския император Фридрих Хохенщауфен (1194–1250) е означавала временния крах на политическото начало над религиозното. Друг важен елемент е бил разцветът на университетите, чиято независимост е била гарантирана от папската власт. В Париж, където „се е пекъл хлябът на християнството“, университетът се е ползвал с висок авторитет, благодарение на светци като Тома от Аквино и Бонавентура. Трите стълба на средновековното общество – духовенство, политика, култура – са намирили хора, способни да им придадат истинно християнски дух и краткият период, в който се е установило крехко равновесие, се е поддържал от вярата, а не от разума и страстите. От следващия век постройката ще се тресе на всички нива: внукът на св. Луи – Филип IV Хубави, ще въстане срещу Бонифаций VIII, Уилям Окам въвежда номинализма, а ректорът на Парижкия университет Марсилиус от Падуа ще се опита

да създаде нов цезаризъм, който впоследствие ще прерасне в тоталитаризъм.

Преоценката на ценностите, с които е закърмен XIII в., се оказва повратен момент в историята на християнството, което така и не се съвзема от случилото се.

По какъв начин все пак се стигнало до постиженията на XIII в. и какви сили са обезпечили този краткотраен успех?

Трябва да се каже, че тези постижения са станали възможни благодарение на разцвета на автентичната святост в рамките на светското съществуване. Светци има във всички времена; даже по време на най-сериозните кризи, които разтърсват Църквата, ние откриваме знаменити светци. Но през XIII в. святостта, така да се каже, се простира във всички сфери. Религията се превръща в жива реалност за политиците и интелектуалците. Животът на св. Луи и трудовете на великите схоласти не са резултат от някаква случайност. Има определено съответствие между политическия и културен облик на обществото и религиозността на народната душа. За Крал на кралете е бил смятан Христос, затова и формулата на ритуала по помазване на кралете на Франция е била свършено еднозначна: *Да те утвърди Иисус Христос, нашия Господ, Крал на френските крале, на този кралски трон и те вземе да управляваш заедно с Него във вечното царство*<sup>7</sup>.

Свети Бонавентура смята, че поделянето на пълномощията между духовната власт (папството) и земната власт е следствие от първородния грях. Христос, по право явяващ се Цар на земния свят, се отказва от тази си власт, докато пълното възстановяване на световния ред не го превърне в пълновластен Цар. Този идеал обяснява теократичните стремежи например на папа Иннокентий III. Папите не са претендирали за земната власт в целия свят, но са смятали, че Христос е отредил на Петър и на неговите приемници цялата власт, чиято земна част те предават на миряните, но под опеката на духовната власт.

Това първенство на духовното е продължило твърде кратко и от XIV в. се е превърнало само в спомен, макар и папите да се продължавали да се позовават на него.

В тази област е известен един уникален опит, който въпреки своята краткотрайност и несъвършенство си струва да бъде споменат. В края на XIX в. към тази идея се е върнал Владимир Соловьев, който е правил разграничение в средновековните пориви между *папизъм* и *папство*. Той особено е подчертавал пълнотата на царската власт на Христос, комуто е била дадена цялата власт на небето и на земята. Ето защо Соловьев е очаквал земното възплъщение на царството, което той е наричал „свободна теокрация“, изразяващо се в господството на духовното над земното.

За XIII в. са характерни и някои мрачни страни: грубост на нравите, Инквизици-

<sup>7</sup> Dom Jean Leclercq, *L'idée de la Royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959, p. 46.

ята, еврейските гета, безчинствата по време на Кръстоносните походи. Християнският свят се е състоял от грешници и в настъпилото скоро след това крушение ясно са проличали причините за упадък на морала. Данте, който в *За монархията* (*De Monarchia*, 1311) призовава германския император да освободи Италия, да обедини християнските народи и да отдели политиката от религията, е анализирал историята на този провал. Нека отбележим обаче, че великият поет моли „Цезар да се обръща към Петър с почителност, с каквато по-големият син трябва да се обръща към бащата: за да може, осиян от отческата благодат, да озари земното кълбо с лъчите на висшата добродетел, за което и той е поставен от Този, Който единствен управлява всички неща, духовни и земни”<sup>8</sup>.

Настъпващата цивилизация на любовта, резултат от срещата на преизобилното на благодатта и на свободното общение на хората, трябва да усвои уроците на историята. Политиката е една от висшите форми на хуманизма, а културата определя общественото съзнание през цели епохи. Само благодарение на светците ще стане възможно излиянието на Духа над съвременното човечество, материалното обединение на комуникационните средства, като в останалото разделението ще бъде дори по-голямо, отколкото когато и да било.

Но този свят изглежда толкова далеч от идеала за цивилизация на любовта, че рискува да се окаже още една утопия, водеща към нови илюзии. Отчаянието на нашия свят е прекалено човешко; християнските пориви са много по-дълбоки и на този, и на другия свят, въпреки гоненията: „А корабът беше вече сред морето, и вълните го блъскаха, защото вятърът беше противен” (Мат. 15:24).

Между три и шест часа утринта, сиреч посред нощ, Иисус ходи по морето и им казва: „Не бойте се” (Иоан. 6:20). Тогава Петър излиза от кораба, също стъпва по водата, след което се уплашва поради маловерие. Иоан уточнява, че апостолите са се готвели да вземат Иисус, „и веднага корабът пристигна на брега, към който плуваха” (Иоан. 6:21).

Ние сме в същото положение, както апостолите: можем да си представим как са се объркали мислите и плановете им при появата на Иисус, който е успокоил морето и е сложил край на плаването. Той е поискал от ближните само да Му се доверят.

Трябва да признаем, че от човешка гледна точка съвременните условия са неблагоприятни както за Църквата, така и за цивилизацията на любовта – „вятърът е противен”.

Но не трябва и просто да гледаме към небето, както апостолите веднага след Възнесението, преди да им се каже, че „този Иисус, Който се възнесе от вас на небето, ще дойде по същия начин, както Го видяхте да отива на небето” (Деян. 1:11).

<sup>8</sup> Dante, *De Monarchia*, III, 16.

Говорейки за цивилизацията на любовта, трябва да се мисли и за непредсказуемите събития, които могат да доведат до това, което и днес е невъзможно да се въобрази<sup>9</sup>. Упоменатите знаци могат да ни служат като ориентири, но все пак говорим за надеждата, а не за вероятна еволюция. Вероятността се движи в същата посока, както и вятърът, *противен на Църквата*.

Действието е само една от формите на възможна реакция, защото я има още и молитвата, и въобще целия гуховен и мистичен живот, който, в крайна сметка, представлява същината на човешкия принос в Божието творение.

Очевидно е, че християнската вяра ни възвестява вечния живот, който превъзхожда всичко, което човек е в състояние да си представи: *да видим Бога такъв, какъвто Той е*. Ала Иисус се е молил на своя Отец: на *земята*, както и на небето. Говорейки за желанието да се включи Божия промисъл в историята, нека приведем за пример поразителния откъс от писмото на Маргарита-Мари Алакок, майка настоятелка на Сомез (юни 1689 г.), отнасящ се до Луи XIV:

*[Господ] има грандиозни замисли, изпълващи се по силата на Неговото всемогъщество, което е в състояние да извърши всичко, що пожелае. И тъй, Той иска, струва ми се, да влезе с пищност и тържественост в домовете на князете и кралете, за да Му бъдат оказани почести, доколкото е бил оскърбен, обиден и унижен по време на Страстите; така, гледайки как силните на този свят унижено са склонили пред Него глава, Той търси удовлетворение заради горчивина, която е почувствал, бидейки проснат в краката им. И ето какви слова чух аз за нашия крал: „Кажете на най-големия син на Моето Свето Сърце, че доколкото земното му рождение се е извършило заради поклонение пред благите дела на Моето детство, така и той ще придобие своето раждане в благодат и вечна Слава едва когато се посвети на Божественото Ми Сърце, което иска да възтържествува над неговото сърце, а по този начин и над сърцата на силните от този свят. То иска да властва в неговия дворец, да бъде изобразено на знамената му, да бъде гравирано на оръжията му, за да могат те да победят всичките му врагове и да преклонят пред него горделивите си глави, за да възтържествува над всички врагове светата Църква<sup>10</sup>.*

Мнозина в случая са били смутени от онова, което им се е сторило смесица между политика и мистика, с цялата потенциална заплаха от това. И наистина, през XX в. т.нар. *послание от Паре льо Монял* е било използвано за чисто лични интереси.

Обаче писмото е пред нас и то показва Христос, говорещ с мистичката, който желае дворот да Му окаже почести, като обещава да вземе участие във външната и вътрешна политика на Луи XIV, при условие че е от полза за Църквата, за която Франция е първородна гъщеря, а кралят – първороден син. При Луи XIV просбата не е била изпълнена; на нея откликва едва Луи XVI през август 1792 г.

<sup>9</sup> Падането на комунизма през 1991 г. и примирието между Израел и ООП могат да послужат като пример за непредсказуемостта на събитията. – Б.а.

<sup>10</sup> *Vie et œuvres de Sainte Marguerite-Marie*, t.2, 1991, p.336-337.

Но е било твърде късно: прощбата е следвало да се изпълни в кралския дворец, а не в затвора.

През 1925 г. енцикликата *Quas Primas*<sup>11</sup> по своему е формулирала тази молба на Христос към св. Маргьорит-Мари. Привиждайки текста на Лъв XIII (*Annum Sacrum*, 25 май 1899 г.) за това, че Царството Христово обхваща цялото човечество, било то християнско или нехристиянско, енцикликата заявява, че не само отделните хора, но и цели общности са призвани да признаят царската власт на Христа, като по-нататък без никакви уточнения се твърди, че „гържавните глави не биха могли да откажат да отдадат публични почести – от свое име и от името на народите си – в знак на уважение и преклонение пред върховната власт на Христа; съхранявайки при това своите пълномощия, те по този начин ще се тружат за развитието и напредъка на своите народи... Ако хората биха признали царската власт на Христа в частния си и в гържавния живот, то цялото общество неизменно би извълякло невъобразими блага – законна свобода, ред, спокойствие, съгласие и мир”. Следва да се подчертае фактът, че това удивително увещание е било отправено към цялото човечество, а не само към монархистите, тъгуващи по изгубеното единство между трона и олтара. Както е известно, през следващата година движението „Аксион Франсез”, което е проповядвало връщането на Франция към монархията, е било подложено на безпрекословно осъждане от страна на Католическата църква.

По такъв начин празникът на Христос-Царя е бил установен, за да се подготви всемирното Царство Христово в сърцата, умовете и телата. В заключение папата добавя, че „На Бога е угодно (...) хората, пребиваващи вън от Църквата, да искат и приемат заради спасението си бремето Христово”.

По това време Мусолини идва на власт. Сталин укрепва позициите си след смъртта на Ленин (1924 г.), а излезлият от затвора Хитлер току-що е публикувал *Моята борба*. Всичко това се случва за по-малко от десет години. Призивът на Пий XI не намира отклик и скоро върху света се стоварва небивала катастрофа, започнала с икономическата криза през 1929 г., която обрича на безработица милиони трудещи се.

Енцикликата *Тези четиригесет години (Quadragesimo Anno, 1931)* може да се каже, че допълва *Quas Primas*, определяйки принципите на евангелското учение и тяхното конкретно приложение. За избягване на противоположните крайности на либерализма и на социализма е била дори предложена определена форма на недържавен свободен корпоративизъм. Но в условията на тежка икономическа криза реформа в тази насока е била малко вероятна. Шест милиона немски безработни вече са следвали новия германски канцлер, който е решил проблема, осигурявайки на цяла Германия работа в рамките на подготовката за война; в същото време в Москва в хода на Големите процеси Сталин е унищожавал противниците си, сдобивайки се с абсолютна власт.

Тъкмо в тези условия Жак Маритен в знаменитата си книга *Интегралният ху-*

<sup>11</sup> Тази първата (лат.) – има се предвид първата енциклика в понтификата на Пий XI. – Б.пр.

манизъм (*L'Humanisme intégral*, 1936) предлага *конкретно-исторически идеал за светски християнски свят*:

„Предполагало се е, че историческият идеал на новия християнски свят, на новото християнско земно устройство, неминуемо ще се основава на тези принципи, на които и средновековното християнство, като е длъжен да включва обаче светска християнска концепция, а не сакралната християнска концепция за земното устройство”<sup>12</sup>.

Развивайки тази идея, Маритен настоява за плурализъм, за самостоятелното значение на земния и социален характер на новия християнски свят. Авторът подробно изучава възможностите за неговото осъществяване и изтъква необходимостта от използването на средства, които трябва да се съвсем прости. Войната обаче е разбила тези надежди, а настъпилата след нея Студена война е разделила света на два лагера.

Християнският отговор на безкрайните възражения, които се позовават на разума и на историята, на опита на съвременността и на психологията, е формулиран в термините на вярата и на надеждата, опирайки се на хилядолетната традиция на Църквата и в очакването да се изпълни молитвата на Сина Божий: *Да дойде царството ти, да бъде волята ти, както на небето, така и на земята.*

За едни това очакване на цивилизацията на любовта е илюзорна и материалистична форма на християнската надежда, за други е бягство в духовността, отклонение от действието. И в двата случая рискуваме да изпаднем в същото заблуждение, както съвременниците на Христа, очакващи бързата поява на Месията, който да влезе във владение на империята си. Всъщност става дума за кратък период на благодат в историческото време, за един от плодовете на Царството Божие, какъвто се явява Църквата, неразделно духовна и въплътена, видима и невидима. Този исторически период на благодатта подготвя настъпването на края на историята и на света като такъв. Христос по време на триумфалния си вход в Йерусалим е бил приветстван като *сина Давидов*, което показва как Израил е длъжен да посрещне Месията. В свършека на времето ще настъпи период на мир, показващ какъв би трябвало да е откликът на новия народ Божий след толкова векове християнизация. Такъв е и един от смислите на празника на Христос Царя, учреден от Пий XI през 1925 г. (*Quas Primas*).

Подобна перспектива е необходима за развитието на социалната доктрина на Църквата, тъй като я заплашват две опасности: или рационализъм, отчиташ само предсказуемостта от човешка гледна точка, без да се занимава със свръхестественния свършек на времето; или гностицизъм, глобално знание, което заради краткосрочни цели се отказва от християнските очаквания и също не се занимава със свръхестественния свършек на времето. Цивилизацията на любовта, както тук я разбираме, изцяло е устремена към този край и е заета с конкретната му подготовка, очаквайки от Благодатта осъществяване на онова, което се струва на хората невъзможно. Рационализмът и гностицизмът са елементи на

<sup>12</sup> J. Maritain, *L'Humanisme intégral*, ch.V,1.

*New Age*, докато цивилизацията на любовта е плод на историята на Църквата, другояче казано, на историята на Царството Божие в период на странстване.

Във времена, когато ирационализмът отново придобива сила под най-различни премежи, християнското учение излиза в защита на разума, признавайки неговите граници и укрепвайки вярата. Ала днес е невъзможно само разумът да осигури настъпването на цивилизацията на любовта. Човечеството не е способно да се съпротивява на обзелите го страсти. Освен това надеждата за мир и справедливост на земята е изискване на разума, а мнението за нейната неосъществимост е вярно с оглед на човешките възможности. *Цивилизацията на смъртта*, набираща сила пред очите ни, има определена логическа основа в този смисъл, че тя е определяща за нашето поведение. Християнството като религия на спасението не се подчинява на историческия детерминизъм и възвестява немислимото, сиреч то е стремеж да се въплъти цивилизацията на живота посредством благодатта не само в свръхестественния, но и във всекидневния живот. Човечеството се състои не от обречени на смърт, а от живи, които винаги могат да направят избор между цивилизацията на живота и цивилизацията на смъртта.

## Духовен аспект

Триста години след откровението в *Паре льо Монял* сестра Фаустина Ковалска (1905–1938), полска мистичка, неотдавна причислена към лика на блажените (1993 г.), ни предава милосърдното послание за последните времена, достойно за всякакво внимание<sup>13</sup>: *Това е знак на последните времена. След тях идва Страшният съд.*

Сестра Фаустина получава указания да изрисува икона на Милосърдния Христос, за да въплъти тази благодат. В целия ѝ дневник ние се сблъскваме с един невероятно страстен призив, със завета на Милосърдието преди идния Съд. Не сме в състояние да разчетем или проумеем нито едното, нито другото, остава ни само да вярваме, че човешката вяра може да постигне необходимото на човешкото сърце, при това тук, на земята. Цивилизацията на любовта е плод на Милосърдието.

Преизобилието на зло е предизвикало първия, водния потоп; вторият потоп, потопът на Милосърдието, ще бъде огнен.

Видимите политически и социални структури на цивилизацията са неотделими от вътрешния живот на духовната вселена, каквато сама по себе си е всяка личност. Когато говорим за цивилизацията на любовта, ние имаме предвид и великолепното, сътворено от Светия Дух, Дух на Милосърдието. Тайнственото съответствие между духовно и материално е свързано с въплъщението. Цивилизацията на любовта зове за Милосърдие, вестител на което, заедно с други, е станала сестра Фаустина. При това, заявявайки заедно, че очакваме цивили-

<sup>13</sup> *Le petit journal de sœur Faustine*, Novine, 1985; cfr. Maria Winowska, *L'Icone du Christ miséricordieux. Message de Sœur Faustine*, 1973.

зацията на любовта, ние се сдобиваме с тази най-висша проява на милосърдие, която включва и политическия живот. Човечеството е единно, Църквата е една и всичко е събрано в Тялото Христово, защото Синът Божий се е венчал с човечеството.

*Имаш смелостта да Ме наречеш свой жених – чува гласа му Мари дьо Вале. Изобщо не съм смела – отвърща тя. Ала почакай, мигом ще ти покажа как Ти си се венчал с мен на кръста: ударите с чук са били звуците на сватбените цигулки; жлъчната горчилка е била виното на сватбения пир; богохулствата са били празничните речи... Е, какво, не е ли истина, че Ти си мой съпруг?*

*Права си, именно там Аз се венчах с теб и с цялото човечество<sup>14</sup>.*

Духовният аспект на цивилизацията на любовта трудно се поддава на описание. В най-съвършен вид той е изразен в живота на светците. Но всеки светец е ширнал се свят, незнаещ мяра. Достатъчно е да вземем един от тях, дори най-малко известния, за да отпаднат всички сравнения и най-смелите типологически модели. Ала тази преизобилна благодат има свой ред и предполага упорядъченост, благодарение на Църквата, където светците се явяват пълноправни членове, а тези, чиято причастност е по-малка, имат частично или чисто външно отношение.

За хиляда години (993–1992) 3501 души са били причислени към лика на светците или блажените<sup>15</sup>, от които примерно една трета (1164) – при Йоан-Павел II, който като че ли се е стремил да набере армия от застъпници преди великите си духовни дела.

Светците, признати от Църквата, по правило са били свещеници, монаси или монахини. Сред съвременните светци има само 143, които не са били мъченици, и само 11 миряни; затова пък миряните са немалка част от светите мъченици.

Но нима светостта е отредена само за една част от народа Божий? Отговорът, разбира се, е отрицателен и Светото семейство, състоящо се от трима миряни, продължава да има духовни наследници, които не попадат в категорията на светците, но са реално съществуващи. Канонизацията на светците следва църковни и социални изисквания, които никои не отрича, макар с тях да не се ограничава духовната значимост на подобно признание. За да влязат в Царството Божие, всички трябва да бъдат свети. Св. апостол Йоан описва в Апокалипсиса „голямо множество народ, което никои не можеше да преброи – от всички племена колена, народи и езици” (7:9), което съответства на множеството приятели на Бога, останали незабелязани. 144 000 спътници на Агнеца са описани по-долу (14:1-5), които възможно е и да са тези светци, тъй като на небето всички са съпричастни на тайнственото единство на любовта.

<sup>14</sup> *Vie admirable de Marie de Vallées*//P. Milcent. St Jean Eudes, Paris, Cerf, 1985, p.155.

<sup>15</sup> Позволявам си да ви препратя към моето изследване *Sociologie de l'Eglise catholique*, Paris, Mame, 1993. – Б.а.



Цивилизацията на любовта предусеща вечния живот и земното съществуване, а поразителната духовна плодовитост, с която се отличават светците, ни дава представа за това каква творческа сила може да пробуди установяването на мир на земята.

Времето е необратимо и става гума не за възсъздаване на земния рай, а при съствието (*parousia*) на новия Адам и новата Ева позволява по най-добър начин да се възвърне изгубеното. В духовен план цивилизацията на любовта ще се основава върху молитвата и тайнствата и най-вече върху Евхаристията, която трябва да стане достъпна за всички в църквите и дори в семействата, ако бъдат изпълнени някои условия.

Днес повечето от енорийските църкви пустеят в промеждутъка между службите. Случва се дори да ги затварят, за да се избегнат кражби. Без вярващи църквите заприличват на затвори. Цивилизацията на любовта обхваща тези места на поклонение и даже изисква нови. Действието и науката, откъснати от духовните си основи, водят до смърт и стават обреди на идолопоклонството. Техниката, предоставена сама на себе си, се превръща в грандиозна магична практика, служеща на страстите ни, които водят до саморазрушение.

Пророците са ни пратени в голям брой и с различни мисии. Техните послания се сливат в изумителна симфония, възвестяваща ни това, което е видял старият Товит след изпитанието: „Много народи отдалеч ще дойдат при името на Господа Бога с дарове в ръце, с дарове на Небесния цар” (Тов. 13:11).

Тъкмо новото поколение, предсказано от пророците, и тези, които ще му се посветят, ще открият пътя към цивилизацията на любовта. Може даже да се каже, че духовната страна на цивилизацията на любовта изразява страстния порив на хора, семейства и цели общности към Евхаристията.

Пред очите ни все повече стават движенията, общностите и отделните хора, които тръгват на поклонение, благодарение на Св. Богородица.

Страданието, което мнозина не са в състояние да понесат, престава да бъде причина за смъртта, ако възприемем Бог в образа на майката: *Бог е наша майка и това е също толкова вярно, колкото и че е наш Отец*<sup>16</sup>.

Превод от френски: Тони Николов

<sup>16</sup> Julienne de Norwich, *Le livre des révélations*, 1373, Paris, Cerf, 1992, p.199.

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

**Калин Михайлов**

## КРИЗА НА БРАКА ИЛИ КРИЗА НА ЛЮБОВТА? ОПИТ ЗА РАЗСИЧАНЕ НА „ЗМИЙСКОТО КЪЛБО“

... у мнозина ще изстине любовта (Мат. 24: 12)

Какъв е конкретният повод да подхвана дебата за състоянието на брака в нашето общество? Мога да посоча поне два конкретни повода, единият – литературен, другият – екстралитературен. Ще започна с литературния, а екстралитературния ще оставя за края. Литературният повод е новото издание на шедьовъра на френския писател Франсоа Мориак – романът му *Змийско кълбо*, който се появява на нашия книжен пазар 33 години след превода на Пенка Пройкива и почти осем десетилетия след излизането на оригинала<sup>1</sup>. Наред със съществените за филолога въпроси за качеството на новия превод, който попада в

<sup>1</sup> Мориак, Франсоа. *Змийско кълбо*. С., Enthusiast Vintage, 2011., прев. от фр. Силвия Колева. Ето библиографските данни и на изданието от 1978 г.: Мориак, Франсоа. *Змийско кълбо*. Пловдив, Христо Г. Данов, 1978, прев. от фр. Пенка Пройкива. Оттук нататък всички позовавания на романа ще се дават в скоби след съответния цитат, като преводачите се указват със следните инициали: ПП = Пенка Пройкива, СК = Силвия Колева. Нека да споменем и първия цялостен превод на *Змийско кълбо* отпреди 09.09.1944 г., осъществен от Мара Юркова-Дамова. Той излиза през 1934 г. със заглавие *Възел от усойници* (С., Д. Юруков, *Мозайка от знаменити съвременни романи*), избрано като съответствие на френското заглавие *Le Nœud de vipères*.

езиков и културен контекст, твърде различен както от 30-те, така и от 70-те години на миналия век<sup>2</sup>, основното за мен питане, което поставя препоаявата на тази художествена творба в днешната българска действителност, е: *може ли да бъде тя все още актуална за нас и с какво?* Може ли да ни помогне – ако не да разрешим проблемите в брачния живот – поне да ги преформулираме по един коректен, т.е. съответен на времето и действителността ни начин?

## 1. Ние и Луи

Нека започнем с това, че романът на Мориак предполага отъждествяване на читателя с главния герой Луи, от името на когото се води основната част от повествованието. Но как бихме могли ние, хора от второто десетилетие на XXI век, от груги географски ширини и със съвсем груг жизнен опит, да се поставим на мястото на човек, който се е приобщил към някогашната едра земевладелска буржоазия на Бордо и чийто съзнателен живот се разгръща на фона на отдавна отшумели исторически събития – аферата „Драйфус“ (1894–1906), разделянето на Църквата от гържавата във Франция през 1905 г., първата „голяма европейска война“? Как може да ни проговори една история, от която ни делят революционни социални промени, засегнали сякаш неотвратимо и представите ни за брака, и самото му функциониране? С какво би ни развълнувала „изповедта“ на известния провинциален адвокат, който ни разказва за „ада“ на своя провален интимен живот?

Ако читателят вярва, че човешката природа е нещо относително, че тя е изцяло производна от съответната социална и културна среда, че днешният човек няма почти нищо общо с вчерашния или онзигеншния, тогава на него ще му е потрудно да преодолее дистанцията, за която става дума, и да разпознае у себе си някои от чертите на героя, чийто портрет романът постепенно обрисова. Но ако сме склонни да проявим честност пред себе си, няма как да не признаем, че пред нас е поставено безпоощадно огледало, в което се отразява старата ни природа, „бръчките“ на онзи „вехт човек“, представен така убедително от ап. Павел в неговите послания (Римл. 7:18-23; Еф. 4:22-24 и сл.; Кол. 3:9). А едно от посланията на безпоощадното огледало в романа е, че развитието на техниката и технологиите не може да промени нищо съществено в нашата природа: това, че имам мобилен телефон, ползвам интернет, тегля парите си от банкомат, чета електронни вместо хартиени книги, гледам телевизия и пера грехите си в автоматична пералня (а не в близката река например), не ме „импрегнира“ срещу злото, не ме прави по-малко податлив на страсти, похоти и всякакъв род изкушения. Само по себе си то няма сила да направи никого ни на юота по-благороден, по-честен, по-порядъчен. В най-добрия случай може да му даде повече времеви и организационни ресурси, за да сътвори добро (но същото важи в равна степен за злото), да го направи по-информиран, но не и да го пре-образи, просто защо-

<sup>2</sup> Преводаческата стратегия, избрана от Силвия Колева, заслужава отделен текст. Тук ще се задоволя само да отбележа, че не са малко местата, които ще разочароват взискателния читател, особено ако ги сравни с паралелните места в изданието от 1978 г. и с оригиналния текст. Тогава няма как да не забележи, че в тях преводът не просто осъвременява изказа на героя разказвач (това би било легитимен преводачески стремеж), но и „додава“ интерпретации на предположени „реалии“, липсващи в оригинала, което граничи със своеволно отношение към текста.

то главното в човешката природа не се определя от изброените технологични средства. Както пише в своя *Дневник* Жюлиен Грийн: „...истинският прогрес може да е само вътрешен”<sup>3</sup>.

Честното четене на романа и сравняването му със случващото се у нас самите ни разкрива смущаващо родство. Ние сме подобни, и то съвсем нередко, на неговия главен герой в това как реагираме на неблагоприятните за нас житейски ситуации – и по отношение на отделни чувства и действия, и на цялостния начин, по който ги преживяваме вътрешно, в сърцето. Може да не сме хора, вкопчили се, подобно на стария адвокат, в парите като в единствено благо и „гаранция” за уважението на околните към нас, но не гържим ли твърде много на вещите, с които сме се обиколили, не градим ли своето самочувствие върху притежанията си? Може да не сме като него изпълнени с омраза към младите хора, защото все още имат шанса да изживеят онова, което ние не сме успели, но не сме ли отписали вече мнозина от тях заради „шантавостта” и ината им, не ги ли оставяме да се оправят сами в живота, щом толкова много знаят и не са склонни да приемат нашите разумни съвети, болеем ли за тяхното бъдеще, както бихме болели за нашето? Може да не сме тиранично немилостиви като Луи към семействата си, да не всяваме страх и гори ужас у другите, но да сме натрупали достатъчно обиди, озорчения, неблагодарност или просто липса на интерес към хората около нас – все неща, които дават отровни плодове във всекидневните ни взаимоотношения. Може и да не прибъгваме до „най-примитивния, груб разврат” (ПП, с. 47–8), на който героият разказвач в *Змийско кълбо* се отдава, но да си позволяваме с чиста съвест гледането на порнографски клипчета в интернет и запознаването, само от любознателност, с някои не чак толкова хард порно списания (в крайна сметка човек трябва да бъде иновативен в интимния си живот, нали, да не се оставя на рутината и скуката!). И накрая – може да не сме неверници като Луи, които „хващат” близките си в клопката на техните собствени религиозни убеждения, но не ни ли се случва, тревожно често при това, да манипулираме с чувство за вина хората, които твърдим, че обичаме. Не обичаме ли всъщност най-вече да се наслаждаваме на интелектуалния си триумф над нашите опоненти в семеен или извънсемеен кръг? Или казано другояче, „чудовищният” в духовно-нравствено отношение герой на романа е личност, в която съвсем не е толкова трудно да се разпознаем. Всеки би могъл, за кратко или дори за дълго, да се „превърща” в него, особено когато се озове в неблагоприятни, „насрещни” житейски обстоятелства.

## 2. Всеобхватната криза на любовта

Историята на героя от *Змийско кълбо* може да бъде определена като трагедия на невъзможността да се прости злото, което ни е причинено или вярваме, че ни е причинено. Но поредицата от нелицеприятни въпроси, които си зададохме, показва, че не бихме могли да я сведем до трагедия, свързана *главно и единствено* със смъртта на малката Мари, както смята един съвременен американски

<sup>3</sup> Грийн, Жюлиен. *Към невидимото. Дневник (1943–1997)*. Предг., прев. от фр. език, бел. и прилож. Тони Николов, С., Фондация „Комунитас”, 2011, с. 28.

автор. Като се аргументира с недостатъчната грижа на Луи за неговата тежко болна дъщеря (да добавим: и от предполагаеми скъпернически подбуди) и със зейналата по повод на ранната ѝ смърт „пропаст“ между него и съпругата му Иза, въпросният автор заключава: „Сега и съпругът, и съпругата не желаят да направят първата крачка. Всяка нощ той чака жена си да гоиде при него, ала тя така и не се появява. Всяка нощ тя лежи будна и чака мъжът ѝ да гоиде при нея, обаче той така и не идва. Никои от двамата не може да се отскубне от порочния кръг, хванал ги преди доста години в капана си. Никои не желае да прости”<sup>4</sup>.

Романът на Мориак ни предлага нещо повече от история на разсърването между двамата съпрузи, свързано с огорчение и непростителност – той очертава по художествен начин контурите на една *всеобхватна* криза на любовта. Тази криза е видяна през призмата на краха на съпругеските взаимоотношения в традиционен брак, изродили се в жестока война<sup>5</sup>, но ние трябва да я видим по-широко, в контекста на всички базисни за човека взаимоотношения, а *не само на съпругеските*.

Нужно е да се изтъква и повтаря това, защото в нашия свят цари все по-голямо объркване по отношение на любовта. Ако за едни тя не съществува и никога не е съществувала, други прогължават да я търсят като единствена „котва”, която би могла да „застопори” живота им за нещо по-ценно и трайно, да му придаде смисъл, мотивация и бъдеще. Хората, които прогължават да търсят и да се надяват на някакъв вид любов в живота си, обикновено имат предвид „любовта Ерос”, любовта между мъжа и жената, както я нарича К. С. Луис в своята класическа книга *Четири пъти любов*<sup>6</sup>. Техните опоненти, твърдящи, че любов не съществува и всички приказки за нея са романтична „обвивка” на егоистични желаниа, нагони, инстинкти и т.пог., най-често също подразбират любовта Ерос. Може ли тогава да сведем проблемите, които разтърсват съвременните семейства, до криза само на този вид любов? Ако зададем въпроса така, би трябвало да твърдим, че другите видове човешка любов, за които говори Луис в същата книга (привързаността между членовете на едно семейство – родители и деца, братя и сестри, както и приятелската любов), са в добро здраве, но не е нужно да се оглеждаме прекалено дълго, за да констатираме, че и при тях положението съвсем не е розово. Очевидно става дума за по-глобална криза, *криза на любовта изобщо*, във всичките ѝ разновидности и измерения, на фона на която трябва да се ситуира и разглежда случващото се с отношенията между мъжа и жената и с традиционната институция, която наричаме брак.

Нека да видим накратко част от конкретните измерения на тази криза, както ни ги разкрива романът на Мориак, тъй като внимателният читател вече е разбрал, че началото ѝ трябва да се търси далеч преди кризисната 2011 г., далеч и преди 2008 г., дори още преди времето на „голямата депресия” от края на 20-те години на миналия век. Ще използваме за ориентир видовете любов, за които ни

<sup>4</sup> Янси, Филип. *Изумителна благодат*. С., Нов човек, 2004, с. 98.

<sup>5</sup> Спомняме си за филми като „Войната на семейство Роуз” (1989).

<sup>6</sup> Видж Луис, К. С. *Четири пъти любов*. С., Нов човек, 1996, с. 101 и сл.

говори споменатата вече книга на К. С. Луис. Как стоят в *Змийско кълбо* нещата с любовта, която той определя като „привързаност”? Луи, единствено дете на родителите си, израства без основополагащата за всеки човек фигура на бащата<sup>7</sup>, без онази подкрепяща и отваряща духовните хоризонти на юношата (също и на девойката) бащина любов, която би могла, в добрия случай, да го утвърди като личност, отделна от личността на майка му, да „пререже” пълната връв, свързваща ги в обща емоционално-духовна цялост – не е за учудване, че с годините той открива как все повече заприличва вътрешно на майка си, и то не на доброто у нея<sup>8</sup>. Друга подобна „бащина” фигура, която би могла да свърши аналогична работа, не се мярка в романното пространство на творбата, ако не броим твърде младия абат Ардуен, чието присъствие в дома на Иза и Луи като възпитател на децата им докосва определени струни в душата на човека с репутация на войнстващ неверник. Разбира се, подобно утвърждаване-отделяне би могло да бъде суверенно дело на самия Бог Отец, може да предположим, че то е започнало да се случва в душата на непреклонния адвокат след непредвидената от него смърт на жена му и след като се разделя с богатството си. Трябва обаче да бъдем предпазливи в своите хипотези, защото Мориак ни оставя почти „на прага” по деликатния въпрос за отношенията на Луи с Бога – смъртта скоро ги прекратява в земното им измерение.

Отношенията на героя разказвач с майка му също са показани като дълбоко проблематични. Амбициозна като за двама бащи, старата „гама от село” (с. 53, СК) „завещава” на сина си своята страст към собствеността, предимно недвижимата. По-лошото обаче е, че тя „съществува” чрез него, вместо да му предаде здравето, спокойно чувство за съществуване и себеприемане, което би трябвало да притежава една добра майка. Затова, на свой ред, той ще се опитва да „съществува” чрез Иза, своята жена. Толкова по-горчиво ще бъде разочарованието му, когато се окаже, че идолът му е развенчан; че човешкото същество, на което е разчитал, за да черпи живот и вдъхновение от него, го е „подвело” и „измамил”. Че то е просто... човешко същество, като всички останали, което означава невярно, лъжливо, непознаващо само себе си, дълбоките си желания и чувства<sup>9</sup>. Такъв е самият Луи, такава е била, поне донякъде, поне до един момент и жена му – има ли тук нещо учудващо, освен за някой наивен философ, който все още вярва, че човешката природа е изначално добра?

Приятелите на Луи няма – каквито е имал, отблъснал ги е чрез сродяването си с аристократичното, богато и надменно семейство Фондогеж, съответно не може да разчита на никаква приятелска подкрепа и утеха. При други обстоятелства Иза, жена му, би могла да се превърне и в негова приятелка и дори да остане такава, но как основният ти „враг” да е същевременно и твой приятел? Затова двама-

<sup>7</sup> Оставил твърде рано своята жена вдовица.

<sup>8</sup> На базисните нужди на всеки човек, които майка му и баща му са призвани от Бога да посрещнат, обръща многократно внимание в книгите си Л. Пайн – виж напр. Payne, Leanne. *Crisis in Masculinity*. Grand Rapids, Michigan, Baker Books, 2004, pp. 9-13.

<sup>9</sup> Ср. Римл. 3:4, както и поставения като епиграф към романа цитат от св. Тереза Авилска: „... Господи, разсъди, че ние сами не можем да вникнем в себе си, сами не знаем какво искаме и безконечно се отдалечаваме от възжеланото” (с. 11, ПП).

та съпрузи никога не успяват да погледнат *заедно* в една и съща посока (освен може би в самото начало на тяхното запознанство, преди фаталната нощ на Изиното признание за чувствата ѝ към изискания младеж с английски маниери на име Родолф), а авторът на *Четири пъти любов* определя метафорично тъкмо така основната характеристика на приятелското взаимоотношение – гледане в една и съща посока, към обща ценност<sup>10</sup>. Защото съпругата не само би могла, но дори би *трябвало* да бъде най-добрата приятелка на своя съпруг. Оказва се, че Луи и Иза не успяват да намерят и споделят, поне приживе, общи и за двамата ценности.

Така стигаме до онова, което липсва във всички взаимоотношения на героя разказвач с близките му, преди започналата към края на романа дълбока промяна у него: взаимоотношения му не са проникнати от *милост* и *благодат*. За да може това да се случи, няма да е достатъчно съдбата да поразклати „старата природа“ на Луи и да я прекрои. Тук е нужно дълбоко лечение, което да стигне до самите основи на личността му, или още по-точно казано, което да ѝ даде нови основи. За да може да започне да се превръща в онзи, когото внучката му Жанин ще характеризира след смъртта му като „единствения религиозен човек, когото е срещала в живота си“ (с. 133, ПП), ще се окаже нужно той, а с него и читателят, да премине през осъзнаването на следните, понякога болезнени, истини за любовта: 1) не можеш да разчиташ да бъдеш обичан от някого, без сам да си готов да обичаш, с всички произтичащи от това рискове, главно за честолюбието ти; 2) трябва да бъдеш готов да се откриеш за другия, преди раната във взаимоотношенията ви да е гангренисала; 3) възприемането на брачната церемония не като тайнство, а само като част от „култ[а] на една класа“ (както се изразява Луи по отношение на църковните служби изобщо, с. 39, СК) те лишава от присъствието в брака ти тъкмо на *благодатта* и *милостта*, тъй като там, където има тайнство, има *благодат*, има и *милост*, без които брачният живот, дори в рамките на един ген, е немислим<sup>11</sup>. Позволявам си да вметна тук, че познавам добре историята на двамата души, свързани преди повече от двадесет години чрез това брачно тайнство: все още твърде незрели духовно и емоционално, те застанаха тогава пред Бога с толкова вяра, колкото имаха, и със съзнанието, че Го „канят“ да присъства чрез Своята *благодат* в отношенията им – от този момент и насетне, винаги, не само първите три гена, три месеца или три години от съвместния им живот. Смятам, че тази тяхна някогашна решимост и още повече начинът, по който Бог е откликнал на нея, е от капитално значение и до днес за здравината, укрепването и изпълването с *любов* на взаимоотношенията им.

„Любовта престава да бъде гемон едва когато престане да бъде бог“ – цити-

<sup>10</sup> Виж Луис, К. С. Цит. съч., с. 71 и сл.

<sup>11</sup> На друго място вече съм коментирал важния въпрос за пълната незаслуженост на всяка *благодат*, която получаваме, въпрос, по който романът на Мориак оставя двусмислено впечатление – от една страна, героят изглежда е спасен съвсем незаслужено, от друга обаче, имаме думите на Мари от нейната предсмъртна агония: „За татко! За татко!“ (с. 114, СК), които могат да наведат читателя на мисълта за заслужено със страданията на Мари изкупление на душата на героя, една идея, която е неприемлива, колкото и да ни харесва образът на очарователната и душевно чиста Мари (виж Михайлов, Калин. *Мориак и Бернанос. Два романи свята между насилието и любовта*. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 2006, с. 258-9 и сл.).

ра К. С. Луис<sup>12</sup> формулировката на швейцарския мислител Дени го Ружмон от известната му книга *Любовта и Западът*, издадена за пръв път през 1939 г. и достъпна сравнително отскоро и на български език<sup>13</sup>. Преди сърцето на героя от *Змийско кълбо* да бъде преобразено от „Бога на Иза“<sup>14</sup>, той трябва да престане да се покланя на любовта Ерос като на бог и да познае Бога на любовта, Бога, който Е любов (1 Иоан. 4:8;16). За да е здравословна за човека, не само в душевен план, и да пребъде, всяка негова любов (привързаност, Ерос, приятелство) трябва да се „потопи“ в реката на любовта Агапе, благодатната и милостива Божия любов – така можем да обобщим едно от главните внушения в книгата на Луис, която ни помага да разберем по-добре днешната криза на любовта, много по-отдавнашна и далеч по-обезпокоителна от финансово-икономическата.

### 3. Екстралитературно и интразаконодателно заключение

Екстралитературният повод за настоящото есе е общественият дебат около проектозакон за „закрила на гетето“. Този проектозакон показва до каква степен е стигнала кризата, за която говорим – да защитаваме децата от собствените им семейства, от собствените им родители, от тези именно, които са призвани повече от всеки друг да ги обичат и закрилят. Звучи абсурдно, нали? Но е на път да се превърне в юридически факт – да приемем закон, в който на родителите ще е отредена ролята не на основен фактор, а на помощен персонал в отглеждането на собствените им деца, персонал, който може във всеки момент да бъде „уволнен“, ако се окаже, че е злоупотребил с гласуването му от обществото (разбирай държавата и разбирай още повече съответните неправителствени организации, лобиращи в полза на закона) временно „доверие“. Но – ще кажат някои – какво да се прави, като има толкова фразантни злоупотреби именно от страна на родителите, не трябва ли да някой да е овластен законово, за да реагира адекватно в подобни ситуации? Похвално е, че обществото най-после изглежда загрижено за своите собствени жертви, но грижата му е в същината си егоистично-охранителна. Защо мисля така ли?

За да се излекува кризата в любовта и семейството, не е достатъчно да се намери механизъм потенциалните или реални насилници да бъдат озаконявани, като им се отнеме достъпът до техните реални или потенциални жертви. Нужна е грижа първо за самите родители, за самите семейства, за да не се стига до насилие и за да не се свежда семейството до център за нахранване, обличане и финансово обезпечаване на образованието на децата в него, а да се издигне то отново до нравствено-възпитателна и духовна институция, каквато е замислено да бъде и каквато е било някога, доколкото са му позволявали. На законотворците трябва да им бъде припомнен простият, но фундаментален принцип, че злоупотребата с родителски права не отменя употребата им и че трябва да се направи всичко възможно за насърчаване на правилната употреба, а не цялото

<sup>12</sup> Луис, К. С. Цит. съч., с. 12-3.

<sup>13</sup> Дьо Ружмон, Дени. *Любовта и Западът*. С., ЛИК, 2003.

<sup>14</sup> Както се изразява японският изследовател на Мориак К. Учияма. Виж Uchiyama, Kenichi. *Voyage au bout de la folie. Une lecture du Nœud de vipères*. – *Études de langue et littérature française*, 68, 1996, pp.169-81 (p.170; p.174).



внимание да се насочва към пресичане на възможните реални или потенциални злоупотреби. Да се подходи така към проблема би означавало в основите на закона да залегне една изначално сбъркана философия. Подобна на философията, с която се подхожда при антиспин кампаниите: да разгадем на младите хора презервативи и да ги научим как да се предпазват от болестите, предавани по полов път, вместо да ги научим първо как да изградят такъв интимен живот, който да изключва промискуитета, а следователно и „необходимостта“ от подобно предпазване. Така се превръщаме все повече в общество на палиативните мерки, което не стига до корените на проблемите, а се занимава с ограничаване на негативните им последици, за да опази не децата, а безотговорното си „благополучие“.

Романът на Франсоа Мориак мъдро ни „казва“, че едно змийско кълбо не бива да бъде разплитано, защото този, който се опита да го направи, и сам ще пострада, и на друг няма да може да помогне – змиите ще се разпълзят във всички посоки и ще изпохаят мнозина. Змийските кълба могат единствено да бъдат разсичани – с богатия меч на истината и любовта, който Христос носи на земята, за да разделя добро и зло, истина и лъжа, същност и привидност (Мат. 10:34).

**Люгмила Димова**

# ХРАМОВЕТЕ НА МАРИО БОТА

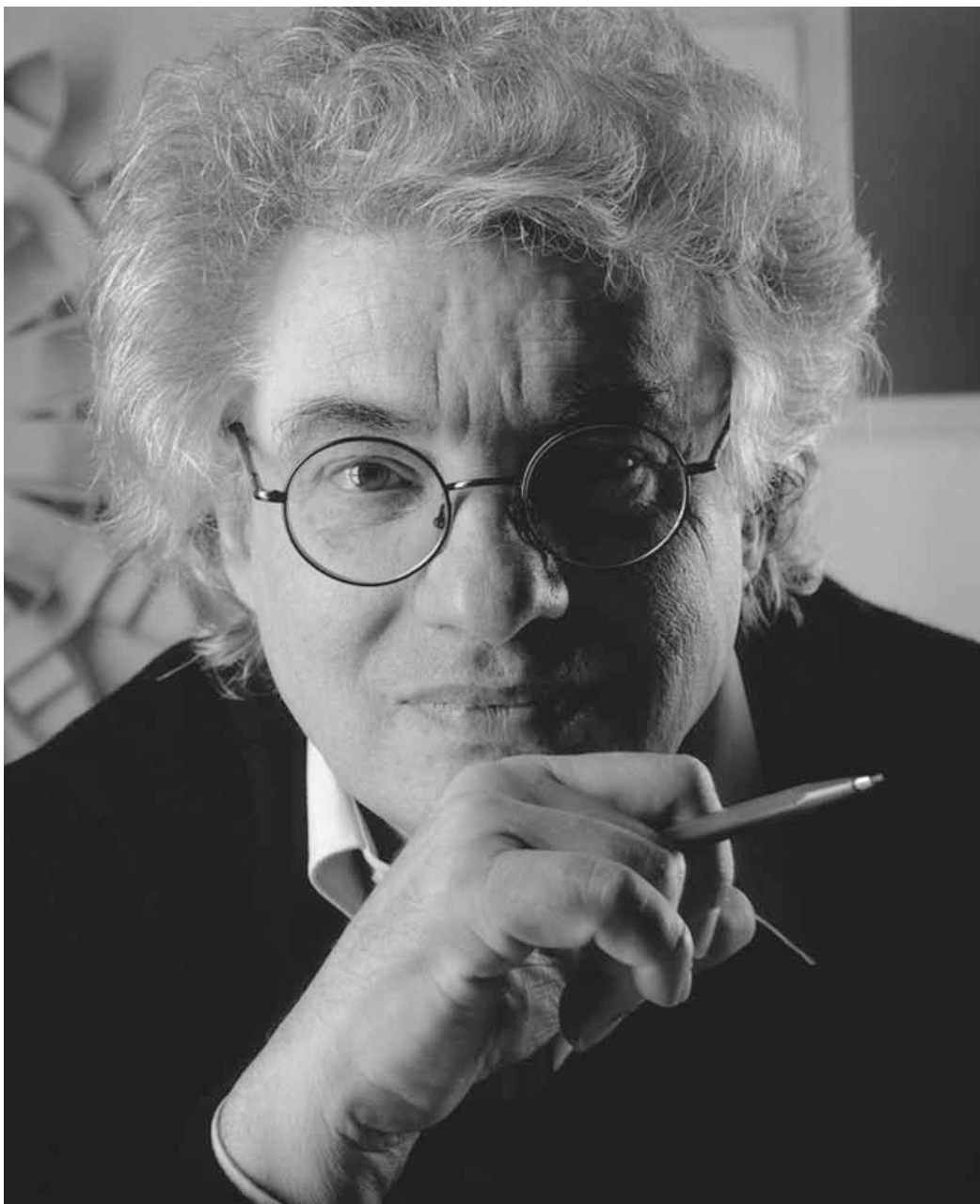
За сакралното като коректив на съвременните проблеми

„Първият акт в архитектурата е поставянето на камък върху земята, което вече има сакрален смисъл, понеже едно природно състояние се превръща в културно”. Думите на швейцарския архитект Марио Бота обясняват професионалния, а и житейския му избор: наистина той става известен първо с еднофамилните си къщи, проектира също банки, магазини, театри, музеи и библиотеки, дори един небостъргач в Сеул, но всъщност е сред европейските архитекти с най-много осъществени проекти за храмове. Днес, когато в Европа църковни сгради се преустройват в светски по-често, отколкото се строят нови, архитектът твърди, че ако може, би се посветил изцяло на сакралната архитектура – заради сугестивната сила на тематиката, заради емоцията, която съпътства изграждането на едно ясно отграничено духовно място, и възможността да създадеш подходящ дом за едно вероизповедание, който да съхрани паметта и традициите.

Марио Бота е проектирал католически храмове в Швейцария, Франция и Италия, гробищен параклис, икуменически параклис за летището Милано/Малпенса, фасадата на енорийската църква в Дженестрерио, Швейцария, построил е синагога в Тел Авив, има и проект за джамия... Сакралните пространства, които създава, залагат на простите обеми – конуси, кубове и цилиндри, на играта на светлината и на гравитацията, приканвайки посетителите към самовгълбяване и медитация. Специализираните издания ги определят по-скоро като традиционни от гледна точка на съпротивата срещу някои „модернистични съблазни”. Марио Бота притежава чувство за парадокс и това прави храмовете лесно разпознаеми. Неговото отношение към примитивизма и желанието му да дълбае в архаичното са му спечелили много последователи.

Роден е през 1943 г. в Тичино (Тесин), следва архитектура във Венеция при Карло Скарпа и Джузепе Мацариол, през 1965 г. стажува във венецианското ателие на Лео Корбюзие, а през 1969 г. работи с американския архитект Луис Кан във Венеция. През 1970 г. Марио Бота създава собствено бюро в Лугано. От 1983 г. е редовен професор във Федералното политехническо училище в Лозана, а през 1996 г. е сред основателите на Университета на италианска Швейцария в Лугано и на принадлежащата към него архитектурна академия в Мендризио, където преподава.

Взел е по нещо и от тримата си учители, прочути модернисти: при Карло Скарпа овладява отношението към материала; в ателието на Лео Корбюзие – боравенето със светлината; при Луис Кан – как да постига поетична простота, грама-



*Марио Бота*

тургията на пространството, както и стремежа за завръщане към началата.

Интересът на Марио Бота към сакралната архитектура се събужда много рано, още докато учи проектиране при Тита Карлони. На 18 години е, когато наставникът му поверил една църква, понеже нямал време. Бота насочва вниманието към себе си с реставрацията на библиотеката при манастира на капуцините в Лугано (1976–1979). През 1986 г. за пръв път получава възможност да осъществи идеите си за храмовото пространство.

По-късно обяснява, че никога не се е стремил да изгради *идеалната църква*. Целта му е духовното пространство като място за медитация, тишина и молитва с 2000 години традиция. Постига го, използвайки естетически средства, доближава се до сакралното чрез материалите, които избира, чрез магията на светлината и сенките, противоречията между тясно и широко, чувството за лекота и гравитацията.

Първия храм построява в Поргеноне във Венето, Италия. Основното пространство е пресечен конус, оберлихтът е в скосения връх. Конусът е върху венец от колони, които се намират в квадратно пространство. А предният двор е квадратен, напомня атриумите на раннохристиянските храмове. Бота търси образец за конусовидната форма в утопичните проекти на Етиен-Луи Буле (1728–1799), по-конкретно в монументалния кенотаф на Исак Нютон, като за разлика от Буле поставя конуса върху квадратна структура. Тук швейцарският архитект за пръв път се опитва да създаде единство чрез две основни форми, този стремеж ще го води и по-късно. При църквата *Сан Пиетро* в Сартирана ги Мерате (1987–95) комбинацията от две основни форми е още по-силно подчертана. Цилиндричната форма е захлупена от куб. Сакралното пространство долу е кръгло, а над галерията квадратно.

През 1999 г. Лугано се сдобива (временно) с необикновена забележителност – в езерото плава гървен макет: разрез в мащаб едно към едно на църквата „Сан Карло але Куатро Фонтане” (1638–1641) в Рим, дело на Франческо Боромини. Неслучайно създателят му Марио Бота се обръща към Боромини, който също е родом от Тичино и като него работи повече в чужбина. В творчеството си Бота съзнателно търси паралели с бароковата архитектура.

През 1986 г. той се ангажира с новата църква в малкото селище Моньо в кантона Тичино. Издига я на мястото на старата, пометена от лавина. Косото сечение на цилиндъра е елипса, но Бота желае косият стъклен покрив да е кръгъл. За целта цилиндърът с елипсоидна основа (отглас от барока) е приплеснат. Вътре пространството в долната част е правоъгълно, а във височина – кръгло. Преходът е постепенен и почти незабележим. Редовете от камък в горната част на олтарните ниши се извиват все повече, докато не придобият елипсоидна форма. Местен сив гранит и бял мрамор се редуват, създавайки чрез симетрията особен вид спокойствие. Благодарение на този ритъм преходите не се забелязват, а погледът на посетителя неволно се насочва навътре и нагоре. През витражите падат ивици светлина и движението им по стените въздейства почти хипнотично.

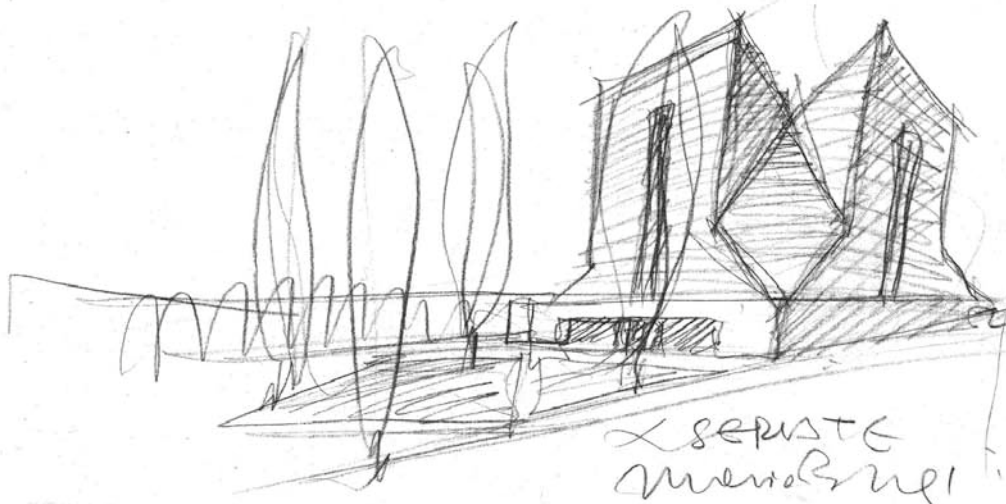
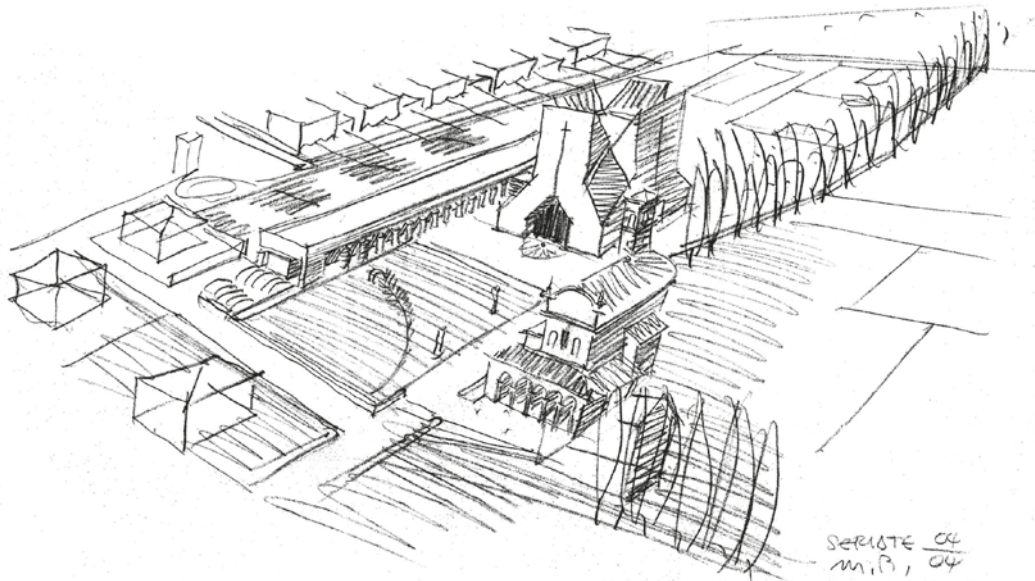
В синагогата на Цимбалиста в Тел Авив (1996–98) Бота продължава темата за постепенната деформация – специалистите се шегуват, че там е постигнал квадратурата на кръга. Заданието включва две сгради – редом със синагогата трябва да се изгради светски център на еврейското наследство. Бота предлага две идентични тела – два куба, които постепенно преминават в цилиндри. Експериментът, осъществен във вътрешното пространство на църквата в Моньо, тук е проведен и вътре, и отвън. Подобни геометрични конфликти и форми, из-

пълнени с напрежение, са вълнували някога и Боромини.

Високо, на 1567 м над езерото Лугано, архитектът построява църква. Сякаш я забива в скалите. И без човешка намеса релефът на Южна Швейцария е поразителен, ала този, който успее да хвърли поглед към ландшафта от покрива на „Санта Мария дели Анжели“ (1990–1996), наистина се усеща на върха на света. Архитектът прокарва своеобразен Кръстен път от ломен камък, а 65-метровиадукт води към покрива на кръглата църква и по каскади от стъпала се спуска в тъмното молитвено пространство. В Монте Тамаро архитектурата с романтичен жест утвърждава представата за могъществото на мирозданието. Кръглият храм подчертава острите линии на ландшафта, а хоризонталният мост – стръмния склон. Сградата, чиято бетонна конструкция е облицована в розов порфир, израства сякаш непосредствено от планината и въздейства като тотем. Напомня за местните масивни замъци в романски стил. И също като катедралата, която Бота издига в Еври край Париж, събужда „страх и трепет“ в душата. Критиката разглежда това творение като успешен отговор на църквата на Льо Корбюзие в Роншан.

Катедралата в Еври (завършена през 1995 г.) е първата, построена във Франция след повече от век. Нуждата от нея се появява с разделянето на диоцеза Версай. Постепенно околностите на Париж са се превърнали в притегателен център и от 60-те години до средата на 90-те години на XX век населението се е увеличило на 1,2 милиона. При големи църковни празници се налагало епископът да наема спортни зали за богослужението. Голямата част (85 %) от средствата за построяването на катедралата са предоставени от дарители, броят им е смайващ – 150 000. Държавата се включва негласно, към катедралата е създаден музей за сакрално изкуство. За разлика от най-новите катедрали – „Саграда Фамилия“ на Гауди, започната през 1883 г., и „Сейнт Джон Дивайн“ в Ню Йорк (в края на 1892 г.), които и до днес не са завършени, тази в Еври е построена само за седем години. Предградиято, създадено през 1969 г., има всичко, което се изисква от един модерен град, липсва му обаче център. Прилича на сюрреалистична купчина от жилища, масивни офиси и кубове от стъкло – към предизвикателството на този строителен хаос Бота подхожда както към мощта на планината: опитва се „чрез геометрията да овладее случайността и произвола“.

Откъм изток катедралата, която се издига редом с новото кметство, наистина създава представата за градски център. 35-метровият цилиндър с косо отрязан покрив често е сравняван с огромна епископска шапка. В цилиндричния църковен кораб с диаметър 37 м и кръгъл оберлихт има 1200 сегаящи места. С могъщата си простота отвътре пространство напомня на византийска църква. Олтарът е на бетонна колона, която подобно на базиликата „Свети Петър“ в Рим отвежда надолу в криптата. Във вътрешността на хора се намира прозорец с изображение на дървесен ствол. Както и при другите църковни сгради, Бота се отказва от камбанарията. Вместо това покривът е увенчан с 24 липи – може да се разчете като трънения венец или висящите градини на Вавилон. За секуларизираните по-скоро е знак за помиреното между културата и природата. Единственият декор са релефните шарки на печените тухли, които карат сградата „да вибрира“ според промяната на светлината през деня.



Новата църковна сграда (2004) в Сериате, проектирана от Марио Бота, се издига до храм от XVI в.

И още веднъж Марио Бота връща вековните функции на християнския храм като център на селището. Църквата „Санто Волто“ (2006) в североизточната част на Торино е сред най-амбициозните му проекти. Намира се в почти мъртъв район, където някога са били заводите на „Фиат“. От храма се очаква да осъществи контакт със западната индустриална зона, да ѝ вдъхне живот. По-разителен е контрастът между червения веронски камък и бетонната сивота на сградите и работническите жилища. Централната сграда е с хептагонална форма: седем 35-метрови кули се издигат от звездообразна основа. Архитектът признава, че е тръгнал от идеята за шатра, закрепена за седем кули. Седем е число с особено значение за него. Посетителят разбира, че влиза в храм, само по камбанарията и по една тънка линия от стъклени тухли на външната стена – този вертикал е изведен до най-високата точка и оформя кръст. Пресечените върхове на кулите изпълняват ролята на оберлихти, през които нахлува естествена светлина. Вътре пространството е скромно. Стените и таваните са облицовани с панели от явор, което придава топлина. Тук Бота влиза в диалог с нереализирана синагога в Йерусалим на учителя си Луис Кан. В центъра на „Санто Волто“ е Торинската плащаница – мраморен релеф от черно-бели компютърни пиксели, разположен зад олтара. Когато светлината пада върху изображението, създава илюзия за триизмерност и движение.

Бота запазва 60-метровия индустриален комин в съседство, облича го в бетон, рефлектиращи стоманени топки на външната му страна водят спираловидно нагоре, нощем осветлението създава неповторими ефекти. Енорийският комплекс трябва да се превърне в средище на социалния живот и да опровергае предразсъдъците, че Торино е сив индустриален град. За да събуди страхопочитание и благоговение, както и в други сакрални сгради, Бота се отказва от набиващи се на очи символи – работи най-вече със светлината. „Реакцията на обикновените хора е по-положителна, отколкото на свещенослужителите, в тяхната комисия понякога се възцаряваше многозначително мълчание“, обобщава архитектът след построяването на „Санто Волто“. Сблъскал се е с несъгласието на работническите свещеници, които са се обявили срещу построяването на толкова внушителна църква.

Свободата пред съвременните архитекти на църковни храмове е голяма, още по-голяма е съпротивата, която срещат. Те трябва да осигурят на вярващите възможност за общение с Бога, за постигане на друго измерение, което надхвърля всекидневното. Способна ли е днешната архитектура да улесни достъпа до духовните измерения, притежава ли изконните сакралност и аура? Как може да преоткрие онзи инструментариум, с който винаги е била в състояние да надмогне земното? Защото свещеното пространство само на пръв поглед принадлежи на хората, храм се създава заради срещата на Бога с човека. „Стремешът към духовното е постоянен в човешката история, казва Марио Бота в едно от интервюта си. Всяко общество винаги се е съизмервало с това, което е отвъд материалния опит, с неосезаемото. Търсенето на свръхестественото съществува от векови векове, има го дори и в едно общество, което се отнася с пренебрежение към духовните ценности. Загадката на смъртта остава и в нашата, ориентирана към науката епоха, която не може да преодолее преходността“.

А радикалният въпрос – възможно ли е днес изобщо да се строят сакрални сгради – Бота посреща като Лео Кобрюзие, оставяйки да говори самата архитектура. Делото му прокарва идеята, че съвременността също е критерий за духовна виталност, едни форми умират, други се възраждат, но елементарното им подражание не води до автентичност. Историческият процес е непрекъснато движение и християнският свят би трябвало да се възползва от изразните средства на съвременността, а не да разчита единствено на историческите форми. Според някои негови критици от среди в Католическата църква Бота не винаги успява да надскочи личните си амбиции, за да отговорят църковните сгради на потребностите на богослужението. По-често миряните са тези, които ги приемат с отворени сърца. Вероятно защото усещат, че те не имитират вяра и смирение, че не са бездушни като многофункционалните пространства, строени през 70-те години на XX век.

Марио Бота подчертава материалността на своите храмове от тухли и камък – на въпроса защо го прави, отговаря, че архитектурата има своето оправдание в закрепването към земята, към определеното място. В неговото творчество идеята за земната гравитация играе изключително важна роля. Тухлите и камъкът, дори когато скриват ядро от бетон или стомана, създават усещането, че сградата стои твърдо на земята. А стабилността е характерна ценност за европейския град. В днешния многоезичен Вавилон, продължава архитектът, поставянето на знак в определена територия позволява един вид културна и топографска ориентация. И цитира философа Мартин Хайдегер: човек „живее” само когато има възможността да се ориентира в дадено пространство. Тъкмо монументалното предлага необходимите изходни точки.

Бота настоява на етическата основа на архитектурата, извежда етическото пред понятието за естетическо. Първата функция на сградата е защитната, в нея индивидът преоткрива себе си. А хората днес изпитват потребност от сигурност, от защитеност, това е едно от изискванията пред архитектурата, която отразява „очакванията, надеждите и противоречията на своето време”. В разбиранята на швейцареца представата за монументалност не е тоталитарна, тя е заредена с хуманност.

Църквата според Марио Бота възхвалява фундаменталните елементи на архитектурата: пространството, гравитацията, светлината, както и специфичните елементи като праг и стена, които най-добре олицетворяват преминаването на граница. Идеята за сакралното в широкия смисъл според него се съдържа дори в проекта на едно жилище, музеите днес също са форми на сакрализация: отиваш в тях, за да откриеш ценности, да потърсиш смисъла на изкуството отвъд неговата материалност, за да се довериш на светогледа на художника.

Марио Бота продължава да мечтае: иска му се да издигне манастир, защото „манастирът е идеалният град, избягал от правилата на днешното общество”. В случая не става дума за градоустройство, става дума за сакралното като възможен коректив на социалните и архитектурните проблеми на съвременността.