



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 дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

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

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

© „Християнство и култура“, 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

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Албрехт Дюрер.

ХРИСТИЯНСТВО

содържание

година XI/2012/брой 7 (74)

КУЛТУРА

Разговор	5
Адвентизмът в България: в очакване на религиозната свобода – с Цанко Митев, пастор от Църквата на адвентистите от седмия ден, разговорят Момчил Методиев и Тони Николов	
Актуално	17
Тамплиери, архонти, масони...	Димитрина Чернева
Съвременно богословие	25
Хуманизъм и християнство Кесаревото кесарю, Божието Богу Православието и „големите въпроси“	Кардинал Жан Даниелу ИВ Аман Протопрезв. Максим Лусак
Християнство и история	47
Рецепция на большевишката революция в българския църковен дискурс (началото на 20-те години на XX век) Св. Амвросий Медиолански и блаж. Августин като учители на Лутер за „оправданието“	Цветомира Антонова Вениамин Пеев
Актуално: Ватикана	72
Мълчанието не охранява Църквата, нужно е пречистване – с проф. Владимир Градев разговорят Тони Николов и Момчил Методиев Необходими са твърдост и прозрачност за изчистването на Църквата – разговор с проф. Джовани Мария Виан	
Християнство и общество	81
Увод към <i>Духовна Енеида</i> от Роналд Нокс Упадъкът на догмата и опустяването на църквите Четири признака на Църквата	Ивлин Уо Роналд Нокс Роналд Нокс
Свидетели на вярата	97
За риска в духовния живот, национализма и всечовечеството	Архим. Софроний (Сахаров)
Хоризонти	102
Съдбата на християнските общности в Сирия Религията в секуларната общност	Иглика Василева Кристиан Гейер
Нови книги	112
Майстер Екхарт или за мъжеството на разума Проповед 32. „Блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно“ (Мат. 5:3)	Цочо Бояджиев Майстер Екхарт
Християнство и култура	120
По следите на Албрехт Дюрер Наг мен бе простряна закриляща десница – с Андреас Гьлокнер, граматург и програмен координатор на фестивал за музиката на Йохан Себастиан Бах, разговорят Здравка Ангреева	Люгмила Димова

Цанко Митев е пастор от Църквата на адвентистите от седмия ден. Роден е в София на 21 ноември 1959 г., завършил е СУ „Св. Климент Охридски“, специалност „Математика и механика“. От 1979 г. е член на Църквата на адвентистите от седмия ден, а през 1990 г. е избран за проповедник. От 1984 г. до 1990 г. е работил като хоноруван асистент по математика в МЕИ и ВИИ. Тъй като не е допуснат да има редовна преподавателска работа заради вярата си, работи няколко години като пресъор на гумени изделия за автомобили. От 1995 г. се занимава с проблемите на религиозната свобода, включително и като председател на българския клон на Международната асоциация за защита на религиозната свобода.



АДВЕНТИЗМЪТ В БЪЛГАРИЯ: В ОЧАКВАНЕ НА РЕЛИГИОЗНАТА СВОБОДА

С Цанко Митев, пастор от Църквата на адвентистите от седмия ден, разговорят Момчил Методиев и Тони Николов

Първият ни въпрос е свързан с вашия път към вярата. Как един математик стигна до Бога, и то в последния период на държавен атеизъм в България?

Обръщането към Бога е процес и той започна още в моето детство. Произхождам от нямащо отношение към религията семейство и може да прозвучи странно, но преди да почувствам, че има Бог, започнах да разбирам, че има сили, които са над нас и които са лоши. На село чувах много разкази за прояви на загробен живот, разказваха се случаи, които смразяват кръвта, и тъй като ги споделях хора, които или не вярваха в такива неща, но бяха убедени от преживяното, или пък хора, на които вярвах, почувствах, че не са измислици. И постепенно, стигайки до убеждението, че такива сили съществуват, дойде и следващият извод – трябва да има и добри сили. Повлия ми и контактът с вярващи хора – един мой роднина, брат на баба ми, който беше много ерудиран мъж, считан за най-добрия топограф в България преди 9 септември, човек с енциклопедична култура. Той искаше да насочи своята сестра към вярата, но докато ѝ говореше на нея, слушах и аз и попивах всичко, което казваше. По това време нямах възможност изобщо

да се докосна до Библията, тя беше забранена книга, но по-късно разбрах, че от тези разкази съм запааметил много от библейските истории. Той беше първият човек, който оказва влияние върху моето мислене. След това, когато бях в 6–7 клас, или 13–14 годишен, почнах да посещавам Църквата на адвентистите от седмия ген, защото той беше неин член, а и там се кръсти баба ми, неговата сестра. Тогава много силно впечатление ми направи една поредица проповеди на пастор Христо Киров, бащата на известния в миналото естраден певец Бисер Киров, посветени на Откровението. Той изнасяше тема след тема всяка неделя и аз даже ги записвах на касетофон. Това разширяваше моята култура и познания. Така навлязох в света на Библията.

Втората предпоставка беше, че съпоставях този свят със света на диалектичния материализъм, който също изучавах, и виждах, че библейските обяснения са много по-точни и по-ясно очертани в историята. Те издържат изпита на времето.

В математиката, която, така да се каже, ми е втора природа, видях една безпристрастна наука, за която не се изисква никаква политическа „настройка“, основана на атеизма и материализма. Като завърших университета, отначало нямах възможност да я упражнявам като професия, едва по-късно имах възможността да преподавам на хонорар в две висши учебни заведения като асистент. След 1990 година, понеже бях един от активните членове на църквата, ме поканиха да стана проповедник. Макар да посещавах църквата отдавна, същински ангажимент поех чрез кръщенето си през 1979 г. и още от първите месеци, тогава бях студент първи курс, станах един от активните младежи в софийската църква.

Този избор създаваше ли ви проблеми в онези години, подлаган ли сте на преследвания?

Не съм подлаган на преследвания, на директни репресии. Влязох в Адвентната църква в период, когато на нея ѝ бил нанесен много сериозен удар. На практика централното ѝ ръководство е било разбито, но това разбрах по-късно. По това време Държавна сигурност се опитваше да проникне в младежките среди и да упражнява контрол върху тях. Имал съм два проблема – единият беше, че не можех да си намеря работа, а вторият – че точно когато останах без работа, след като завърших образованието си – това беше времето на Андропов – беше опасно да те спрат и да видят, че нямаш печат от работното място, защото това означаваше, че си „безделник“. Точно в този момент се опитаха да ме направят сътрудник. Не го представяха така, както ние сега го казваме, искаха да ми „помогнат“, да ми „гласуват доверие“, защото при тях постъпвала много информация, и от мен, като „по-чист човек“, поискаха да я селектирам. Възползваха се от този момент, когато бях в неизвестност, на кръстопът, когато имах проблеми отчасти и с родителите, тъй като ми се наложи да се захвана с работа, за която те не са мислели – да бъда пресъор и т.н. Но на директни гонения или заплахи не съм бил подлаган. По-скоро ми подхвърляха, че могат да помогнат за разрешаването на проблемите ми с работата. Работеше се индиректно, а целта беше да ме обезверят. Или пък създаваха пречки в проповядва-

нето на Евангелието, от което страдахме всички.

По-късно, през 1991 г., се запознах с един от представителите на тези служби и тогава разбрах колко внимателно са ни следили. Бях приел да служа като проповедник в Благоевград и често ми се налагаше да пътувам до София с влак. При едно от пътуванията ми до София в купето се оказах заедно с един приятен мъж – хем ми се струваше познат, хем не. Той ми се усмихва, поздравява ме, пита ме как съм, беше настроен много гружелюбно. Започна да ми обяснява, че църквата ни е малка, че я познава и т.н. Аз се притесних, че може да го обидя, защото не съм го забелязал на богослуженията. Но за щастие той си свали картите и каза: „Ти не знаеш кой съм, но аз много добре те познавам и много ти се радвам“. Тогава ми разказа за себе си, че е работил в ДС и е проследявал гейността, която съм развивал. През комунизма Благоевград беше обявен за „атеистична зона“, а аз имах желание да проповядвам там още тогава и посещавах града, като си мислех, че го правя много тайно. Посещавах две български семейства, оставях колата на едно място, после извървявах квартала пеш, но явно съм бил следен. Впоследствие разбрах, че мен са ме следили, а върху семействата са упражнявали натиск. Така ме бяха вкарали в групата, според тяхната терминология, на „идеолозите на адвентизма“.

Казахте, че са опитали да ви направят сътрудник. Как се случи това и имаше ли някаква реакция, след като отказахте?

Ако трябва да бъда точен, нещата се развиваха по следния начин. По това време Комитетът, или Комитетът по въпросите на Българската православна църква и религиозните култове, както беше цялото му име, не позволяваше да се назначават нови проповедници. Назначаването на нов проповедник се беше превърнало в нещо много сложно. С представители на ДС имах три срещи през 1984 г., в рамките на три-четири месеца. Предполагам, че те са проявили интерес към мен, защото проповедническото тяло предложило на председателя на Съюза на църквите на адвентистите от седмия ден да запита Комитета дали би одобрил назначението ми за проповедник. Така и не изпратили името ми, защото председателят не бил съгласен – казал: „Той е висшист, а вие знаете, че Комитетът винаги отговоря, че гържавата е инвестирала в тях, за да работят това, което са учили, а не да проповядват“. Имало е спор, накрая надделяло разбирането, че няма смисъл да се предлага моето име.

Но след този разговор стана ясно, че са започнали да проявяват интерес към мен. Пастор Стойчев от Пазарджик, когото тогава не познавах лично, се обади на друг пастор в София, п-р Димитър Киров, когото всички уважавахме като един от стълбовете на църквата в България, да говори с мен и да ме предупреди, че е възможно да бъда потърсен от ДС. Той ме извика вкъщи. Разбрах, че ще е нещо сериозно, защото ние се виждахме всяка събота с него. Започна отдалеч, но накрая ми обясни, че човек от ДС в Пазарджик показал моята снимка на пастор Стойчев и го попитал: това ли е младежът, когото предлагате за проповедник. Пастор Стойчев не ме беше виждал и не си спомням какво точно е отговорил, но веднага след разговора решил да се обади на пастор Киров, за да

ме подготви за бъдещата среща. П-р Димитър Киров ми разказа за действията на ДС спрямо църквата, за това как са притискали пастори да им стават сътрудници, как самият той е бил изселван и ми даде съвети как да се държа при евентуална среща. След разговора заживях с очакване, че ще бъда търсен от службите, но това не се случи в следващите месеци.

По същото време ни бяха забранили да издаваме книжки със съботни училищни уроци, по които се води първата част на нашето богослужение в събота. Те се отпечатваха на циклостил и се разпространяваха по църквите в края на всяко тримесечие. Комитетът реши да позволи отпечатването само на 100 бройки за над три хиляди членове! За да бъдат задоволени нуждите на църквата, стотици екземпляри трябваше да бъдат преписвани на ръка или на пишеща машина. В този период бях поел ангажимент да посещавам периодично една група адвентисти в село Искрец и да им оставям аудиокасети с проповеди на пастор Емил Димитров, които той изнасяше в София. По неписан закон такава разпространяване на проповеди се считаше за незаконно. По същото време друг член на софийската църква, който също се грижеше за развитието на тази група, постига съгласие за отпечатване на съботноучилищни уроци в печатница в Своге. Той беше човек с по-добри финансови възможности, таксиметров шофьор, и по някакъв начин успя да убеди печатницата, че това не е забранена литература, защото Комитетът е дал разрешение за печат. Когато идва денят да получи отпечатаните книжки и да ги закара най-напред в домовете на адвентистите от Искрец, от МВР правят хайка, пристигат страшно много коли, изземат уроците още пред печатницата и след това правят обиск в къщите на адвентистите от Искрец. Там намират три касети с проповеди на п-р Емил Димитров, донесени от мен. И тогава, ползвайки това за повод, ДС решава да ме извика, но не в някое от управленията, а в хотел „Славянска беседа”. Ползваха малко смешен претекст – военните ме викали за справка. Отидох много бързо в окръжното, а този, който ме посрещна, няколко години по-голям от мен – не повече от 30-годишен – си показа картата от ДС. Оттам ме заведе в една от стаите на хотел „Славянска беседа”, където ни чакаше мъж на средна възраст. Придружителят ми се представи като Траянов – тогава мислих, че името е измислено, но може и да е било истинско, защото сега, четейки някои досиета, срещам името Траянов, но може и да е съвпадение. Двамата се опитаха да ме прегразположат, като ми говориха с добър тон и демонстрираха уважение. Задаваха ми банални въпроси с отнапред ясен отговор. Накрая ми казаха, че ще имат и други неща да ме питат, но това ще бъде при следваща среща. Не ме заплашваха с нищо – доколкото разбирам, искаха да свикна с тяхното присъствие. И донякъде успяха в първата среща, защото в началото бях изненадан и уплашен, но в края вече няха кой знае какъв страх. Почнах да се готвя за втората среща, като развих една тактика, която, изглежда, ме опази – разказах за тази среща на трима от стълбовете на църквата и ги попитах как са постъпвали пастори и миряни в такава ситуация. Освен съветите, които ми дадоха, ми казаха, че най-доброто средство за отблъскване на атаките е споделянето с близки, разискване как трябва да се постъпва следващия път и разбира се, молитва.

Втората среща беше в закувалнята на Физическия факултет на СУ само с

младия представител на ДС. Там се чувствах в свои води и бях по-уверен, започнах да задавам въпроси, които ме вълнуваха – защо постъпват така с нас, защо тормозят вярващите, защо не позволяват да се назначават пастори, защо не позволяват провеждането на събор, защо сега сме изпаднали в жалката ситуация възрастни хора да преписват на ръка уроци, като същевременно им дадох да разберат, че разказвам и на груги за тези срещи. Той се опитваше да ме успокои и ми каза, че разговорите ни били гържавна тайна, а аз му отговорих – каква тайна, ние нищо лошо не правим. Също така се опитваше да ми внуши, че не всичко е така, както го знам, и по индиректен начин прокарваше идеята, че пасторите, на които вярвам, имат тъмни петна в тяхното минало и не са това, за което се представят. В желанието си да намеря бързо решение за откъсване от ДС без тежки последици дори бях попитал мой братовчед, който работеше като следовател във Второ районно управление, как да постъпя. Той ми даде съвет, който няхах куража още в началото да приложа – да поискам от тях да ме търсят по надлежен рег. Но на третата среща успях. Тя се проведе пак с младия служител, този път в явочен апартамент. Казах, че повече няма да се отзовавам на телефонно обаждане – ако искат да ме питат нещо, да ме извикат писмено по надлежния рег. Дали това е повлияло на решението, не знам, но повече не ме потърсиха. Съжалявам, че бях много обстоятелствен – няма никаква граматичност в тези срещи, но за мен бяха голямо напрежение.

Какво обаче се случва сега, когато потърсих документите за тези срещи? Може да звучи странно, но в Комисията по досиетата за мен няма нищо. Очаквах нещо от това да бъде отразено, но ми отговориха, че няма никакви документи за мен, не е правена никаква разработка и не съм бил под оперативно наблюдение. За съжаление това се отнася и за груги хора – очаквах да има голямо досие за един от старите пастори, фактори на адвентизма в България, но и за него също няма никакви документи. Разбирам, че голяма част от документите са унищожени. Разбрах, че и досието на п-р Емил Димитров, с когото бях много близък, е прочистено, губят се страници – няма нищо за историята на неговото ослепяване.

Как се стигна до неговото ослепяване?

Пастор Емил Димитров беше един от много силните и изявени пастори – той обедняваше в себе си интелект и организационни качества. От 1984 г. на практика му беше забранено да проповядва в София. Страдаше от заболяване на очите. Едното око беше загубено, а за другото се полагаха големи грижи, защото съществуваше опасност от отлепване на ретината. Регно беше да не го пращат в район, който е много далеч от специализирана болница, но точно това направиха – изпратиха го в началото в Хасково, а после – в Шумен. И в един момент се случило това, от което се опасявахме. Ретината започнала да се отлепва и трябвало бързо да отиде в специализирана болница, но нямало билети за самолет. Пътувал с влак 7–8 часа. Наредил се на гълга опашка в болницата в София. Когато бил прегледан, лекарката му казала, че е закъснял и процепът на ретината вече е много голям. Ако другото му око било здраво, щяла да се опита да го оперира, но сега не можела. И признала – не можем да направим толкова прецизна операция. Но приела проблема присърце и решила да съдейства за раз-

решение да се оперира във Франция, където час по-скоро да му направят операцията, тъй като има опасност очният нерв да изсъхне. Онова, което смятахме, че щеше да е най-трудно, се реши много бързо. Ние имаме клонове в Западна Европа, те помогнаха, уредиха приема и поеха разноските по престоя и операцията. Той трябваше само да излети за Франция. И точно тук се появи следващият проблем. Когато съпругата му отива да му вземе документите от паспортното, ѝ казват, че паспортът е загубен. Той изпусна полета, моташа го няколко дни, докато накрая сестра му отиде и се среща с шефа на паспортното, на когото е била класна, когато е бил ученик, и му задава въпроса: „Защо искате да ослепите брат ми?“. Той се притеснил, казал, че ще направи всичко възможно по случая. На следващия ден извикват съпругата на пастора в паспортното. Там тя се срещнала със същия млад човек, с когото преди 4 години се срещал. След като ѝ се представил, че е от ДС, казал: „Не мислете, че сме толкова лоши, открихме паспорта!“. Пасторът излетя за Франция, но вече беше закъснял – при операцията се оказало, че нервът е изсъхнал. Ослепя напълно и като слепец завърши живота си. Затова казвам, че не пряко, но със създаване на съответните обстоятелства ДС доведе до пълна слепота един страдащ от болест на очите човек.

Може ли да ни разкажете нещо повече за историята на Адвентната църква – как възниква, какво изповядва?

Адвентната църква е рожба на едно движение, зародило се през първата половина на XIX век. То е свързано с изчисление на период от 2300 геноношия в пророчествата на Даниил. Приемайки, че в описанията на пророците ден е равен на година (Езекил 4:6), теолози и проповедници установяват, че Второто пришествие трябва да настъпи някъде около 1842–47 г. Първият, който започва да говори за това, е южноамериканският католик Мануел Лакуни, който пише под псевдоним своя трактат за приближаващия край на света – *Идването на Месия в слава и величие*. Впоследствие в Англия се развива бурно движение, начело на което застава п-р Едуард Ървинг, което обхваща около 40 проповедници от различни протестантски деноминации, но най-мощно движението се развива на Американския континент, където то се свързва с името на баптисткия проповедник Уилям Милър и там става известно като милеризъм. Тогава то е само движение, без да има структурата на църква. Постепенно диапазонът на отклоненията в датите се свива след направени подробни исторически справки и изчисления и очакванията са, че Христос ще дойде повторно през 1844 г. Но тъй като това не се случва, настъпва разочарование и движението се разпада. Част от него застават зад идеята, че годината може и да е била сбъркана, други, че Христос е дошъл втори път духовно. Три групи обаче независимо една от друга стигат до извода, че периодът е изчислен правилно, но събитието е друго, подготвящо Второто пришествие. Това означава, че темата за Второто пришествие трябва да се завърне като водещ мотив, тъй като хората вече не мислели за него като предстоящо събитие. И те трябва да съобразят поведението си с това, че живеят в навечерието на това велико събитие.

През следващите години, от 1844 г. до 1863 г., в Съединените щати тези три групи дебатират, провеждат конференции, на които разглеждат основните хрис-

тиянски доктрини, и накрая стигат до идеята, че за да изпълнят мисията, трябва да създадат църква, която да продължи да разпространява идеята за близостта на Второто пришествие, тъй като в техните църкви тази важна истина е маргинализирана или отхвърлена. По това време в САЩ е много популярно разбирането за приближаващото 1000-годишно Божие царство, което ще бъде епоха на мир, в която Сатаната ще бъде вързан, и тази епоха ще настъпи под въздействие на успехите в науката. В края на този период ще дойде Христос втори път. Така темата за Второто пришествие остава някак размита. Новата църква се противопоставя на този възглед. Членовете ѝ подобно на участниците в движението са наречени адвентисти. Това име е дадено от историци и от хора, които са били повече наблюдатели, отколкото участници в движението. То има латински произход със значение на очаквам някого, който е обещал да дойде, тоест „адвентисти“ означава „очакващи Пришествието“.

На проведените конференции адвентистите стигат до извода, че Реформацията от XVI век трябва да бъде продължена. Едно принципно положение е отношението към закона – Десетте Божии заповеди трябва да се разглеждат в тяхната пълнота. Вижда се, че в четвъртата заповед се говори за събота, а хората освещават неделята. Защо се следва традицията, а не ясното Божие слово? Казаното в шеста заповед например „не убивай“ се отнася за цялостното отношение към човешкия живот, включително и нашето тяло, тоест това е заповед и за нашето здраве, което означава да се вземе под внимание какво пием и с какво се храним, дали стилът ни на живот е съобразен със здравни принципи или не. Тези две линии: вярата в близостта на Второто пришествие и подготовката за него, включваща реформа по отношение на Божиите изисквания и проповядване на Евангелието, са изразени в името Църква на адвентистите от седмия ден. В България гумата адвентист не означава нищо, но в западните езици веднага става ясно, че това е Църква, която се е посветила на подготовката на вярващите за Второто идване на Иисус Христос.

Обидно ли е за вас името „съботяни“, с което сте известни в България?

Не, мен не ме обижда, то просто не е точно, защото ние не сме единствените, които освещават съботата, евреите също освещават съботата, баптистите от седмия ден също освещават съботата. Скоро научих, че в България има и един клон на петдесетничеството, който също има такова отношение към съботата. Освещаването на съботата е само един от елементите на нашето учение.

Колко са адвентистите по света и в България?

Ние сме световна църква с представителство почти във всички държави. Нашите членове са хора, които не само са поели своя ангажимент, но и го спазват. По света в Църквата членуват към 18 милиона души. При нас идват и други, които симпатизират на нашето учение, но не са поели ангажимент. Така че може да се каже, че заедно със симпатизантите сме около 35–40 милиона души.

В България членовете на църквата, които са поели ангажимент, които са се

кръстили в адвентизма и не са обърнали гръб на своето кръщение, са около 7500 души. Заедно със симпатизантите – хората, които посещават нашите църкви – сме може би около 15–20 хиляди.

Как прониква адвентизмът в България? За софиянци най-известна е църквата ви на ул. „Солунска” – как тази църква оцеля през комунизма, без да бъде национализирана?

Църквата на „Солунска” или на „Васил Коларов”, както се казваше улицата тогава, е спасена от едно щастливо обстоятелство. Адвентизмът прониква в българските земи след 1891 г. по две линии. Едната е по линия на Германия. Втората линия е през Румъния. Адвентистите в Румъния са с традиционно с много по-голяма численост и са около 70–80 хиляди души понастоящем. Така първите ни църкви възникват в българските територии в Добруджа, които преминават към Румъния, а после се връщат – като църквата в Тутракан. Когато членството започва да се увеличава, през 1924 г. с даренията на адвентни църкви от 27 държави е закупено място на „Солунска” 10 и е построена църковна сграда. Не знам по какви причини собствеността не е била прехвърлена на нашата църква, а се води на Генералната конференция (ръководството на световната църква), която има седалище в САЩ. Това ни спасява от конфискация, защото и след 1944 г. от правна гледна точка сградата продължава да бъде чуждестранен имот.

След конфискациите, като например отнемане на църковната ни сграда в Габрово в полза на държавата и превръщането ѝ в Куклен дом, идват репресиите. Странното е, че при нас те започват след 1948 г. – годините от 1944 до 1948 са ползотворни години. Към 1949 г. започва да се усеща някакво напрежение, но все още доста неясно. По това време Църквата дори се включва активно в бригадирско движение, опитва се да си осигури някакво поле, да не създава впечатление, че се обявява против новия строй. Обръчът започва да се затяга след унгарските събития. През 1958–1959 г. срещу църквата е подхваната целенасочена атака за разбиване на ръководството и на основните структури. Защо точно тогава, не знам. Преди това са организирани събори – такива има и през 1945 г. и през 1948 г., въпреки че организирането и провеждането им не е било лесно, защото е трябвало да се преодоляват множество пречки. Тогава дори започва да функционира наше училище в гр. Своге, дейността се развива, членството се увеличава, разбира се, на по-късен етап дейността на училището е прекратена и сградата отнета в полза на държавата. През 1959 г., годината, в която съм се родил, Комитетът извиква председателя и секретаря на централното ръководство, наречено Съюз на църквите на адвентистите от седмия ден (СЦАСД), и им казва, че сваля доверието си от тях. Основанието е, че са стимулирали църквата да полага големи грижи за младежите, а Законът за изповеданията забраняваше дейността сред младежите и цялата линия на партията беше, че тя трябва да се грижи за възпитанието на подрастващите. От този момент започва период, през който църквата не може да си избере ръководители чрез събор, а старото ръководство или проповедническото тяло трябва да предлагат някакви имена, да чакат одобрението на Комитета и после одобренията да бъдат припознати за ръководители на вероизповеданието.

Вече е ясно, че най-надарените и уважаваните няма как да получат одобрение и следователно не биха могли да бъдат ръководители. Това е дълга и мъчителна история, която завършва чак след 1989 г.

През тези десетилетия църквата на практика се ръководи от две ръководства: одобрено от Комитета административно ръководство, но не винаги одобрявано от по-голямата част от църквата и непризнато от държавата, но одобрявано от самата църква духовно ръководство, съставено от утвърдени пастори. То съществува под формата на инициативен комитет и организира проповедническото тяло да играе определена роля във взимане на важни решения. Срещите на инициативния комитет в повечето случаи са нелегални. Това съвсем не означава, че другата група проповедници, които имат одобрението на Комитета, са предатели. Не, дори в първите години се наблюдава много добро сътрудничество. Но през 1967 г. става събитие, което ще създаде много голямо разделение. След подадена оставка на председателя на Съюза, църквата поема инициатива да организира малък събор, на който да се избере ново ръководство. Направеният избор е предложен за одобрение от страна на Комитета. След известно забавяне отговорът е, че не признава избора и предлага за ръководство трима пенсиониран пастори. Въвеждането им в длъжност става с прокурорско нареждане и с милиция. Те живеят с разбирането, че трябва да поемат управлението, защото в противен случай църквата ще бъде обявена за нелегална и ще бъде разтурена. Пренебрегват обаче правото на избор и самоопределение, вследствие на което тримата са изключени от местните църкви, в които членуват.

В Църквата на адвентистите от седмия ген съществува практиката на прекратяване на членството. Ако член на църквата не спазва ангажиментите, които са формулирани в 28 учения, на него му се дава срок, за да се поправи и потърси покаяние, като през това време му се оказва допълнителна подкрепа, но ако въпреки положените усилия, той продължава да не спазва поетите изисквания, тогава бива изключен. Това важи за всички, като към пасторите изискванията са по-строги. За тях наказанията започват с отнемане на пасторския сан, а накрая може да се стигне и до изключване.

Участвалите в грубото вмешателство на властта в ръководството на църквата трима пастори, след като дават категоричен отрицателен отговор на отправените покани за ревизия на поведението си, биват изключени от местните църкви, на които принадлежат. Така се стига до период, в който ръководството на църквата е съставено от изключени членове, но имащи власт и отговорност да разпределят парите на проповедниците. Оттогава се получи пробив, който раздели проповедническото тяло и част от членството. Макар и в по-малка форма при следващия ръководител, посочен за такъв от предишния и разбира се, одобрен от Комитета, нещата се повтаряха и официалното ръководство все повече губеше доверието на църквата. По този начин държавата чрез механизма на одобрение и чрез ДС беше обсебила ръководството на църквата до 1989 г.

Познавам и едната, и другата гледна точка. Мисля, че освен наивна вяра в намеренията на властта при някои от заслужилите нейното одобрение е имало

и личен интерес, но само Бог е този, който може да съди подбудите. Допускам, че сред тях е имало хора, отдали почти целия си живот на това дело, които са мислили, че така спасяват църквата, без да съзнават, че всъщност повече я разделят. Фактът обаче си е факт: разделението внасяше напрежение и компромисите с властта в края на краищата не подобряваха живота на църквата, а в последните години още повече стесняваха нейните функции. Според мен най-големият пробив на Държавна сигурност е, че успяваше да противопостави пастори на пастори и изявени миряни на изявени миряни. Вярно е, че тези пастори, които са служили на ДС, се броят на пръстите на едната ръка и повечето ги знаем, но можеше да се мине и без това.

Как преодоляхте това разделение, стигна ли се до вътрешни спорове след края на комунизма?

Днес оценявам, че нашата църква, с оглед на режима, се е справила доста добре. Имам предвид, че успяхме да избегнем унищожителната острота на вътрешните спорове, характерни за други геноминации. Причината за това е, че още в първите години, когато се виждат първите симптоми на затягане на режима, стълбовете на църквата, най-авторитетните членове, поемат инициатива за създаване на неформални структури. Тогава няма възможност да се свикват събори и така се формира нещо като инициативен комитет, съвещание или проповедническо тяло, които се заема с управлението на Църквата. В центъра стои пастор Димитър Киров, който е още жив и сега е на 102 години. През 1964 г. той дава идеята за редовни срещи на тези авторитетни пастори, а по-късно се включват и миряни, които създават неформално ядро, което взема важните решения за развитието на делото. Той самият едва ли е съзнавал колко успешна ще бъде тази негова инициатива, че това ще се превърне в гръбнака на църквата до 1989 г. Благодарение на този подход след 1990 г. нещата се оправиха с един замах – на свикания събор автоматично бяха избрани хората, които бяха авторитетни, тъй като те бяха разпознаваеми. Например за пръв наш председател в новото време беше избран пастор Азоп Тахмисян, проповедник във Варна, физик-математик по образование, един от най-интелигентните проповедници, човек с много широка култура. В този период той проповядваше на варненската църква, която беше натикана в циганската махала, в една къща, където в нея и на пейките в двора се събираха към 200 души. Тактиката на Комитета беше да забрани проповедниците периодично да сменят районите на служене, което е един от централните моменти в организацията на нашата църква. Всеки проповедник трябваше да бъде закотвен за района си и да стои там до края на служенето си. Но въпреки това се намираха пътища за комуникация и опознаване. Аз например, преди да видя на живо пастор Тахмисян, бях чел написаните от него книги и статии, които се разпространяваха по неведоми пътища.

Друг фактор за оцеляването беше развиване на доброволна система за финансиране на инициативи. Основната част от нашия бюджет се формира от десетъка, който се внася доброволно. Будните членове, като виждат, че ръководството пренебрегва основни принципи и че държавата трябва да дава разрешение и одобрение за всеки разход, решават да задържат десетъка или част от него.

Тази дейност още повече се засили, когато след една тежка ревизия от 1986, гържавата ни прибрани около 600 хиляди лева, защото излезе със заключението, че това са десетъчни дарения от местни нерегистрирани църкви.

Всички тези неща бяха известни и при нас промяната дойде естествено. Тогавашият ръководител на Църквата пастор Никола Танев не се ползваше с доверието на вярващите и когато дойдоха промените, съвсем естествено се свика събор, който заседава няколко дни и избра ново ръководство, съставено от хора, на които Църквата имаше доверие. Както книгите и статиите на п-р Азоп Тахмисян ми бяха помогнали на мен, така бяха помогнали и на много други. Всички знаехме кой е и затова с радост приехме вестта, че за председател на Съюза е избран той.

С кои деноминации си сътрудничите най-активно в България?

Най-близки до нас са протестантските общности. Много близки сме с Баптистката църква, с Методистката църква, дори във Варна нашата църква е ползвала салона на Методистката църква. Добре си комуникираме с Висшия евангелски богословски институт, имаме проповедници, които са го завършили. С Православната църква си сътрудничим на ниво богослови, имаме 5–6 проповедници, завършили богословие в Софийския университет. Но според мен проблемът е, че Православната църква не си сътрудничи със своите богослови, така че като казвам, че си сътрудничим с православните богослови, не знам дали това означава, че си сътрудничим с Православната църква.

През 1985 г. на сесия на Генералната конференция Световната адвентна църква излезе с декларация:

Ние признаваме всяка организация, която издига Христос като съставна част от Божия план за евангелизирането на света. Ние проявяваме уважение към мъже и жени, християни от други общности, които се трудят да спечелят хора за Христос!

Широко сътрудничество с други деноминации имаме по линия на защита на религиозната свобода. Част от нашата доктрина, от нашето разбиране е, че трябва да помагаме на всички нива да бъде установена религиозна свобода и да има гаранции, че всеки ще има право да изповядва вярата си, както му диктува съвестта. Това е основно положение за нас и се стремим да правим всичко възможно, за да има ясно разделение на Църква от гържава. Не можем да приемем гържавата да се намесва по някакъв начин в развитието на Църквата, да става арбитър във вътрешните спорове на едно изповедание. Затова на международно ниво отделяме доста средства за инициране на форуми, в които участват представители на различни изповедания и където се разискват въпросите на религиозната свобода.

След като проблемът за религиозната свобода е толкова важен за вас, как оценяване нейното състояние в България днес? Какво е отношението към вашето изповедание?

Според мен преминахме през няколко фази в отношението към религиозната свобода. Първата е веднага след 1989 г., която продължи до 1992 г., когато имаше истинска свобода, регистрираха се много общности. Намесата на Дирекцията по вероизповеданията в споровете между двата синода на Православната църква, в споровете в мюсюлманското изповедание обаче доведе до завръщане към един стар модел – тогава правозащитниците загубиха битката за религиозната свобода. Загуби се подкрепата на обществото, отново започна да се счита, че изпълнителната власт най-добре може да прецени кои са добрите и кои са лошите.

Последва период, който завърши към края на 1997 г., на надъхване на обществото срещу новите вероизповедания, наричани и считани за „опасни секти“. Особено по време на правителството на Любен Беров се разрази целенасочена кампания, в която обществото беше настроено срещу всички религии, различни от православието. Това за мен беше най-тежкия период на новото време, в който всички изповедания, включително традиционни, бяха обявени за опасни. Тогава имаше хора, които бяха гамгосвани, губиха работата си, изгубваха родителски права, а някои влизаха в затвора и т.н.

След 1997 г. се наблюдава значително подобрение на климата, но и сега политиката се влияе от националистични партии, особено в общинските съвети. Стига се до по-перфидни ограничения, като например наредби, приемани от местните общински съвети. В Перник например преди 7–8 години имаше дискриминационна наредба, според която нито едно изповедание, различно от православно, не може да организира нищо на открито.

Има и друг тип дискриминация – наричам я медуина. В момента трудно може да се говори за видимост на изповеданията – когато едно изповедание направи нещо значимо, добро, обществено важно, тази дейност рядко се свързва с изповеданието. Ще ви дам един пример с нашата църква. Ако отидете в Кюстендил, в ромската махала, ще видите една много хубава сграда. Това е медицински център, създаден от нашата благотворителна организация АДРА, ще видите и къщичките за бедните хора, построени от нея. Ако попитате министерството, веднага ще ви кажат кой ги е построил. Всичко се знае, но дори тогава, когато се правят филми за тази дейност, много рядко се казва, че зад тази инициатива стои и Адвентната църква. Едно е тези сгради да бъдат построени, а съвсем друго е да бъдат поддържани. В ромската махала Адвентната църква играе ролята на надзорник, на домакин, който наблюдава и учи хората как да поддържат къщите. На конференция през 2005 г., организирана от правителството, представител на ООН за ромската интеграция посочи тези къщички като най-добрия модел. АДРА беше посочена като организацията, която ги е изградила, но нищо не се каза, че тя е религиозна и че делото ѝ се продължава от доброволния труд на представители на Адвентната църква, които се грижат за опазването на сградите, оборудването и инвентара. Или случаят в Перник след земетресението – нашата църква направи празник за децата, раздаде им мляко и други неща. Това събитие, което събра много хора и създаде настроение в този тежък момент, не беше дори споменато в медиите. Това са предизвикателствата и ограниченията, с които се сблъскваме днес.



Димитрина Чернева е завършила теология и философия в СУ „Св. Климент Охридски“. От 2000 г. работи като журналист. В продължение на няколко години е водещ на сутрешния блок на програма „Хоризонт“ на БНР. През 2001 г. печели първа награда „Радиопредаване на годината“ на международния фестивал по журналистика „Вяра. Надежда. Любов“ в категорията „Журналистическо разследване“. Била е редактор на сутрешния блок на БНТ и редактор на новините в RE:TV. Редактор в портала kultura.bg/web.

Димитрина Чернева

ТАМПЛИЕРИ, АРХОНТИ, МАСОНИ...

България е на второ място в света по брой на рицарите тамплиери. У нас те наричат себе си православни тамплиери, като в същото време не пропускат да отбележат, че са „наследници на древната тамплиерска традиция“. Разбира се, излишно е да търсим в миналото и традициите на Православната църква следи, обясняващи произхода и популярността на новотамплиерската мода. Така или иначе, съвременната масова култура предлага неизчерпаем резервоар от културно-исторически отломки, символи и ритуали, чието произволно съчленяване е твърде изкусително и често води до съвместяването на всевъзможни вярвания и религиозни практики. По правило подобни синкретични форми виреят върху плиткия терен на религиозното невежество и често полагат себе си в сферата на комерсиалното и показното.

Всъщност зад инициативи от типа на т.нар. оргени на рицарите тамплиери в България и прословутия Върховен архонтски събор стои стремежът на една определена класа да легитимира себе си като аристокрация. В повечето случаи става дума за хора със съмнителна репутация, успели да се замогнат в годините на прехода най-често благодарение на престъпни сделки и унаследени мрежи и влияния от тоталитарния период. В амбицията да реализират себе си като елит – не просто финансов, но и духовен и политически (властови) – те демонстрират нуждата си от сакрална санкция, от меродавен печат, който би пре-



Православен свещеник благославя новоприети членове на Ордена на рицарите тамплиери на Йерусалим. Снимка: Булфото

потвърдил тяхната знатност, правото им да бъдат „избрани“, „необикновени“, „нередови“ хора. Потребността им да заличат миналото си на простололюбие и да се закичат със знаците на всепризнат престиж реабилитира значението на Църквата, но не като общност от вярващи, на които глава е сам Иисус Христос, а като древна институция, съхранила през вековете сакраменталната си власт. Неслучайно т.нар. тамплиери признават, че ритуалите им започват и завършват с молитва и че във всичко, което правят, те търсят и имат подкрепата на „отделни християнски проповедници“. Обикновено на техните церемонии присъстват православни духовници, в това число и митрополити. Архонтите пък получават своята титла директно в църковна среда с едно чинопоследование, което напомня ръкополагането в духовен сан. Не е изненадващ и фактът, че повечето представители на тези парамасонски организации имат и политически амбиции. Така например архонтът Слави Бинев, който освен това е и рицар тамплиер, е също така учредител – заедно с Великия приор на Ордена на рицарите тамплиери Румен Ралчев и едновременно с това масон – на партия ГОРД.

Какво дава основание на споменатите вече „православни тамплиери“ да определят себе си като „наследници на древната тамплиерска традиция“ и да припознават като своя мисията за „разширяването на диалога“ между Източната и Западната църква? Прави впечатление, че представяйки своите организации, днешните новотамплиери започват разказа си от далечната 1118 г., когато всъщност „било създадено тайното общество на тамплиерите“. Съществува ли обаче приемственост между средновековния католически военно-монашески орден на тамплиерите и днешните новопосветени рицари и гами?

Средновековният орден на тамплиерите

Орденът на тамплиерите или на братята рицари от Соломоновия храм в Йерусалим е католически военно-монашески орден, който възниква в началото на XII в. (1118 г.) в резултат на Първия кръстоносен поход. Освен обичайните за всеки монашески орден обети – на послушание, на бедност и на безбрачие – монасите тамплиери давали и обет за защита на поклонниците, които посещават Йерусалим. „Баща на този вид монашество е св. Бернар от Клерво, който християнизира образа на рицаря”, разказва отец Петко Вълв от Католическата апостолическа екзархия. Самите тамплиери наричали себе си „бедните рицари на Христа от храма на Соломон”. Това название е свързано с факта, че кралят на Йерусалим Балдуин II настанил тамплиерите в превзетата гжамия Ал Акса, за която се счита, че е построена върху останките на Соломоновия храм. С течение на времето се налага наименованието Орден на храма (temple) или на тамплиерите.

Постепенно рицарите тамплиери започнали да помагат на поклонниците не само по отношение на личната им безопасност, но и като пазели имуществото им и финансирали пътешествията им. Била въведена система за изпращане на пари и ценности към Йерусалим, както и система за даване на заеми. Загубата от кръстоносците на Йерусалим през 1187 г. заставила тамплиерите да се замислят за алтернативни източници на доходи. Те започнали да финансират чужди операции и да осъществяват онова, което днес наричаме банкови преводи – онзи, който внесе определена сума в дадена държава, може да си я получи където и да е другаде в местна валута. Така орденът се превърнал в една от най-заможните институции в Европа.

В основата на преследването и граматичния финал на тамплиерите стои френският крал Филип IV Хубави, който искал да конфискува имотите на ордена. През 1307 г. той издава тайна заповед всички членове на ордена във Франция да бъдат арестувани в един и същи ден. Това става на 13 октомври, петък, откъдето идва и изразът за „фаталния петък”. Малко след това тогавашният папа Климент V, който бил под непосредственото влияние на френския двор, обвинява рицарите тамплиери в ерес и в най-различни богохулни деяния. Срещу тях започва процес, който е воден както от светските власти, така и от Инквизицията. При ужасяващи мъчения тамплиерите се признават за виновни почти по всички точки на обвиненията. През 1312 г. на събора във френския град Виен папата официално разпуска ордена. Съдът осъжда голяма част от членовете на ордена на смърт чрез изгаряне. Не е пощаден и Великият магистър на тамплиерите Жак дьо Моле, който умира на кладата в Париж на 18 март 1314 г.

Фактически с булата на папа Климент V от 1312 г. Орденът на тамплиерите е разпуснат и престава да съществува. За разлика от Ордена на иезуитите например, който е бил забранен от папа Климент XIV през 1773 г. и след това възстановен отново през 1814 г. от папа Пий VII, Орденът на тамплиерите не е възстановен никога повече. „И макар да не е изключено в бъдеще да се стигне до някаква реабилитация на тамплиерите, в момента Католическата църква

признава само два рицарски ордена – това са Суверенният Малтийски орден, известен още като Орден на хоспиталиерите, и Орденът на Светия гроб в Йерусалим”, пояснява отец Петко Вълв. Независимо от това в момента на Запад съществуват 27 организации, които претендират, че са автентични наследници на тамплиерите. „Католическата църква е отворена към сътрудничество с всички хора с добра воля. Съществува обаче проблемът с името, защото трябва да се знае откъде идва то и какъв е неговият исторически произход”, допълва още отец Вълв.

Според секретаря на посолството на Малтийския орден у нас Богдан Паташев, когато става дума за монашески структури, изключително важен е въпросът за приемствеността. „Приемствеността, в която Католическата църква вярва, тръгва от апостолите и чрез ръкополагане от епископ на епископ се осъществява непрекъснато до наши дни. Приемствеността от първия абат до сегашния Велик магистър на Малтийския орден е важна и е описана в нашите хроники. Ние вярваме, че сегашният ръководител на Малтийския орден, който е монах, е приемник на първия, който някога е създал монашеското братство, посветено на св. Йоан Кръстител”. При тамплиерите обаче приемствеността е прекъсната. Проблемът на новите организации, които се появяват с претенцията, че са „наследници на древната традиция”, е, че те сами афишират себе си. След като обаче е прекъсната приемствеността и не съществува връзка с Църквата, подобна претенция е абсолютно безпочвена. „Все едно една държава, която е изчезнала от картата на света, да се появи на друго място и в друго време, обявявайки, че е продължител на историята и традициите на изчезналата държава”, казва Богдан Паташев. По думите му в момента е пълно и със структури, които обявяват себе си за наследници на Малтийския орден. „Общото е, че винаги става дума за граждански, а не за монашески организации. В съвременния свят те търсят припознаване чрез средствата на правото и регистрирайки се като юридически лица, афишират себе си като автентични организации”.

Православни тамплиери

В България съществуват поне две организации, регистрирани като Орден на тамплиерите, и разбира се, всяка от тях претендира, че е легитимен наследник на някогашните рицари. Ръководител на сдружението „Върховен военен орден на храма на Йерусалим – Велик магистериален приорат на България” е „Рицарят на Великия Кръст” Асен Асенов. Според тамплиерите, оглавявани от Асенов, след разпускането му през 1312 г. някогашният военно-монашески орден „продължил съществуването си тайно с непрекъсната поредица от велики магистри до март 1705 г.”, когато няколко френски благородници направили събор на тамплиерите във Версай. Великият приор Асен Асенов признава, че преди да стане тамплиер, е членувал в „друго общество”, в което контактите били „ограничени”. Именно там обаче идва поканата да стане тамплиер. „В началото бяхме 17 човека. От тези 17 реда издържаха само 4 човека – другите 13 се отказаха, след което бяхме ръкоположени и тогава имах честта да държа българския флаг сред всички чуждестранни представители на ордена. Усещането е невероятно. Всички членове на Ордена в Западна Европа са благородници – барони, графове,

лордове и когато се изправиш и предизвикаш желанието им да те аплодират е госта вълнуващо... В момента, в който те ръкоположат за рицар, ти ставаш равен с тях". Тамплиерите на Асенов определят собствената си организация като „законния исторически директен наследник на древния Орден на Храма, основан през 1118 г.". Твърдят, че не са свързани с масонството, тъй като, за разлика от тамплиерството, „масонството е тайна организация". Същевременно обаче полагат „клетва за мълчание", която изисква от членовете на организацията да „спазват предпазливост и сдържаност относно вътрешните дела на Ордена". Избягват медийните изяви, тъй като смятат, че „само така може да оцелее едно затворено общество", и упрекват представителите на другата новотамплиерска организация в България, че „живеят в медийното пространство, а не това са правилата на Ордена на Храма". Титлите, които раздават, са част от „публични церемонии или служби по обличане във власт, на които присъства християнски свещеник". Прави впечатление също така непоколебимото им убеждение, че още през Средновековието тамплиерството е имало дълбоки корени и трайно присъствие по нашите земи. Според Асен Асенов съществува дълбока връзка между богомилството и тамплиерството и това е едно от нещата, които българските членове на ордена са се нагърбили да докажат.

Другото тамплиерско сдружение е с наименование „Орден на рицарите тамплиери на Йерусалим" и е регистрирано у нас през 2004 г. През август 2008 г. българската организация придобива статут на самостоятелна структура и е обявена за Велик приорат, а за неин велик приор е провъзгласен о.р. генерал-майор Румен Ралчев. До 1989 г. Ралчев е офицер от УБО (Управление „Безопасност и охрана") и началник на охраната на Тодор Живков. В първите години на прехода създава една от знаковите охранителни фирми. От 1991 г. е масон. Членува във „Великата ложа на старите, свободни и приети зидари на България" и е неин велик майстор до преди няколко години. В момента се занимава с охранителен бизнес, собственик е на гимназия и колежи за охранители. Според Ралчев тамплиерският орден, чиито приорат в България оглавява той, е възстановен от Наполеон в Париж през 1804 г. и оттогава съществува като „граждански орган с регистрация в Швейцария". В българското сдружение днес членуват предимно бизнесмени, а също и немалко популярни лица – общественици, интелектуалци, актьори, телевизионни водещи. Твърди се, че сред членовете на ръководения от Ралчев орден са поетът Любомир Левчев, издателят Иван Гранитски, омбудсманът Гиньо Ганев, историкът проф. Андрей Пантев. Наскоро медиите съобщиха, че макар да не смята да се връща в политиката, Любомир Левчев е присъствал на сбирка на новата политическа формация ГОРД, чиито съучредител е Великият приор Румен Ралчев. Един от най-известните родни тамплиери е археологът проф. Николай Овчаров, който освен Велик рицар е и директор на създадения към ордена Институт за изследване на историята. Овчаров нарича себе си „православен тамплиер" и обяснява, че орденът „използва православни свещеници, които четат молитвите в началото и в края на събранията". „В ордена имаме православни свещеници, имаме няколко човека, които са си истински свещеници и са членове на ордена. Ние сме православни християни, защото съвременният орден е доста по-различен от католическия орден, който е съществувал през XIV век. Съвременният орден включва всички видове християни – православни,

католици, протестанти. Единственото условие е кандидатите да са кръстени християни”, разказва известният археолог. Основната цел, която си поставят членовете на ордена, е разширяването на диалога между различните християнски църкви. „Ние изповядваме икуменизма. Смятаме, че разделението на църквите днес е напълно изкуствено и неприемливо за XXI век. Да бъдат обединени под една егида всички християни по света – това е главното нещо”, казва още проф. Овчаров. Според него „начинът, по който действа Православната църква в момента, не е най-правилният”. „Православната църква трябва да се отвори много повече към света, както се отвори преди 30 години Католическата църква, която също беше госта канонична и догматична, но в крайна сметка сега в католическите катедрали може да видите млади хора с китари... Искаме да съдействаме християнството да се реформира”, признава рицарят тамплиер.

Парадоксално, но стремежът на родните тамплиери да бъдат модернизатори и реформатори на християнството, както и упрекът им към монасите от Атон, че „разсъждават с понятия от XIV–XV век”, не проблематизират идентифицирането им с една традиция, появила се през Средновековието и пресечена с решение на папа Климент V в началото на XIV век. По време на своите събрания т.нар. „наследници на древното тамплиерство” се появяват облечени в бели плащове с червени кръстове и мечове в ръце, наричат себе си рицари и гами, почитат паметта на изгорения на клада рицар Жак дьо Моле и на деветимата основатели на ордена, приписват богомилско влияние на тамплиерството и благоговейт пред богомилите, тъй като последните се обявявали против „богатите одежди, обилната храна и веселбите” и почитали единствено молитвата „Отче наш”. Разбира се, преклонението пред „оригиналната и витална богомилска ерес” не пречи на новопосветените рицари и гами да демонстрират положителното си отношение към парите, блясъка и лукса. В крайна сметка дълбоката стратегия на този бриколаж от възгледи, практики и стилове отвежда до заличаването на всякаква вероизповедна разлика и идентичност и до възпроизводството на едно изпразнено от съдържание религиозно комерсиализиране.

Позицията на Църквата

Тук възниква и най-важният въпрос – каква е реакцията на Църквата по отношение на тези относително нови синкретични форми и организации. Както казва митрополит Йоан Зизиулас, „Църквата е призвана да бди новите културни форми без изкривяване да въплащават основните екзистенциални истини, които възвестява на света Евангелието Христово”. Това, разбира се, не означава, че Евангелието трябва да бъде отделено напълно от всички форми на културата. Основният коз на т.нар. тамплиери, архонти и всякакви парамасонски структури е показната съпричастност към традиционни ценности и добродетели и най-вече към дарителството и благотворителността. По гумите на отец Петко Вълв „Католическата църква е отворена за сътрудничество с всички хора, които имат добра воля и няма никакъв документ, който да заклеимява подобни организации или да ги определя като неприятел”. Въпреки това католическите духовници не могат да взимат участие в техните ритуали. Богдан Паташев уточнява, че преди около десет години е изпратено циркулярно писмо

на Светия престол до всички епископи, приканващо ги да бъдат внимателни и да не допускат отслужването в храмовете на ритуали с неясен произход. „Това не е преследване, а по-скоро предупреждение към духовниците и миряните да бъдат предпазливи по отношение на структури с неясен произход и цели”. Що се отнася до икуменическите претенции на новотамплиерите разбирането на католиците е, че обединяването на християните е работа на самите християни и на ръководителите на отделните деноминации. „Не може пет души, събрани някъде, да решат, че могат да слезат в едно католицизма и православие, без да имат нужната компетенция за това и без да познават вероизповедните разлики между двете църкви”, смята представителят на Малтийския орден. „Нормално е всеки да пази своята традиция и идентичност”, казва от своя страна отец Вълв и недоумява защо вместо да размахват рицарски мантии и символи демонстриращите воля за благотворителност тукашни тамплиери и архонти не потърсят по-скоро вдъхновение от опита на св. Василий Велики и неговата „Василиада” – един истински град на милосърдието и прекрасен пример за социално-благотворителна дейност.

Българската православната църква също няма официална и ясна позиция по въпроса за т.нар. тамплиерски ордени и тяхната псевдорелигиозна дейност. „В общи линии Църквата си мълчи в това отношение. Не съм чувал да са издавали срещу нас някакъв акт или закон, или едикт, или нещо такова. Доколкото знам, все още не сме анатемосани. Напротив, на нашите събрания са присъствали и митрополити. Присъствал е например митрополит Галактион Старозагорски и по моя преценка в това няма нищо лошо”, признава рицарят тамплиер проф. Николай Овчаров. Според специалиста по църковно право доц. Дилан Николчев няма как да очакваме ясна позиция по този въпрос от страна на Светия синод на БПЦ, тъй като по-голямата част от представителите на висшия клир са били сътрудници и агенти на Държавна сигурност и като такива немалко от тях „са проникнали в подобни ордени и така да ги наречем екстраординарни среди още през онези години”. Поради тази причина единствените текстове със законодателна и канонична насока, които могат да бъдат отнесени към този въпрос, трябва да бъдат потърсени сред правилата на Православната църква. „Ако се върнем към православната традиция и църковната практика от първите векове, ще видим, че за подобни съслужения с псевдорелигиозни общества каноничната присъда е била най-строга – уточнява доц. Николчев. В такъв случай канонът повелява низвержение и отлъчване, ако духовникът продължава да упорства в греховете си”.

Именно поради множеството скандални общи „служби” на клирици на БПЦ с представители на архонтски и рицарски ордени и следвайки апостолските правила, през юли 2009 г. Светият синод изпраща окръжно до митрополиите в страната, в което се дават указания на духовниците „да не се намират на едно и също място с религиозни представители на инославни и иноверни”. На събрания с хора от други деноминации българските свещенослужители да не бъдат с богослужебни одежди и да не участват в техни служби, се казва още в окръжното. Тази забрана за съслужение с инославни и иноверни обаче е едно от първите неща, които бъдещите духовници научават още в семинарията. Липсата на по-сериоз-

ни мерки от страна на висшия клир формализира изцяло синодалните указания и допуска дейността на български православни гуховници в съмнителни структури да бъде абсолютно необезпокоявана и днес.

Стъписваща е например информацията за мястото и начина, по който ръководените от Румен Ралчев тамплиери отбелязват третата годишнина от обявяването на организацията им за „Велик приорат“. Под заглавие *Православна литургия и грегориански псалми за рождения ден на рицарите* в свой репортаж от 20 август 2011 г. в *Стандарт* публикува следния текст: *Едва ли българските рицари и дами от Ордена на тамплиерите можеха да изберат по-удачно място за отбелязване на празника си от храма в пазарджишкото село Паталеница. Църквата „Свети Димитър“ е може би единствената у нас, която се е запазила автентична от построяването си през XII век. Същият век, в който е основан и Ордентът. Затова и някакъв съвсем на място са белите плащове с червени кръстове, мечовете и огърлиците на дошлите да отбележат третата годишнина от създаването на Велик Приорат България нашенски следовници на Юг дьо Паен. Великият Приор Румен Ралчев и Великият Секретар Хермина Георгиева водеха тамплиерския ритуал в храма „Свети Димитър“ в село Паталеница. Всичко се извършва по ритуал, установен преди осем века. Стражници с мечове бдят на входа на храма, в който церемониалмайсторът на домакините от Командерия „Св. св. Константин и Елена“ – Пазарджик, Росица Беберова въвежда в строга последователност участниците в ритуала. Първо гостите, после постулантите (кандидати за рицари), след това редовите рицари, Великите Офицери и накрая – Великият Приор Румен Ралчев. Той дава знак да се запалят трите свещника, символизиращи цялата история и същност на Ордена. Единият е с 9 червени свещи в памет на първите 9 рицари основатели. На другия има четири свещи – черна, бяла, зелена и червена. Черната и бялата са цветовете на ордена, червената е символ на пролятата кръв в защита на вярата, а зелената – на надеждата. На самия олтар пък са положени отделно 5 бели свещи – за Света Троица, за Великия Приор и за Великия Приорат... През цялото време звучат грегориански псалми, а водосвет служат православни свещеници – братята близнаци Никола и Лазар Миневи от Пазарджик.*

Остава въпросът кое всъщност е по-скандално – дали бутафорната псевдо-религиозност на хора с претенции за благороднически титли и потекло, или фактът, че техните инициативи получават сериозна институционална тежест и подкрепа. На своите събрания българските новотамплиери се радват на присъствието на православни свещеници и митрополити, на областни управители и кметове. Благодарение на съдействието на Министерството на образованието, младежта и науката те имат достъп до българските училища, където работят с деца на всякаква възраст, създават клубове „Млад рицар“, разпространяват списанието *Тамплиер* и утвърждават сред учениците „християнските ценности на ордена“. Доколко безобидно е това явление? Просто смешна церемония и „манифестация на лошия вкус“ или опит за подмяна и дискредитация на дълбочината на християнската доктрина? И разбира се, въпросът на въпросите – защо висшият клир на Българската православна църква остава все така дълбоко безотговорен и все по-плътено обграден от тамплиери, архонти и масони?

Кардинал Жан Даниелу (1905–1974) е един от най-изтъкнатите католически теолози на XX в., член на Ордена на иезуитите. Известен изследовател на християнската патристика, той е основател на поредицата *Sources Chrétiennes*, която публикува трудовете на Отците на Църквата. Жан Даниелу, заедно с Анри го Любак, Урс фон Балтазар и ИВ Конгар, е сред активните дейтели на т.нар „нова теология“ и е един от водещите експерти, подготвяли документите на Втория ватикански събор. През 1969 г. папа Павел VI го въздига в кардиналски сан. Член е на Френската академия от 1972 г. Сред по-важните му книги са: *Платонизъм и мистическо богословие: духовната доктрина на св. Григорий Нисийски* (Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Aubier, Paris, 1944), *Ориген* (Origène, Table ronde, Paris, 1948), *Ангелите и тяхната мисия според Отците на Църквата* (Les anges et leur mission, d'après les Pères de l'Église, Desclée, Paris, 1952), *Бог и ние* (Dieu et nous, Bernard Grasset, Paris, 1956), *Филон Александрийски* (Philon d'Alexandrie, Fayard, Paris, 1958), *Битие и време у св. Григорий Нисийски* (L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Brill, Leyde, 1970) и гр. Преположеният тект е на доклада *Humanisme et christianisme*, изнесен на 13 септември 1951 г. в рамките на Международната среща в Женева, посветена на *Познанието за човека през XX в.*



Кардинал Жан Даниелу

ХУМАНИЗЪМ И ХРИСТИЯНСТВО

Темата, на която искам да се спра, е не само огромна, но и трудна. На пръв поглед можем дори да се запитаме дали тя има смисъл, защото трябва да говорим за християнството и човека през XX в. Разбира се, християнството има концепция за човека, създаден по образ Божий, изкупен от Христа и възкръснал чрез Него. Всичко това дефинира определена антропология, която предполага виждане за природата на човека, за неговото историческо битие и връзките му с другия. Но тази концепция за човека не предполага нещо специфично за човека през XX в., на което възнамерявам да отделия специално внимание.

Би могло да се предположи, че дори принципите на тази доктрина да са неизменни, то нейните приложения търпят промяна. В този смисъл е сигурно, че прогресът на различните науки – като психоанализата и феноменологията – задължават днес християнина да се сблъска с нови проблеми, на които не се е натъквал преди това, доколкото развитието на цивилизацията ни изправя пред

нови ситуации, с които християнството трябва да се справи. Но ако искаме да навлезем в темата, трябва да се спрем и на това какво християнството днес дължи на напредъка на цивилизацията и на човешкото познание, което в крайна сметка ще ни позволи да кажем много повече за човешкото познание в днешния свят, отколкото преди появата на християнството.

И все пак има един въпрос, който в моите очи си остава истинският въпрос. Ако словото, отправено от Бога към човека, е неизменно, то човек му отговаря в една исторически обусловена ситуация; той се оказва зает със свои проблеми, с някакви грами. Да се говори за християнството и за човешкото познание през XX в. означава да се говори за днешния човек, който се сблъсква със Словото Божие и бива съден според него. Ето защо трябва да вникнем в специфичните за този човек изкушения, както и да осъзнаем новите висоти, към които той е призван. Защото сме изправени тъкмо пред такъв сблъсък на човека на XX в. с християнското Откровение.

Една от най-характерните черти на XX в. е, че човекът все по-задълбочено преоткрива собствената си свобода. Детерминистките концепции на XIX в. отдавна са преодолени. Независимо дали става дума за трансформациите на марксизма, за екзистенциалисткия хуманизъм или за психологическите науки, прави впечатление, че утвърждаването на трансценденцията на човека е една от константите в мисленето на нашето време.

Ала драмата е в това, че човекът на нашето време тъкмо защото открива великолепната сила на своята свобода, не може да я понесе, защото тази свобода трябва да се подчинява на някакви закони или на някакви по-висши принципи. Докато той съзира в признаването на абсолютната трансценденция, на трансценденцията на Бога, едно отчуждение, което го унищожава. Модерният човек смята, че е наистина човек само доколкото е някаква висша реалност, и в този смисъл може да се каже, че ако има модерен хуманизъм, той се състои тъкмо в концепцията, която възприема човека като висша ценност, но която е съвсем ясно несъвместима с всяка религиозна концепция. Модерният човек е обзет от страстта да си принадлежи. Той предпочита дори една по-скромна участ, но извоювана от него самия, пред божественото призвание, за което трябва да благодари. Може да се каже, че действието на благодатта е сред нещата, които са най-трудни за него.

Това обаче поставя един особено тежък проблем. С отказа си да признае един по-висш порядък, на който е подчинен, днешният човек се оказва изправен пред шеметната пропаст на собствената си свобода. Какво да прави с тази свобода? Или ще приеме, че си е сам господар, и тогава неговата участ ще зависи единствено от него, макар във всеки миг да се оказва вписана в някакъв определен порядък, или пък, в съответствие с пророческото видение на Великия инквизитор на Достоевски, той, ужасен от своята свобода, ще стане плячка на някакъв псевдопорядък, който му предлага уж освобождение от самия него, а

всъщност го поробва.

Проблемът, на който се натъкваме тук, е да разберем дали човекът може да се подчини на някакъв порядък, който го надмозва, без това да го доведе до отчуждение или разруха. Проблемът е в сърцевината на всеки размисъл върху възможностите на човека, такива каквито ни ги разкрива гнешното познание и същевременно предполага осъзнаването на нашата отговорност – да знаем към какво трябва да се насочим.

Защото съществува порядък, в който една свобода може да се впише, без да се унищожи, и тъкмо това е религиозният хуманизъм. Какво означава религиозен хуманизъм или християнски хуманизъм? Това означава, че човекът признава трансцендентността на едно Същество, от което той зависи, при това по един радикален начин, но което в същото време не му е изцяло чуждо, макар то в своя порядък да надмозва неговата личност и най-съкровената му свобода. Бог, както се казва, *е в мен повече, отколкото съм аз самият*. Когато Го разпознавам, това не става с цената на отчуждението от някаква чужда и външна реалност, а напротив, по силата на *причастност с мен, но отвъд мен самия*; реалност, която не мога да отрека, без да не отрека самия себе си, доколкото аз се изпълвам със смисъл, когато Го разпознавам.

Това радикално променя концепцията за човешки порядък, в който една свобода може да се впише – без значение дали става дума за морален закон, за човешка природа, за всички тези неща, които ми се налагат като прости факти, но срещу чиято бруталност би следвало човек да има благородството да се разбунтува. Те ми се налагат като израз на лична воля, на суверенно достойна любов, от която не мога да се откажа, без да се откажа от всичко, което обичам, и от всичко, в което вярвам.

Признаването на Бога следователно не е нещо унижително за човека. И може да се каже, че една от големите двусмислици на религиозния проблем в модерния свят е идеята, че се принизяваш, щом признаваш на някой друг величието, което не можеш да отредиш на самия себе си. Напротив, редно е да се признае величието навсякъде, където то ни се открие. Сиреч би трябвало да можем с възхита да признаем величието, което е абсолютно непостижимо за нас и което в никакъв случай не можем да постигнем. Става дума за обожание, белег на духовно благородство. Самият факт, че не понасям да призная величие, което не мога да имам, е израз на душевна бедност, която изцяло е съсредоточена върху притежанието и върху това, че всичко се съотнася с мен. Ето защо не бива да ни учудва изявлението на Ницше, който веднъж заявява, че ревнува Христос. Тази ревност към Бога е в основата на вече описаната от мен нагласа.

Всъщност отношението с един личен Бог не само че с нищо не унищожава свободата или съществуването на човека, но точно обратното, тя им придава ценност, защото трябва да признаем, че няма нищо по-блудкаво от свят, в който няма грях, но няма и радост, сиреч свят, в който моето съществуване не е постоянно противопоставено на абсолютното. Това е един безспорен факт,

който често предпочитаме да забравим, но за който си даваме сметка, защото той, в края на краищата, придава свежест на живота ни. Защото един човек, който греша, е и човек, който е обичан, сиреч той е човек, на чиито деяния Някой придава едно невероятно, едно изключително значение. *В един свят, където не може да се каже нито „да“, нито „не“ по отношение на нищо – пише Клодел¹, – където вече няма нито морален, нито интелектуален закон, където всичко е позволено и няма нищо, на което може да се надявате, нищо за губене, където злото не понесе наказание, а доброто не получава въздаяние, в един такъв свят вече няма драма, понеже няма битка, а няма битка, защото вече нищо не си заслужава да се биеш за него.*

Ето защо в самия начин, по който модерният човек открива своята ужасяваща свобода, има изкушение и опасност: опасността на това приключение, където свободата, без да се подчинява на никакъв порядък, бива изцяло предоставена на самата себе си, без да знае къде да се впише. В случая лично аз изобщо не искам да осъдя тази свобода, взета сама по себе си. Искам само да покажа, че тя е двойствена в степента, в която може да се превърне в сила на доброто или сила на злото. Ето защо разкриването на човешките бездни, което ни предлагат големи писатели като Жорж Бернанос² или Греъм Грийн³, ни позволява да задълбочим нашето познание. И допълнително ни позволява да разкрием трагичността на съществуването. То ни помага по-добре да доловим величието на човешката личност, защото независимо че днес е изложена на толкова подигравки, трябва да признаем, че тя се явява в цялото си величие, щом разкрием свободата, която се съдържа в самата нея. Ето защо едно от откритията на нашето време безспорно е философията на отношенията, които обвързват хората едни с други, и то с тази духовна любов, описана от Макс Шелер⁴. Безспорно това е един принос на християнството, който му позволява още по-добре да задълбочи някои от своите аспекти и да изгради по-солидна философска основа на някои от своите твърдения.

Друг характерен аспект на модерния човек е, че той принадлежи на света на науката и на техниката, съвсем различен от света на мъдростта от времената на възникване на християнството. В една своя неотдавнашна книга англиканският проповедник Торнтън⁵ отбелязва, че дори християнството само по себе си да е независимо от другите форми на цивилизация, а следователно и от днешната

¹ Пол Клодел (1868–1955) – френски поет, драматург и дипломат, един от големите християнски автори на XX в. – Б.пр.

² Жорж Бернанос (1888–1948) – френски писател и публицист, един от най-големите християнски автори на XX в.: *Под слънцето на Сатаната, Дневникът на един селски свещеник, Диалози на кармитките*. – Б.пр.

³ Греъм Грийн (1904–1991) – английски писател, практикуващ католик: *Силата и славата, Същността на нещата, Тихият американец, Монсеньор Кихот* и др. – Б.пр.

⁴ Макс Шелер (1874–1928) – немски католически философ и социолог, един от основоположниците на философската антропология. Виж бълг. издание на *Мястото на човека в космоса, Евразия-Абагар*, 1991. – Б.пр.

⁵ Мартин Торнтън (1915–1986) – англикански свещеник и духовен наставник, автор на множество книги, сред които: *Селският синтез: религиозните основания на селската култура* (1948), *Английската духовност* (1968) и др. – Б.пр.

цивилизация, все пак е важно то да бъде преживяно от човека в рамките на гадена епоха и гадена цивилизация. Откъдето отново пред нас се поставя проблемът за сблъсък между християнския човек и света на техниката и науката.

В миналото християнството се е въплъщавало в различни цивилизации – във византийския свят, в средновековния свят, в света на надигащата се буржоазия. Днес сме изправени пред сблъсък на християнския човек със създадения от него свят. Трябва да отбележим, че макар в християнството да има устойчиви и неподдаващи се на промяна елементи, то заема от всяка цивилизация, в която се въплъщава, структурни и изразни форми, които постоянно биват подложени на промени.

Светът на техниката, от гледна точка на християнската преценка, е преди всичко факт, и то факт, който се налага на християнина и в който той е принуден да се изразява. Но този свят, на свой ред, е и едно изкушение; изкушение, което отец дьо Любак⁶ нарече „изкушението на прометеевския човек”. Огромният материален прогрес, белаял Запада през последните два века, пробуди в човечеството нови надежди. Човекът реши, че след като с помощта на науката е успял да преобрази физическите условия на своя живот, на икономиката, и условията на своето социално съществуване, то той ще съумее и да преобрази самия себе си; че тъкмо човекът ще се превърне в гениург за човека, сиреч ще бъде свой собствен създател. Добре разбираме екзалтацията, която една подобна надежда може да предизвика в наши дни. Разбира се, тези надежди се натъкват на трагични опровержения, но все пак си остават сред водещите теми на днешното мислене.

Ала това, на което ми се иска да се спра тук, е тъкмо описаното изкушение, и то в три от неговите аспекти.

Първият е вярата в съществуването на земно спасение, тоест във възможността човекът да изгради тук долу условия на щастлив и хармоничен живот. Ясно е, че тази теза бива отхвърлена от християнската мисъл, доколкото тя предполага, че тук долу има спасение на човечеството. Нещо, което влиза в пълно противоречие с основната идея на християнството, според което присъствието на греха в света, и то до свършека на времената, винаги ще придава на науката един двойствен характер – от една страна, тя би могла да бъде инструмент за големи начинания, но от друга, може да доведе и до злобедни разрушения. Още повече че има непреодолими граници пред възможностите на науката. Тя може да разшири клетката, в която се намира човекът, но не и да го измъкне от нея; тя може да промени някои условия на нашето съществуване, но не може да направи така, че нашето съществуване тук – долу да спре да бъде своеобразно пленничество.

Изобщо не претендираме, че християнството осигурява това земно спасение.

⁶ Кардинал Анри дьо Любак (1896–1991) – френски католически богослов, член на Ордена на йезуитите. Сред по-известните му книги са: *Драмата на атеистичния хуманизъм* (1944), *Теология в историята* (1990) и др. – Б.пр.

Първо, това е чуждо на неговата същностна цел, която е есхатологична. Второ, за едно християнско мислене самата идея за земно спасение – идеята за възможно спасение на света тук долу – е без значение. И най-накрая, не би трябвало да поддържаме илюзията, че християнството гарантира във времеви план някаква очевидна победа на тези, които го практикуват. Идеята за земното въздаяние, за успеха на „добрите“, е била пометена още от Книга Иов, макар и да продължава да съпътства надеждите на хората. Тя се натъква на опроверженията на историята и рискува да се превърне в покров на най-лошите фантазии. Ако успехът беше белег на Божия благослов, народите победители щяха да са винаги избраните народи, а това би довело до успокояващо чиста съвест сред князете на този свят, в абсолютно противоречие с истинската перспектива на една християнска визия. Ето защо всички „провиденциалистски философии“ на политическата история – тази на Кондорсе⁷, както и тази на Босюе⁸ – изглеждат като произволни интерпретации спрямо онова, което ни разкрива реалността.

Кое не означава, че в един по-скромен и по-реален план – този на всекидневната битка със земната нищета – християнството не въздейства върху цивилизацията. Дори бих казал, че тъкмо доколкото християнството изобличава митовите, в които се стремят да ни накарат да повярваме – че може да има радикална промяна на обществото и всички тези химерични надежди и вярвания на хората – то може да ни отведе до истинските ни задачи: да ни посочи, че възможното е винаги тясно свързано с конкретните условия на човека, които винаги са пряко застрашавани от съществуващия в него грях.

Втори аспект на идеологическата деформация, която се съдържа в света на техниката, е вярата в прогреса. Тук отново става дума за много стара тема, която изглежда, че непрекъснато се възобновява. Изобщо не искам да отричам придобивките, които науките ни носят във всички области; ала ние сме изправени пред нещо друго. Говорят ни за създаването на нов човек; говорят ни за нова скала от ценности; говорят ни за нов хуманизъм. Трябва обаче да се каже, че става дума за мит, който за един християнин няма никакъв смисъл. И той няма смисъл, защото за християнина съществува само един нов човек: този, когото апостол Павел нарича *novissimus homo*, най-новия човек за всички времена, и който, разбира се, е Исус Христос. Ето защо парадоксалното, но най-съществено твърдение на християнина, както отбелязва протестантският теолог Оскар Кулман⁹, е, че *най-същественото събитие в историята вече се е случило*. Ние знаем, че никаква революция и никакво откритие не ще ни донесат нещо съпоставимо с онова, което вече притежаваме в Исуса Христа. Кое то пък ни позволява, поне що се отнася до темата за прогреса, да очертаем едно съвсем точно разграничение, когато говорим за нов хуманизъм или нов човек. Това не означава, че би могло да има нещо отвъд Исус Христос, а означава, че вътре в рамките на това окончателно осъществяване на човека, което сме придобили в Исуса Христа, можем да се приспособим към тези нови условия, които позволяват да се

⁷ Жан-Антоан Никола, маркиз дьо Кондорсе (1743–1794) – френски философ, математик и политически деятел, автор на *Ескиз на една историческа картина за прогреса на човешкия разум* (1793). – Б.пр.

⁸ Жак-Бенин Босюе (1627–1704) – френски епископ, богослов, прочут проповедник. Автор на трактата *Размисъл върху всеобщата история* (1681), в който разглежда историческите събития в светлината на Божието провидение. – Б.пр.

⁹ Оскар Кулман (1902–1999) – френски протестантски теолог, известен екзегет на Новия завет. Участвал като наблюдател на Втория ватикански събор. – Б.пр.

промени нещо в човешката участ, без да се накърни нейното основание.

И най-накрая, последното изкушение на съвременния човек е да превърне политиките в мистици. Отхвърляйки религиозната вяра, потъвайки в специализирания свят на техниката, този човек е в търсене на митовете, които могат да придадат известно единство на неговия светоглед, а в този смисъл и на неговото действие. Ето защо той е принуден да придаде на някои реалности на цивилизацията – на дадена раса, класа или икономическа система – една абсолютна ценност. Тъкмо това предизвиква в света, в който живеем, тези непрестанни смъртоносни борби, в които вече се сблъскват не само материални интереси, но и взаимоизключващи се възгледи за света.

Една вяра в трансцендентната реалност, която напомня за относителния характер на всички политически и икономически реалности, ни показва, че нито една от тях не притежава цялостната истина, а е само подготвителна дейност, която има своите плюсове и минуси; така тя позволява на хората да се приемат едни други, да признаят, че се допълват и създава възможността за световна общност.

Но светът на техниката, пълен с изкушения, има и своите възможности. С това, че дава в човешки ръце ресурсите на науката, той позволява да се създават по-човечни условия, което предлага и повече възможности за развитието на духовния живот, защото ние знаем много добре – и това е една от придобивките на човешкото познание в модерния свят – колко човек зависи от материалните, биологическите и икономическите условия на своето съществуване. Жак Маритен¹⁰ писа някъде, че марксизмът е „отмъстително предущане на материалната причинност”. Този израз казва нещо много точно. И то е, че развитието на техниката в модерния свят ни припомня значението на материалния аспект в съществуването на човека. Ние по-добре разбираме днес мястото на телата. И това ни кара да задълбочим една съществена черта на християнството: да проумеем, че то в никакъв случай не е „спиритуализъм” в Платоновия смисъл на думата, което би означавало да се заложи на душата срещу тялото, както го представят понякога. Бог е едновременно Бог на душите и Бог на телата. Тялото е също творение и то е обречено на възкресение. Нещо повече, апостол Павел ни учи, че цялото творение стене и се мъчи досега¹¹, изложено на суетата, в очакване на явяването на Сина Божий. Така че съвременният свят ни припомня за значението на материалната реалност като нещо, което изобщо не трябва да бъде отхвърлено, и с това ни позволява по-добре да познаем нас самите.

Би трябвало да открием и друг един аспект на това модерно виждане за нещата. Изтъкнах преди малко как митът за прогреса противоречи на съществената идея на християнството: че в Исус Христос вече сме се сдобили с най-същественото. Но трябва да обясним и как този смисъл на света, схванат като история, ни помага по-добре да осъзнаем факта, че Библията ни носи една свещена история, за да можем да разкрием присъщите характеристики на една християнска интерпретация на времето.

¹⁰ Жак Маритен (1882–1973) е един от най-изтъкнатите християнски философи на XX в., който е в основата на завръщането на св. Тома от Аквино в доктрината на Католическата църква. – Б.пр.

¹¹ Виж Рим. 8:22.

Бих искал най-накрая да се спра и на един последен проблем. Като говоря вече не за грамата на християнския човек пред модерната мисъл, а за самата грама на човека християнин. С което ми се струва, че очертавам не само грамата на християнството, която повече от всякога се изостря в модерния свят, но и грамата на цялото човечество – разделението между християните. Вече споменах, че пророческата проповед за Божието всемогъщество е била шансът на този разделен свят. Но, уви, ако се обърнем към тези, които имат мисията да носят това пророческо послание, ще се натъкнем отново на разделени люде. Разделението на Божия народ не датира от вчера, то е започнало още когато християни и юдеи – старият Израил и новият Израил – са се разделили; то е продължило, когато Мохамед, на свой ред, е извършил разрыв с библейската традиция; и е продължило, както ни е добре известно, през вековете на християнството. Това разделение е грама за християнския човек, защото то върви срещу единството, което е белег на Божия народ и което Христос е искал да даде на Църквата Си. То е факт, защото губи сила свидетелството, което християните е трябвало да разнасят в света; то е факт и защото на самия терен на земната грама на нашето време религиозните разделения на християнския свят са провокирали или най-малкото са улеснили земните разделения, на които всички ние сме свидетели. Неслучайно и големите политически блокове, които съществуват в съвременния свят, са цивилизационни деления – англосаксонски блок, славянски блок, латински блок – които изглеждат, че съвпадат с християнските конфесии. Драмата на разделеното християнство днес изглежда по-трагична от всякога. По-трагична от всякога, защото ние все повече си даваме сметка, че съюзът на християните би бил отговорът на тази криза на цивилизацията, която ние преживяваме, колкото и тя да ни изглежда по-трудна от всякога.

В света, в който живеем, партикуларизмите се очертават все по-ясно, а религиозното втвърдяване става все по-отчетливо. Сигурно е, че с появата на Израел, и то на територия, която той не е притежавал от времето на Иисус Христос, се извършва едно религиозно обновление вътре в юдаизма. Но независимо от вярата в единия Бог продължава разделението между различните конфесии, свързани с Библията. Православните църкви повече от всякога са разединени помежду си и изправени едни срещу други. А знаем, че някои решения на Католическата църква, най-вече свързани с догмата за Успение Богородично, още повече увеличиха пропастта между католиците и техните протестантски братя.

И така, единението днес изглежда като един трагичен парадокс; то е повече от всякога необходимо и невъзможно. Но в края на краищата, няма всичко, което за един християнин произтича от вярата, не е нещо такова? И няма самото затруднение, пред което сме изправени – тази видимо непреодолима стена – не ни носи преимущество, доколкото ни дава да разберем, че съюзът между християните никога не ще се постигне чрез човешка дипломация и компромиси? Няма място за дипломация там, където е ангажирана абсолютната участ на душата. По това всички ние постигаме съгласие помежду си. Чрез запушването на фалшивите изходи самата неотстъпчивост на Църквите ни насочва към единствения ни останал изход – гълът за абсолютна вяроност към Истината, както и вярата във всемогъществото на живия Бог, който може да осъществи онова, което за хората е невъзможно.

Бих добавил и че колкото и мрачна да изглежда тази картина, според мен в нея се крият огромни възможности. И те са огромни, защото Бог иска този съюз и заради него е създал своята единна Църква. Защото Духът, живеещ в Църквата – който е и в душата – търси да събере отделените членове, защото Христос с отворени ръце търси да събере своите. Ето защо трябва да повярваме, че става дума не само за есхатологическа реалност – за надеждата, че ще се съберем в един друг свят – а за това, че можем да се съберем на този свят. Но трябва да кажем, че всеки, макар и далечен опит в тази посока, че всяко осъзнаване, което ни сближава в един свят, където християнството е атакувано в своите основания, и че цялата острота, с която днес се поставя този въпрос – всичко това показва, че не сме изправени пред някакъв второстепенен проблем, а, убеден съм, пред ключовия проблем на нашето време. И е така, ако гледаме наистина сериозно на този проблем.

Тази вечер ние не сме се събрали за един академичен дебат; ние сме тук, защото нашият свят е поразен в основанията си, доколкото знанието и силата на човека, които доскоро бяха ограничени, сега са в бурен подем, което обаче ни изправя пред неподозирани бездни.

Изправени сме пред един свят, в който всичко е възможно: и най-лошото, и най-доброто. Ето защо ние сме отговорни пред собствената си съвест и пред Божията светлина; и сме длъжни да се запитаме дали можем да намерим думите, които са в състояние да спасят този свят.

Превод от френски: Тони Николов

ИВ Аман (рог. 1948 г.) е известен френски славист, професор по история на руската култура в Университета *Париж X* (Нантер), доктор по политически науки. Бил е дипломат в СССР в епохата на Брежнев, когато оказва значителна помощ на фигури като Александър Солженицин и на отец Александър Мен, като помага книгите на последния да се издадат в Брюксел в издателството „Живот с Бога“. Автор на книгата *Отец Александър Мен. Един свидетел на Русия* (Париж, 1995). Статията *Rendez vous à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* публикувана в сп. *Confluences*, п 58, е написана въз основа на доклад, изнесен на Петите международни четения в памет на о. Ал. Мен.

ИВ Аман

КЕСАРЕВОТО КЕСАРЮ, БОЖИЕТО БОГУ

По въпроса за отношенията между Църквата и държавата

Сред множеството проблеми, които с цялата си актуалност изникват днес пред нас, особено значим е проблемът за взаимоотношенията между Църквата и държавата. Ненапразно отец Александър Мен, който винаги бе особено чувствителен към духовните тревоги на съвременния човек, написа още през 1989 г. голяма статия, озаглавена *Религията, култът към личността и секуларната държава*, спирайки се тъкмо на тази тема, важна за обществото, преживяло десетилетията на комунистическата диктатура и на държавния атеизъм. В размислите си за взаимоотношенията между религиозната и светската власт, отец Александър отстояваше принципа на секуларизация на държавата.

Пред въпроса за секуларната форма на държавата са изправени и страни, които не са минали през комунистическия тоталитаризъм. Секуларната държава възниква относително неотдавна, докато принципът на религиозната свобода

получава широко разпространение едва през XX в. в резултат на един дълъг и сложен исторически процес. Нормите, регулиращи положението на религията в гражданското общество, се формират постепенно, но трябва да отбележим, че рядко образуват цялостна правова система.

Ето защо според мен няма смисъл да си задаваме въпроса за отношенията между религия и държава преди появата на християнството. В Античността държавната власт, религията и етносът са били неразривно свързани помежду си. Именно християнството е въвело в тази сфера нови начала.

Иисус Христос е извършил истинска „мисловна революция“, когато е заявил: *отдайте, прочее, кесаревото кесарю, а Божието Богу* (Мат. 22:21). С тази евангелска фраза е бил възвестен принципът на разграничаване на духовната и на политическата сфера. Същият принцип е формулиран и от апостол Петър: *от Бога се бойте, царя почитайте* (1 Петр. 2:17). Въпросът обаче е: дали от принципа *кесаревото кесарю, а Божието Богу* произтича моралното право на властите да действат в своята собствена сфера без всякакви ограничения?

Нека се обърнем за отговор към Посланието до Римляните на апостол Павел: *няма власт, която да не е от Бога* (Рим. 13:1). Тук може да се открие пряк отклик с думите на Христа пред Пилат: *ти не щеше да имаш над Мене никаква власт, ако ти не бе дадено свише* (Иоан. 19:11). Новият завет утвърждава, че съществуването на политическата власт съответства на Богоустановения порядък. Образно тълкуване на тези евангелски слова ние срещаме у Ориген: властта е дадена от Бога, както слуха и зрението – те могат да се използват и за добро, и за зло. В Новия завет може да се намери и съществено уточнение за Божествената установеност на земната власт. В същото Послание до Римляните апостолът казва: *началникът е Божий служител* (Рим. 13:4). Ясно е, че управниците носят определена отговорност и са длъжни да използват дадената им власт според нейното истинско назначение.

Новият завет не обвързва вярата с националната идентичност. Църквата събира жаждащите, въпреки всякакви граници – държавни, социални, национални. *Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; защото всички вие едно сте в Христа Исуса* (Гал. 3:28).

И двата принципа стават възможни, защото в Евангелието вярата винаги се заявява като свободен отговор на човека на зова Господен. Христос призовава хората да обърнат сърцата си към Бога, но не им оказва никакъв натиск. Не трябва с насилие човекът да бъде отведен до вярата.

В първите три века християните са следвали тези принципи. Те педантично са съблюдавали законите на Римската империя, лоялно са се отнасяли към императора и даже в годините на гонения са се молили за него, макар да са отивали на мъченичество, когато са изисквали от тях въздаяния на езическия култ. С кръвта си те са освободили духовната сфера от властта на кесаря.

Ситуацията съществено се променя след едикта на император Константин за веротърпимостта и най-вече след 380 г. сл.Хр., когато император Теодосий забранява езическите култове. Появата на император християнин променя нещата. Естествено, че императорът покровителства Църквата, но неговото покровителство често се е изразявало в пряко вмешателство в църковните дела. От друга страна, Църквата също не е отказвала помощта на светската власт в борбата си с различни разколници и еретици. Но е и вярно, че ако императорът е заставал на страната на ересите, Църквата е влизала в конфликт с него.

След падането на Римската империя отношенията между Църквата и гържавата на Запад и на Изток са приели различна форма. По различен начин те са били осмислени и от богословите от западната и източната традиция. Макар и едните, и другите ясно да са разграничавали царството от свещенството. Така е било поне на теория. На практика нещата често са изглеждали по друг начин: светската и духовната власт често са се оказвали тясно преплетени. Основата на социалното единство е било християнството, ето защо религиозните дисиденти са били преследвани политически; смятало се е, че те сеят в обществото раздор, че подриват основите на обществения порядък.

Протестантската Реформация е довела в тази връзка до противоречиви последици. На пръв поглед в Европа се е появил конфесионален плурализъм. Но той не се е осъществил на личностно равнище. След гълги войни през 1555 г. в Аугсбург е бил приет принципът: *Чиято е земята, негова е вярата*: поданиците са били длъжни да следват вярата на своя владетел. В случаите на разногласия им се е разрешавало да се преселят в друга гържава, в съответствие със своето вероизповедание. По такъв начин връзката между религия и гържава е укрепвала все повече. В протестантските княжества принципите пряко са оглавявали Църквата, така че на римския папа също му се е наложило да направи отстъпки на католическите крале, предоставяйки им по-широки права при управлението на поместната Църква (някои гържави са проявявали по-голяма търпимост към поданиците, изповядващи „негържавна“ религия; и все пак придържането към друга конфесия на практика е означавало да се превърнеш в гражданин „втора ръка“, който не се ползва със същите права, както основната част от населението).

Френската революция решително променя това положение на нещата. „Декларацията за правата на човека и гражданина“ провъзгласява, че никой не може да бъде преследван заради религиозните си убеждения. Едновременно с това се променя статусът на Католическата църква във Франция – гържавата се опитва да установи над нея пълен контрол. По-голямата част от духовенството се противопоставя на това решение. Започват гонения срещу Църквата. Новите републикански власти влизат в открита борба с християнството.

Повечето революционни водачи са смятали, че гържавата не може да мине без религия, но са се опитвали да подменят католицизма с култа към разума, към „Висшето същество“. Наполеон слага край на тази политика, като сключва с папата конкордат (но католицизмът не си връща своя дореволюционен статус на гържавна религия, а е признат само като религия на „мнозинството французи“),

както и на държавния глава).

С провъзгласяването на Третата република във Франция през 1870 г. се възобновява борбата срещу Църквата. По мнението на идеолозите на управляващите партии е дошло време обществото да се освободи от всякакво религиозно влияние, а вярата трябвало да отстъпи място на разума и науката. В този традиционен мотив за неприемане на религията прозвучава обаче нещо ново: по това време религията вече не е в състояние да съхрани единството на нацията. За решаването на тази и други земни задачи е бил предприет курс към секуларизация на училищното образование, след което властите са денонсирали конкордата и са приели закон за отделяне на Църквата от държавата (1905 г.). Всички тези реформи са били провеждани особено сурово и често са били придружавани от ексцесии. Редица френски политици не са криели, че тяхната цел е дехристиянизацията на страната. В продължение на няколко години Католическата църква се е оказала лишена от всякаква гражданска юридическа основа. Така че във Франция от края на XIX и началото на XX в. секуларната държава не е означавала нито плурализъм, нито неутралност. А тази откровено агресивна антицърковна и даже антрихристиянска политика до голяма степен обяснява и отрицателната реакция на Католическата църква на идеята за отделянето на Църквата от държавата.

След Първата световна война френските католици и правителството все пак намират взаимен компромис. Вярващите са получили правото да създават епархиални асоциации със специален статут. Именно чрез тези асоциации и до днес се разгръща съществуването на Католическата църква и на другите религиозни организации във Франция. Юридически това „особено“ положение е далеч от съвършенството, но практически то предоставя на Църквата достатъчно широки възможности. Още повече, че с времето се променя и самото разбиране за секуларната държава. Макар законът за „отделянето“ да изключва финансирането на Църквата за сметка на държавния бюджет, религиозните организации получават различни преки или косвени субсидии. Най-съществени изменения има в сферата на образованието и на частните (в по-голямата си част католически) училища, които широко се субсидират от държавата, при условие че преподаването в тях е съобразено с официалните програми.

Докато в тези европейски държави, където дълго се е съхранявала държавната религия, еволюцията е настъпила по друг път. От началото на XIX в. постепенно се е смекчавало отношението на властите към гражданите груговерци. В Англия те са били приравнени в правата си до членовете на Англиканската църква, в Швеция е бил отменен законът, забраняващ отричането от лутеранството, а в Русия през 1905 г. е издаден указ за веротърпимостта и т.н.

В Европа законодателството, отнасящо се до религиите, така или иначе се е развивало в посока на по-голяма търпимост. Този процес е бил преустановен в Германия от нацистите, а в Русия след завземането на властта от большевиките, които се заемат да изкоренят религията, подлагайки вярващите на преследвания, невиджани по своята жестокост и размах от времената на Диоклециан. Тежките изпитания заставаха християните наново да осмислят принципа за свободата

на съвестта. Както пише отец Александър Мен във вече цитираната статия, *страшният опит на диктатурите на XX в. може да послужи като урок и за нас, вярващите. Той ни дава възможност да видим отстрани облика на духовната тирания. Този опит трябва да доведе до отказ от самата идея за държавна религия.*

Искам обаче да отбележа, че по това време нито една от европейските страни вече не е могла да се счита за напълно еднородна в религиозно отношение. Религиозният и конфесионалният плурализъм трайно навлизат в живота, особено след Втората световна война. Фактите опровергават предишното убеждение, че без единство на вярата не може да има политическа организация на обществото. На тези проблеми реагира Католическата църква на Втория ватикански събор, свикан от папа Йоан XXIII. При откриването на Събора папата заявява: *Хората се научиха от собствения си опит, че насилието над другите, силата на оръжието и политическото господство ни най-малко не съдействат за благополучното разрешаване на тревожащите ги тежки проблеми.* След дълги прения Съборът приема важен документ за религиозната свобода – декларацията *За човешкото достойнство* (1965 г.) В нея се казва следното: *Ватиканският събор заявява, че човешката личност има правото на религиозна свобода. Тя се състои в това, че всички хора трябва да бъдат избавени от всякаква принуда както от страна на отделни хора, така и на социални групи или каквато и да е човешка власт. Защото никога в религиозните дела не бива да бъде принуждаван да действа против своята съвест и на никого не трябва да се пречи да действа в пределите на своята съвест в частния си или публичен живот, индивидуално или заедно другите. Това право се основава на самата природа на човека.* Именно този документ предизвика най-остра критика от страна на онези католици, които не приеха решенията на Втория ватикански събор и впоследствие се озоваха в разкол. Те сметнаха, че този текст обосновава „правото на заблуждение“. Въсъщност в Декларацията се уточнява, че хората са морално задължени да търсят истината, най-вече по отношение на религията. Но че това си задължение те могат да изпълнят само по начин, съответстващ на тяхната природа, и то при условие на пълна свобода, без каквато и да е външна принуда.

Днес в повечето западни страни Църквата е отделена от държавата и това разделяне не се разбира така, както се е разбирало във Франция през XIX в. или пък в бившия Съветски съюз. Религиозните малцинства се ползват с религиозна свобода без каквато и да е дискриминация. Църквата не се меси в държавните дела и обратното, държавата не се меси в църковната сфера. Отделянето не изключва сътрудничество между държавата и религиозните организации в някои случаи.

През 1976 г. отделяне на Църквата от държавата се извърши в Испания, а през 1984 г. даже в Италия, независимо от исторически тясната връзка на италианската държава с Католическата църква.

В Европа останаха съвсем малко държавни църкви: Лутеранската в Норвегия, Швеция и Дания, Англиканската в Англия. Във Финландия Лутеранската църква се ползва с особен статут. В конституцията на Гърция православието се признава за

основно изповедание. На практика положението на Църквата в тези страни малко се различава от нейното съществуване в гържавите, избрали пътя на отгледаността. Например английската кралица официално е глава на Англиканската църква, но нейната длъжност е по-скоро номинална, доколкото на практика Англиканската църква има своя религиозна йерархия. И все пак за приемането на отделни решения, отнасящи се до вътрешната организация на Църквата, е необходимо гласуване в парламента. По такъв начин статутът на гържавна религия, даже в смекчена съвременна форма, поставя Църквата в немалка зависимост от гържавата.

В ситуацията на съвременния свят тъкмо секуларната гържава създава предпоставки за разграничаването на сферата на духовното от политическото и избява Църквата от съблазънта да прибегва в делата на вярата до принудителни средства, което гарантира религиозния плурализъм. Държавата е напълно способна да обезпечи религиозната свобода, но при спазването на определени условия. Неутралитетът на секуларната гържава може да се разбира по различен начин. Съществува тясно, бих казал „отбранително разбиране”, когато гържавата схваща вярата като частно дело и не пречи на гражданите да изповядват религията си, но и не съдейства за осъществяването на това тяхно право. Религиозният живот като цяло се ограничава до служението (впрочем така беше при съветската власт), а на Църквата се препоръчва „да не напуска храма”. Тогава гържавата, без да нарушава принципа на гражданската равнопоставеност на религиите, помага на вярващите да осъществят правото си на религиозна свобода, като признава на Църквата правото да участва в обществения живот според формулата: *Църквата е отделена от гържавата, но не и от обществото*. Но гържавният неутралитет може да бъде открит и позитивно активен. Защото както религията и Църквата имат определено социално измерение, така и обществото има своето религиозно измерение. И на свой ред Църквата защитава непоклатимите и основополагащи морални принципи, на които се гради обществото, като по този начин тя служи на цялото общество. Често обаче именно на тази основа възникват и основните конфликти между Църквата и гържавата. Да кажем, във Франция медиите често се изправят срещу Църквата, когато тя напомня за необходимостта да се съблюдава етиката в един или друг аспект на съвременния живот. Позициите на Църквата понякога се възприемат като недопустими посегателства срещу светския характер на гържавата. Но може ли гържавата да съществува без морални основи? И ако не, може ли самата тя да създава тези основи? Не се ли стига тук отново до смесване между политическото и трансцендентното? И не си ли присвоява гържавата сфера, която не ѝ принадлежи?

Струва ми се, че оптималният вариант за съществуване на съвременното общество е една секуларна гържава, която е открита към религията, признава нейното положително обществено значение и съзнава ограничеността на собствената си политическа сфера.

Превод от френски: Тони Николов



Протопрезвитер Максим Лусак е свещеник в православната църква „Христос Спасител“ в Отава, Канада. Ръкоположен е за свещеник през 1983 г. Той е магистър по теология от Гръцкото православно училище по теология „Светият кръст“, специализирал е в областта на православната теология и духовност. Има университетска преподавателска практика по тези две дисциплини. Отец Максим завършва докторската си дисертация в университета на Шербрук, провинция Квебек. В допълнение към своите пастирски и университетски задължения, отец Максим служи като старши свещеник на Карпато-Руската православна епархия и е православен свещеник в Университета в Отава.

Протопрезвитер Максим Лусак

ПРАВОСЛАВИЕТО И „ГОЛЕМИТЕ ВЪПРОСИ“¹

Когато преди време проф. Стоян Танев ме покани да бъда един от говорителите на този форум, избрахме темата *Вяра и университет: богословски размисъл върху големите въпроси на съвременното общество от перспективата на православния студент*. Вместо да синтезирам въпросите сам, въз основа на различните проблеми, които съм срещал в продължение на няколко десетилетия пастирска дейност в Университета в Отава, реших да вкарам православните студенти от Университета в моя доклад, като им обясня това, което имах като идея, и да им разкажа за форума в Софийския университет. Трябва да отбележа, че всяка седмица през учебната година се срещам с група православни студенти, които се наричат „Православно християнско братство“. Нашето местно братство е част от голяма мрежа православни университетски групи в Северна Америка, създадени с благословението на Събора на православните епископи в Канада и САЩ. Започваме нашите събирания в Отавския университет с вечерни

¹ Доклад пред Международния форум „Богословие и общество“, състоял се на 23 април 2012 г., в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Целта на форума бе да предостави възможността на духовници, миряни, преподаватели и студенти за един откровен разговор, посветен на ролята на православното богословие за изграждането на активна християнска позиция в съвременното българско общество. Форумът бе част от академичен проект, включващ представители от Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, Южния датски университет, Одензе, Дания, Висшето православно училище „Светия кръст“, Бруклайн, САЩ. Организира се съвместно със Столичната община и с помощта на фондациите „Темпълтън“ (САЩ) и „Комунитас“ (България).

молитви, а след това провеждаме дискусия върху пасаж от Свещеното писание, аспект от православно богослужение или определен догматически проблем. Срещите се посещават от православни студенти от всички среди и от почти всички факултети в университета. Помолих студентите да формулират въпроси към мен, които да включа в моята презентация за настоящия форум. Студентите приеха тази задача с голям ентузиазъм и не след дълго започнах да получавам въпросите един по един.

Интересното беше, че въпросите, предложени от студентите, макар и добре формулирани, не бяха такива, каквито очаквах. Винаги съм се старал предельно ясно да им посочвам кои са „големите въпроси“ и дори съм им давал конкретни примери. Някои от студентите изобщо не предложиха въпроси, а онези, които го направиха, избегнаха нивото на „големите въпроси“ и вместо това питаха за определени точки на православно учение и практика или пък за неща, свързани със собствената им академична дисциплина. Бях озадачен. В братството членуват доста способни студенти, някои от които вероятно са сред най-добрите в своите курсове. Има специалисти, студенти по медицина, по естествени и хуманитарни науки. За разлика от представителите на една много специфична дисциплина, като политическата философия, където „големите въпроси“ по принцип са на дневен ред, студентите сякаш бяха загърбили цялата категория въпроси, които им бях описвал като съществени. Бях наясно, че тези студенти са способни да формулират „големи въпроси“, така че трябваше да си изградя хипотеза защо не ги поставиха. Стигнах до две възможности, едната свързана с университета като образователна институция в Канада, а другата с Църквата. Първата възможност бе, че студентите в тяхното обучение не са подложени на реални дискусии за „големите въпроси“. Мисля, че това е справедливо заключение за положението в Канада, където все повече и повече акцентът в университетите се поставя върху техническото обучение и подготовка за работното място, отколкото върху реалното мислене. Това само по себе си е тъжно явление. Би било прекалено лесно обаче да се обвиняват университетите за тази ситуация. А какво да кажем за Православната църква? По-голямата част от студентите в нашето братство са практикуващи православни християни: те ходят на църква, слушат проповеди, участват в младежки групи и вероятно посещават неделно училище. В допълнение, те черпят голямо количество информация за православно християнство чрез интернет. Защо тогава „големите въпроси“ изглеждат чужди за тях? Човек стига до неизбежното заключение, че студентите, както и много други православни християни в Канада, не са навикнали на дискусии в своите църковни среди за връзката между православието и „големите въпроси“. Накратко, изкуството да се поставят такива въпроси и позоваването на нашето богато библейско и светоотеческо Предание за отговорите им или за пресечни точки просто не се моделира у тях. Човек не може да се научи на това, което не преживява на практика, така че „големите въпроси“ минават на заден план. Църквата адекватно преподава Преданието си на своите членове, но твърде често не ангажира заобикалящото я общество със съдържателен диалог. Накратко, Църквата говори почти изцяло на себе си, но не и на света.

Някой може да попита защо ние като православни изобщо трябва да се обръщаме към света? Не е ли достатъчно да празнуваме православните служби в цялото им величие и сила? Защо да се занимаваме със света? Има няколко отговора на този въпрос. На първо място, светите апостоли се обърнали към целия свят. Те свидетелствали „в Йерусалим, цяла Иудея и Самария, и дори до край земя” (Деяния 1:8). Св. ап. Петър се обръща към иудеите от всички народи в деня на Петдесетница (Деяния 2 гл.). Съдържанието на тяхното послание е Евангелието. Основната им предпоставка е, че то има универсален характер. Св. ап. Павел се обръща към гръците в Ареопага (Деяния 17 гл.). Епикурейските и стоическите философи не били склонни да приемат апостолската проповед. Тяхното отхвърляне на Христовото Възкресение и на общото възкресение разкрива непълнотата на гръцката философия, а не провала на Евангелието. Св. ап. Павел поставя „големите въпроси” на атиняните много естествено и с убеждението, че Евангелието може да завърши, както и да коригира това, което липсва или е неправилно в гръцката философия и религиозна практика.

Вторият отговор трябва да се свърже с характера и основните предпоставки на светоотеческото учение. Отците съвсем не говорят на някакво малцинство в обществото, а смело се обръщат към целия свят. Ерудирани, космополитни и запознати със съвременната им философия и култура, църковните Отци провъзгласяват послание с универсално значение. За тях светът е в Църквата, а не Църквата – в света. Разбира се, те имат предвид, че светът е създаден за Църквата и че тя разкрива истинското призвание на света. Този вид мироглед, проникнал във всички проявления на Отците, въпреки всичко често отсъства от манталитета на мнозина днешни православни, включително на някои от нашите клирици. Но истинското продължение на светоотеческото предание задължително трябва да включва не само това, което отците са учили, но също и онова, което са правели. Естествено, верността към съдържанието на тяхното учение и практика трябва да се прилага в нашия собствен контекст. Макар прекъсването на връзката между учението и практиката да не компрометира задължително истинността на самото учение, това означава, че то не е представено с автентичната му последователност и динамика, които първоначално го характеризират. Накратко, това наистина не е Преданието в неговата *plena* (пълнота). Някак си лицемерно е да използваме гуми или фрази, като „завръщане към Отците”, „неопатристичен синтез” и други подобни, ако изключим от Преданието, дори неволно, светоотеческия мироглед, светоотеческия праксис и основните или движещи предпоставки на Отците, които оформят и насочват тяхното учение.

Третият отговор на въпроса защо ние като православни трябва да се обърнем към света е свързан с православно богослужение и по-точно с Божествената Литургия. Много православни приемат, че след като евхаристийните дарове се предлагат в светото Причастие само на православните християни, някак си Божествената Литургия се предлага само за Църквата. Това всъщност е погрешно разбиране на Божествената Литургия, изрично опровергано от текста на самата Литургия, която ни казва, че Божият Агнец се принася „за живота на света” – теза, подчертана от о. Александър Шмеман в неговите богословски

трудовете. Литургията се принася на Отца, Сина и Светия Дух „о всех и за вся”. Евхаристийният етос на Православната църква не изключва света, а по-скоро би трябвало Църквата да го принася обратно на Троицата точно защото светът не е в състояние без Църквата да принесе себе си. И тъй като Църквата и светът се намират в такова взаимоотношение, съвсем естествено е за Църквата да постави „големите въпроси” на света, знаейки, че инак светът не би могъл да им отговори сам. Църквата трябва да ги постави като покана към света да открие връзката, която рядко самият той признава.

Следователно имаме най-малко три причини, поради които да поставяме „големите въпроси”: апостолите са го сторили, светите Отци са последвали техния пример и православната Евхаристия ни тласка в тази посока, разкривайки връзката, за която ние, Църквата, носим първостепенна отговорност.

Някои ще възразят, че Църквата не трябва да се налага на света чрез формулиране на „големите въпроси” и чрез предлагане на отговори от християнското богословие. „Нека светът го направи по свой собствен начин, когато и само ако иска да го направи”, казват те. Други ще кажат, че във всеки случай Църквата не дава всички отговори. Първото възражение се основава на погрешната идея, че Църквата налага, когато приканва. Това не е така. Второто възражение заслужава по-обстоятелствен отговор. Разбира се, Църквата не бива да прекрачва своите възможности; тя не бива да се гържи като че ли е самият Христос. Достоевски изследва този вид злоупотреба в книгата си *Братя Карамазови*. Тялото никога не надвишава Главата – Христос, и винаги трябва да бъде в подчинение спрямо Него. Както ни учат първите глави на Йоановото Откровение, Църквата може да бъде наказвана от Господа и постоянно да бъде изправяна от Него. Така, макар връзката между тялото и главата да е съкровена и близка, тя не включва онтологичен скок: Църквата не се превръща в Христос. Тя винаги трябва да признава своята радикална зависимост от Него. Тя винаги се отнася към света с любов и смирение. Тя не претендира да има всички отговори, но вместо това препраща света към Христа със съзнанието, че много въпроси ще останат без отговор до момента, когато Го видим лице в лице.

Друго възражение може да касае някои аспекти от християнското богословие, които изглеждат неразбираеми или дори откровено невъзможни за тези, които са извън Църквата. Вярата във Възкресението на Господа може да бъде един такъв пример. Критици биха възразили така: „Как да се предаде на света подобна верова истина и дали изобщо трябва да се споменава?”. Тук бихме могли да се върнем за кратко на Ареопага в Атина. Свети Павел, който умело използва „незайнания Бог” като врата, за да проповядва Евангелието на атиняните, разбирал също много добре, че Възкресението ще бъде скандал за тях. Човек като него не би могъл да не схваща това. Така остава въпросът: „Защо не се е ограничил до допирните точки? Защо не се е ограничил, както много християнски богослови са склонни да направят в днешно време, до един обикновен теизъм или една обща религиозност?”. Отговорът на тези въпроси ни връща отново към „големите въпроси”. Те трудно могат да се ограничат до религиозност. Вярно, теизмът означава, че човекът, който го изповядва, не е материалист. Добре известно е,

че гърците вярвали в духовното измерение. Неизбежно обаче „големите въпроси“ ни отвеждат обратно към живота и смъртта, времето и историята. Не че гърците не са разсъждавали върху тези фундаментални въпроси, точно обратното, те им отделяли много сериозно внимание. Но проблемът остава – бог, който не е в състояние да влезе в човешката история не е бог, който наистина е пряко свързан с човечеството, и бог, който няма власт над смъртта, изобщо не е Бог. Да се пренебрегва това означава или да се отклонят най-належащите онтологични въпроси за човечеството, или да се поддържа погрешно разбиране за творението, историята и самия живот. Свети Павел едва ли би могъл да си позволи да се отнесе към тези въпроси прибързано и лековато, а същото важи и за православните християни днес. Гърците наистина имали много богове, но нямали Бога на Въплъщението, Бога на разпятието и Бога на Възкресението. Просто казано, те нямали Христа. Показателно е обаче, че техните погрешни разбирания за творението, историята и живота не им позволили да се обърнат към Личността на Христа, така че апостол Павел не е имал друг избор, ако е трябвало да бъде честен пред съзнанието си, а и като истински апостол – той трябвало да проповядва това, което знаел, че със сигурност ще бъде отхвърлено.

Нашето размишление ни води до още един въпрос: „Какво очакваме да постигнем, като повдигаме публично „големите въпроси“, особено с оглед на факта, че отговорите, предложени от християнското богословие, могат да бъдат отхвърлени?“. Тук трябва да сме наясно защо изобщо поставяме „големите въпроси“. Може би трябва да разсеем всякакво недоумение, като заявим от самото начало, че причината за поставянето на „големите въпроси“ няма нищо общо с успеха или желанието да бъдем признати от света като източник на абсолютна истина. От стратегическа гледна точка св. Павел едва ли е имал успех в Ареопага. Макар първоначално философите да се заинтригували от Апостола, в крайна сметка не се заинтересували от посланието му. Все пак свети Павел останал непоколебим. Успехът не е бил краен критерий за него. И така, каква е била мотивацията му и коя би трябвало да бъде нашата движеща сила? С една дума: любовта. Любовта позволява на християнина да споделя послание или да поставя въпрос дори когато шансовете за положителен отговор са малки или дори не съществуват. Когато Църквата поставя „големите въпроси“, това показва, както казах по-рано, че тя обича света и счита себе си за свързана с него. Дори ако светът не приема отговорите на християнското богословие, той все пак получава правилните въпроси. Самите въпроси имат терапевтичен ефект, тъй като позволяват на света да избегне разстроеността и объркването и да концентрира усилията си в това как да се справи с най-важното. Самите въпроси, дори и без отговори, дават живот поне в известна степен. Те дават възможност за диалог, за връзка и евентуално общение.

Ако човек желае да намери практически примери за значението на поставянето на „големите въпроси“ на практическо ниво, не трябва да търси далеч. Битка по въпроса за регулиране на абортите в първите дванадесет седмици от бременността се вихри в Украйна. Въпроси относно репродуктивните технологии наскоро бяха повдигнати публично в България. И двете страни са в демографска

зима, както се изразяват експертите, благодарение не само на емиграцията, но и на ниската раждаемост. Резултатите от това са още по-граматично изразени в България, която е с по-малко население от Украйна и е особено уязвима от негативните демографски тенденции. Светите синоди и в двете страни трябваше да отговорят на неотложните въпроси, свързани с абортите и използването на репродуктивни технологии, и направиха това недвусмислено и точно. Отговорът на синодите предизвика определени реакции и в двете страни. Някои бяха изненадани от ролята, която Църквата пое. Някои се шокираха, виждайки Църквата да прави това, което не можеше да прави публично по времето на комунизма. Други се радват да видят Църквата в позицията на моралната съвест на нацията.

Тъй като в този форум се провежда в София и тъй като Православната църква в тази страна попадна под критичния поглед на обществото в много голяма степен през последните няколко месеца, позволете ми да бъда по-конкретен в коментара си. Чудесно е, че Светият синод защити позицията на Православната църква относно репродуктивните технологии. Това бе смел ход от страна на Синода, както защото можеше да се предвиди обществената реакция, тъй и защото въпросът за репродуктивните технологии не е засегнат в каноните на светите Вселенски събори. И тъй, Светият синод бе длъжен да стъпи на принципите на православното богословие и приложи *phronema* (съзнанието) на светите Отци към една нова ситуация. Сега, след като Църквата се впусна в публичното пространство на национално ниво, нейният опит в българското общество никога повече няма да бъде същият.

Позволете ми обаче да поставя един провокативен въпрос: „Може ли Църквата да спре готук?“. Осъзнавам, че този въпрос лесно може да остане неразбран. Говоря богословски, а не политически. Това, което искам да кажа, е следното: тъй наречените морални въпроси (използвам думата „морални“ с известни резерви, тъй като тези въпроси са не само морални, но и екзистенциални) не зависят ли от „големите въпроси“ за живота и смъртта, за идентичността и призванието на човешката личност? Как може човек, който не разбира нищо от онова, което Христос и апостолите и светите Отци във вярност към Него са казали за живота, смъртта и да! – за Възкресението, да има какъвто и да било контекст за разбиране на това, което Православната църква казва за репродуктивните технологии? Няма ли такъв човек да предположи, че Църквата налага своите правила и канони или пък търси влиятелно място в политическия процес? Така че ние като Църква, независимо дали сме в България, Украйна или Канада, наистина нямаме избор: трябва да поставяме „големите въпроси“ за живота и смъртта и да сме готови да ги обсъждаме. Трябва да запитаме открито: „Какво представлява човешкото съществуване?“. Трябва да попитаме хората кога и как едно човешко съществуване най-пълно и истински се проявява като *личност*? Това са преди всичко *богословски* въпроси, макар че трябва да ги поставяме и с отчитане становищата на философията, науката и психологията за тях. Независимо от това, именно защото те са богословски въпроси, е задължение на Църквата да ги поставя, а не да чака другите да ги задават вместо нас.

И накрая, трябва да имаме предвид, че богословското наследство, което сме получили като православни християни, не е израз на сектантско мислене. Не е правилно да смятаме, че поддържаме определено мнение само защото сме православни; това е православната позиция, и точка. Не само за Църквата можем да кажем, че човечеството е сътворено по образ и подобие Божие. По аналогичен начин не е просто наше мнение или дори само наш литургичен опит, че Христос е възкръснал от мъртвите. Той наистина е възкръснал! Неговото Възкресение е факт. Трябва да се научим *как* да кажем тези неща на света, *но трябва да ги кажем!* Възкресението е част на *kerygmata* (проповедта)! То се преживява в Литургията, но се обявява публично като Истина и твърдение, което дава върховното значение на времето и историята. Когато поставяме „големите въпроси“, когато провъзгласяваме поражението на смъртта във Възкресението, ние показваме нашата любов към света, обръщайки се към неговите най-дълбоките рани. Нещо повече, ние се проявяваме като истински приемници на апостолите и Отците: апостолският, светоотеческият и евхаристийният аспект от живота на Църквата се съчетават в едно външно свидетелство на динамиката на вътрешния ѝ живот и Възкресението на нашия Господ Исус Христос.

Превод от английски: о. Иван Латковски

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 задгранична 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

РЕЦЕПЦИЯ НА БОЛШЕВИШКАТА РЕВОЛЮЦИЯ В БЪЛГАРСКИЯ ЦЪРКОВЕН ДИСКУРС

(началото на 20-те години на XX век)¹

Темата за Октомврийската революция и болшевизма в българския църковен дискурс в началото на 20-те години на XX век е непозната, непроучвана и до известна степен маргинална към доминиращата историографска парадигма у нас. Същевременно тя съдържа изследователски потенциал, свързан с възможността да се дебатира и преосмисли големият наратив за „Великата октомврийска социалистическа революция“, видян през оптиката на църковната рефлексия. Болшевишката революция в Русия от есента на 1917 г. е едно от знаковите антилиберални и антидемократични събития в европейската история на XX век, което коренно променя традиционния политически ландшафт и води до появата на първата тоталитарна държава в света. Специфична особеност на утвърдили се на власт след края на Първата световна война болшевишки режим е неговата крайна религиозна нетърпимост и антицърковност, проявили се в безпрецедентния опит за подчиняване на религиозните институции чрез тяхното преследване и унищожение. Руската православна църква е първата църква в света, която опитно познава и понася пряката конфронтация, гонения и физическо изтребление от страна на

¹ Този текст е преработен вариант на моето изследване на тема *Рецепцията на болшевишката революция и болшевизма в Русия в българския църковен дискурс през 20-те и 30-те години на XX век*, което представих на конференцията „Дебати и проблеми в българската историография“, организирана от Историческия факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ и Регионалния исторически музей в Кюстендил през май 2011 г.

болшевиките и фактите за нейната мъченическа съдба през 20-те и 30-те години на XX век постоянно присъстват на страниците на българския църковен печат и в множество официални решения и документи на Св. синод от това време.

Целта на настоящата статия е да се опита да концептуализира съществуващия масив от публикации в църковната преса и протоколите на Св. синод на БПЦ и да реконструира определени форми на рецепцията в българския църковен дискурс на болшевиизма и болшевишката революция в Русия. Наред с журналистически материали, авторски текстове, синодални послания, молебени за „спасяването на Русия от болшевишката напаст“ и панихиди „за новомъчениците на Руската църква“, не бива да се забравят и църковните грижи за руската бяла емиграция: организирането на безплатни кухни и подсигуряването на подслон за бездомните руски бежанци, събирането на финансови средства за бедните руски деца, инвалиди и вдовици.

Откриването, изследването и систематизирането на наличните материали позволява да се формулира тезата, че в периода 1919–1922 г. за българските църковни среди антиболшевиизмът се превръща в маркер за църковност и принадлежност към европейския кръг от хуманни ценности. Православните архиереи и представителите на православната интелигенция у нас „много пъти и по много начини“ – чрез молебени, панихиди, проповеди, специални текстове и писма, недвусмислено изразяват църковната си и гражданска позиция на подкрепа за арестувания руски патриарх Тихон (1865–1925), руските мъченици за вярата и страдащия „под болшевишко робство“ руски народ.

През XXI век става все по-наложителна необходимостта от анамнезис – Църквата да си припомни какво знае, да обговори собственото си минало, за да излезе от състоянието на амнезия, волно или неволно амнистираща престъпленията на комунизма. В този смисъл в рамките на настоящата статия ще бъдат поставени за разглеждане следните въпроси: какво знае Българската православна църква за преследването на православната вяра и мъченическия подвиг на руските духовници след идването на болшевиките на власт? Кои са главните личности, теми и сюжети, свързани с болшевишката революция и последвалите революционни промени в Русия, които присъстват на страниците на църковния печат? Какви са информационните канали, по които достигат сведения за случващото се в Русия? Как църковните автори – архиереи, журналисти, свещеници – се отнасят към събитията в Русия след октомври 1917 г. и към действията на Третия интернационал? Как реагират българските църковни лидери, какви са конкретните прояви на тяхната църковна и обществена позиция?

1. Руските революции през 1917 г. – Февруарската, църковната и болшевишката – на страниците на българския църковен печат

Първите сведения на страниците на официоза на Българската православна църква *Църковен вестник* за революционните сътресения в Русия се появяват на 26 май 1917 г., в рубриката „Мнения и отзиви“ под заглавието *Из живота на*

*Руската църква при новия режим*². Материалът е преведен и компилиран от два броя на руския вестник *Новое время* от 17 и 18 март 1917 г. и в него се прави обзор на динамичните промени, настъпили в руското общество след Февруарската революция и абдикацията на руския монарх Николай II (1868–1918): „Днес Русия не е нито конституционна монархия, нито република; каква ще бъде бъдещата форма на управление в Русия, това още не се знае, то ще зависи преди всичко от състава на бъдещото Учредително народно събрание, а може би от още много други обстоятелства, които сега мъчно могат да се предвидят. А до това време Русия ще се намира в едно преходно състояние, управлявана от сегашното Временно правителство“³. Неопределеността и преходното състояние, в което се намира държавата, се отразяват върху Руската православна църква. Редакторът на *Църковен вестник* Данаил Ласков превежда откъси от най-влиятелните руски вестници – петербургския всекидневник *Новое время* и московския всекидневник *Русское слово*, за да запознае читателите с политиката на Временното правителство по църковния въпрос. На 17 март (4 март ст. ст.) 1917 г. се провежда „първото тържествено заседание на руския Св. синод при новия държавен строй“. На заседанието присъстват Киевският митрополит Владимир и новият синоден оберпрокурор, депутатът от Държавната дума В. Н. Лвов. Новият оберпрокурор изразява своята дълбока радост, че с премахването на самодържавието в Русия Св. синод ще получи възможност да ръководи църковния живот независимо от всякакво влияние на светската власт. Силно впечатление на присъстващите прави предложението на оберпрокурора „да се изнесе из заседателната зала на Св. синод царското кресло като емблема на съборения *цезаропапизъм*“. На следващото заседание на Св. синод на Руската православна църква, проведено на 19 март (6 март) 1917 г. се обсъжда отстраняването от църковните молитви и песнопения на името на царя и царския дом.

Руският Св. синод излиза със специално обръщение, в което се благославя „сталата по воля Божия промяна на държавния строй и се призовава руският православен народ да подкрепи Временното правителство и да защити родината от врага в продължаващата война“⁴. В следващия брой на *Църковен вестник* сведенията за живота на Руската църква при новия режим продължават с информация за „първия конфликт на руския Св. синод с временното правителство и новия оберпрокурор“⁵. Редакторът Д. Л. (Данаил Ласков) цитира *Русское слово* от 28 март 1917 г. за възникналия на 20 март 1917 г. конфликт между новия синоден обер-прокурор В. Н. Лвов и шестима архиепископи, членове на Св. синод. По тяхно настояване руският Св. синод отхвърля като неканонично вмешателството на новия оберпрокурор в църковното управление. Неговото еднолично намерение да наложи проект за църковни реформи се осъжда като опит за запазване на отредената царска традиция за намеса във вътрешноцърковните дела. Руският Св. синод изисква от Временното правителство да се отхвърли практиката за на-

² Вж: *Из живота на Руската църква при новия режим*. – Църковен вестник, год. XVIII, 26 май 1917, бр. 21, с. 163-165.

³ Пак там, с. 164.

⁴ Пак там, с. 165.

⁵ Д. Л. (Данаил Ласков). *Из живота на руската църква при новия режим*. (Продължение от брой 21). – Църковен вестник. София. 2 юни 1917, год. XVIII, бр. 22, с. 173-174.

значаване на синодалния състав от правителството или царя по предложение на оберпрокурора, а да бъде избран от духовенството. В Държавната дума са обсъдени принципните начала, по които трябва да се организира бъдещият Поместен събор на Руската църква. Участващите в Думата свещеници депутати изявяват желанието си той да бъде свикан преди Учредителното събрание и в изборите за членове на Събора да участват всички пълнолетни православни християни. На финала на този материал се съобщава, че за помощник на синодния оберпрокурор е назначен проф. А. В. Карташев, председател на религиозно-философското общество в Петроград и бивш преподавател в Петроградската духовна академия⁶.

Февруарската революция от 1917 г. и последвалата абдикация на руския цар Николай II дават възможност да се свика Всеруски поместен събор и да се възстанови след 200 години „синодална власт“ Московската патриаршия. Тази промяна се интерпретира от някои историци като „църковна революция“. Откриването и протичането на Поместния събор в Москва от 15 (28) август 1917 г. до 7 (20) септември 1918 г. съвпада хронологически с политическата ескалация и революционни преобразувания в Русия. На 28 октомври (10 ноември) 1917 г. Съборът приема принципно решение за възстановяване на Московската патриаршия и редовно свикване на Събори като висш орган на църковната власт. На 5 (18) ноември с жребий е избран за Московски патриарх и на цяла Русия митрополит Тихон Белавин. На 21 ноември (4 декември) 1917 г. в кремълския храм „Успение на Пресвета Богородица“ се извършва интронизацията на новия патриарх. Така се слага край на синодалния етап в развитието на РПЦ, но започва най-трагичният период в нейната история, продължил повече от 70 години.

На 25 октомври (7 ноември) 1917 г., в разгара на дейността на Събора, в Петроград е извършен държавен преврат, в резултат на който изпълнителната власт преминава в ръцете на Съветите на работническите и войнишки депутати. Съставено е поредното Временно правителство, наречено Съвет на народните комисари (Совнарком), оглавено от Владимир Илич Ленин. Едва дошли на власт, болшевиките започват политика на борба срещу Църквата.

Болшевишкият режим по своите фундаментални принципи е режим на воинстващия, агресивен атеизъм. Той не се задоволява с неутралното разделение на Църквата от държавата, а с всички преки и косвени средства се стреми да разруши организирания църковен живот и да унищожи всяка религиозна вяра. Според статистиката на сътрудниците на Свято-Тихоновския държавен университет в края на периода 1917–1919 г. са репресирани 20 хиляди свещеници и миряни, от които 15 хиляди са разстреляни, а от 564 участници във Всеруския поместен събор репресирани са 171, от които 75 са убити – 45 от тях впоследствие са канонизирани за светци⁷. Руският историк Михаил Шкаровски изтъква като основна причина за безсмислената жестокост към Църквата до 1922 г. засилването на левите, военнокомунистически настроения в партийните и съветски среди, породени от надеждата за близкото разрастване на световна пролетарска революция. Ранните привърженици на световната революция

⁶ Пак там.

⁷ Вж. Шкаровский, М. *Русская Православная Церковь с XX века*, Москва: Вече, Лепта, 2010, с. 83.

се опитват колкото може по-бързо да разрушат „бастيونите на реакцията и контрареволуцията“ в Русия, един от които за тях е религията⁸. Интензивните гонения срещу Руската църква се легитимират на базата на марксистката идеологическа предпоставка за религията като надстройка на експлоататорското общество, която трябва да изчезне с неговото разрушаване. До 1922 г. антирелигиозните действия в Русия имат по-скоро спонтанен и неорганизиран характер. Целенасочената партийна политика за унищожаване на Православната църква започва от 1922 г., преминава през няколко етапа и достига своята кулминация през 1937 г., когато в изпълнение на „безбожната петилетка“ се провежда реален „щурм към небесата“, включващ разрушаването на видимите църковни структури и физическото изстребление на духовенството с цел изчистване на съветското общество от „бивши хора“⁹.

Провъзгласеният от болшевиките „Декрет за мира“ от 26 октомври (8 ноември) 1917 г. първоначално предизвиква неутрално отношение и дори известни надежди в българските църковни среди. Първото съобщение за извършената политическа промяна в Русия е свързано с преустановяването на бойните действия по всички фронтове и започването на преговори за примирие. Възниква надеждата, че войната ще завърши по-скоро и с благоприятен край за България във връзка с подписания на 15 декември 1917 г. в Брест-Литовск договор за примирие от пълномощните представители на руското главно командване, от една страна, и главните командвания на България, Германия, Австро-Унгария и Турция¹⁰.

След временното затишие, наложено от сложната геополитическа ситуация, загубата на войната и последвалата национална катастрофа в България, на страниците на църковния печат през 1919–1922 г. се наблюдава количествен пик в броя на публикуваните текстове, посветени на проведенния Всеруски поместен събор (1917–1918), на личността на руския патриарх Тихон и на различни аспекти на провежданите от болшевиките антицърковни действия. Въпросът за каноничността и устройството на Всеруския поместен събор (1917–1918) се оказва в центъра на оживено обществено обговаряне поради предстоящото провеждане на Втория църковно-народен събор (1921–1922) в България и конфликта между правителството на БЗНС и Св. синод на БПЦ. Засиленият интерес към темата за организирането, протичането и „демократизма“ на Всеруския поместен събор се провокира от проведените беседи в библиотеката на Славянското дружество от Руския религиозно-философски кръжок през есента на 1920 г. В беседите и споделените спомени на участвалите в това църковно-историческо събитие се изтъква участието и ролята на миряните във Всеруския поместен събор и се акцентира върху „големия религиозен подем“, настънал с възстановяването на Патриаршията, „багодарение на който Руската църква устоява на връхлетелите я тежки изпитания и кървави гонения“¹¹.

⁸ Пак там. с. 84.

⁹ По-подробно в: Слезин. А. А. *Антирелигиозные праздники 1920-х гг.* – Вопросы истории, 2010, бр. 12, с. 82-91; Курляндский, И. А. *1937 год: власть не от Бога.* – Вопросы истории, 2009, бр. 10, с. 14-34; Фирсов, С. Л. *Была ли безбожная петилетка.* – http://religion.ng.ru/printed/history/2002-10-30/7_ussr.html 23. 06. 2011 г.

¹⁰ Вж: Църковен вестник. София, год. XVIII, 22 декември 1917, бр. 51, с. 407.

¹¹ Вж. Рождественский, А. *Спомени за Руския църковен събор от 1917-1918.* – Църковен вестник, София, 25. септ. 1920, год. XXI, бр. 20, с. 3-6.

Като източници на политическо и идейно влияние за формирането на антиболшевишкия църковен дискурс трябва да се имат предвид и неформалните връзки, личната комуникация между руските имигранти (архиереи, професори, богослови, свещеници, миряни) и местното обкръжение, както и богатото интелектуално наследство, което оставят в новите общества. През 1920 г. градусът на богословския и интелектуален живот в София се повишава със създаването на Руския религиозно-философски кръжок, провеждащ всяка седмица семинари в библиотеката на Славянското дружество. Темите на изнесените доклади от знаменитите руски учени, както и оживените дискусии, които провокират, се отразяват в подробни репортажи на страниците на *Църковен вестник* в рубриката „Обзор на нашия духовно-обществен живот. Сказки и събрания“. Сред прочутите имена на богословската наука, участвали в Руския религиозно-философски кръжок и работили в София в началото на 20-те години на XX век, са проф. Михаил Поснов, проф. Александър Рождественски, проф. прот. Георги Шавелски, проф. Ервин Грим, проф. П. М. Богоевски, прот. Георгий Флоровски и др. Руските професори богослови създават своеобразен комуникативен мост, чрез който се разпространяват не само богословски знания, но и политически новини за случващото се в Русия. Те пишат и публикуват не само в руските, но и в местните издания статии, в които пресъздават личния си опит от преживяването на революционния катаклизъм.

2. Гоненията на болшевиките срещу Руската православна църква – мъченически сюжети, църковни послания и молебени за спасение

2.1. Появата на сп. *Народен страж*

Руските емигранти, бягащи от ужасите на Гражданската война (1918–1920), правят публично достояние злоещата информация за случващото се в Русия, но често достоверните факти за реално случилите се събития, които разказват, са облечени в обилна митологична обвивка. Това е обяснимо, като се имат предвид патосът и драматизмът на катастрофичната ситуация, както и настъпилото политическо ожесточение. Като илюстрация може да се посочи текстът на Вячеслав Зейн в сп. *Народен страж*, в който се описва смъртта на трима руски епископи: на Амвросий Сарапулски „извадили очите, отрязали ушите, изскубали брадата и полужив го вързали за опашката на един кон“, Андроник Пермски бил „жив заровен в гроба“, а Тихон Воронежски бил „сварен в котел, а духовенството било заставяно да яде от супата, приготвена от тялото на мъченика“¹². Въпреки преекспонирането в този текст на сцените с насилие и публична гавра с телата на епископите, което не отговаря на истината, тяхното убийство от страна на болшевиките е исторически факт и тези епископи са канонизирани за свещеномъченици на Руската православна църква.

Опасността от разпространяването на болшевишката революция на територията на България провокира активната проповедническа и гражданска позиция сред българското духовенство. През 1919 г. новоучредената БКП (т.с.) активно

¹² Зейн, В. *Болшевишко гонене на Православната църква*. – Народен страж. Год. II, март 1920, кн. 4, с. 12.

пропагандира своята позиция за създаване на социалистическа съветска република в България по пътя на разрушаването от революционния пролетариат на капиталистическата държава. Вече съществуващата болшевишка Русия възлага идеала и дава модела на желаната промяна за българските комунисти, от там идват и материалните средства. БКП (т.с.) популяризира чрез многобройна брошурна литература революционните дела и успехите на Съветска Русия – издадени са в многохиляден тираж Конституцията на Руската социалистическа федеративна съветска република и програмата на Руската комунистическа партия (б). През 1919 Васил Коларов издава брошурата *Болшевишка Русия*, посветена на „успехите и революционното творчество“ на руските работници и селяни. За да се противодейства на опасността от разпространение на комунистическите идеи с благословението на Св. синод на БПЦ през 1919 г. започва издаването на полумесечното списание *Народен страж* с гл. редактор Иван Снегаров. *Народен страж* е специален мисионерски орган за „борба с безверието, безчестието и безправието“¹³, който от името на православната интелигенция, „поставяйки се над политическите партии, с научна обективност и строга безпристрастност си поставя за цел да разяснява църковно-обществените явления и да сочи правилния път на обществения развой“¹⁴. Уверени в превъзходството на християнските начала на живота над всички други социални учения, редакторите се стремят да убедят читателите си в приложимостта на християнското нравствено учение в живота, като изтъкват християнската гледна точка по главните политически и обществени въпроси. В почти всеки брой на *Народен страж* се публикуват статии, засягащи идеите на болшеvizма и комунизма, интерпретирани от църковна православна гледна точка, като се акцентира на страданията и мъченичеството на руския народ под властта на болшевиките.

2.2. Влиянието на църковните послания и личността на патриарх Тихон върху българския църковен дискурс: Обръщението към Съвета на „народните“ комисари от 1918 г.

За формирането на църковния антиболшевишки дискурс в България важна роля изиграва влиянието на Московския и на цяла Русия патриарх Тихон. По повод първата годишнина от Октомврийската революция и идването на власт на болшевиките на 25 октомври (7 ноември) 1918 г. патриарх Тихон издава специално послание¹⁵. За първи път патриархът се обръща не към православния народ, а директно към правителството – Съвета на „народните“ комисари (Совнарком), като поставя в оригинала на посланието кавички на народни. Това е не само най-политически ангажираното, но и най-антиболшевишки формулирано послание на патриарха. В него се дава изчерпателна по своето историческо съдържание

¹³ Вж. Езеров, И. (псевдоним на Иван Снегаров). *Пастирство и народ. (Вместо програма)*. – Народен страж. 1 февруари 1919, год. I, кн. 1, с. 2-4, с. 4.

¹⁴ Вж. Езеров, И. *Първата годишнина на сп. Народен страж*. – Народен страж, София, 15 ноември 1919, год. I, кн. 20, стр. 1-3;

¹⁵ *Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917 – 1943 гг.* Сборник. Сост. М.Е. Губонин. Москва: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1994, стр. 149,150, 151.

оценка на болшевишкия режим, съчетана с духовно прозрение за страшните перспективи пред Русия.

Текстът на *Обръщение към Съвета на „народните“ комисари* се тиражира и разпространява в България през 1920 г. Това послание, както и анализът на Октомврийската революция, направен от патриарх Тихон, са използвани и почти дословно цитирани в статията *Социализмът от гледище на християнството и църквите* на прот. Михаил Химитлийски, която излиза в три поредни броя на списание *Народен страж*. Във връзка с беседите, които този свещеник провежда в храм „Св. Неделя“ на тема *Социализмът и комунизмът от християнска гледна точка* се стига до дебат между *Работнически вестник* и *Народен страж*. *Работнически вестник* (бр. 187 от 1920) атакува свещ. Михаил Химитлийски с обвинението, че с подобни проповеди служи на капитала и се домогва до църковна кариера. Отговорът на редактора на сп. *Народен страж* Евтим Спространов е, че всички църковни служители и пастори трябва да последват примера на този свещеник и да запознаят пасомите си с „учението на Христос за социалната правда и обществения живот, как се разрешават от евангелска гледна точка социалните въпроси, вълнуващи народите“¹⁶.

Обръщението към Съвета на „народните“ комисари от патриарх Тихон е използвано като модел в по-сетнешните послания на БПЦ и Руската задгранична църква, и като цяло е едно от най-изобличителните, преки и недвусмислени изказвания на свещеноначалник на РПЦ срещу властта. Своеобразна рамка на посланието е цитатът на евангелските думи „Който вдига меч, от меч загибва“ (Мат. 26, 52), поставен в началото и в края на текста. Патриарх Тихон подлага на анализ лозунгите и обещанията на болшевишката партия преди революцията и ги съпоставя с действителността година по-късно, където отново с евангелски цитат разкрива първерзния механизъм на лъжата: [на народа] „гадохте камък вместо хляб и змия вместо риба“ (Мат. 7:9-10). Той изразява възмущението си от намеренията да се отбележи тържествено първата година от революцията, гонесла реки от кръв и нещастия на руския народ, критикува подписването на Бресткия мирен договор, предупреждава за подмяната на нравствените ценности, извършена от болшевиките:

Реките от пролятата кръв на нашите братя, безжалостно убити по вашия призив, викат към небето и ни принуждават да ви кажем горчивото слово на истината. Когато завзехте властта и призовавахте народа да ви се довери, какви обещания му дадохте и как ги изпълнявате? Наистина, вие му дадохте „камък, вместо хляб и змия вместо риба“ (Мат. 7, 9-10). На народа, изнурен от кръвопролитната война, обещахте да дадете „мир без анексии и контрибуции“. От какви завоевания се отказвахте вие, които доведохте Русия до позорен мир, унижителните условия на които даже не се осмелихте да обнародвате в пълнота. Вместо анексии и контрибуции, нашата велика родина е завоювана, умалена, разчленена в отплата за наложения ѝ данък, вие тайно изнасяте за Германия не от вас натрупано злато.

¹⁶ Спространов. Е. *Църква и политика*. – Народен страж, год. II, април 1920, кн. 5-6, с. 13-14.

(...) Отказахте се да защитавате родината от външни врагове, а в същото време непрекъснато събирате войски. Против кого ще ги поведете? Вие разделихте целия народ на враждуващи помежду си лагери и го хвърлихте в небивало по жестокостта си братоубийство. Христовата любов открито заменихте с ненавист и изкуствено разгоряхте класовата вражда¹⁷ (...)

Патриарх Тихон описва чудовищното разорение на страната, глада, болестите, студа и посочва, че причината за тях е безбожната власт. В посланието си той достига до изобличаване на същността на новия политически режим на болшевиките, които пропагандират построяването на земен рай, но само за избраната достойна класа, всички останали класи се демонизират и унищожават. Налагат своята идеология и преследват религията, изискват непрекословна вяра към своята Партия, унищожават свободния печат, разрушават църквите, затварят манастирите. Ужасното време на болшевишкото владичество трудно ще се различи от народната гуша, в която „Божият образ е помрачен и се е запечатал образът на звяра“:

Никой не се чувства в безопасност. Всички живеят под постоянния страх от обиски, грабежи, арести, разстрели. Залавяте стотици беззащитни хора, гниеци цели месеци в затворите, наказвате със смърт дори без вашия опростен съд. Убивате напълно невинни хора, взети в качеството им на „заложници“, убивате епископи, свещеници, монаси и монахини с измисленото обвинение, че разпалват контрареволуция. Лишавате православните от тяхното последно предсмъртно утешение – св. Причастие, а телата на убитите не давате на роднините за християнско погребение. (...)

За вас е недостатъчно това, че обагрихте ръцете на руския народ с братска кръв, но прикривайки се под различни названия „контрибуции“, „реквизиции“, „национализации“ вие го тласнахте към открит и безсрамен грабеж. По ваше внушение се разграбват земи, фабрики, заводи, къщи, животни, пари, мебели, вещи, грехи. Отначало под името „буржоа“ ограбихте състоятелните хора, после под името „кулаци“ ограбихте по-заможните и трудолюбиви селяни, умножавайки по този начин нищите, макар и вие да не разбирате, че с разорението на голямото множество отделни граждани се унищожават народното богатство и се разорява цялата страна¹⁸.

Замъглихте съвестта на невежия народ с възможността безнаказано да граби, заглушихте в него съзнанието за грях, но под каквито и наименования да се прикриват злодеянията – убийството, насилието и грабежът си остават тежки и въпиещи за отмъщение грехове. Обещахте свобода, но вашата свобода е насочена към ниските страсти

¹⁷ Поради ключовото значение на *Обръщението към Съвета на „народните“ комисари на патриарх Тихон* представям фрагментите от този текст в осъвременен превод от руски език, който е сверен с превода на прот. М. Химитлийски. Сравни: Химитлийски, М., протойерей. *Социализмът от гледище на християнството и църквата*. – Народен страж, год. II, 1920, кн. 8, с. (6-9), с. 8,9, *Нашь русский православный патриарх*. Белград: Русское православное братство св. Крест в королевстве С. Х. С., 1923, с. 14-17.

¹⁸ Пак там, с. 8.

на тълпата, в безнаказаността на убийствата и грабежите. Всички прояви на истинската, гражданска, както и висшата духовна свобода се потъпкват безпоощадно от вас (...)»¹⁹.

В посланието отчетливо се формулира един от най-важните изводи на Православната църква към протичащите исторически събития – болшевиките не само унищожават гържавността и икономиката на страната, но те разрушават душата на народа, която е дълбинно вкоренена върху религиозните ценности.

В същото време патриарх Тихон отказва да благослови Бялото движение, за да не въввлече Църквата в политически борби. След преживения арест и натиск от болшевиките през есента на 1918 г. той достига до убеждението, че протичащата в страната гражданска война, независимо от характера на политическите лозунги и лични възгледи на едните или другите участници в нея, представлява огромна духовна и национална трагедия за целия руски народ и Православната църква няма нравствено право да застава на страната на който и да е от враждуващите лагери.

За последната си среща с поставения под домашен арест от болшевишката власт патриарх Тихон на 2 декември 1918 г. разказва неговият състудент от Петербургската духовна академия проф. Александър Рождественски. На страниците на *Църковен вестник*²⁰ в края на 1921 г. и началото на 1922 г. проф. Рождественски представя подробен биографичен разказ и прави колоритен духовен портрет на патриарх Тихон. В текста, разделен на 4 части, наред с описанието на семейната среда и образованието на Василий Белафин, се акцентира върху неговата извънредна „скромност“, „ласкавост“ и „чистосърдечност“. Макар и да не блестял с амбициозност и кариеризъм, неговите състуденти в Петербургската духовна академия на шега му казвали „патриарха“. „Шегата се оказала пророческа“ – пише проф. Рождественски, разказвайки подробно за ръкоположението и духовното служение на монах Тихон, станал по-късно епископ и първи патриарх на Русия, след 200-годишното прекъсване на традицията. Духовният портрет се допълва с описание на църковното служение на патриарх Тихон, който, съблюдавайки „вродената си простота“, извършвал богослужението „без театралност и афектация“, „без гръмки викове и суетливост“. Скромността и кротостта на патриарх Тихон събуждат религиозното чувство у „русина, който чрез сърцето си усети, позна в патриарха своя любвеобилен, предан нему с цялата си душа архипастир и отец“²¹.

¹⁹ Пак там, с. 9.

²⁰ Вж: Рождественский, А. *Московский патриарх Тихон (Спомен)*. – Църковен вестник, София, 11 февруари 1922, год. XXII, бр. 45, с. 4-5; Рождественский, А. *Московский патриарх Тихон. (Спомен – 2 и 3 част)*. – Църковен вестник, София, 25 февруари 1922, год. XXII, бр. 46-47, с. 4-5, Рождественский, А. *Московский патриарх Тихон (Спомен – 4 част)*, – Църковен вестник, София, 4 март 1922, год. XXIII, бр. 1. с. 3-5.

²¹ Рождественский, А. *Московский патриарх Тихон (Спомен – 4 част)*, – Църковен вестник, София, 4 март 1922, год. XXIII, бр. 1. с. (3-5), с. 3.

2.3. Кампанията за изземване на църковните ценности, възникването на обновленческия разкол и Посланието на патриарх Тихон от 1922 г.

Новата политика на большевишката власт за подчиняване на Руската православна църква от 1922 г. чрез ограбване на църковните ценности, арести и разстрели на духовници, създаване на обновленчески разкол и изправяне на патриарх Тихон пред революционен съд е актуално отразена в Църковен вестник²². Тези сведения се потвърждават от руските историци, които след отварянето на архивите през 90-те години на XX век публикуваха документите на Политбюро, съдържащи множество докладни записки и директиви на Ленин, Троцки, Ярославски и др. за организирането на т. нар. обновленчески разкол в Руската православна църква, довел до възникването на неканоничната, но лоялна пред властта Жива църква и до явлението „църковен большевизъм“. Положението на Руската православна църква допълнително се усложнява с провеждането на кампания за изземване на църковните ценности, съпроводена с арестуването и разстрела на част от свещенството и висшия църковен клир.

Официозът на БПЦ *Църковен вестник* и списание *Народен страж* нямат свои кореспонденти в Русия. Информацията на страниците на църковния печат за ключовите събития в тази страна (от края на 1922 г. – СССР) се добива предимно от външни източници: новини и коментари, достигнали от руския (съветски) печат, сведения в чуждия печат, данни от международни организации и др. Църковните журналисти коректно посочват източниците си и понякога се опитват да четат между редовете и да съпоставят достигналите сведения от различни източници, за да разкрият максимално истината. Като пример може да се посочи брой 15 на *Църковен вестник* от 10 юни 1922 г., на който първите четири страници са посветени на патриарх Тихон²³: на цялата първа страница е дадена неговата фотография, на втора страница в текст със заглавие *Нов изповедник* са описани редакторските затруднения при отсяването на истината за възникването на обновленческия разкол и новината за „отстраняването от ръководството на Руската църква на патриарх Тихон“ поради „тенденциозността“ и „лъжливостта“ на большевишката преса, която е единственият източник за новини. В заключение се изказва категоричната увереност, че Бог няма да остави своя „избранник патриарх Тихон в неговия изповеднически подвиг“, че Руската църква няма да попадне в лукавите примки на своите врагове и че „за това се моли Св. Българска църква и целият православен български народ“²⁴. Особен интерес представляват трета и четвърта страница от този брой, защото църковният редактор с инициали А. Е. е публикувал откъс от протичащия съдебен процес по делото за изземването на църковните ценности. За свидетел на

²² Вж: *Большевишки насилия върху Руската църква*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр 12-13, с. 14 и *Патриарх Тихон на съд*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр 12-13, с. 14.

²³ *Руският патриарх Тихон, осъден от большевиките на 3 години заточение*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр. 15, с. 1; *Нов изповедник*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр. 15, с. 2 А. Е. *Подробности от разпитването на патриарх Тихон*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр. 15, с. 3-4;

²⁴ *Нов изповедник*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр. 15, с. 2.

този „московски процес“ е призван патриарх Тихон заради издаденото от него църковно послание, в което действията на большевиките за разграбването на църковната утвар са осъдени като „светотатство“²⁵. Освен за съдържанието на това послание большевишките власти обвиняват патриарх Тихон и заради даденото благословение за провеждането на Първия заграничен събор в Сремски Карловци през 1921 г., на който заграничните архиереи изпращат политически послания до европейските народи.

Първият заграничен събор в Сремски Карловци от 1921 г. и неговото отражение в българския църковен печат

През 1921–1922 г. се публикуват официалните писма, обръщения и послания, изпращани до Св. синод на БПЦ от архиереите на Руската православна загранична църква. По това време Балканите се превръщат в един от центровете на руската църковна емиграция, след като на територията на Кралството на сърби, хървати и словенци (Югославия) от 1921 г. до 1944 г. действат Св. синод и главните органи на управление на Руската православна загранична църква.

Ако на територията на СССР през 20-те и 30-те години се оказва невъзможно свикването на Събор с участието на епископи, клирици и миряни, съборната традиция получава своеобразно продължение в чужбина, в средите на руската църковна емиграция²⁶. Между 8 (21) ноември и 20 ноември (3 декември) 1921 г. в гр. Сремски Карловци се провежда Първият заграничен църковен събор под председателството на митрополит Антоний Храповицки, на който присъстват 24 епископи, 72 клирици и 67 миряни, пристигнали от Сърбия, България, Германия, Гърция, Испания, Италия, Франция, Швейцария и други страни²⁷. По покана на руското висше църковно управление на откриването на Събора като представител на Българската православна църква присъства Маркианополският епископ Стефан (от 1922 до 1945)²⁸. Той представя приветствие от името на Св. синод на Българската православна църква, изпълнено с „горещо благопожелание за умиротворяване и процъфтяване на обуреваемата Руска православна църква“ и за успешна работа на Събора. В Приветствието се дават уверения за „живия интерес и братолюбие“, с

²⁵ Сравни: А. Е. *Подробности от разпитването на патриарх Тихон*. – Църковен вестник, София, 10 юни 1922, год. XXIII, бр. 15, с. 3-4 и *Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917 – 1943 гг.* Сборник. (Сост. М.Е. Губонин). М., 1994 с. 195-212.

²⁶ Шкаровски, М. *Русская православная церковь в XX веке...* с. 116.

²⁷ Зернов, Н. *Юрисдикционные споры в русской Церкви эмиграции и I всезарубежный собор в Карловцах в 1921 году*. – Вестник Русского Христианского Движения, N 114 (1974), стр. (119-148), с. 127.

²⁸ В протокол № 98 от заседанието на Св. синод в намален състав от 3 (16) ноември 1921 г. в § 14 е разгледадено писмо № 6/вх.№ 11642/1921 на Лубенския епископ Серафим (Соболев), управляващ руската православна община в България, в което е изпратен препис на поканата на руското висше църковно управление до всички православни автокефални църкви да изпратят свои представители на задграничното събрание (събор) на руската църква. Св. синод решава да изпрати в Сремски Карловци епископ Стефан с инструкция да постави въпроса за каноническата практика в отношенията между БПЦ и руската църква. Тъй като по страничен път Св. синод е уведомен, че Лубенският епископ Серафим, който представлява руските бежанци в България, не разполага с достатъчно средства за участие в това събрание, Св. синод му отпуска 3000 лв., за да може да участва, тъй като така ще бъде полезен за каузата на Българската православна църква за по-близкото ѝ общуване с Руската православна църква. Вж. ЦИАИ, Из протоколната книга на Св. синод 1921, протокол № 69, с. 369-370.

които Българската църква следи случващото се в „многострадалната Руска православна църква“, и за полагането на особени грижи за „братята бежанци руси“. Сърдечността и красноречието на българския представител впечатляват участниците в събора²⁹. На следващия ден, 10 (23) ноември, се прочита от митрополит Антоний Храповицки „ответно послание“ от членовете на Събора до българския Св. синод. Митрополит Антоний благодари за неуморните грижи към руските бежанци³⁰. Заради обструкциите на сръбските власти епископ Стефан преждевременно напуска Събора, но през краткия си престой успява да обсъди въпроса за каноническото устройство на руската църковна община в България и някои проблеми, свързани с руските бежанци. В Сремски Карловци остава неизяснен обаче въпросът за евхаристийното общение между БПЦ и архиереите на РПЗЦ.

Наред с чисто църковните и институционални въпроси, които решава Първият задграничен събор на РПЗЦ като най-висша институция на емигрантското общество, той остава в историята с политическите си послания и намерения. Едно от тези послания, предизвикало силен обществен резонанс, с малки съкращения е публикувано в 17 брой от 1922 г. на *Църковен вестник*. На първа страница е публикуван текст на *Посланието до народите, до техните правителства, до християнските църкви и до всички религиозни общини*³¹ от руските бежанци в Париж, в което се отправя призив за оказване на натиск от всички християнски народи върху болшевишкото правителство, за да спре със светотатствените действия и репресии срещу Руската църква. Акцентира се на преживяваните бедствия и глад от руския народ и арестуването на патриарх Тихон. От името на Руския задграничен църковен събор в същия брой на *Църковен вестник* е публикувано *Посланието към правителствата на страните, участващи в Генуезката конференция*.

3.1. Посланието към Международната конференция в Генуа от 1922 г.

Появата на *Посланието към Международната конференция в Генуа* може да се обясни с промяната в международната обстановка в началото на 1922 г. Победителките в Първата световна война налагат в международните отношения нови правила. Те виждат икономическото възстановяване на Европа с участието на Германия и Съветска Русия и така се стига до идеята за свикване на международна конференция по икономическите и финансови въпроси в Генуа, на която да присъстват и тези две страни. Същевременно началото на 1922 г. се свързва с подготовлението на генерал Врангел за десант срещу Съветска Русия и Църковното послание от февруари 1922 г. към Международната конференция в Генуа може да се тълкува като призив за организиране на „кръстоносен поход“ срещу болшевишкото правителство, за оказване на натиск върху европейските държави да не признават болшевишката власт.

²⁹ Зернов, Н. Юрисдикционные споры в русской Церкви эмиграции и I всезарубежный собор в Карловцах в 1921 году. – Вестник Русского Христианского Движения, N 114 (1974), стр. (119-148), с. 130.

³⁰ Вж.: ЦИАИ, Из протоколната книга на Св. синод 1921 г, протокол № 107 от заседанието на Св. Синод от 15 (28) ноември 1921г.; Руският задграничен събор в Карловец. – Църковен вестник, София, год. XXII, бр. 35, 3. декември 1921, стр. 1-2;

³¹ *До народите, до техните правителства, до християнските църкви и всички религиозни общини.* – Църковен вестник, София, год. XXIII, 24 юни 1922, с. 1-2.

В опита да се разшифроват църковните послания и да се покажат заявените в официалните документи политически позиции ще се спра само на един фрагмент от това пространно послание, разкриващо нагласите на руската църковна и военна емиграция. В самото начало на текста се отправя предупреждение към гържавите, които ще участват в конференцията в Генуа, че сред тях няма да застанат представителите на двестамилонна Русия, а нейните „поробители“, които са „чужденци – евреи, латиши и китайци“. Болшевиките са сравнени с „хуните“, защото като чужди завоеватели са избили стотици хиляди, „а сега морят с глад и стуг милиони руснаци“. Руският народ е „смазан“, „тероризиран“ и лишен от възможност да изрази своя глас пред „просветена Европа“. С тази задача се заема Загграничният църковен събор. Като легитимен изразител на становището на руската емиграция, той се обръща с молба към Международната конференция за спасение на „рицарски саможертвения“ руски народ – и с предупреждение, че ако се признае за пълноправна болшевишката власт, то една след друга във всички гържави ще започнат болшевишки преврати. В посланието като заплаха се припомнят думите на Достоевски „дори революцията да започне в Русия, нейното истинско гнездо ще бъде Европа“. Посланието е цитирано почти дословно в *Църковен вестник*³².

Въпреки вложения реторичен и идеологически патос Посланието няма реален политически ефект върху хода на конференцията в Генуа, но според философа и историка на емигрантската политическа мисъл Михаил Назаров това емоционално послание е важен опит на руската емиграция да напомни на западния свят за истинските нравствени координати на доброто и злото³³.

3.2. Публичен резонанс и литургичен ангажимент сред българските църковни среди

Българската православна църква не остава безучастна към тези призови. На заседанието си от 17 юни 1922 г. Св. синод на БПЦ решава да се внесат в ектенията на Литургията специални моления за „угнетения руския народ и неговата Православна църква“³⁴. Текстът на тези молитви в оригинал е на църковнославянски език, но за по-голяма прегледност и яснота ги представям в превод на български. На ектенията *С мир на Господа да се помолим* след молитвата за плаващите се добавя: „Да се помолим Господ да спаси страдащата руска страна от съществуващите глад и разруха, от всякакви раздори и разстройства. А също да избави Бог светата Руска църква от всякакви беди, зли обстоятелства и горчива печал. Да ѝ даде Господ мир и укрепление, да се помолим“.

На ектенията *Да издигнем сърцата си* се добавя: „Със силата на Твоята бла-

³² Вж: *Послание от Руския задграничен църковен събор до световната конференция в Генуа*. – *Църковен вестник*, София, год. XXIII, бр. 17, 24 юни 1922, с. 6.

³³ Назаров, М. *Всезарубежные Соборы 1921 и 1938 гг. и „политический фактор“*, Доклад, прочитанный на второй совместной конференции по проблемам истории Русской Православной Церкви в XX веке (1930-1948 гг.). Конференция проходила 13-16 ноября 2002 г. в Москве в Свято-Андреевском монастыре <<http://www.rusidea.org/?a=40103>> 14. 04. 2011 г.

³⁴ Вж. *Църковен Вестник*, София, 1 юли 1922 г., год. XXIII, бр. 18, с. 6-7.

гост избави и спаси страдащата руска страна от всяка напасть и не оставяй нейната свята църква да бедства и да се смаява нейното паство, но запази наследството си и скоро изпрати своята помощ и застъпничество свише. С болка и сърдечна печал Те молим, избавителю, Боже на всяка утеха, чуи ни и помилуй“. „Погледни с благосърдечност, Господи, към сегашните злочестия, бедни и скърби на твоите верни руски люде и с всесилната си десница ги запази от зли обстоятелства, укрепи и утвърди в православната вяра и ги запази от заплахите на безбожни човечи и еретици“.

Поради достигащите сведения за присъди и разстрели на православни духовници и поредния арест на патриарх Тихон, през 1923 г. българският Св. синод се обръща с позив до Обществото на народите, Съюза за приятелство чрез църквите и българското правителство, за да облекчат тежката участ на Руската православна църква и да спасят от явна гибел патриарха мъченик.

4. Заключение

В заключение може да се каже, че българската църковна общност през разглеждания период (началото на 20-те години на XX в.) има съзнание за опасността от утвърждаващия се на международната политическа сцена болшеvizъм и заплахата, която той представлява за устоите на българската духовна идентичност и държавност. Тази заплахата не се разглежда изолирано, но като част от една глобална заплахата за фундаменталните устои на човечеството, чиито традиционни ценности се подменят чрез своите антиподи. Чрез най-активните свои клирици, православна интелигенция, с активното сътрудничество на руската емиграция в България, Българската църква разяснява и изобличава тази историческа подмяна, опитва се да предупреди българското общество за идващата злина, като заздравя неговото църковно съзнание. Последващите години потвърждават тази тенденция – през 30-те години на XX век сталинизмът провежда мащабен проект на социално конструиране, включващ разрушаването на видимите църковни структури и физическото изстребление на духовенството. На болшеvizма, разкриващ истинското си лице на терор и репресии, Църквата в България противопоставя според синодалните послания „своето най-силно оръжие – молитвата“³⁵. По решение на Св. синод на БПЦ в цялата страна се отслужват панихиди за пострадалите и гонените за Христовата вяра в Русия, молебени за спасение, а на литургиите се споменават жертвите на терора³⁶. Въпреки това изпитанието не може да бъде избегнато, чашата на гонението не подминава и Българската църква, която дава и своите жертви в духовното противопоставяне на атеистичния режим. Християните обаче не губят надежда в Божия промисъл и след десетилетия исторически превратности тоталитарните режими вече са минало, а Христовата църква остава, за да свидетелства за думите на Христос: „на тоя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделоят“ (Мат. 16:18).

³⁵ Вж: Окръжно № 1722/22 февруари 1930 г. на Св. Синод на БПЦ до Епархийските началства в Царството за отслужване на молебен и панихида за пострадалите и гонените за Христовата вяра в Русия – Църковен вестник, София, 22 февруари 1930, бр.8, с. 96.

³⁶ Моление за страдащите братя руси и Св. Руска православна църква, – Църковен вестник, София, 22 февруари 1930, бр. 8, с. 96-97.



Д-р Вениамин Пеев е роден в гр. Русе (1950), където завършва Английска езикова гимназия. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“ (1978 г.) и Държавния библиотекарски институт (София). Специализира библеистика в Лайпциг, ГДР (1989–90) и във Великобритания, където през 1994 г. защитава магистърска дисертация по херменевтика в Лондонския институт по теология. След завръщането си в България преподава библейски езици и библеистика в частен богословски колеж, а от 2000 г. подготвя докторска дисертация за софиологиите на прот. С. Булгаков и свещ. П. Флоренски под ръководството на митроп. г-р Калистос Уеър (Оксфорд) и проф. г.ф.н. К. Янакиев (София), която защитава с *cum laude* в НБУ (София). В момента е преподавател по английски език и лектор по съвременно богословие и история на философията във Висшия евангелски богословски институт (ВЕБИ). Главен редактор е на Годишника на ВЕБИ от 2009 г. Автор е на статии и монографии в областта на съвременното богословие и религиозната философия след Просвещението, както и на монографиите: *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)*. Бъдеще и надежда, С., 2009; *Жан Калвин: философско-теологични аспекти на Реформацията*. В. Търново, Абагар, 2011. Под печат е книгата му *Християнство и философия*. В. Търново, Абагар.

Д-р Вениамин Пеев

СВ. АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИ И БЛАЖ. АВГУСТИН КАТО УЧИТЕЛИ НА ЛУТЕР ЗА „ОПРАВДАНИЕТО“

Лутер никъде не демонстрира в апологетическите си съчинения, че възгледът за „оправданието чрез вяра“ е негова оригинална философска и теологична находка. Напротив, той подчертава в своето учение по този проблем, че не само се основава на Павловия възглед и го доразвива, но че на този първоизточник са обърнали внимание и други църковни учители преди него. В своето *Послание за превода на Новия завет* (1530 г.) Лутер пише: „не съм аз първият, дето казва, че само вярата оправдава. Преди мене са го казали Амвросий, Августин и много други“¹. Това признание е много важно за разглежданата тема, тъй като показва, че Лутер се стреми съвсем отговорно да впише своята концепция във вече съществуваща библейска и патристична традиция. Лутер е съвсем наясно за

¹ ОНР, 120. По някои от аспектите на проблема за „оправданието“, свързани със свободата на волята, са се произнасяли църковни Отци и писатели както на Изток (св. Юстин Мъченик, св. Григорий от Ниса, св. Йоан Златоуст), така и на Запад (Тертулиан, св. Иринеи Лионски). Както посочва проф. Алистър Макграт обаче, „оправданието“ не е широко дискутиран проблем в пред-Августиновата епоха (McGrath, A. *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. 19).

опасностите от проблема да бъде обвинен в индивидуалистично нестандартно тълкуване на такъв компонент на християнската сотериологична система, какъвто е възгледът за „оправданието“. Дореформаторската епоха изобилства с примери на гръзки мислители и дейци, които обаче не са оставили след себе си последователи или не са създали школи. Тяхното духовно проникновение изпреварвало времето и тяхната самота ги тласкала към обвиненията в еретичност и гибелта на кладата. Ето защо Мартин Лутер настоява пред своите противници да гледат на него и да го възприемат като продължител на една гревна и популярна християнска традиция. И все пак, както ще видим, Лутер трасира една специфична посока за възгледа за „оправданието чрез вяра“, отклонявайки се осезаемо дори от своите патристични първоизточници.

От гледна точка на коректността при посочване теологичните източници на Лутеровото учение за „оправданието чрез вяра“ трябва да проверим дали и доколко Лутер е прав в позоваването си конкретно на св. Амвросий Медиолански и блаж. Августин. Съвременната богословска наука на Запад поставя под съмнение автентичността на някои писания, приписвани традиционно на св. Амвросий, което пък от своя страна не би могло да гарантира, че той действително има принос като пионер в западното учение за „оправданието“. От друга страна, се налага по-внимателно вглеждане и в онова, което блаж. Августин пише за същността на „католическата“ вяра, която е установил у своя учител. Също така е необходимо едно по-прецизно изследване на Лутеровото твърдение за някаква директна и последователна връзка с Августиновото учение за „оправданието“. Без да отричаме фундаменталната роля на мъдреца от Тагаста за конструирането на доктрина за „оправданието“ в Западната църква, се налага да посочим и различията между него и Лутер. Именно необходимостта от богословска коректност по разглежданата тема си поставяме да изпълним в настоящата статия.

„Амвросиевото“ католическо учение за „оправданието“

В поредицата от събрани съчинения на латински автори, известна като *Patrologia Latina*, има коментари по тринайсетте Павлови послания², които по традиция се свързват с името на знаменития йерарх и раннопатристичен теолог на Западната църква св. Амвросий Медиолански (ок. 339–397). Още Еразъм Ротердамски (ок. 1469–1536) обаче, който обозначава тази сбирка от ръкописи като *Ambrosiaster*, поставя под съмнение авторството на Амвросий по отношение на един от коментарите³. Въпреки че Еразъм е един от най-сериозните палеографи през XVI в., който си служи с нови за епохата си научни методи за изследване, трябва да се признае, че той се позовава в становището си за евентуалното Амвросиево авторство на останалите 12 коментари на мненията на някои средновековни автори (блаж. Августин и някои ирландски теолози)⁴. Днес в западната наука преобладава мнени-

² PL 17.45-508 (вж. Vogels, H. I., ed. CSEL, LXXX, 1966-69). Като класическо изследване на текста на „Амбросиастер“ се приема коментарът на А. Сутер (Souter, A. *A Study of Ambrosiaster* (Texts and Studies). Cambridge, 1905), както и по-късното му изследване: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford, 1927).

³ Става дума за коментара към Римляни, който Еразъм приписва на св. Иларий, епископ на Поатие (ок. 315-367).

⁴ Cross, F. L. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 44.

нието, че е необосновано наличните коментари в сборника *Амброзиастер* да се свързват с авторството на св. Амвросий Медиолански. На базата на лингвистични, концептуални и теологични сравнения с други текстове от раннопатристичния период на Западната църква в много случаи се говори за различни автори, а не за един. Така например могат да бъдат посочени като автори бившият обръщенец в християнството от юдейски произход Исаак (IV в.), един коментатор, известен като „дякон Илариус“, и един друг Илариус, който изпълнявал службата на римски проконсул в Африка, Евагриус Антиохийски (ок. 536-600)⁵ и др. За отбелязване е, че коментарите в *Амброзиастер* са правени по налични старолатински преводи на Павловите послания още преди появата на Вулгата, което пък поставя под съмнение коректността на новозаветните първоизточници. На базата на текстови анализи става ясно, че авторът (или авторите) си служат със сходна лексика и тълкувателна методология, каквито откриваме в друго едно латинско съчинение от същия период – *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* („Въпроси на Стария и Новия завет“), което погрешно се приписвало на блаж. Августин.

Що се отнася до изложението на т.нар. учение за „оправданието чрез вяра“, на което се позовава Мартин Лутер като един от своите първоизточници, трябва да кажем, че в наличните коментари на сборника акцентът пада върху съпоставката на Павловото разбиране с юдаистичната концепция. Прави впечатление обаче, че разликата между двете позиции не е така рязко очертана, както виждаме това у Лутер, който също коментира ап. Павел. Липсва онази радикална реформаторска тенденция „оправданието“ да се освободи от гравитационното поле на вършенето на добри дела. Тежнението към ролята на „добрите дела“ в процеса на християнското усъвършенстване в текста на коментарите поставя автора, който и да бил той, в такава богословска позиция, която стои много по-близо до пелагианството, отколкото до традицията на блаж. Августин⁶. Както посочва Сутер, в *Амброзиастер* е налице една подчертана тенденция да се настоява за необходимостта християнинът да „трупа заслуги“ пред Бога с усъвършенстване на характера си и вършене на дела, заслужаващи Божието одобрение⁷. От друга страна обаче, самият св. Амвросий като че ли също отдава голямо значение на вършенето на добри дела в спасителния процес на вярващия. Аврелиус Августин представя своя учител на християнската вяра като противник на манихейството, но противник, който стои твърдо на убеждението в спасителната „католическа“ вяра в руслото на добротворството⁸. Тук можем да цитираме една оценка на св. Амвросий за майката на блаж. Августин, св. Моника, която е показателна за католическия възглед на медиоланския епископ. Св. Амвросий хвали Моника „заради живота ѝ в най-дълбока вяра, в която с доб-

⁵ Наричан още Евагриус „Схоластик“ поради това, че упражнявал адвокатска професия в гр. Антиохия. Той е автор на *Църковна история* в 6 книги, запазена на гръцки език (PG 86, 2.2415-2886) и представлява естествено продължение на *Църковната история* на еп. Евсевий Кесарийски.

⁶ Вж. McGrath, A., *op. cit.* 22. Както е известно, Пелагий и Селестий (втор. пол. на IV-първ. пол. на V в.), учели, че християнинът може да направи избор между доброто и злото, като съзнателно се посвещава на добродетелен живот. Пелагианството възникнало в процеса на християнското противопоставяне на манихейското учение против свободната воля.

⁷ Souter, A. *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, pp. 65, 72-73, 80.

⁸ Августин. *Изповеди* V, XIII.23.

ри дела (I Тим. 6:18), разпалена духом (Деян. 18:25), тя посещаваше църквата”⁹. Католическата вяра в случая не само че не изключва делата, но ги сочи като пример за подражание! Освен това, както подчертава блаж. Августин, цялото служение на епископа е посветено на „тълни страдалци”, чиито потребности той се стреми непрекъснато да удовлетвори. Добротворството допълва съдържанието на вярата на медиоланския светец, на което той отделя много повече време и хвърля повече усилия от проповедническата си и литургична дейност¹⁰. Следователно раннокатолическият възглед за спасителния процес в християнския живот, присъщ очевидно на св. Амвросий, поставя осезаем акцент върху добротворството и в най-добрия случай този възглед може да бъде представен като по-умерен от пелагианството, но и като не толкова радикален като Лутеровото учение за спасение *само* чрез вяра. Поради това ще заключим, че Лутер включва прибързано и некоректно името на св. Амвросий като свой пряк учител на възгледа за „оправданието чрез вяра”.

Възгледът на блаж. Августин за „оправданието”

Отношението на благодарност и признателност на Лутер към блаж. Августин по отношение въпросите на християнската вяра не изисква продължителен коментар и съмнение. Също така и по въпроса за „оправданието чрез вяра” Лутер е прав, че мъдрецът от Тагаста трябва да бъде смятан за един от първенците в християнската теология. „Който чете и разбира св. Павла”, настоява Лутер, не може да не види смисъла и важността на този принцип¹¹. Несъмнено блаж. Августин е един от най-ревностните читатели на посланията на апостола в ранната епоха на християнското богословие!

Трябва да подчертаем обаче, че блаж. Августин показва в огромното си творчество едно устремно развитие на своя възглед за „оправданието” преди всичко във философско-теоретична посока. Не само четенето, но и разбирането на Павловото учение представлява за Августин един дълъг и нелек процес, който протича през целия му творчески живот. Днес се смята за установено, че блаж. Августин се е откъснал от раннокатолическия акцент върху „делата” и „заслугите” малко след възкачването си на епископския престол (395 г.). Както сам свидетелства в своите *Поправки*¹², той започва да насочва вниманието си към „доктрината за благодатта” в съчинението си, адресирано към медиоланския еп. Симплициан (396–97 г.) във връзка с поемането му на епископския пост¹³. Блаж. Августин конструира не само своята концепция за благодатта, но формулира и възгледа си за свободната човешка воля – тези, които стават фундаменти в неговата доктрина за „оправданието”. Въпреки че той води активна борба с възникналото пелагианство, което довежда до крайност идеята за ролята на „добрите дела” в процеса на спасението, доктрината за „оправданието” на

⁹ Цит. съч. VI, II.2.

¹⁰ Цит. съч. VI, III.3.

¹¹ ОНР, 120.

¹² Aug., *Retractiones* I, XXIII.3-4.

¹³ Aug., *De praed. sanct.* IV.8. Еп. Симплициан (поч. ок. 405 г.) е приемник на епископския пост на св. Амвросий (397-405). Блаж. Августин го нарича добър Божи служител, който излъчва светлината на Божията благодат (*Изповеди* VIII, I.1).

блаж. Августин може да бъде разглеждана като самостоятелна и непрегизвикана от конкретни исторически събития. Това ѝ придава много по-голяма стойност като християнска доктрина, която не се формира като модно или екзотично постижение с краткотрайна важност, а се превръща в един от централите на християнската теология през следващите векове.

Августиновата доктрина за „оправданието“, както посочихме, стъпва на едно трансцендентно и иманентно разбиране за *благодатта* (лат. *gratia*). Всъщност двата аспекта на благодатта са като две страни на една монета. Става дума за „оперативния“ и „кооперативния“ аспект на благодатта. Фактът на „оперативното“ се изразява в това, че Бог е Инициаторът на „оправданието“. Но това не става с натрапване на идеята върху човека. Човек трябва да пожелае това благо, трябва да поиска да стане по-добър и да започне да върши добрини. Едва тогава може да бъде извършено „коопериране“, когато, изразено на съвременен език, Божието предлагане срещне съответната нужда. По този начин блаж. Августин постига едно по-умерено разрешение на проблема с Божията инициатива и човешкия отклик в сравнение с Лутер.

Доктрината за „оправданието“ не може да бъде усвоена без прецизен анализ на степенята на участието на *човешката воля*. По този въпрос може основателно да се каже, че блаж. Августин извършва истинска революция в своята епоха. С учението си за волята мъдрецът от Тагаста сразява едновременно два еретични възгледа – манихейския и пелагианския, но и подготвя почвата за една умерена християнска антропология.

Ако се приеме 396 година за водоразделна в Августиновото преориентиране към „оправданието чрез вяра“, както настояват някои видни съвременни коментатори¹⁴, то трябва да бъде изяснена ролята на човешката воля в процеса на оправданието – нещо, което прави и ап. Павел. В самото начало на своето Послание към галатяните апостолът на езичниците укорява една част от своите читатели, че „преминават към друго благовестие“ (1:6). Глаголът „преминавам“ (лат. *transfero*) указва на буквално или преносно *прехвърляне* от една позиция към друга, свидетелства за явна *промяна* на положението или мисленето¹⁵. Така например в Деян. 7:16 архидякон Стефан припомня, че библейският патриарх Яков и неговите синове били „пренесени“ от Египет в ханаанския град Сихем, а в Евр. 11:5 се казва, че праведникът Енох бил „преселен“ от земния живот – в небесния, без да вкуси смърт. И при двата случая „преминаването“ става по Божия инициатива, но с участието на човешка воля, което подсказва за това, че е направен някакъв *избор*. В Гал. 1:6 някои от покръстените вследствие християнската проповед на ап. Павел са „преминали“ по своя воля към „другото благовестие“ на юдействащите. Следователно човешката воля може да изпълнява активна функция в делото на спасението.

Блаж. Августин също започва да променя позицията си за първостепенната необходимост от „добри дела“ и лично усъвършенстване по екзегетически съб-

¹⁴ McGrath, A. *op. cit.* 25.

¹⁵ MGLNT, 288.

ражения. Още през 395 г. бъдещият медиолански еп. Симплициан поставя пред слушателите си проблема за „предопределението“ (лат. *praedestinatio*). Той се позовава на известния библейски разказ за близнаците Исав и Яков, в който се вижда, че Бог отхвърля първия, а се отнася с одобрение и търпеливост към втория (Бит. 25:22-34). Симплициан не може да разреши този проблем освен с предположението, че е налице „предопределение“. Докато Яков е предопределен за Божията любов, Исав е обречен още от утробата на майка си на негативно отношение от страна на Съзателя. Симплициан въобще не поставя въпроса за справедливостта. В отговор на поставения от Симплициан проблем блаж. Августин се фокусира върху Павловата трактовка в Римл. 9:10-29 на казуса Исав-Яков. Апостолът на езичниците подчертано отдава суверенното право на избор Богу: „И тъй, не зависи от този, който иска, нито от този, който тича, но от Бога, Който показва милост“ (Римл. 9:16). Павловата позиция за Божията инициатива в процеса на избавлението и спасението кара Августин да ревизира предишното си „католическо“ схващане за инициативността на вярващия в този процес, според което субектът трябва да трупа „добри дела“ по пътя на личното си усъвършенстване.

Както подчертава проф. Алистър Макграт, в промената се Августинова позиция в дискусията със Симплициан за „предопределението“ могат да бъдат очертани няколко основни момента, свързани с Божия избор, човешкия отклик и ролята на човешката свободна воля. На първо място, изборът на човека, както е видно в случая с патриарха Яков, се дължи на Божията, а не на човешката инициатива¹⁶. Този Августинов възглед е съобразен със заявлението на ап. Павел: „макар че близнаците не бяха още родени и не бяха още сторили нещо добро или зло, то, за да почива Божието по избор намерение не на дела, но на Онзи, Който призовава, рече се: „По-големият ще слугува на по-малкия“ (Римл. 9:11-12; срв. Бит. 25:23). На второ място, блаж. Августин приема, че вярващият човек откликва на Божия избор с вяра, т.е. неговата готовност е положителна предпоставка Божият избор да се реализира в живота. Но все пак Божията благодат е факторът, който поставя началото на процеса на спасението, а не човешката инициатива¹⁷. Тук е видно, че блаж. Августин напуска крепостта на по-ранния си възглед за „свободната воля“ (лат. *liberum arbitrium*) като инициатор в спасението. Ап. Павел илюстрира удачно този момент с египетския Фараон, който е яростен противник на Моисеевия Бог, но Бог му заявява: „Именно затова те издигнах, за да покажа в тебе силата си, и да се прочуе името Ми по целия свят“ (Римл. 9:17; срв. Изх. 9:16; 14:4). Следователно няма никакво значение кой владетел или служител бива използван в спасителния план на Бога – добър или лош, верен или противник Нему, защото инициативата е на библейския Бог! „И тъй не зависи – заключава апостолът – от този, който иска, нито от този, който тича, но от Бога, Който показва милост“ (Римл. 9:16). Разбира се, читателят не бива да остава с впечатлението, че блаж. Августин унищожава понятието за „свободна воля“. Не признавайки инициативността на човешката воля, църковният учител обяснява това с духовната и морална повреда, нанесена върху човешката личност от първородния грях (Бит. 3). Затова блаж. Августин

¹⁶ Aug., *Ad Simpl.* I, II.6.

¹⁷ *Ibid.*, I, II.12.

е твърде скептичен към способността на човека да взема правилни решения¹⁸, ако бъде оставен сам да действа. Следователно, оставен сам на себе си, вярващият човек не може да постигне оправдание и спасение, ако първо не е гарен със свобода чрез Божията благодат¹⁹. Този Августинов извод несъмнено е повлиян от становището на ап. Павел: „И тъй, към когото ще, Той показва милост и когото ще, закоравява” (Римл. 9:18). Не бива да оставаме обаче с впечатлението, че както Павел, така и Августин имат предвид някаква форма на лично, субективно предопределение. Повтаряйки своята теза за Божията инициативност и предопределяне избора, ап. Павел отнася своята концепция към преузнаването и предопределението на езичниците, които приемат християнството: „А какво ще кажем, ако Бог, при все, че е искал да покаже гнева Си и да изяви силата Си ... е търпял, за да изяви богатството на славата Си над съдовете ... които е приготвил отнапред за слава – над нас, които призова, не само измежду юдеите, но и измежду езичниците?” (Римл. 9:22-24). Този реторичен въпрос несъмнено трябва да се разбира като отражение на суверенната Божия воля да проведе спасителния Си план докрай, до последната подробност. Следователно като възглед, Божието предопределение не може да се разбира в ултракалвинисткия смисъл за абсолютен и ненарушим избор на Бога за дадена личност или група вярващи, независимо от техния характер и поведение. Божието предопределение касае цялото християнство, а не отделни случаи в църковната история.

Лутеровият възглед за „свободата” и същността на „оправданието”

Понякога Лутер е обвиняван, че има в известен смисъл елитарно разбиране за „оправданието чрез вяра”. Посочвайки ап. Павел като първоучител, той сякаш прави тази концепция достъпна за всеки, „който чете и разбира св. Павла”. Същевременно обаче той изразява мнението, че концепцията за „оправданието” е трудна за разбиране, прилагане и поучение²⁰. Ето защо витенбергският реформатор се позовава още поименно преди всичко на св. Амвросий и блаж. Августин. Лутер е убеден, че блаж. Августин стои върху първоосновата на Павловото учение за „оправданието”. Учението на апостола на езичниците не приема юдействащата концепция за валидността на религиозните дела в сотериологичния процес²¹. „А без делото остава само вярата” – убеден е Лутер. Това твърдение има радикален богословско-философски смисъл. Щом като вършенето на богоугодни дела не подsigурява спасението, то доброволният труд в религиозната сфера е напълно безсъдържателен и безсмислен. Тогава отпада изискването за съзнателно усъвършенстване на характера като предпоставка за „извоюване” на гаранции за спасението и вечното блаженство.

Разбира се, възприемането на това радикално учение никак не е лесно. Убеждението за необходимостта от добротворство е толкова дълбоко вкоренено в католическата сотериология в епохата на Лутер, че той препоръчва „откъсва-

¹⁸ Едно от основните значения на лат. термин *arbitrium* е именно „определение” или „решение”.

¹⁹ Aug., *Ad Simpl.* I, II.21.

²⁰ WA 25, 375; 50, 119.

²¹ OHP, 120.

не със сила” от тази доктрина²². Сякаш в Лутеровата представа вярващият човек е надвиснал над пропастта на своята гибел, но още не е паднал, защото грехата му се е закачила за клонката на храст, израснал върху сипея. До него обаче застава Христос, който може да го избави, при условие че вярващият се откъсне силom от храста и улови протегнатата за помощ ръка. А това е актът на вярата. „Само вярата без дела оправдава” – категоричен е Лутер.

Лутер има изострено чувство за „свободата на християнина”²³. „Християнинът е свободен господар, който стои над всички неща и не е подчинен никому” – такава е едно от най-впечатляващите му определения за същността на новозаветния вярващ²⁴. Лутер обаче разбира свободата като резултат от отхвърлянето на еклесиологичната обвързаност и задължителност при изпълнението на определени човешки постановления. Това не е свободата от Бога и Неговите постановления! Човек става истински свободен, когато осъзнае, че спасението се постига „само чрез вярата и без никакви дела”²⁵. Само вярата му дава истинската духовна свобода и го прави благочестив и блажен, а не принадлежността му към католическата практика и църковна институция. Това е видима заявка за категоричното скъсване с традиционно възприетите концепции за необходимостта и ценността на доброволното усъвършенстване в житейския път на човека.

Същевременно обаче при „оправданието чрез вяра” човешката воля не е напълно свободна да вярва, решава и върши каквото си ще. Скоро след началото на Реформацията Лутер развива концепцията за „робската воля” (лат. *servus arbitrium*).²⁶ Още самото заглавие на трактата *За робската воля* свидетелства за известна зависимост от философско-теологичната система на блаж. Августин. В антипелагианското си творчество блаж. Августин се спира на тази тема, когато говори за „свободната воля” в диспута си с пелагианеца Юлиан от Екланум²⁷. Там Августин използва израза „робска воля”, но той може да бъде разбран само в контекста на неговия продължителен дебат с пелагианството²⁸ и няма изложена специална концепция за „робската воля”. В един друг антипелагиански трактат мъдрецът от Тагаста посочва, че „свободната воля” всъщност е била „пленена” (лат. *captivatum*) от греха, поради което не би могла да избере пътя на правдата, „освен ако не бъде освободена и подпомогната от божествено действие”²⁹. Видно е, че късният Августин твърдо стои на позицията за суверенността на Божията инициатива в процеса на „оправданието”.

В своите *Изповеди* блаж. Августин посочва, че неговата воля е била податлива на изкушения и отвеждане в погрешна посока дори след като е приел християн-

²² Пак там.

²³ Цит. съч., 38-64.

²⁴ Цит. съч., 39.

²⁵ Цит. съч., 47.

²⁶ Лутеровата концепция е представена в трактата *De servo arbitrio*, написан през 1525 г.

²⁷ Aug., *Contra Iul.* II, VIII.23.

²⁸ В един по-късен трактат, озаглавен *За заслугите и прошката на грешниците* (411 г.), блаж. Августин се противопоставя на прекалено свободното разбиране за човешката воля в пелагианството, но не отхвърля идеята за свободата на волята.

²⁹ Aug., *Con. duas epist. Pelag.* III, VIII.24.

ството. По този повод той говори за волята, попаднала „в плена на жестоко робство“³⁰. Същевременно у него действа една „нова воля“, която проявява готовност да следва и изпълнява божествените повеления. Между тези „две воли“, които блаж. Августин определя като „плътска“ и „духовна“, съществува постоянна борба, която се отразява разрушително за неговата душа. Самият Августин се позовава за това свое разбиране на възгледа на ап. Павел, изразен в Гал. 5:16-18. Но в този пасаж апостолът на езичниците противопоставя човешката податливост на „плътските страсти“ на „духовните стремежи“ в контекста на борбата между доктрината за валидността на юдейския закон и учението за „оправдание чрез вяра“. Следователно блаж. Августин привнася в интерпретацията си за „двете воли“ нюанси, които не са налице в Павловото послание към галатяните. Ще отбележим, че Лутер се придържа в този случай към оригиналната мисъл на ап. Павел, като подчертава: „Павел не е забравил учението за оправданието, защото като изисква от галатяните да вървят в Духа, той в същото време отрича, че добрите дела могат да оправдават“³¹. Тук е видимо рязко изразеното реформаторско противопоставяне на „вяра“ и „добри дела“ в процеса на „оправданието“.

Лутер не се задоволява само с теоретична трактовка на проблема за „оправданието“. Той основава рязко изразената си негативна позиция спрямо вършенето на „добри дела“ и върху личния си опит на ревностен католически монах. По време на един прочит на Римл. 1:17, където ап. Павел говори за откриване „правдата, която е от Бога чрез вяра към вяра“, младият Мартин Лутер се изпълнил с ужас³². Сякаш душата му била смразена от мисълта за безплодността на всички негови досегашни усилия. Цялата поредица от ежедневни молитви, постоянен пост, всенощни бдения, богоугодни дела и стремеж към съвършенство му се видяла като напразни опити да се приближи до Божията правда (лат. *iustitia Dei*). Божията правда изпъкнала пред мисловния му поглед като непостижима цел и това предизвикало отчаяние. Така на екзистенциално ниво „оправданието“ изглеждало напълно невъзможно. Вместо да се откаже обаче от търсенето на решение, Лутер се фокусира още по-усърдно върху посланията на ап. Павел, изучавайки ги ежедневно. Следователно Лутер започнал да влага в трактовката на учението за „оправданието“ личен интерпретаторски елемент. Така в контекста на цялостното Павлово учение текстът на Римл. 1:17 придобивал вече смисъла на лъч в мрака на ужаса, изпълнил сърцето му. Лутер прозрял в личното си изследване, че Божията правда е „правдата, чрез която праведният човек живее посредством Божия дар, т.е. чрез вяра“. Лутер квалифицира Божията правда, която Новият завет предлага на вниманието на вярващия, като „пасивна правда“, чрез която милостивият Бог оправдава човека благодарение на неговата вяра. Това откритие за събоносната роля на вярата, случило се през 1519 г., е като революционно събитие, като едно ново рождение за реформатора.

Именно интерпретацията на Римл. 1:17³³ може да бъде разглеждана като предпоставка за раздалечаване на блаж. Августин и Лутер по проблема за „оправдание-

³⁰ Изповеди VIII, V.10.

³¹ Лутер, М. Гал. 227.

³² WA 54, S. 179-187; LW, 328.

³³ Лутер се спира многократно на този ключов пасаж.

мо”, въпреки че Лутер неведнъж изказва своята благодарност към мъдреца от Тагаста³⁴. След екзистенциално формулираното си новороджено реформаторът започва да се съмнява в степенята на близост между ап. Павел и блаж. Августин по проблема на „оправданието”. От една страна, той подчертава, че неговият любим учител е изпреварил значително всички останали представители на западната патристика, но от друга страна, учението на Августин остава заключено в рамките на философската теория. Липсват жизнените, екзистенциалните измерения! Лутер започва да възприема оправданието като „все повече нарастващо” в човешкия опит, поради което вярващият се докосва все по-реално до Божията правда. Това дава личен импулс, лична мотивация. Според Лутер съдържанието на християнския живот трябва да представлява една непрекъснато увеличаваща се правда, затова той е едно „непрестанно търсене и устремяване към постигането на правдата”³⁵. А това означава, че доктрината за „оправданието” започва да пулсира в кръвта и да се усеща в диханието на вярващия. Лутер предава своята концепция за живота и практически приложимото „оправдание” в ежедневието на вярващия чрез различни форми: трактати, екзегетически и полемически съчинения, проповеди. Особено две негови проповеди, изпълнени през 1518–19 г. във Витенберг, впечатляват читателя днес със своята прямота и сила. Тъй като „оправданието” се постига единствено чрез вяра, а не чрез извършването на добри дела, то не е необходима никаква предварителна подготовка, за да стане човек „годен” за него. Достатъчно е вярващият да знае, че в процеса на „оправданието” се извършва една „сладостна размяна” между Христос и повярвалия грешник. Спасителят е „оправданието на грешника”, а грешникът – „грехът на Христос”³⁶. Тази размяна не изисква нито изпълняването на никакви условия, нито нечие одобрение, нито пък никакъв друг посредник. Тя се постига директно, когато човек застане очи в очи със своя Бог, за да приеме с готовност Неговия дар.

Използвана литература:

- OHP* – Лутер, М. и Т. Мюнцер. *Оратори на немската реформация*. С., НИ, 1984.
PG – *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne. Paris, 1844-66.
PL – *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne. Paris, 1844-1855.
LW – *Luther's Works*, eds. J. Pelikan and H. T. Lehmann. Philadelphia and St. Louis, 1955-.
MGLNT – Abbott-Smith, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.
CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien)
WA – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe in 58 B. Weimar: Böhlau, 1833 ff.
 Августин, Аврелий. *Изповеди*. С., Изток-Запад, 2006.
 Лутер, М. *Коментар върху посланието към галатяните*. Бургас, 2002.
 Cross, F. L. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1990; repr.
 George, T. *Theology of the Reformers*. Leicester, England: Apollos, 1988.
 McGrath, A. *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998; 2nd ed.
 Smith (ed.). *Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters*, vol. I. Philadelphia: The Lutheran Publ. Society, 1913.

³⁴ Вж. George, T. *Theology of the Reformers*. 69 ff.

³⁵ *WA* 56, 173, 264 f.; *LW* 25, 153, 251 f.

³⁶ Smith (ed.), *Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters*, vol. I, 34.

Проф. д-р Владимир Градев преподава теория на религията в специалност културология на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и е професор по философия на религията в НБУ. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите: *Прекъсването на пътя, Политика и спасение, Между абсолютното тайнство и нищото.*



МЪЛЧАНИЕТО НЕ ОХРАНЯВА ЦЪРКВАТА, НУЖНО Е ПРЕЧИСТВАНЕ

С проф. Владимир Градев разговарят Тони Николов и Момчил Методиев

Проф. Градев, вълната от скандали в стил „Уикилийкс“, застигна и Католическата църква. В книгата *Негово Светейшество* на италианския журналист Джанлуиджи Нуци бяха оповестени поверителни документи на Римската курия, заговори се за скандал „Ватилийкс“. Какво според вас е обяснението за тези „скандали“, какво е вашето обяснение за тях и какви накратко са фактите, тъй като те останаха незабелязани за българската публика?

Да, нека започнем с фактите. В деня на вече традиционната аудиенция на българската делегация при папата за 24 май италианските и световните медии, може би за наш късмет, не обърнаха никакво внимание на внушителното Яйце, което дари нашият президент на главата на Католическата църква. Същият този ден избухна истинска медийна бомба с вестта, че е арестуван Паоло Габриеле, личният камериер на папа Бенедикт XVI, който беше обвинен в кражбата и изнасянето на публикуваните от Нуци документи. Въпреки различните информации, които периодично изтичат в медиите, този път тайната е грижливо охранявана и не се знае нищо за казаното от него по време на разпитите, както и за резултатите, до които е достигнала кардиналската комисия, която разследваше

изтичането на документите. Очаква се процесът срещу Габриеле да започне през есента. Случаят е смущаващ. Личният камериер на папата е човекът, който стои неотлъчно до него – събужда го сутрин, помага му при обличане, сервира му, придружава го навсякъде. Лесно можем да си въобразим какъв шок е било за папата да научи, че тъкмо той се е възползвал от достъпа си до неговото бюро, за да изнася от там документи. Все още въпросите са много и нямат отговор. Не е ясно защо, с какви мотиви го е правил, накарал ли го е някой и кой точно, знаел ли е някой друг от най-близките приближени на папата за неговите действия... Изглежда, че в случая на изтичането на документите става дума не просто за неправомерни действия на отделна личност, а за действията на някакъв кръг, и то от високите етажи на властта във Ватикана. Надявам се, макар и – признавам – да ми е трудно напълно да си го представя, но пък кой е очаквал подобно развитие на нещата, че тези въпроси ще получат реален и изчерпателен отговор и винаги няма да се стовари единствено върху камериера и най-много върху още двама-трима неверни, но дребни служители от канцелариите на Ватикана.

Него ден обаче сензациите от Ватикана продължиха. Малко след вестта за ареста на Габриеле бе публикувано и комунике за неочакваното решение на Управителния съвет на *Института за религиозни дела* (банката на Ватикана) да поиска уволнението на директора на банката (най-високия пост, заеман от мирянин във Ватикана) – влиятелния и уважаван дотогава финансист Еторе Готи Тедески. За всички бе ясно, че такова сериозно решение не може да бъде взето със спонтанно единодушие от Управителния съвет (в Католическата църква на *motu proprio*, или собствена инициатива, всъщност има право само папата), а то несъмнено е било, най-малкото, предварително съгласувано с държавния секретар, кардинал Тарчизио Бертоне. И двата случая сами по себе си са изключително сериозни.

Уволнението на банкера е не по-малко странно. От години се говори какво ли не за Ватиканската банка, все още има тайни сметки, непрозрачни трансфери на сериозни средства, изобщо съмнения в „пране на пари“. По личното искане на папата Готи Тедески работеше за приемането на международните банкови стандарти за прозрачност и влизането на банката в тъй наречения „бял списък“ на почтените банки. Известни бяха и конфликтите му с кардинал Бертоне през последната година и по други горещи въпроси на икономическата и финансовата политика на Ватикана. Уволнението му, и то по този неочаквано гръмогласен, съвършено нетипичен за ватиканската политика начин, породи съмнение има ли реален интерес във Ватикана банката да стане наистина прозрачна. В своя юлски доклад *Moneuval* (органът на Съвета на Европа, отговарящ за борбата с „прането на пари“) изисква банката да бъде поставена под наблюдението на външен и независим супервайзър, което може да бъде разтълкувано и като оценка за уволнението на борещия се за прозрачност директор. Ала не по-малко озадачаващи бяха и мотивите за уволнението на Готи Тедески: сред тях отново присъстваше обвинението, че е отговорен за изтичането на документи. Поне аз не бях чувал досега директор на банка да дава поверителна информация на медиите за дейността на своята институция.

Но какво представляват съвсем накратко публикуваните в книгата на Нуци документи, чиято автентичност досега никой не е оспорил, а напротив, цялата

реакция на Ватикана само потвърждава достоверността на изнесеното в тях. В тях има различни доноси срещу висши прелати, като особено място сред тях заема тъй наречената „афера Бофо“, като от публикуваните документи става ясно: донос от страна на Виан, директора на *Осерваторе Романо*, официоза на Светия престол, е довел до шумната и скандална оставка на въпросния Бофо, главен редактор на в. *Авенире*, органа на Италианската епископска конференция. Нещо повече, излиза, че на гръното на аферата е желанието на гържавния секретар да се отрече от явно неудобния за него журналист. Централен въпрос сред публикуваните документи заемат финансите на Ватикана, разкриват се различни злоупотреби и разхищения, има смущаващи материали за различни спорни движения в Католическата църква като „Легионерите на Христос“ и гр. В центъра на почти всички документи е кардинал Тарчизио Бертоне, гържавният секретар, който впрочем през последните години е визиран от медиите като стоящ в основата на много от скандалите, както и на значителен брой проблематични управленски решения в последно време. Не зная дали действително е така, ала публикуваните документи недвусмислено потвърждават, че вътрешната съпротива във Ватикана срещу сегашния гържавен секретар не е просто продукт на развихрено журналистическо въображение и евтина жажда за сензации, а е съвсем реална.

От тези факти лично аз мога да направя само следния извод. Очевидно е, поне за мен, че става дума не просто за борба за власт, а най-вече за отстояване на извоювани вече властови позиции. Непосредственият изход на скандалите беше предвидим от самото начало. Съвсем наскоро папа Бенедикт потвърди кардинал Бертоне за гържавен секретар, независимо че той е вече на 78 г., с три повече от пределната допустима според действащите норми на Католическата църква възраст за заемане на управленски пост. Така че ако изтичането на документите е цяляло смяната на гържавния секретар, то ефектът е тъкмо обратният. Ако ги нямаше скандалите, кардинал Бертоне най-вероятно щеше да е вече пенсионер. Не мога да си представя, че ако има някакъв кръг във Ватикана, който действително търси да издигне удобен за него гържавен секретар, той няма да съзнава, че подобна шумотевица само ще затвърди властта на Бертоне и ще отложи напускането му на голямата сцена. Ала така или иначе мисля, че на всички е пределно ясно, че папа Бенедикт, когато реши да пристъпи към смяната на гържавния секретар, той отново, както при всички досегашни свои избори, няма да се влияе от никакви кръгове, от ничий външен натиск или дори мнение по въпроса. По всичко личи, че той ще избере прелат, с когото лично е работил и на когото има силно доверие. Такива са били всички досегашни негови избори на ключовите постове, такъв беше впрочем и изборът на монс. Мюлер, издателя на неговите събрани съчинения, за префект на Конгрегацията за учението за вярата (най-важното „министерство“ в Римската курия). Така ще бъде и с новия гържавен секретар, като неизвестно остава само кога точно ще се случи смяната и кой именно ще бъде новият гържавен секретар.

Какво се случва всъщност с Църквата, щом и тя се оказва в плен на типични по-скоро за съвременните либерални правителства, а не за такава устойчива, достолепа институция скандали?

Много скандали е имало и в по-далечната, а и в съвсем близката история на Ватикана. Известно е, че Римската курия винаги е била опасно, високорисково място за вярата и морала, както сочи една стара римска поговорка: *Curialis bonus, homo sceleratissimus*, която може да се преведе като „добрият в курията е най-лошият сред хората“. При все това Ватикана винаги е показвал досега, че е най-ефективната не само църковна, но и държавна власт. Неслучайно от неговата безупречна администрация и дипломация се е учило всяко друго управление.

Последните разкрития повдигат капака на свят на двойни, тройни маски – добри, които действат като лоши, за да дискредитират и провалят козните на „лошите“, които се представят за „добри“, които пък мислят другите за лоши и имат съответно своите контрагари и различни маски. Целта винаги е добра и е оправдана *todo modo* (по всеки начин), както е озаглавил един свой роман Леонардо Шаша. Може би не е зле да прочетем отново тази книга, защото с мисленето и действията на въобразения в нея католически прелат, тя дава според мен ключ към разбирането на това какво се случва по същество в тези Свети палати, по-добър от цялата злободневна медийна хроника.

Най-впечатляващото в последните скандали е, че всъщност в тях няма нищо впечатляващо. Тъкмо това е поразителното: посредствеността, върху която хвърлят светлина документите, гребнотемиято, което сякаш диктува много от дейността на служби и монсиньори зад ватиканските стени. Кои знае? Може би причината е по-глобална, може би с недостига и със застоя на званията във Ватикана сега отива не само цветът на католическия клир, както е било до съвсем скоро, а и много цъфтяща посредственост. Тя впрочем е нормална за всяка управленска администрация, която изисква не самостоятелно мислещи глави и горещи сърца, а сръчни, изпълнителни и най-вече знаещи да се харесват на висшестоящите подчинени.

Има следователно не само криза, дължаща се на секуларизацията, но и вътрешна криза в Църквата, която по думите на Бенедикт XVI е най-опасната. Папата оприличи Църквата на крехка лодка, носеща се из бурния океан на съвременността. Ясно ли е накъде се носи тя всъщност?

Всъщност това е изначален евангелски образ, да си спомним лодката с апостолите през бурната нощ в Тивериадското езеро. Накъде се носи тя: обикаля в бури и безветрие цялото земно кълбо в очакване отново да дойде към нея вървящ по вълните Исус. Дотогава задачата на Църквата е една: да продължи да възвестява Евангелието, като стои изправена срещу насрещния вятър, без да се поддава на песента на сирените на властта и пазара.

Традиционно Католическата църква се зове Нашата майка, Светата църква. Тя дава на своите верни майчинска закрила, искайки в замяна от тях синовно послушание. Нещо повече, като политическо и юридическа форма Католическата църква е абсолютна монархия, цялата власт е централизирана и концентрирана в лицето на папата и тя наистина е абсолютна, т.е. без законово формулирани ограничения и външни гаранции. За своите действия папата не отговаря пред никого освен пред Бога. Той взема своите решения свободно, едностранно, без

да трябва *de jure* да се съветва и да пита никого, дори не и пред кардиналския колегиум, който го е избрал. Единствената гаранция, която католиците имат, е вярата в неговата способност за преценка и вземане на най-доброто решение след внимателно обмисляне. Така или иначе неговите решения изискват безпрекословно подчинение и доверие, което е отразено и в каноничното право. Това, на което несъмнено иска да противодейства Бенедикт XVI с огласяването на тази не особено възвисяваща духа история, е най-вече на скъсването на този пакт на послушание и вяроност, който обвързва членовете на Католическата църква, и на първо място тези от Римската курия, със Светия отец, центъра, който държи заедно католиците по света.

Бенедикт XVI заговори за необходимостта от „фундаментално пречистване” на Църквата. Скандалите със сексуални посегателства от страна на някои представители на католическия клир обаче показват, че вместо Църквата да е алтернатива на секуларизираната култура, всъщност порочите на света проникват в сферата на религиозния живот. Възможно е ли е сегашната криза да доведе до катарзис?

Особеното сега е, че за първи път скандалите са публични. Досега те винаги са оставали до голяма степен скрити. Видимо е, че скандалите излизат на светло по волята на самия папа, който е убеден, че мълчанието не охранява Църквата, смята, че е нужен срам и пречистване. Надеждата е, че папата ще успее да изчисти своя дом. Нужно е действително да екзорцизира целия този макиавелизъм със солидни дози евангелски дух. Да даде Бог да успее да го направи, още повече че е пределно ясно, че проблемът съвсем не се свежда до камериерите, гребните чиновници и журналистите. Ала в края на краищата, в живота винаги трябва да имаме предвид какво е било най-вече намерението, а не какво точно е било сторено.

Човечеството се намира на кръстопът. Нуждае ли се Католическата църква от допълнителна „модернизация”? Нуждае ли се от модернизация нейната администрация?

Както вече казах, самата модерна администрация се ражда до голяма степен във Ватикана. Като управление Римската курия остава все така ефикасна. Не мисля, че има нужда от някакво особено модернизиране. Голямото предизвикателство за Църквата е друго. То съвсем не е в безупречното функциониране на бюрократичната машина, а по-скоро в недопускането църковната йерархия да бъде подобна на другите властови уредби на света, защото тогава тя се превръща в лесна плячка на силите на света и тогава може да се срине не просто доверието в нея, но и вярата, че тъкмо това е божествената институция, която е искал Христос.

За да изпълни поверената ѝ от Бога мисия и да възвестява успешно Евангелието, Църквата несъмнено трябва да е способна да чете знаците на времето. Днес изглежда, че мнозина ги вълнува преди всичко да утържат своите властови позиции, затова и крещят до Бога, че изтичането на документи от Ватикана е най-тежко престъпление. Ала всъщност не „князете“ на църквата изпълват нейното пространство. То, слава Богу, съвсем не се свежда до техните палати,

а покрива целия свят, където именно са християните, миряни и свещеници, с техните дела и дух, с тяхното живо и плодотворно присъствие, с техния прочит и отговор на знаците на времето.

Как едно болно общество като днешното, което е изгубило всякаква надежда, би могло да преоткрие християнството? И по какъв начин Църквата трябва да говори на днешния човек, за да може той да открие истината и да намери Бога?

Дали в криза е действително християнството, или само свързаните с него институции? Повече от 90% от хората по земята (с изключение на Европа) казват, че религията играе важна роля в техния живот.

Изпитанието за християнството днес е най-сериозно в Европа, която с все по-бързи темпове се дехристиянизира. Ала в Южна Америка има подем, съвсем живи, при това често мъченически, са църквите в Африка и Азия. Християнството следователно съвсем не умира, а просто се деевропеизира, колкото и да ме боли мен лично от това. Един от най-очевидните феномени в глобалния свят е религиозният плурализъм: все повече вярващи, но от най-различни религии, редом с атеисти, агностици, безразлични, споделят общото пространство на Европейския съюз. В не малка степен всеки вече иска, а в определена степен и трябва да избере своята вяра, защото за разлика от миналото, не се ражда повече с нея. От друга страна, наблюдаваме завръщането на религиозната общност. Религията като основен елемент на идентичността, която успява да гържи заедно общността, отново става централен въпрос с всички положителни и отрицателни страни (достатъчно е само да помислим за исляма в съвременния свят). Така или иначе религията продължава да бележи индивидуалните и колективните граници, да създава и отличава сферите на принадлежност, признание и различие. Тази сложна културна и религиозна ситуация не бива да ни отчайва, много от нейните черти напомнят за времето на началото, когато християнството побеждава сред всевъзможните култове, вярвания и дори безверие в Римската империя.

За да може да продължи да говори на хората, Църквата трябва да запази според мен жива връзката с традицията, която да ни отвежда към своя извор, към началото, в което тя получава Благата вест на спасението за всеки човек, за целия свят. Християнството не трябва да се размива със съвременния свят, нито пък да се изолира зад нови стени, а да е отворена към него, това е всъщност нейната мисия, да не се бои да бъде в плодотворно напрежение с него. Като казвам плодотворно, вярвам, че това отношение действително трябва да даде плод – да обнови и обогати и църквата, и света. Важно е неговите лидери да имат адекватен авторитет, затова не можем да се задоволим само с удобното извинение, че и те като всички хора си имат своите грехове и крайности, и не бива да се примиряваме с посредствеността на тяхното служение, не бива да ги оставяме да застинат в самоувереността и самодоволството на църковния си монопол. Тогава и християните ще имат нужната сила и мотивация не само да продължат да тичат в духовното състезание, но и да спечелят наградата, както ги призова апостолът (виж 1 Кор. 9:24).

НЕОБХОДИМИ СА ТВЪРДОСТ И ПРОЗРАЧНОСТ ЗА ИЗЧИСТВАНЕТО НА ЦЪРКВАТА

заявява проф. Джовани Мария Виан, директор на в.
Осерваторе Романо пред *Vatican Insider*

Проф. Виан, вие сте директор на *Осерваторе Романо* и специалист по история на християнството. Не показва ли скандалът „Ватилийкс” и изтичането на секретни документи от Ватикана, че Йозеф Ратцингер е папа, изложен на атака?

Бенедикт XVI не бяга от проблемите, той ги посреща без никакъв страх. Това е труден път, който трябва да се измени. Още от самото начало се опитаха да очернят образа на папата. Той бе представен на общественото мнение като велик инквизитор, при това германец, като *panzerkardinal*¹, немски пастор. След което изникнаха такива препятствия по пътя като недоразумението по повод на неговата лекция в Регенсбург, помилването на епископа негационист Ричард Уилямсън, полемиката около използването на презервативи в превенцията от СПИН и „истинската буря”, разразила се след случаите на сексуални посегателства от страна на клира. В случая с негациониста Уилямсън папата демонстрира своя начин на действие. Той написа писмо, подобно на това на св. Павел до Галатяните, и съумя да обърне ситуацията. Не позволи да се пропилее стореното от него в сближаването на Църквата с юдаизма. Папата обаче се чувства дълбоко наскърбен от едно представяне на нещата, което е далеч от истината на фактите.

Как се почувства папата, когато научи за изтичането на секретни документи?

Изправен пред „Ватилийкс”, Бенедикт XVI не отрече проблема, а прецени, че цялата тази поредица от обстоятелства се използва, за да се представи една нереална ситуация, доколкото в своето огромно мнозинство служителите на Ватикана са лоялни и честно служат на папата и на Св. престол. Относно изтичането на документите Светият престол е поверил нещата в ръцете на един толкова блестящ юрист като кардинал Джулиан Еранц и на групи от двама кардинали, известни със своето благоразумие – Томко и Де Джорджи. Следователно Ватикана напредва с много бавни стъпки, но при щателно съблюдаване на юридическите процедури. Води се проверка само по отношение на трима кардинали, които са надхвърлили осемдесет години и няма да вземат участие в следващия конклав. Ето защо те са абсолютно свободни пред лицето на Бога и пред своята съвест. Отговарят само пред папата.

¹ Кардиналът танк (нем.). – Б.пр.

Това ли е „пречистването“, предприето от Бенедикт XVI?

Става дума за обновяване в рамките на линията на приемственост с историята на християнството. Йозеф Ратцингер многократно е повтарял, че най-страшното преследване, на което бива погложена Църквата идва от греха вътре в нея. Най-голямата трудност за Църквата не са атаките, които идват отвън, а човешките грехове на нейните членове. Ето защо Църквата има непрестанна нужда от обновление. С присъщата си историческа и богословска задълбоченост Бенедикт XVI заяви, че силата на папството преди всичко е в Божията благодат. Ето защо Светият отец припомни сцената с поверяването на папството на Петър, когато Исус говори за Страстите Си и призовава да Го следват. Тъкмо тук изникват човешките грехове, от които произтичат големите трудности за Църквата.



проф. Джовани Мария Виан

Следователно не може да се говори за заговори срещу Църквата?

Със сигурност има атаки отвън, но ако се вгледаме в тези две хиляди години християнство, трябва да признаем, че ситуацията е по-добра, макар Църквата често да е принудена да действа в едно секуларизирано, при това дехристиянизирано общество. От XVIII в. във Франция съществува терминът „дехристиянизация“, доколкото тъкмо Френската революция се стреми да внесе промяна в духа на времето. Остава някаква следа от този революционен календар дори чрез помощта на Наполеоновата държава.

Водят ли се медийни кампании срещу Църквата?

Погледът на Църквата е различен от този на масмедията. Може би има не

толкова кампании срещу Църквата, колкото неразбиране и взаимни трудности между Църквата и света на комуникациите в опит да се изгради нишката на диалога. Усещането е, че за медиите добрият папа е най-вече мъртвият папа. Карол Войтила беше атакуван през по-голямата част на своя понтификат. Когато умря Павел VI, той беше оплакван от мнозина журналисти, включително и от Еудженио Скалфари, който го бе подлагал на сурови критики.

Църквата враг ли е на модерността?

Абсолютно не. Църквата се дистанцира от модерността, когато модерността се превръща в некритична и ирационална религия. Църквата още от зората на модерната епоха се противопоставя на постоянните опити разумът да се възведе до някаква божественост, враждебна на християнството. Всъщност цялата християнска традиция е търсила помощта на разума. Могат да се дадат множество примери, но два чудесни примера са богословската архитектура на св. Тома от Аквино и поетичната транспозиция, която Данте прави в своята *Божествена комедия*. Модерността сама по себе си никога не е плашила Църквата, доколкото тя не е някаква антирелигиозна система. И Църквата никога не е била враг на истинската наука, която няма претенцията да бъде догматично построение.

Превод от италиански: Тони Николов



Англикански свещеник, приел католицизма, теолог и апологет, преводач на Библията и писател (включително на криминални романи), Роналд Нокс (1888–1957) е най-блестящият и всестранен духовник на англоговорещия свят от първата половина на XX в., по определението на писателя Ивлин Уо. Роналд Нокс е автор на множество книги, от които предлагаме две кратки есета. *Упадъкът на догмата и опустяването на църквите* е откъс от книгата *Вярата на католиците* (*The Belief of Catholics*, 1927), а *Четири признака на Църквата* е една от лекциите, четени в Оксфорд и включени в книгата *Скритият поток. Тайните на християнската вяра* (*The Hidden Stream: Mysteries of the Christian Faith*, 1952). През 1959 г., две години след смъртта на Нокс, Ивлин Уо издава биографична книга за него, а кратките му биографични бележки за Нокс са включени като увод към американското издание на *Духовна Енеида от Роналд Нокс*.

Ивлин Уо

УВОД КЪМ ДУХОВНА ЕНЕИДА ОТ РОНАЛД НОКС

Монсеньор Роналд Нокс се спомина на 24 август 1957 г. на 69-годишна възраст в дома на г-жа Аскуит в село Мелс, където прекара последните единадесет години от живота си. Той беше най-блестящият и всестранен духовник в англоговорещия свят, както и един от най-плодовитите.

Животът му лесно може да се раздели на няколко ясно обособени периода. Той прекарва общо двадесет и две години в Оксфорд, с интервал от единадесет години отсъствие. През 1906 г. постъпва в колежа *Балиол*, където вече се носи бляскавата му слава. Като ученик в *Итън* той пише книга с хумористични стихове на английски, латински и гръцки, които и до днес разнасят славата му на най-умното момче, учило някога в това училище, известно не само със старинния си аристократизъм, но и с уменията си да изгради култура на несравнима елегантност и изтънченост у малцината свои възпитаници, способни да я усвоят. Отличията, получени в Оксфорд – стипендиите на Хартфорд и Ирландия, председателството на Клуба за дебати на университета, първенец на випуска – са само странични успехи, резултат от богатия интелектуален и социален живот, който той води сред тази историческа, впечатляваща и трагична група от

хора, които скоро ще намерят смъртта си във войната; това златно поколение, чиято слава продължава да бъде непокътната от завистта и тътените на последвалите национални бедствия. На пръв поглед 1910 е годината, в която идва краят на политическите, академичните или литературни отличия, които той печели през тези щастливи години. Но бъдещето му е отгавна предначертано. Винаги всеотдаен и педантичен, като син и внук на англикански епископи, той също избира Църквата на Англия и след като става капелан на колежа *Тринити*, в продължение на четири години преди реалностите на войната да сложат край на тези спорове, Нокс става известен като непослушното дете на Англо-католическата партия¹. На този кратък период принадлежат неговите най-изтънчени сатирични и полемични творби. Защото той никога повече не се връща към веселата лекота на *Абсолюта* и *Абитофел* или на *Обединение на всички*².

През 1915 г. той напуска Оксфорд. През 1917 г. е приет в Католическата църква и след уволнението си като военен криптограф се оттегля в колежа *Сейнт Едмънд* в Уеър – център на теологична ортодоксия, много по-различен от *Балиол* или *Тринити*, където остава до 1926 г., когато се завръща в Оксфорд като католически капелан на Университета. Премества се в Шропшър през 1939 г., където се отдава на своя превод на Вулгата. През 1946 г. се установява в село Мелс.

Четиридесет години той е свещеник. Истинският му живот е на олтара и в личната му молитва, а всички груги постижения са само украсата на този живот. Но понеже не можем да го наблюдаваме в свръхестествения свят, който беше естествената му среда, трябва да се задоволим да опишем относително незначителния живот, който той живееше пред очите на гругите.

Той е най-известният англичанин, приел католицизма след Нюман³. Как Католическата църква се възползва от него? Въпросът е уместен, защото Роналд Нокс нямаше нищо против да бъде използван. Той харесваше класическото разделение на хората на *решителни* – хора на действието, които знаят какво искат и как да го постигнат, нетърпеливи и непоколебими в отношението си към гругите, които никога не престават да „правят сцени“, и *патетични* – хора, които се хранят с това, което е сложено на масата, които често са пренебрегвани, вместо да се борят за правата си, като мразят да създават неудобство на когото и да било.

В този смисъл той беше неприкрито патетичен. Повечето негови книги са написани по предложение на някого груго – по-често на издателите, отколкото на висшестоящите в църковната йерархия, но които благодарение на своя гений той успяваше да превърне от черна работа в изкуство. Само за една от своите книги – *Ентусиазмът* (1950), той казва, че е била написана единствено от любов към творчеството. Според него тази книга съдържа „почти без преувеличение

¹ Англо-католицизм – движение в Англиканската църква, което защитава идеите за сближаване с католицизма. – Б.пр.

² *Absolute and Abitophel* (1913), *Reunion All Round* (1914).

³ Джон Хенри Нюман (1801–1890) – английски кардинал, богослов, преминал от англиканство към католицизм, обявен за блажен от Католическата църква през 2010 г. – Б.пр.

целия му литературен живот, тя е единственото дете на неговото мислене”. За добро или зло надзорът на висшестоящите над него е бил много слаб. Организацията на Католическата църква е много по-малко строга, отколкото си мислят хората извън нея. След като е приет в нея, той е оставен да търси гушата си и да открие любимите си занимания. След обръщането си към католицизма Нокс рядко се впуска в публични дебати. Напрежението, предшествало този тежък избор, го прави да изглежда уморен, но и толкова уверен в решението си, че чак му е досадно да го обяснява, докато благородството не му разрешава да се впуска в полемики, за които е бил толкова богато природно надарен.

След *Калибан на улица „Гръб”* (1930) и *Разпръснати мисли* (1932)⁴, в които той спори с опоненти, повечето от които недостойни за неговото внимание, той решава, че призиванието му не се състои в това да създава неудобство на неверниците, а да работи сред духовниците и миряните от собствената си Църква, за да укрепи и направи по-изискана тяхната решимост и да им напомня за тяхното призвание. Той се оттегля от светския живот, поради което името на един от най-добрите стилисти на тази епоха рядко достига до страниците на литературните списания.

Три от неговите книги – *Ентусиазмът*, *Нека доновете се радват* и *Бог и Атом*⁵, трябва да бъдат в библиотеката на всеки, колкото и малка да е тя, колкото и безразличен да е той към религията, стига да има някакво отношение към литературата; той самият обаче искаше да бъде запомнен с превода си на Библията. Преводът отнема десет от най-активните му години. В своята лекция *Романес*⁶ и в *За английския превод на Библията* той разказва за принципите, които са го ръководили. Задачата му е била да преведе един превод – да предаде на английски латинския превод на св. Йероним; да разбере мисленето на един галматински аскет от четвърти век и да определи какво са означавали за него оригиналните еврейски и гръцки текстове, а след това да предаде техния смисъл на езика на двадесети век.

Тези, които се чувстват нерушимо свързани с Официалната версия, може и да не харесат липсата на архаичност в ясения му текст, но в нашата епоха четенето на Библията не е всекидневен занимание, както е било преди. Когато търсим Библия „създадена, за да бъде четена като литература”, получаваме книги като *Погребалната урна* на сър Томас Браун⁷, която може да бъде прочетена един или два пъти през живота. Тези, които продължават с постоянство да изучават Словото Божие, намират версията на Нокс за източник на неугасваща светлина.

Външно Роналд Нокс изглеждаше непогрешимо клерикално. Неговите вкусове и навици бяха твърдо вкоренени в неговия век, социална класа и националност,

⁴ *Caliban in Grub Street* (1930); *Broadcast Minds* (1932).

⁵ *Enthusiasm* (1950), *Let Dons Delight* (1939), *God and the Atom* (1945).

⁶ Лекцията *Романес* – престижни публични лекции, изнасяни всяка година след 1892 г. в Театъра на Оксфорд, кръстени на името на известния биолог Джордж Романес. – Б. пр..

⁷ Сър Томас Браун (1605–1682) – английски писател и автор на разнообразно творчество от областта на медицината, религията, науката и езотериката. – Б. пр.

разнообразявани от някои странности. Той рядко четеше модерни романи и никога – модерна поезия. В късните си години в моментите на почивка гържеше до леглото си книгите на П. Г. Угхаус и Агата Кристи.

Методичен и изключително работоспособен, той предпочиташе да се възстановява, като се развлича, а не като си почива и така се усъвършенстваше в игри, които изискват словесна находчивост. Без да беше видимо аскетичен, с тънко отношение към тютюна, виното и храната, Нокс без никаква съпротива приемаше дискомфорта, от който бягат много по-млади и по-бедни от него хора.

Сдържан и гостоприемен, по-скоро пунктуален, отколкото плах пред непознатите, той се чувстваше най-уютно в познатите му селски домове, университетски зали или сред децата на приятелите си.

Духовната Енеида е описанието на неговото обръщане от англо-католицизма към католицизма, находчиво конструирано във Вергилиева рамка. Написана веднага след встъпването му в Католическата църква и още преди ръкоположението му за свещеник, за разлика от други подобни изповеди, неговата е напълно лишена от емоционалност и е изпълнена със съчувствие и правдивост към Църквата, която го е възпитала. Тя не беше сред книгите, които той харесваше през късните си години – понякога той говореше за нея с истинско пренебрежение, но през 1950 г. се съгласи да бъде преиздадена и дори написа своя предговор, озаглавен *33 години по-късно*. Неговото есе прави ненужни дългите уводни думи извън тези кратки биографични бележки.

Въпреки многото покани Роналд Нокс никога не посети Америка. Той не отбягваше, както често се говори, американската топлота, а публичността, която съпровожда славата и физическото напрежение, което се изискваше от него, за да се приспособи към непознат ритъм на живот. Нокс пътуваше много малко и рядко се чувстваше щастлив в чужбина. За работата му важни бяха уединението и постоянният ритъм, а той имаше пред себе си още много работа, останала недовършена от преждевременната му смърт. Изискаността беше част от неговия характер, но му причиняваше и доста напрежение. Тъй като не можеше да се противопостави на настойчивостта или да предаде кореспонденцията си на секретар, което да му освободи повече време за работата, винаги заемаша най-важно място в живота му след молитвата, през последните двадесет и пет години от живота си той избягваше новите запознанства и промените в рутината. Америка никога не чу неговия глас – деликатен, прецизен и естествен, но тя има пред себе си неговото творчество. *Духовната Енеида* е същинското въведение към него.

Роналд Нокс

УПАДЪКЪТ НА ДОГМАТА И ОПУСТЯВАНЕТО НА ЦЪРКВИТЕ

Изглежда, че двата процеса са свързани – опустяването на църквите и упадъкът на догмата, опразването на църковните пейки и изхвърлянето на баласта от амвона. Трудно ми е да приведа примери, пък и едва ли е нужно, тъй като съществуването на тези тенденции е общоприето, едната от тях е открито порицавана, а другата – също толкова открито насърчавана. Съществува ли връзка между тези два процеса? И ако наистина е така, дали опустяването на църквите причинява упадъка на догмата, дали е следствие от него, или е просто паралелен процес? Ако се замислим, ще разберем, че и трите предположения съдържат известна истина.

В известен смисъл опразването на църквите води до упадъка на догмата. Съпротивата на обикновените хора срещу организираната религия е само отчасти интелектуална. Има и други причини да се избягва Църквата – като всеобщото и несъзнателно неодобрение на всяка форма на власт или пък стремежът за отпадане на удоволствия и светски забавления. Като причина да не се посещава църквата най-често се изтъква, че не може да се повярва на „това, което проповядват свещениците“. Ще се изненадаме ли тогава, ако проповедникът се опита да преосмисли своето послание? Той ще обвини себе си, ако позволи душите да изгубят връзката си с религията заради неговото прекомерно отстояване на доктрина, която е невярна, която е възможно да не е вярна или която е маловажна от теологическа гледна точка. Това го води до желанието да преосмисли своите теологически позиции – действително ли той е убеден в истината, непоколебимостта, важността на една или друга доктрина? Той е длъжен, наистина, да остане верен на Божия план. Но какъв е Божият план? Ако се позове на непогрешимостта на Св. писание, следвайки своите отци, той ще има твърда почва, върху която да стъпи. Но проповедникът не може да защитава непогрешимостта на Св. писание, ако тази непогрешимост не му е гарантирана от Църквата. Коя Църква? Неговата Църква? Ако под това разбира Църквата на Англия, или *a fortiori* което и да е неконформистко тяло, той трудно открива в тях търсената опора, тъй като религиозна група, която не отстоява собствена си непогрешимост, трудно може да обоснове непогрешимостта на Библията! Ако ли обаче се обърне към Католическата църква, това означава да се обърне към трибунал, с чиито решения той не се чувства обвързан. И тогава той трябва да потърси начин да създаде своя собствена теология и да поеме отговорност за нея, а докато прави това, може ли да остане недокоснат от неверието и упреците на опразнени места в църквата, които всяка неделя му казват, че проповядва послание, неприемливо за духа на епохата?

Не искам да кажа, че неверието е единствената или дори основната причина за олекването на теологията днес. Никой проповедник няма съзнателно да се усъмни във верността на своето послание заради лековерието на своето паство. Но доминиращото безбожие на нашата епоха упражнява постоянен и несъзнателен натиск върху амвона, то кара проповедниците да се колебаят дали да утвърждават непопулярни доктрини. А доктрина, която престане да бъде утвърждавана, е осъдена на атрофия, подобно на орган, който не се ползва.

Модернизмът сред духovenството и скептицизмът сред миряните в известна степен са паралелни резултати на едни и същи причини и това едва ли се нуждае от доказателства. Убедеността на философа, учения или историка, че истината е релативна, а не абсолютна; че вече не можем да вярваме на казаното в *Битие* или че християнството е пряк наследник на езическите мистериални религии – всички тези твърдения оказват различно влияние върху различните хора. Докато един ще си рече: „Няма смисъл тогава да вярвам повече в християнството”, друг би размислил как християнската истина може да бъде помирена с тези обезкуражаващи концепции, как може да бъде разбрана в светлината на тези постижения на човешкото познание. Понякога това е въпрос на възпитание и начин на мислене; докато първият човек вече гледа навън и просто си търси извинение да се откаже от старите си религиозни възгледи, вторият човек е посклонен да се откаже от разума си, отколкото да постави под съмнение вярата си в Църквата, която го е възпитала. Понякога това е въпрос и на темперамент: светът може да бъде разделен (сред многото други подобни дихотомии) на хора, които искат всичко, и хора, които търсят помирение на противоречията. Възможно е един добросъвестен разум да води истинска интелектуална борба за това дали е възможно да бъдат съвместени новата истина и старата традиция.

Не можем да си представим, че материализмът е отминала заплаха. Довчера във въздуха се носеше концепцията за еволюцията. Някои я възприеха като лишаване от достоверност на самото основание на религиозната истина, като удар право в сърцето на християнството. Други виждаха в концепцията за еволюцията подходящо обяснение, което запълва празнините в една пропукана система. Според тях тази концепция може да бъде съчетана с християнската вяра и така системата да бъде възстановена. Днес обект на яростни спорове е психологията – има хора, които настояват, че съвременната психология вече е разрушила, или поне е започнала да руши, концепцията за свободната воля. А други, от лагера на християните, започват да се възползват от жаргона на новия емпиризъм, да го прилагат към религията, и то със същата радост, с която техните бащи са правили същото довчера. Това, което за един е отрова, за друг е лекарство.

Следователно в известен смисъл може да се твърди, че опустяването на църквите причинява упадък на догмата. В известен смисъл те са и паралелни резултати от една и съща причина. Но може да се каже също, че упадъкът на догмата е причина за опустяването на църквите.

Видимо тази хипотеза влиза в противоречие с модерните баналности на епохата. Когато публично се говори за „провала на църквите”, нашите добронамерени

опоненти винаги защитават, и то със затрогващо постоянство, необходимостта християнството да бъде по-разбираемо, да се откаже от церемониите и ритуалите, от догмите и символа на вярата и да се обърне към основните принципи на живота и набожността, които всеки християнин носи в сърцето си. Любопитно е, че всеки пророк, който ни просвещава по този начин, настоява, че е първият, който някога е казал подобно нещо. Докато всъщност Флийт Стрийт вече повече от четвърт век говори само за това. Нима „църквите“ не ги чуват? Точно обратното, както вече казах, капитаните на нашите попаднали в околото на бурята деноминации не пропускат възможността да облекчат кораба, като изхвърлят през борда всяка доктрина, която изглежда проблематична и по тази причина несъществена – така беше отменен агът, почти напълно отменен беше и грехът; споменаването на Стария завет винаги е съпроводено от поредица от уточнения, а чудото – от извинителна гримаса. Проповедници от противникови секти започнаха да си разменят амвоните, във важни обществени случаи започнаха да се отслужват „съвместни служения“; дори новата катедрала на Англиканската църква днес не може да бъде открита без призив за поборимостта на християнствата. Стотици църкви и параклиси направиха всичко по силите си, за да отговорят на тези модерни призови за широта. И какъв е резултатът?

Резултатът е, че ако човек е добър проповедник, добър организатор или привлекателна личност, той винаги може да постигне успех и да намери последователи, а за този успех репутацията на широко скроен човек може само да му е от полза. Само че това по никакъв начин не докосва обикновения човек, който не посещава църквата. Това не значи, че той енергично се противопоставя на тези призови. Не, той просто ги пренебрегва. Смятам, че нищо не е спомогнало повече за настоящия успех на „англо-католиците“ от мнението, утвърдило се сред духовниците от личния им опит, че стремежът към широта не привлича повече хора. Догмите може да бъде изхвърлени през прозореца, но това не пълни църковните пейки.

Това е ясно, стига да се обърнем към всекидневния опит. Следва обаче една не толкова ясна теза, която трудно може да бъде доказана. Мисля (нека го кажа така), че седем от всеки десет наши сънародници, ако въобще се замислят за това, имат по-скоро отрицателно, отколкото положително отношение към стремежа на нашите модерни лидери да изхвърлят догмите през борда на вълците на неверието. Те са скандализирани, а не впечатлени от теологическия хаос, възникнал след две поколения религиозни спорове. Всички тези модерни пророци, независимо от тяхната школа, приемат, че религиозната истина продължава да бъде нещо неопределено и че тя е била установявана постепенно по метода на изследването и проверката. Те се хвалят със своята нерешителност, парадират със своите спорове; това е доказателство (казват те) за здравословния дух на безстрашно проучване, за тяхната свобода от бремето на традицията. Техните твърдения според мен не могат да намерят одобрение извън собствените им затворени кръгове. А обикновеният човек остава с тревожното усещане, че „свещениците не си гледат работата“; че разногласията между едната и другата група са повече, а не по-малко разрушителни, когато едната страна настоява, че те спорят само за дреболии, а не за важни неща; че ако гвадесет века

по-късно християнството продължава първа да бъде формулирано, то трябва да е нещо много неуловимо. Средният гражданин очаква всяка религия, която се обръща към него, да бъде религия на откровението; а ако християнството е религия на откровението, каква е причината за всички тези дискусии и промени? Защо една божествена структура непрекъснато прави поправки в законите? Още повече че той продължава да изпитва подозрение към модерните стремежи истината да бъде открита някъде по средата. Дали тази стока (пита той по своя характерен за търговеца начин) е наистина солидна инвестиция, след като нейните собственици са толкова склонни да я олекотят?

Това усещане за тревожност не се дължи само на теологическите спекулации на модерните християнства. То се дължи на цялостния стремеж за приспособяване, следван от гнешните религии и техните последователи – защото стремежът за приспособяване на носи чувство за сигурност. Колкото и да е малък този проблем, дали нежеланието на някои модерни духовници да носят свещенческите си одежди кара миряните им да се чувстват по-добре? Дали така те не създават впечатлението, че се срамуват от това, което са?

Дали църквите знаят какво искат и какво мислят? Всъщност този въпрос занимава гнешния човек много повече от който и да било конкретен теологически спор. Не твърдя, че обикновеният англичанин непрекъснато си задава този въпрос. Тъжната истина е, че у него изцяло отсъства нужният интерес към религиозните въпроси. Могат да се чуят само случайни мнения в тази посока, които обаче според мен не могат да бъдат пренебрегнати. „Нека църквите решат какво мислят и в какво вярват и да дойдат да ми го кажат”, казва той. Но няма никакви признаци, че това може да се случи. Днешните опити на Църквата на Англия да помири вярата и практиката са резултат от дълга поредица неуспехи.

Роналд Нокс

ЧЕТИРИТЕ ПРИЗНАКА НА ЦЪРКВАТА

След като обяснихме, че създател на Църквата е нашият Господ, се налага да се спрем на още един въпрос – коя Църква? Въпросът не трябва да ни изненадва или скандализира, защото на този свят имитации се правят на добрите неща, а не на лошите – мнозина погражават на Кийтс¹, но никои не иска да погражава на Ела Уилър Уилкокс².

Христос ни е надарил с прекрасно вино, но в един несъвършен свят е повече от естествено да възникне спор за името на виното. За да не се объркаме в търсенето на истинската Църква, трябва да си припомним, че в Символа на Вярата тя е описана с четири основни признака: „Вярвам в една, свята, католическа и апостолска църква”. Следователно Тялото, което търсим, трябва да притежава тези четири признака. Трябва да наблюдаваме внимателно, защото не можем да очакваме задължително да видим тези четири признака в изключителна степен. Така е винаги, когато човек се опира на дефиниции. Обичайната дефиниция на човека е, че той е разумно същество – *homo sapiens*. Това определение е напълно вярно, то е валидно дори за лунатиците – те също могат да разсъждават, понякога дори се отличават с много остър ум, подобно на лудия човек, който си мисли, че човекът от долния етаж се опитва да го застреля през тавана и затова винаги сяда върху масата, докато накрая не повярва, че самият той е чайник. От друга страна, когато се замислите над тази дефиниция и осъзнаете, че отличителното качество на човека е умът, може би ще се замислите дали, след като веднъж сте били приети в университета, не трябва да се опитате да станете още по-умни. Същото се отнася и за четирите признака на Църквата. Те ни насочват към същността на Църквата, но и ни насърчават да се опитваме да ги направим още по-видими.

Да докажем, че Църквата е и трябва да бъде видима, е лесна задача. Достатъчно е само да се обърнем към Посланията на св. Павел, за да почувстваме изключителната важност, което той отдава на единството на Църквата. Наистина, в посланията се говори за църквата в Коринт или за църквата в Солун, но в тях никога не се прави и най-слабото допускане, че те са отделни единици. Както никога няма да ни хрумне да говорим за въздуха в Брайтън или за въздуха в Блекпул като за различни неща, така и за св. Павел Църквата е атмосферата, в която християнинът се движи и живее; дори когато говори за неколцината слуги от дома на богатата, които са приели християнството, св. Павел говори за неговата домашна църква. Най-често той призовава тези първи християни да

¹ Джон Кийтс (1795–1821) – английски поет, един от най-ярките представители на романтизма. – Б. пр.

² Ела Уилър Уилкокс (1850–1919) – американска писателка и поетеса. – Б. пр.

бъдат единни, да си помагат взаимно, да израстват заедно и тъй нататък. За св. Павел Църквата едновременно е нещо напълно единно и нещо напълно уникално. Тя е Христовата невеста – а може ли да има повече от една Христова невеста? Дом, чийто ключов камък е Христос – възможно ли е по-кратко описание на тази общност? Тя е Тялото, чиято глава е Христос – възможно ли е някой да не е част от това Тяло и да си мисли, че е единен с Христа?

Разбира се, може да възразите, че св. Павел не говори за същата Църква, за която говорим ние, че той е имал пред вид невидимата Църква, че не говори за общност от различни тук и сега хора, които споделят обща вяра и организация, а има предвид идеалната концепция, общността от хора, чиито имена ще бъдат вписани в книгата на живота. Само че това възражение няма да е вярно, защото нашият Господ не мисли Църквата по този начин. Царството небесно, което носи това име, е смесена нива, на нея има както жито, така и плевели, които ще бъдат разделени едва на Съдния ден; то е като рибарската мрежа, хвърлена в морето, в която попада хубава и непотребна риба и която може да бъде разделена чак когато мрежата бъде изтеглена на сушата. Следователно Църквата, за която говори самият Христос, е видимата Църква, в която заедно живеят измамници и достойни хора, не всички членове на която са достойни за небесата.

Ще има ли спорове, ако днес се огледаме около нас в търсене на видима църква, която да е единна? Защото християните, които принадлежат към другите деноминации, по правило дори не настояват, че тяхната деноминация е Църквата. Единството на Църквата е нещо, което е съществувало в ранните векове и което се надяваме да настъпи отново; но то не съществува тук и сега. Всеки, който е започнал да търси едната и видима общност, която настоява, че е Христовата Църква, трябва или да стане католик, или отчаян да се откаже от търсенето си.

Но ако започнете да спорите с некаатолици за единството на Църквата, ще видите, че те не са съгласни с казаното дотук. Единството, за което говорите (биха казали те), не е ли просто някакво номинално единство? Защо германските католици позволиха на Хитлер да нападне католическа Полша? Защо италианските католици преследваха югославските католици? И тъй нататък – могат да бъдат добавени още много примери. Затова нека се обърнем към принципа, който току-що споменах – казах единство, а не свършено единство. Имало е време, в което папата и антипапата са управлявали рамо до рамо, поделяйки си симпатиите на Европа. Но дори тогава е имало само една Църква. Част от християнския свят е следвал истинския папа, а друга част, която е била материално, но не и по същество в схизма, е следвала антипапата. Човекът, който страда от шизофрения, също е *homo sapiens*. Църква, която е единна в доктрината и еклесиологията, продължава да бъде една Църква, макар нейната енергия да се разпилява заради схизмата.

Но е вярно – и това е другата страна на същата монета – че ние, католиците, трябва да обръщаме много по-голямо внимание на единството. Наистина в Рим

ние имаме централен управленски орган, който би могъл само за миг да прекрати всеки спор, но това е възможно най-лошото извинение за това, че прекарваме голяма част от времето си в спорове помежду си – нация срещу нация, орген срещу орген, една група миряни срещу друга група. Никога не успях да разбера каква е причината за ожесточението, с което католиците се нападат един друг, когато имат разлика в мнението. Нещо трябва да направим по този въпрос.

Но нека не се отклонявам, за да мога да се насоча към втория признак – светостта на Църквата. Сякаш ще се сблъскаме с още по-големи проблеми, когато започнем да обсъждаме този въпрос с нашите приятели извън Църквата – техните очаквания са толкова високи. Обикновено книгите доказват този втори признак на Църквата, като се позовават на приемствеността на чудесата вътре в Църквата, на религиозните оргени и техния стремеж към съвършенство. Църквата (учат ни) има своите успехи и провали, своите лоши моменти тук и там, но все пак ние продължаваме да имаме Лурд и Кармил. Не споря с тези доказателства, но според мен въпросът може да бъде обяснен още по-просто – християните от всяка друга деноминация, ако те въобще описват своята деноминация като „святая“ (което малцина правят), всъщност говорят за индивидуалната святост на своите членове. А когато ние говорим за Светата Католическа църква, нямаме предвид точно светостта на нейните членове. Ние приемаме, че Църквата осветява своите членове, а не че тя е осветена от тях. Святост – възможно ли е тя да бъде дефинирана? Съществува нещо като *буке*т от мистерии около католическия церемониал, съществува някаква близост в отношението на католиците към смъртта и към това, което тя е отвъд смъртта. Съществува и търпеливо приемане на малките странности и неудобства, които съпровождат практикуването на религията, което не може да намерите извън Църквата, освен сред някои представители на Високата църква, които с мъка се опитват да подражават на онова, което ние намираме за напълно естествено. Всичко това може да звучи малко неясно, но без да се впускам в повече обяснения, ще кажа само, че причината, поради която атеистите обикновено казват: „Ако все пак трябваше да бъда вярващ, щях да бъда католик“, се състои в това, че в нея има *нещо*, и това нещо е именно светостта, качеството, което принадлежи на институцията като такава, а не на мен или на теб.

И това нещо не може да бъде засегнато от всички ругатни, които предизвиква сред по-буйните протестанти самото споменаване на светостта на Църквата. Имало е много аморални папи и епископи със светско поведение, много свещеници, които биха могли да бъдат далеч по-добри, съществува и Вартоломеевата нощ, както и още много инциденти, които ни напомнят за поговорката „Щастлива е нацията, която няма история“. Признаваме всичко това, съжаляваме за него и не трябва да го забравяме, но въпреки това продължаваме да повтаряме: „Да, всичко това е така, но аз предпочитам да бъда католик, а не нещо друго, защото да бъда католик означава да чувствам, че получавам нещо, а да бъда всякакъв друг християнин означава да давам нещо от себе си“. Всичко това е вярно. Но забележете, причината католическата пропаганда да е толкова слаба, колкото тя наистина е, се дължи на нашата индивидуалната липса на святост. Нямам предвид колко католици се подвизават из съдебните зали или нещо подоб-

но – за това може да се говори дълго и много. Не, това, което имам предвид, е нашата ужасна второкласност, решимостта ни да отидем на небето на колкото се може по-ниска цена, механичния начин, с който се отнасяме към нашите религиозни задължения, навикът ни да мислим всеки проблем в смисъла на греха и на ада, вместо да обърнем внимание на великодушното на Бог спрямо нас. „Не знаеш как твоя живот е променил веруюто на твоя ближен” – може да не звучи логично, но това е истинският признак на Църквата, който светът иска да види в нея.

Нека се насочим сега към католическостта на Църквата, където отново се чувстваме стъпили на твърда почва. Толкова е очевидно, че нашият Господ иска Неговата Църква да бъде събрание на всички народи, за разлика от старата църква на юдеите, която е събрание на един народ, че този признак няма нужда да се доказва. Толкова е очевидно същевременно, че всяка църква, която е в общение с Рим, е част от универсалната Църква; че тя преодолява местните предрасъдъци и местния начин на мислене; че да бъдеш католик означава да премахваш, а не да настояваш на чувството за уникалност, което изпитваме винаги, когато срещнем чужденец. Може много да се говори, но е очевидно, че всички други християнства са толкова силно повлияни от мястото на своя произход и толкова видимо отразяват германския, английския или американския начин на мислене, че дори техните добродетели са характерните добродетели на тяхната конкретна култура, а техният мисионерски успех, колкото и блестящ да е той, не може да бъде приет за католическост. Колкото и много неща да не харесват у нас, хората се възхищават и дори ни завидват за нашата универсалност.

Но нека не пропускаме упрека, който ни отправят нашите критици. Те казват, че макар на повърхността нашата католическа култура да изглежда универсална, всъщност тя е доминирана от определена група народи. През Средновековието католицизмът е бил паневропейски. Но днес може да се каже, че католическата култура е доминирана от латинските народи, заедно с Ирландия и Полша, докато навсякъде другаде Църквата е в малцинство. И сред католиците днес, казват те, съществува склонността да бъдат точно обратното на това, което се разбира под католическост. Има известна ревност, дори плахост у католиците, което ги кара да бъдат подозрителни към всички идеи, които се раждат извън самите тях. Те се държат като обидени, когато казват, говорейки за себе си „Това сме ние, кой е като нас?” – с една гума, те са *затворени*. Ако Църквата е католическа в географско отношение, дали тя е католическа и по отношение на света на идеите?

Може да се свика цяла конференция, която да се занимае с това обвинение. Инфилтрацията на идеите може да нещо истински опасно – самата гума инфилтрация носи представата за коварен гребен мъж, който си проправя път през джунглата. Винаги си спомням последната мирска проповед, изнесена от д-р Кеърд³, когато бях все още в *Балиол*, и изключителното впечатление, което може да предизвика само един шотландец, произнасяйки думите: „Запомнете –

³ Едуард Кеърд (1835–1908) – шотландски философ. – Б. пр.

човек, който затваря себе си отвътре, затваря другите отвън” – не само тогава, но и сега мисля, че това беше някаква пародия на оксфорския хегелиански начин на говорене. Защото какво наистина е значението на фразата *затварям се вътре*, ако не че *затваряш другите отвън*? Но нека, в името на спора, приемем неговото твърдение и допуснем, че след Реформацията кръгът на църковните идеи е станал твърде тесен, че католическата култура е станала прекалено латинска. И ако това наистина е така, това не е наша грешка, защото от времето на Реформацията, както обичаше да казва Уорд⁴, ние се намираме под обсада и живеем в условията на военно положение. Ако гледната точка на Северна Европа не е достатъчно добре представена на църковните събори, причината е, че народите на Северна Европа преди около четиристотин години се отделиха от Църквата. Възможно е с времето нашата католическа култура – не казвам нашата католическа вяра, а казвам нашата католическа култура – да бъде обогатена от възприемането на културата и на други народи, които не са задължително европейски – възможно е да има какво научим от Азия. Но най-важното е това, че Църквата има силите да възприема нови идеи, да ги преглъща, вместо да се дави от тях – в това ни уверява цялата нейна история. И точно в тази нейна сила да възприема нови идеи се състои нейната католичност.

Има ли някаква поука, която ние, католиците, трябва да извлечем от този спор? Колебая се дали мога да посоча такава, защото, както казах, този въпрос има две страни. Може да се твърди, че в Англия, и особено в Оксфорд, ние, католиците, сме заплашени от твърде големия обмен с външните идеи, а не от липсата на такъв обмен. Нека само кажа, и то ако някой има нужда от това предупреждение – не изпадайте в изкушението да се хващате за всичко, което не е католическо.

Католическа и апостолска – сякаш тук има скрит парадокс. Църквата, която трябва да бъде световна, която, бихте казали, трябва да се отличава с широта на мисленето, която да ѝ позволи да възприеме начина на мислене на всеки народ и да го интерпретира за себе си – същевременно тя трябва да бъде и апостолска, сиреч да остане вярна на една доктрина, разпространена от група работливи мъже, живели в една далечна провинция на Римската империя. Идеята за апостоличност означава вярно предаване на посланието. *Apostello* – да предам нататък, е дума с ключово място в Новия завет, тя се среща в него около 130 пъти, без да броим честото споменаване на думата „апостол”. „Както Ме Отец прати, тъй и аз ви пращам” – това е началото на всичко. В Стария завет пророците са водени във вътрешното си призвание от Бог. В Новия завет да бъдеш призван не е достатъчно, трябва да бъдеш и изпратен; самият св. Павел, истински призван човек, започва своите пътувания, след като е изпратен от Църквата на Антиохия. Това изпращане продължава и през следващите векове – Църквата винаги е имала йерархия от служители, които си предават посланието в непрекъсната поредица един от друг. Другите деноминации могат да настояват, че пасторите им са били призвани – но кой ги е изпратил? Ако започнете да изучавате линията на тяхната приемственост, винаги ще дос-

⁴ Уилям Джордж Уорд (1812–1882) – английски теолог и математик, приел католицизма. – Б. пр.

тигнете до някакво прекъсване, предизвикано от човешката намеса, прекъснала нерушимата приемственост на *изпратени хора*, на които нашият Господ е предал обещанията Си.

Какво биха казали нашите критици? Не ни ли обвиняват, че не сме достатъчно апостолски? Те не могат да кажат, че не се опитваме да предадем идеите си на другите, ако се оплакват от нещо, то е точно от обратното. Опитват се да ни поставят на място, като леко променят смисъла на гумата „апостолски”. Смешно е (казват те) да се хвалите с директна приемственост от един кръз бедняци от Галилея, докато в същото време следвате заповедите на човек с прескъпи одежди, който ви наставлява по златния си телефон от един от малкото наистина величествени дворци, останали на земята. Какъв е балансовият отчет на вашата религиозна банка? Апостолско ли е това? Колко често духовниците в политиката подкрепят дясното, а не лявото; и това ли е апостолско? Е, както казах, те леко променят гумата. Думата, която биха искали да употребят, е не *апостолски*, а *апостолоподобен*. Но нека не водим с тях езикови спорове. Няма смисъл да водим спорове и за приходите на духовенството. Вероятно в някои части на света духовенството се справя твърде добре, докато в други мизерства. Що се отнася за Англия, според мен положението е справедливо – ние не живеем твърде добре, като се има предвид, че сме безбрачни. Повече основание според мен съдържа обвинението, че клерикалната партия в политиката обикновено подкрепя дясното. Мога да говоря много по този въпрос, но тук нямам възможност да го сторя. Ще кажа само това – едно добро житейско правило е да не показваш пред другите слабостите, които те очакват да видят, защото така те ги виждат още по-ясно. Ние, католиците, сме подозирани, че не проявяваме достатъчно симпатия към бедните и онеправданите. Според мен е важно католиците, независимо от своите възгледи, да не дават повод за тези обвинения нито като живеят твърде охолно, нито като говорят твърде разгорещено.

Една, свята, католическа и апостолска – това винаги са били знаците на истинската Църква, и те винаги ще продължат да бъдат такива, независимо от нашите действия. Но ако вие и аз сме примерите, по които се съди за качествата на нашата Църква, ние трябва да се стремим към единството, да бъдем великодушни в отношенията си с Бога, щедри в отношението си към другите, които са несъгласни с нас; трябва да бъдем в степенята, която ни позволяват обстоятелствата и възможностите – апостолоподобни.

Превод от английски: Момчил Методиев

Архимандрит Софроний (Сергей Семьонович Сахаров, 1896–1993) е забележителен православен духовник, молитвеник, аскет и богослов, оставил ярка следа в духовната история на XX в. Роден е през 1896 г. в Москва. Завършва Московското училище за изящни изкуства и се занимава усилено с живопис. През 1921 г. напуска Русия и не след дълго се установява в Париж, където продължава да рисува. През 1924 г. постъпва в току-що създадения в Париж Богословски институт „Св. Сергий“. Една година по-късно посещава Света гора и постъпва като послушник в руския манастир „Св. Пантелеймон“, като остава на Атон двадесет и две години. През 1927 г. приема монашеско пострижение с името Софроний. Решаващото събитие в живота му се оказва срещата през 1930 г. със стареца Силуан, който покорява Софроний със своята святост, дълбочина на духовния опит и ясна мисъл. Младият монах става духовно чедо на стареца и е постоянно край него до кончината на преподобния през 1938 г. Малко преди да



напусне този свят, старецът Силуан предава на Софроний своите записки, които лягат в основата на знаменитата книга *Старец Силуан* (Париж, 1948), съдържаща житието, духовните поучения на стареца и тяхното богословско изяснение. През 1939 г. Софроний се оттегля в пустинята на Света гора – Карулия. Докато пребивава в уединение, изпълнява и служението на духовник на манастирите „Св. Павел“, „Св. Григорий“, „Симонопетра“ и „Св. Ксенофонт“, както и на други по-малки братства и скитове.

През 1947 г., в резултат на надигнали се антируски и антиславянски настроения сред част от атонските монаси, Софроний заминава за Париж, където подготвя първото издание на книгата *Старец Силуан*. След тежко заболяване оцелява като по чудо и се настанява за възстановяване в пансион за възрастни хора в Сен Жьоньовиев гьо Буа край Париж, където редовно служи в малък параклис. Част от обитателите на пансиона, които участват в Литургията и молитвите, водени от отец Софроний, решават да приемат монашеско пострижение. Така в пансиона се създава малка общност от монаси и монахини. Постепенно Софроний придобива известност и при него идват млади хора, които се заселват в изоставена наблизо ферма, за да могат да участват в богослуженията и да слушат словото на стареца. Младите монаси молят отец Софроний да основе манастир, за да могат да водят по-организиран духовен живот. Това така и не се случва във Франция, докато през 1959 г. не успяват да придобият малък имот в дълбоката английска провинция, принадлежал някога на англикански свещеник. Така бива основан манастирът „Св. Йоан Предтеча“ в графство Есекс. В самото начало братството се състои от осем души, като в момента броят на монасите и монахините е около четирidesет. Манастирът е смесен и на територията му живеят отделно мъжка и женска монашеска общност, която от самото начало е интернационална. През 1965 г. манастирът премива в юрисдикцията на Вселенската патриаршия. Богослуженият устав е максимално опростен. Литургия се служи три или четири пъти седмично, а всенощно бдение, състоящо се от вечерня и утренья на църковнославянски, гръцки, английски и френски, се отслужва в навечерието на големи празници и срещу неделя. Всеки ден се извършва така

нареченото Правило. В напълно тъмния и потънал в тишина манастирски храм няколкостотин пъти се чете Иисусовата молитва, произнасяна от някого от братството или от гостите на манастира на родния му език.

Архимандрит Софроний високо цени богословската образованост и поощрява братята и сестрите от манастира да продължат богословското си образование в най-реномираните богословски училища в Европа. Самият той е автор на няколко забележителни книги, обогатили православното предание през XX в. и преведени на основните европейски езици: *Старец Силуан* (Париж, 1948), *Ще видим Бога както си е* (Есекс, 1985), *За молитвата* (Париж, 1991), *За основите на православното подвижничество* (Париж, 1952), *Духовни беседи* (СПб, 1997), *Раждането за Непоклатимото Царство* (Есекс, 2000), *Писма до Русия* (Есекс, 1997) и др.¹ Неразривната връзка между догматическото богословие и вътрешния духовен живот на стареца поражда дълбоко всички общували с него. Отец Софроний не се уморява да повтаря: „Ако в нашия монашески живот не се учим на любов, то аз не знам какво оправдание би могло да се каже в полза на монашеството”.

През целия си живот старецът Софроний отделя особено внимание на словото, раждащо се от молитвения опит, и при всяка възможност води беседи със своите събратя и с множеството гости на манастира, идващи от цял свят в търсене на духовна помощ и подкрепа. В последните четири години от живота му тези беседи добиват по-регулярен характер, като се провеждат в манастирския храм „Св. Силуан Атонски”. Старецът никога не е правил чернови и не се е готвил специално за тези срещи. Полусляп, болен, прегърбен от старост, той идвал на тези литургии след Литургията (както наричал срещите), изпълнен със страх Божий и вяра, че Светият Дух ще го научи и този път какво следва да каже, така че словото да проникне в сърцето на слушателите и да принесе плод. По гумите на неговия племенник, йеромонах Николай Сахаров, „сърцето на стареца, култивирано от многогодишен плач и страдания, като някакъв чувствителен радар беше способно да улови най-тънките движения на Духа, Които „духа, гето си иска”... Той говореше бавно, сякаш от сърцето си. При това старецът винаги се държеше много естествено и просто. В него нямаше нищо превзето, неистинно, нищо напомнящо на оракул, произнасящ пророчество. Не. Просто поривът на горещата молитва към Бога чрез неговото слово грабваше и присъстващите и възнасяше съзнанието им към онзи свят, където божествените реалности се съзерцават като очевидности”.

Предлагаме на вниманието ви една от тези беседи на стареца Софроний, произнесена през декември 1989 г. Преводът е направен по: Архимандрит Софроний (Сахаров). *Духовните беседи*. Том 1. Свято-Иоанн-Предтеченский манастиръ, Издателство „Паломник”, 2003, с. 38-47.

¹ На български са издадени: *Свети Силуан Атонски*, С., 2008, ИК „Омофор”, *Ще видим Бога както си е*, С., 2005, ИК „Омофор”, *За молитвата*, Манастирско издателство, 2007, *За основите на православното подвижничество*, С., СИ, 1998.

Архимандрит Софроний (Сахаров)

ЗА РИСКА В ДУХОВНИЯ ЖИВОТ, НАЦИОНАЛИЗМА И ВСЕЧОВЕЧЕСТВОТО¹

Старецът Силуан пише за един монах, който му казал: „Аз през целия си живот никого не съм обидил, никого не съм оскърбил”², и за още един друг, който казал: „Всички ме обичат, защото на всички правя послушание”³.

Изниква въпросът: не е ли опасно да говориш така за себе си, няма ли да си навлечеш по този начин голямо изкушение? Да, разбира се, че ще си навлечеш! И няма как да го избегнеш. Но от самото начало на нашата вяра апостолите са били принудени да говорят в своята проповед, че са били със Самия Бог⁴, и то толкова дълго време! И разбира се, на всички монаси се препоръчва да не говорят за тези неща, за да не си навлекат излишни атаки на врага. Отрицателната страна: когато целият живот за Христос трябва да бъде скрит, как да научим децата и зараждащото се ново поколение на учението Христово?

Аз самият поех страшен риск (заради което претърнях вече много твърде сурови гуми срещу себе си), написвайки две книги: за стареца Силуан⁵ и още по-лошо, за самия себе си – книгата *Ще видим Бога както си е*⁶. Но аз се реших на това в самия край на живота си, в очакване на смъртта: чакам идването ѝ вече много години (писах за това в предисловието на книгата). Само че не е имало и няма друг път на Земята, където врагът Христов е твърде силен, и не е възможно да избегнеш това действие – „да разкажеш”. Когато поех отговорността да основа малка монашеска обител, в душата си имах желанието да предам това, което Бог ми даде да видя на Света гора Атон – и най-вече чрез Своя угодник Силуан. Написах в книгите си, че се притеснявам да говоря за дарованията на Бога, но че няма друг път освен този. Вие всички ме виждате; и от целия образ на моя живот, разбира се, сте се убеждавали, че аз изобщо не съм претендирал да бъда старец, но винаги съм се възприемал не като старец, а само като брат ваш. И който е добре разположен, е имал възможността да забележи това. Аз не считам, че имам правото да проповядвам авторитетно старческо слово на когото и да е от вас, а разказвах просто за моя живот и преди всичко за живота на стареца Силуан.

Както всички вие и всеки един от вас, и аз искам да се покланям на Бога, Когото

¹ №А-13 (4 декември 1989) според номерацията на М¹.

² Архим. Софроний. *Преподобный Силуан Афонский*, с. 198.

³ Пак там, с. 197.

⁴ Виж: 1 Иоан. 1:1.

⁵ Архим. Софроний. *Свети Силуан Атонски*, С., Омофор, 2010. – Б.пр.

⁶ Архим. Софроний. *Ще видим Бога както си е*, С., Омофор, 2010. – Б.пр.

зная, а не Когото не зная. В един от храмовете на Троицко-Сергиевата лавра е написано „на Знайнния Бог” в противовес на гумите от Свещеното писание, където се споменава един олтар в Атина, посветен на „Незнайнния Бог”⁷. Въпросът „Можем ли да знаем Бога така, както Той е или както Той НЕ Е?” за мен не съществува, в смисъл, че аз съм християнин. А това означава, че аз приемам Иисус Христос като Творец на всичко, съществуващо в Космоса, като наш Бог. Ако Той е бил с нас в нашата форма на битие и е говорил на нашия език, нима целта Му е била да ни заблуди и да покаже Бога такъв, какъвто Той НЕ Е? Той ни е дал заповед: *Блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога*⁸. Ако аз добавя гумите: „такъв, какъвто Той НЕ Е”, то ще изкарам Христос лъжец. Значи *блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога* такъв, какъвто Той е в Самия Себе Си.

И когато нашият приятел и сподвижник отец *N.* даде на книгата ми заглавието *Ще видим Бога както си е*, моята първа реакция беше да преценя: правилно ли е това богословски? Разбира се, отец *N.* не идва от гората, той каза нещо съвършено вярно богословски. Самата форма – „ще видим Бога както си е” – говори просто за нашия стремеж да познаваме Бога, *както Той е*⁹. Аз никъде не съм написал: „Аз видях Бога както си е! Идвайте при мен!” (както някои хора в Париж изтълкуваха книгата ми), но писах това, което ми беше дадено – тоест аз живях своето покаяние пред Бога в пределите, които Той ми бе дал. Покаянието е велик дар! И когато говоря с вас като ваш брат, а не като някакъв учител, който предстои на катедра, вие, разбира се, оставате свободни: или да приемете словото, не като мое, но като предание на Църквата¹⁰, или да отхвърлите моето свидетелство, защото ме виждате такъв, какъвто съм, „наяве”.

Но все пак как бих могъл да изпълня онова, за което говоря в книгата си? Някой, облечен във висок сан, ми писа: „Вие свидетелствате сам за себе си и Вашето свидетелство не е истинно”. И така, отговаряйки на въпроса: „Опасно ли е да се говори, или не е опасно?” – ще кажа: „Разбира се, че е опасно!”. Но целият живот в Христа през цялото време е свързан с опасност. Най-главната, първата, неизбежната опасност е да сторим грях, макар и в мислите си.

Старецът Силуан ми предложи да отида при него веднага след като ме посети отец Владимир. И аз го оудох при стареца с велико благоговение. Аз мислено целувах земята, по която стъпваше този човек, и може би поради тази причина нито една негова дума не предизвика у мен съпротива, но аз ги приемах с велика благодарност и благоговение. Ето защо реших да напиша за това как в такива случаи духовникът или старецът се открива, може би, до края¹¹.

⁷ Деян. 17:23.

⁸ Мат. 5:8.

⁹ 1 Иоан. 3:2.

¹⁰ Отец Софроний има предвид традицията на отците исихасти, „боговидци” и по-специално преп. Симеон Нови Богослов (949–1022). След като споделя своя опит в Боговидението, този велик светец е бил осъждан нееднократно от онези, които, цитирайки Иоан. 1:18: *Бога никой никога не е видял*, го обвинявали в изпадане в прелест. Отговорът на светеца е, че е „възможно да видим Бога” и че „всеки с чисто сърце още в сегашния живот ще види Бога”. Виж: Преп. Симеон Новый Богослов. Слово 63. Т.2, М. 1890, с. 110-112. Сръ. Гимн XXXII *Где преподобный Симеон с изумлением рассказывает о том, как он видел Бога...* Божественные гимны, Сергиев Посад, 1917, с. 136.

¹¹ Архим. Софроний. *Преподобный Силуан Афонский*. Стр. 38

В книгата си *Ще видим Бога както си е* аз писах за много неща, моля да ми простите. Моята идея беше да я озаглавя *Опитът на един православен монах*, но отец *Н.* настоя – *Ще видим Бога както си е*. Разбира се, отец *Н.* винаги се е стремил към това – да види Бога както си е. И той, и всички ние си даваме сметка за това... Чувствам дълг – да ви споделя това, което ми беше дадено, независимо дали се отнасяте към словото ми така, както аз се отнасях към словото на свети Силуан, или не. Аз преподадох себе си на съда на всички. И сега не без трепет ще ви кажа, че и до ден днешен съм изпълнен със страх дали не съм сторил някаква грешка в книгата. Самият аз съм по-скоро покаен тип, не се стремя да утвърждавам нещо и не вярвам в непогрешимостта на човека и затова, естествено, търся къде съм сгрешил в книгата си.

И ето, на вас като на мои наследници, предлагам следната задача: след като си отида, да намерите начин да разтъкувате, че в нито една моя дума не е имало някакво лъжовно движение. Тоест въпреки свършено новата форма, която не откриваме никъде в миналото, тази книга е пълна с православно предание. Предполагам, че терминологията и всичките ми пояснения са богословски верни от православна гледна точка.

Едно от най-важните неща, които чух от стареца Силуан, е описанието на молитвата му, по време на която той получава отговор от Христос: „Дръж ума си в ада и не се отчайвай“¹². Две неща свършено ме поразиха от самото начало, когато той говореше за явяването на Господ. Видението продължило само миг, но в този миг се открила вечността. Защо повярвах, че му се е явил и говорил Всечистият Христос, а не човек или някакъв груг дух? Защото, бидейки свършено обикновен руски мужик, почти неграмотен, той изведнъж получил духа да се моли за целия Адам – нещо, което убягва на най-знаменитите богослови. За мен беше ясно, че му се е явил Сам Господ, защото Той му предал Своето собствено състояние – това, за което говори Силуан в писанията си: „Господ всички жали...“¹³. Ето защо, мисля си, по-нататък той пише: „Започнах да правя, както ме научи Господ... и умът ми се очисти... и Духът свидетелстваше спасение“¹⁴.

Някакъв човек попитал светителя Филарет Московски, гениалния руски йерарх: „Как разпознавате дали книгите или ученията са православни или не?“, и той отговорил: „Според духа на написаното“. Четейки писанията на стареца, ние на всяка крачка срещаме „примитива“ на човешкото съзнание и заедно с това – най-високото познание, скрито в този „примитив“. Слушайки стареца, аз, естествено, възприемах неговите слова, вниквайки в догматическото им съдържание. И за мен неговото свидетелство беше най-важното от всичко, което съм получил от детските си години досега – от учители, професори и от когото и да било.

Опитвах се да ви говоря за този живот, разбира се, с надежда, изпълваща сърцето ми, че вие ще продължите учението на стареца и неговото влияние. А що се отнася до мен, завещавам ви да се опитате да намерите по-подходящи и по-точни думи, та да изразите този опит, който беше следствие от срещата

¹² Пак там, стр. 178-179.

¹³ Пак там, стр. 29, 46, 86, 119, 149 и т.н.

¹⁴ Пак там, стр. 124, 179, 187 и т.н.

ми със стареца. Какво видях в него, гето не го открих в нито един от професорите, които срещнах като студент? Никой от тях не говореше с такава простота и с такава увереност в Истината.

Моето желание беше да основа манастир в гуха на преп. Силуан. До ден днешен чувам от някои, че опитът ми има чисто утопичен характер. Хората ми казват: „Невъзможно е да преодолееш в себе си национализма”. „Но тогава – мисля си – спасението е невъзможно”. Ако аз съм националист и християнин по вяра, то тогава стеснявам Христос до това понятие – „националност”. Разбирате ли защо не мога да приема това съждение и защо за мен е голямо утешение, че макар и да сме малка група, ние сме от единадесет националности! В молитвата на Силуан, който постоянно призовава да се молим за цялото човечество от началото до края, разбира се, няма националности. Всички тези национални разделения са резултат от грехопадението. Ние никъде не виждаме християнството да проповядва ненавист. Следователно в християнската вяра иде реч не за отхвърляне на другите националности, но за преодоляване на тази ограниченост чрез възхождане към гетсиманската молитва.

Друг въпрос: при промислителното отнемане на богатства ние трябва да живеем така, сякаш богатства е с нас постоянно, въпреки че ни е изоставила по осезаем начин. Самият Силуан казва следното: „Всичко, на което ни учи богатствата, ние сме длъжни да съхраним до края”¹⁵. И когато по този начин ние проявим нашата вяроност, тогава тази богатства ни се дава като наше постоянно достояние за цялата вечност. И така, когато през първия период богатства ни учи на нещо, тогава всички върви гладко, „по вода”: човек всички обича, пред всички се смирява, не се нахвърля върху никого, за да го експлоатира, на никого не вреди, но се гържи като онзи монах, който не бил обидил никого през целия си живот. Но онзи монах бил все още млад – на около тридесет години. Аз познавах и него, и другия, който беше казал, че всички го обичат, защото на всички прави послушание. Разбира се, аз не съм писател, а просто един каещ се монах, но сега, спомняйки си за тези и за други хора, мисля, че би могло да се напише огромна книга – „Величието на човешкия живот в Христос”. И така, ако богатства ни учи в самото начало да обичаме и да искаме да сторим на всекиго добро повече, отколкото на самите себе си, както пише Силуан¹⁶, то, когато тя ни напусне, ние трябва да съхраним този начин на живот, като че ли богатства е с нас. И чрез това опазване ние ще покажем своята вяроност дори тогава, когато всички става „болезнено”. И тогава разбираме гумите на Христос: *Ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и Ме последва*¹⁷.

Кръстът Христов е нещо сложно. Християнинът не може да не страда в този свят. Да виждаш гуха, който цари в живота на света – това вече е велико страдание за християнина. Светът живее със собствените си цели, които изобщо не приличат на целите на Христос. И ние сме принудени да живеем в този свят, за да извървим по някакъв начин християнския си път. В общежителната форма това се удава повече, отколкото в пустинята. Когато се научаваме да живеем с друг

¹⁵ Пак там, стр. 103.

¹⁶ Пак там, стр. 129.

¹⁷ Мат. 16:24.

човек, тогава ние се научаваме да живеем с милиони подобни нему хора. Когато аз познавам десет или петнадесет души, живеещи тук, тогава познавам милиони и милиони хора от дълбините на отминалите векове, та до наши дни: животът им минава през мен. И така, богатата учи на това; и това, по думите на Силуан, ние трябва да пазим до края на живота си. И тогава ще ни бъде дадено спасение.

Вторият период се нарича „отнемане на богатата в нейната осезаема форма” – когато на човек му става трудно всяко християнско действие. Този период е страшно болезнен и тежък, но е съвършено необходим за всеки от нас по пътя към спасението. Защото в тази вяроност към заветите на Христос се проявява нашият характер, нашата решимост, нашата вяра. И както казва Господ, отначало богатата се дава на човек, без той нещо да е сторил. След това тази богатост се отнема, за да може човек да прояви своята вяроност. И след това, когато той прояви „вяроност в малкото”, дава му се в собственост неговото велико богатство – вечността¹⁸.

В своите външни форми монашеството пази една простота, „без външни претенции”, но в същността си то е непомерно грандиозно. Това трябва да остане в душата на всеки от вас. Ако в манастира искаме да гразим нашето спасение, то манастирът ни дава огромно предимство – в това, че с доверие можем да водим християнски живот. В света това е по-опасно, понеже човек неизбежно веднага се превръща в обект на експлоатация и робство.

Необходимо е да съхраним в себе си възприемането на Христос: цялото човечество е едно дърво и всички ние сме клонки, листа или плодове на това дърво. Естествено е за всеки християнин да стане носител в себе си на целия Агам. Всеки един от нас трябва да се стреми към това, да живее цялата история на човека от сътворението на света до последните му съдбини. И тогава ще станем християни. Говоря за това с гръзновение, подлагайки се на опасност, както винаги, когато става дума за този аспект – универсалността на християнския живот. Ето че пак приближихме бреговете на този океан...

Безконтролно се случва израстването на сърцето ни пред Бога¹⁹. Ние не можем да обясним логически как то се развива, как започва да мисли себе си и да „възлюбва ближния си като себе си”²⁰ – така, както казваше преп. Силуан: „Нашият брат е нашият живот”²¹. Ние не знаем как се случва това, но сърцето постепенно се обучава. Не логически, а единствено според състоянието на сърцето ни ние съдим за това, кога и в каква степен сме съгрешили. Когато губим богатата, тогава усещаме случващото се като следствие от нашето предшестващо поведение. И как да се борим с греха – ето я нашата задача!

Превод от руски: Димитър Спасов

¹⁸ Лук. 16:10.

¹⁹ Лук. 17:20.

²⁰ Мат. 22:39.

²¹ Архим. Софроний. *Преподобный Силуан Афонский*, стр. 22.

Иглика М. Василева е доктор по история на религията. Специализирала е в Нидерландия в областта на сирското християнство и творчеството на св. Ефрем Сирин.

Иглика М. Василева

СЪДБАТА НА ХРИСТИЯНСКИТЕ ОБШНОСТИ В СИРИЯ

Сирия често е разглеждана като интригуваща етническа и религиозна мозайка, оформена през столетията съжителство между исляма и християнството. Този факт, не винаги е съзнаван, тъй като историята на християнството в Сирия и в Близкия изток, колкото и добре изследвана да е от историци, филолози и археолози, не преобладава като тема в отразяването на новините от региона и не достига до вниманието на широката общественост. През изминалата бурна и драматична година, белязана от недоволство и протести срещу управляващия режим, страната беше разтърсена от насилие и разрушения, прераснали според най-новите данни на Червения кръст в гражданска война, които безмилостно поставят под заплаха една от уязвимите нишки в канавата на сирийското общество, а именно историческото съжителство между християни и мюсюлмани, както и между отделните християнски и мюсюлмански общности. Стереотипите и клишетата биват силно разклатени, нагнетената и нажежена обстановка се оказва едно сериозно и може би непосилно предизвикателство.

Сирия е една от страните в Близкия изток, където от векове съдбите на мюсюлмани и християни са здраво преплетени. Християнските общности в Близкия изток водят началото си от епохата на най-ранното християнство и с това те са жив паметник на една древна религиозна традиция, свързваща зората на християнството с по-късните етапи от утвърждаването на християнските общности на изток и на запад. Тази уникалност не се изчерпва с това, че християните на територията на съвременна Сирия, Ливан, Ирак, Иран и югоизточна Турция са потомци на едни от първите християни въобще, ползвали, а някои ползващи и до днес в Литургията диалект на арамейския (сирски език, *сурйайа*), тя е подсилена

от историческата им съдба да живеят на територия, върху която ислямът в определен момент се налага като преобладаваща религия. Така наследниците на древните християни в Близкия изток през VII век влизат в директен контакт с исляма като доминираща религия и векове наред живеят интегрирани като религиозно малцинство, възприемат арабския език, който ползват и като литургичен език, и съжителстват плодотворно със сънародниците си мюсюлмани.

Пример за продуктивния контакт между християни и мюсюлмани в Близкия изток е фактът, че сирските християни¹, които се озовават в границите на Омаядския, а след това на Абасидския халифат и които владеят еднакво добре гръцки и арабски език, са сред интелектуалния елит на халифата и се заемат с превода на древните гръцки философски текстове на арабски. Трудовете на Аристотел например стават по този начин достояние през IX век на арабскоговорещия свят и през Кордоба достигат през Средните векове до християните в Европа. Така двете култури, християнска и мюсюлманска, се срещат и черпят една от друга. Друг великолепен пример за тази интересна културна симбиоза е т.нар. „сирски ренесанс“ от XII и XIII век, термин, с който се описва стимулиращото взаимодействие между ислямската култура и раздвижването в интелектуалния живот на сирските християни². Много християнски автори от този период, владеещи добре гръцкия, сирския и арабския език, черпят идеи и вдъхновение не само от близката им византийска култура, но и от водещи ислямски духовни мислители, философи и учени като Ал Газали и Насир ал Дин ал Туси.

В течение на вековете християнството в Близкия изток придобива все по-нехомогенни черти и вследствие на политически, социални и догматически спорове настъпва разпокъсване на местните християнски общности. Така в един момент регионът изобилства от източни християнски деноминации, които се обособяват на базата на различен богослужебен език, богословски интерпретации и исторически корени, но които споделят обща историческа съдба. След вселенските събори в Ефес и Халкидон източните християни в пределите на Византийската империя, ползващи сирския език, се отделят от източната православна традиция на Византия. Впоследствие самото сирско християнство бива разделено на източна и западна сирска традиция, в зависимост от това дали приемат решенията на тези събори или не. Към западната традиция се отнасят Сирската православна църква, Сирската католическа църква и Маронитската църква, а към източната традиция принадлежат Асирийската църква на Изтока и Халкидонската католическа църква.

Някои от тези общности, като древната Църква на Изтока, попадат в рамките първоначално на Сасанидска Персия, където намират убежище християните, следващи богословските идеи на бившия византийски патриарх Несторий. Общността на маронитите, почитащи сирския светец Мар Марон (св. Марон), е типична за Леванта, като днес маронити населяват предимно Ливан, но също така и Сирия, Кипър и Израел. Наред с различните общности на сирското хрис-

¹ Общност от християни в Близкия изток, ползващи древния сирски език, която датира от II век сл.Хр. и векове наред живее в пределите на Византийската империя.

² Ср. Herman Teule, *Le renaissance syriaque (1026-1318)*, *Irenikon*, т. 75, бр. 2-3, 2002, стр. 174-194.

тиянство, в Близкия изток многобройна е и общността на Гръцката православна църква, на Гръко-католическата мелкитска църква³ и на Арменската апостолическа църква. Тази хетерогенна картина свидетелства както за нестихващи богословски противоречия, така и за бурната социална и политическа среда, в която съзряват и оцеляват християнските общности и която неведнъж се оказва двигател на религиозните противоречия. Вълнуващата мозайка от християнски общности, която е интригуваща като явление, е плод на изключително неспокойната историческа съгба на блискоизточните християни. Те попадат многократно в пределите и сферата на влияние на една или друга империя, на една или друга политическа и социална конструкция и неугържимо търсят подкрепа и стабилност във водовъртежа от нови предизвикателства.

Днес в Близкия изток живее между 4 и 5 % от световното християнско население, като християнските общности в района се характеризират с демографски срив не само поради сравнително ниската раждаемост в сравнение с тази на събратята им мюсюлмани, но и поради тенденцията към емиграция в страни извън Близкия изток, предимно в Европа или в Северна Америка. В действителност блискоизточните християни са изправени пред трудни екзистенциални дилеми – техните корени са в Близкия изток, земята на техните предци, но също така и земята, където се срещат юдаизмът, християнството и ислямът и където религиозната и етническа принадлежност имат социални и политически конотации. Същевременно християните в региона са добре интегрирани и като цяло добре приети и векове наред изграждат една комплексна идентичност, благодарение на която са неразривно свързани с историята и културата на Близкия изток.

Християните в съвременна Сирия са около 10% от населението, което официално наброява 22 милиона души и представляват най-многобройното християнско население в страна в Близкия изток след това в Египет. Също така след масовата емиграция на християни от Ирак през изминалите години, в момента в Сирия живее най-многобройната общност от сирски християни в Близкия изток. Християните в Сирия принадлежат основно към източните християнски геноминации, но сред местните християнски общности има и католици и протестанти. В столицата Дамаск е седалището на патриарсите на трите най-големи християнски общности в Сирия – на Гръцката православна антиохийска патриаршия, на Гръко-католическата мелкитска патриаршия и на патриаршията на Сирската православна църква. Патриарсите и на трите църкви ползват титлата патриарх на Антиохия, позовавайки се по този начин на традиция, водеща началото си от една от най-древните църкви в историята на християнството, основана от апостол Петър в Антиохия (днешна Антакия в Турция), когато Антиохия е най-големият град в Сирия и четвъртият по големина в рамките на Римската империя след Рим, Ефес и Александрия.

Най-многобройни сред християните в Сирия са представителите на Гръцката

³ Мелкитската църква (от сирския термин *малка*, „цар, владетел“) е общност, която остава вярна на Византийската църква и на византийския император след събора в Халкидон през IV век и ползва гръцкия език. През XVIII век се обособяват Гръцката православна църква на Антиохия и Гръко-католическата мелкитска църква.

православна църква на Антиохия и на Гръко-католическата мелкитска църква, ползващи в богослужението наред с арабския и гръцкия език. Те са следвани от общността на сирските православни християни, ползващи наред с арабския и сирския език, един от диалектите на древния арамейски. Наред с тях в Сирия живеят и маронити, арменци и представители на Асирийската църква на Изтока. В Сирия християнското население е съсредоточено в няколко области, сред които Алепо, Дамаск, Хомс, където в близост до границата с Ливан се намира т.нар. Долина на християните (Уади ал Насара), Тартус и Латакия.

Толерантността, която на пръв поглед определя взаимоотношенията между различните етноси и религиозни общности в Сирия, от векове не е подлагана на сериозни изпитания. Историята на християнските общности там се разгръща като пример за спецификата на религиозната търпимост в пределите на една близоизточна държава, ситуация, силно повлияна от историческото наследство на местните християни и мюсюлмани и утвърдена години наред под управлението на политически режим, който се определяше като светски и при който религиозните малцинства, включително християните, се ползват с определени свободи – жест, мотивиран и от желанието на режима да си осигури тяхната подкрепа. Въпреки че местните християни в Сирия са като цяло векове наред добре приети и уважавани от преобладаващото мюсюлманско население, тяхната съдба в настоящата крайно изострена ситуация остава неясна.

Третият по големина сирийски град, Хомс, навлезе в потока от новини, отразяващи събитията в Сирия през изминалите месеци, с разтърсваща кулминация от агресия и разрушения. Не бива да се забравя историята на този град, приютявал векове наред множество културни и религиозни традиции, което само по себе си придава едно ново измерение на съвременните драматични събития. Това е град, който неведнъж е бил двигател на културни и социални промени, и от Хомс са родом редица личности, свързани както с историята на християнството, така и с вековете мирно съжителство между християнството и исляма; град, преживял възхода и падението на няколко империи и императори, халифати и халифи. В Римската империя Хомс е център на култа към слънцето, Sol Invictus (Непобедимото слънце), а от втори век там живеят християни, поданици на империята. С Хомс (древна Емеса) са свързани и християнските автори от IV век Евсевий и Немесий. Също така в края на V век в Хомс е роден Роман Сладкопеев, сирец, който се премества да живее в столицата на Византийската империя, Константинопол, и се прочува с литургичните си химни (кондаци). Два века покъсно Хомс влиза в границите на ислямската империя и е родно място на видни християнски и мюсюлмански автори и учени, творещи както на сирски, така и на арабски език⁴. През XX век в Хомс живее сравнително голямо християнско малцинство. През 1933 г. градът става административен център на Сирската православна църква и там първоначално е седалището на сирския православен патриарх, активно ангажиран с възстановяването и нормализирането на жи-

⁴ Lucas van Rompay, „Honoring the Extraordinary Religious History of the Syrian City of Homs“ [Почитайки необикновената религиозна история на сирийския град Хомс], *Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.com/lucas-van-rompay/homs-the-invisible-sun_b_1316375.html, 02/03/2012.

Вота на местната християнска общност след понесените щети от Първата световна война. Патриаршията по-късно бива преместена в Дамаск, но Хомс остава важен център за сирските православни християни⁵.

Днес Хомс е арена на потресаващи военни действия, посягащи на живота и поминъка на местните жители, християни и мюсюлмани. Въвлечени в драматичната схватка между бунтовниците и режима, между враждуващите фракции на сунити и управляващото малцинство алавити, между порива към промяна и демократизация и абсолютното нежелание за разклащане устоите на режима, местните християни, симпатизиращи или дистанцирани от случващото се, се оказват въвлечени във водовъртежа на хаоса и анархията. Заплашени от ескалиращото насилие, християните масово напускат домовете си и от около 80 000 християни, жители на Хомс, в града са останали около 500 души⁶. Бунтовнически групи, въстанали срещу управляващите, посягат на църквите в Хомс и в провинцията Хама, където се настъпват, за да ги ползват за материална и военна база⁷. Според данни, публикувани в нидерландския ежедневник *Reformatisch Dagblad*, около 300 души от християнското население, което все още се намираще в Хомс, бяха взети за заложници от бунтовниците⁸. В манастира Мар Якуб в сирийската област Кара са намерили убежище множество християни, заплашени от нестабилната ситуация. Според данни на очевидци и този град е под контрола на въоръжени бунтовници⁹. На християните в сирийския град Кусаир беше поставен ултиматум или да подкрепят водените от сунити бунтовници, или да напуснат града, след което множество от тях се изселиха от родното си място¹⁰.

Християните в Сирия биват обвинявани в симпатия към управляващия режим, но тази критика не е напълно основателна и е базирана на факта, че като религиозно малцинство те се чувстват заплашени от несигурността, която би настъпила за тях при едно ново управление, подкрепено от преобладаващото мнозинство сунити и основано върху принципите на исляма. Това не означава, че сред християните, както и сред мюсюлманите в Сирия не преобладава желанието за демократизация и стремежът към отвореност на обществото, равнопоставеност и по-осезаема свобода. Но ситуацията на едно религиозно малцинство, интегрирано години наред в рамките на режим, в който религията не играе ключова роля, и изправено пред екзистенциалната несигурност на рагу-

⁵ Пак там.

⁶ По материал на Мартен Янсен, кореспондент на нидерландския всекидневник *Reformatisch Dagblad*, „Spanning en bezorgdheid Syrische christenen bijna tastbaar” [Тревогите за християните в Сирия стават все по-силни] http://www.refdag.nl/nieuws/buitenland/spanning_en_bezorgdheid_syrische_christenen_bijna_tastbaar_1_652956, 18/06/2012.

⁷ Пак там.

⁸ Пак там.

⁹ Пак там.

¹⁰ *Reformatisch Dagblad*, „Rebellen bevelen christenen Syrische stad Qusayr te verlaten” [Бунтовниците нареждат на християните да напуснат сирийския град Кусаир], http://www.refdag.nl/kerkplein/christenvervolgung/syrie/rebellen_bevelen_christenen_syrische_stad_qusayr_te_verlaten_1_652503, 15/06/2012. Виж също: Daniel Brode, Roger Farhat & Daniel Nisman, „Syria’s Threatened Christians” [Застрашените християни на Сирия], *The New York Times*, <http://www.nytimes.com/2012/06/29/opinion/syrias-threatened-christians.html>, 29/06/2012.

калната смяна на управлението, е сложна и нееднозначна. Затова и християните масово напускат домовете си, като се изселват в области в Сирия, контролирани от силите на режима, или в съседни държави, както и в местността, известна като Долината на християните, в близост до границата с Ливан¹¹.

Тъй като недоволството на опозицията в страната все повече нараства след неуспешните опити на международната общност да окаже натиск върху правителството и да повлияе върху развоя на събитията в полза на противниците на режима, съдбата на малцинствата в страната става все по-непредвидима. Едно от тези малцинства, християните в Сирия, попада в центъра на изостреното напрежение на сектантска основа и бушуващата гражданска война. Ако се съди по примерите на Ирак и Египет, перспективата за религиозна нетърпимост може да породви ново напрежение, несигурност и непредсказуемост¹². Остава открит въпросът доколко моралното и гражданско задължение да се изгради в страната климат на търпимост и съпричастност към съдбата на религиозните и етническите малцинства може да стане реалност.

¹¹ Пак там.

¹² Пак там.

Кристиан Гејер

В СЕКУЛАРНАТА ОБШНОСТ

Полето на напрежение между политиката и религията бе предмет на дискусия през юли 2012 г. между философа Юрген Хабермас¹, теолога Фридрих Вилхелм Граф и Хайнрих Майер, философ и ръководител на фондация „Карл Фридрих фон Сименс“ в Мюнхен. Големите немски медии я проследиха с интерес, макар да не беше сензация като дебата през 2004 г. между кардинал Йозеф Ратцингер и Юрген Хабермас, когато двамата формулираха позициите си по моралните основи на свободната държава.

Кристиан Гејер, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*²

В общественото съзнание религията се откроява непрекъснато с екзотични теми като препуциум³, забражки и разпятие. Сякаш някакъв рационалист, маниак на чистотата, задава възгледа за вярата в секуларната общност: какво ли още може да понесе светогледно неутралната държава, накъде отива тя? В тази откровено негативна ситуация, при тази тревожна перспектива религията е „най-опасният ментален материал“, който можем да си представим, обяснява теологът Фридрих Вилхелм Граф⁴ по време на дискусията, организирана от фондация „Сименс“. В Мюнхен Граф играеше, от една страна, ролята на прогавач на динамит, а от друга – на майстор по взривовете, който отцепва религиозната територия, поставя навсякъде предупредителни табели и освен това съблюдава след акта на вярата отломките от разума да бъдат изнесени по правилата.

Това, че един теолог най-първо си вменява ролята да предупреждава за „религиозна тенденция към безпрекословното“, за „склонност към фантастичното“ – всичко това показва добрата му воля да остане верен на Просвещението, да не си затваря очите пред сияната му светлина, да показва, ако щете, и божествена слабост към обществознанието. Все пак въпросът е с какво си допринесъл като теолог за разбиране на феномена религия. Затова Граф предпочита да нарича себе си по-скоро „религиозен интелектуалец“, въпреки че това понятие създава проблеми както на религията, така и на интелектуалците; проблеми, за които малко по-късно Юрген Хабермас ще говори с учудващо хладнокръвие.

¹ Юрген Хабермас (род. 1929) е един от най-популярните философи и социолози на съвременното, представител на Франкфуртската школа, извел критическата теория на ново равнище. – Б. пр.

² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.07.2012 г

³ Има се предвид дебатът в Германия от последните месеци, предизвикан от решението на съда в Кьолн, че обрязването е телесна повреда и не трябва да се извършва на деца. – Б. пр.

⁴ Фридрих Вилхелм Граф (род. 1948) е протестантски теолог и професор по систематично богословие и етика в Мюнхенския университет.

Хабермас говори хладнокръвно

Очевидно всяка религия, при каквато и да е универсалистка претенция за значимост, има само „партикуларни представи за добрия живот”, както напомня Граф. Но дали наистина проблемът е в това тези партикуларности да се уравновесят, докато удовлетворят претенциите на едно светско съзнание? Не предлага ли в този смисъл и светското, процедурно мислещо съзнание единствено партикуларности? Разбира се, религиозната практика трябва да е съвместима със светската конституция, доколкото не всяка религиозна практика се позовава надлежно на една свещена книга. Ала дебатът около обрязването показва още веднъж, че пред съда такава проверка за съвместимост може да успее само в модуса на широк баланс на интересите, а не пог формата на стегната, тясна логика на включването.

В Мюнхен Хабермас говори наистина хладнокръвно. И въпреки това с много внимание. Като добър хирург, който не иска да причинява болка повече от необходимото. Първоначално все още без хирургическа престилка, той се обърна към Хайнрих Майер⁵, философа на фондацията. И заяви, че не е вярно това, което Майер мисли, а именно, че той, Хабермас, се занимава с религията от чисто социологически интерес. Той я изследва по-скоро като ресурс за философията, за една философия, която не противоречи сама на себе си натуралистично-сциентистки тесногръдо, а иска да изчерпи своя семантичен потенциал. По този повод Хабермас засвидетелства повече симпатия към Дитер Хенрих⁶ и Роберт Шпеман⁷, отколкото към хайдегеризирация Джорджо Агамбен⁸, когото нарича направо ясновидец с философска шапчица. Наистина изглежда парадоксално, че Хабермас се задържа при религията от пристрастност към аргумента. Ако разполагаше например с богословски аргумент като сътворяването на човека *по образ Божий*, по-лесно би защитавал определени свои интуиции. Но той не разполага с такива аргументи. В бележки като тази обаче намира израз едно наистина автентично теологично разбиране, степен на овладяване на религиозни съдържания, което няма нищо общо с чисто функционалния поглед към религията, в какъвто Хабермас е обвиняван, и то не само от Майер. Майсторско изпълнение – да подкрепи в ролята на религиозно „немузикален”⁹ теологията, което придатък е чар на вечерта във фондация „Сименс”.

Как стои въпросът с ритуалната практика?

А в края Хабермас предприе хирургичния разрез спрямо Граф светкавично пог формата на въпрос: „един въпрос към теолога, един въпрос към Вас”. Ако все пак е вярно, че претенциите за истина на

⁵ Хайнрих Майер (род. 1953) е немски философ и ръководител на фондация „Карл Фридрих фон Сименс” в Мюнхен.

⁶ Дитер Хенрих (род. 1927) е немски философ, изследовател на немския идеализъм.

⁷ Роберт Шпеман (р. 1927) е немски философ и богослов, професор в Штутгарт, Хайделберг, Мюнхен, католик.

⁸ Джорджо Агамбен (род. 1942) – италиански философ, есеист.

⁹ В речта си при присъждането на Наградата за мир във Франкфурт през 2001 г. Хабермас се определя като религиозно „немузикален”. – Б.пр

религията не се отнасят само до една доктрина, а религиозното познание се извършва като религиозна социализация, като приемственост по един път на спасението, защо – попита Хабермас – теолозите все повече се откъсват от ритуалната практика на общността? Нали професионалният образ на религиозния интелектуалец не удовлетворява нито живяната вяра, нито интелектуалното ѝ осъзнаване – така трябва да се разбира този въпрос. И Хабермас продължи благосклонно: дали чрез това дисциплинарно недоразумение теолозите не желаят да си запазят местата под покрива на университета?

Уве Юстус Венцел, *Neue Zuercher Zeitung*¹⁰

Това, което вижда философът от Франкфурт, може да се характеризира като двоен превод: в една либерална общност религиозните граждани са задължени да обосновават чрез своята вяра секуларните принципи на демокрацията и правовата държава – следователно и онези принципи, които предписват разделение на религията от политиката – и (според Хабермас и Джон Ролс¹¹) да ги възразяват като „модул” във „фоните си убеждения”. Вторият превод е обратен: да се броят за политически в една неутрална в светогледно отношение държава, религиозните убеждения трябва да са преводими в аргументи, формулирани с ресурсите на секуларния разум.

Погледнато по-отблизо, тази втора претенция е насочена не само към религиозните, но и към нерелигиозните съвременници, които принадлежат към предполагаемата „култура на мнозинството”. Хабермас се надява и очаква те да не искат да останат в плен на „тесногърдата представа на водещата култура” и поне веднъж да се опитат да допуснат, че религиозната традиция съхранява „екзистенциални перспективи”, които могат да са полезни и в едно секуларно трезво общество. Подобни изисквания освен към *религиозно немусикалния гражданин*, Хабермас отправя и към постметафизичната *философия*: да не вярва прибързано, че преводът на „неизплатените религиозни смислови потенциали” е изчерпан.

В противовес Фридрих Вилхелм Граф – въпреки (или защото?) е протестантски теолог – акцентира на потенциалната опасност, която крият религиите, и на тяхната „неунищожима амбивалентност”. Той не скри скепсиса си относно едно необходимо „самоограничение на верските убеждения”. За да се избегнат недоразуменията: не става дума за правови задължения, а за юридически непринудителни политическо-морални задължения, които предполагат теологически напрежения и културни преориентации. Християнските църкви, извършили през ХХ век в значителна степен съответната промяна, дават повод за надежда, другите обаче – за загриженост, понеже са били нужни векове, докато християнството стане „съвместимо с демокрацията” (според Граф)...

¹⁰ *Neue Zuercher Zeitung*, 23.07.2012 г.

¹¹ Джон Ролс (1921–2002) американски философ, водещ представител на либерализма.

Не е ли достатъчен един прост *modus vivendi* в съвместното съществуване на светогледите? Трябва ли тези, които се молят на един Бог, ограничено приложим в правовата сфера, не само да се придържат към закона и правото, но и да вярват в секуларния разум, на който се основават правото и законът в нашия свят?

В друга посока вижда нещата Хайнрих Майер. Той упрекна Хабермас, че неговият метод на превода обезкостява религиозните традиции и осуетява конфронтацията с техните претенции за истина. А един дебат с политическо-религиозния радикализъм изисква да се вземе на сериозно „претенцията на другата страна“, да се мисли тя, до известна степен, отвътре. Това означава, че ние, секуларните натури, трябва да защитаваме разума по-скоро разумно и да си даваме сметка за основанията на увереността в нашата собствена истина. Така погледнато, един сблъсък – един диспут – с „другата страна“ би била следващата предполагаема крачка.

Превод от немски: Люмила Димова

Цочо Бояджиев

МАЙСТЕР ЕКХАРТ ИЛИ ЗА МЪЖЕСТВОТО НА РАЗУМА

Творчеството на Майстер Екхарт е разделено на два внушителни дяла, подчинени на различни мисловни и чисто литературни стилистики: тази на проповедта (със задушевността на тона, с директността на внушението, с екзалтираността и патетиката на личното общуване пред лицето на скорошното и неотменно пришествие на Спасителя) и тази на схоластическия трактат (с дисциплинираността на разсъздението, с внимателното боравене с термините, с увереното логично движение по самите „сглобки“ на съществуващото). Майстер Екхарт е блестящ ученик на две могъщи традиции – традицията на немските проповедници и традицията на доминиканските катедри в европейските университети. Проповедите му се родяват с най-добрите образци от този жанр на средновековната словесност; трактатите и „въпросите“ му са изпълнени според еталона на съвършено отшлифованата школка ученост през Средновековието.

Йоханес Екхарт е роден в замъка Хохайм, близо до Гота в Тюрингия, през 1260 година. Благородният му произход и необичайната надареност предопределили до голяма степен жизнения му път. Още съвсем млад той постъпил в доминиканския манастир в Ерфурт, а през деветдесетте години бил избран почти едновременно за негов приор и за викарий на Тюрингия. От това време датира най-ранното му познато нам немскоезично произведение, *Речи за наставление* – един сборник с кратки поучения за манастирските послушници, в който заг непретенциозната форма на *Вечерни беседи* с любознателни юноши вече прозира могъщата фигура на бъдещия магистър и проповедник. След едно кратко пребиваване в Кьолн, където в рамките на *stadium generale* слушал учениците на знаменития свой събрат по орден Алберт Велики, Екхарт бил изпратен в Париж, където само за две години (1298–1300) станал последователно бакалавър по „Сентенциите“ и магистър. Впрочем университетската му кариера била твърде кратка. През 1303 година той трябвало да приеме длъжността на провинциал на Доминиканския орден в Саксония, а четири години по-късно – и тази на генерален викарий на ордена в Бохемия, натоварен да реформира тамошните манастири. В Бохемия – както сочат някои от най-новите изследвания – той съчинил прочутата *Книга за божественото утешение*, замислена (заедно с краткия трактат *За благородния човек*) като лично послание до страдащата от загубата на своя баща кралица Агнеса Унгарска, но осъществена като дълбокомислено учено изследване върху вечните и нерушими основания на сам по себе си преходния и мизерен земен живот на хората.

През 1310 година на същата длъжност го избрала южнонемската алеманска про-

винция, но генералният капитул на ордена в Неапол не потвърдил този избор. По общо мнение блестящият „майстер“ щял да бъде по-полезен за доминиканската катедра в Парижкия университет, където се погнвали дискусиите с учените францисканци. В Бохемия той не проявил нужната твърдост и решителност, докато при предишното си пребиваване в Париж в един от своите *Парижки въпроси* дал съкрушителен отпор на генерала на францисканския орден Гонсалво от Валебона. Преподавателската дейност на Екхарт в Париж продължила до 1314 година. Тук той започнал да пише голямото произведение на своя живот, *Съчинение в три части (Opus tripartitum)*, което обаче останало недовършено.

През 1314 година Екхарт бил назначен за ръководител на доминиканския конвент в Страсбург, града, представляващ действителният център на немската мистика в началото на четиринадесетото столетие. От този период са и почти всички неговии прочути проповеди, държани на немски и латински език в различни – най-вече женски – манастири от Горен Рейн и записвани веднага след произнасянето им от образованите слушателки (разбира се, с неизбежните пропуски, превратни тълкувания и дори чисто езикови и смислови недоразумения).

През 1317 година в Страсбург се надигнало поредното преследване срещу запозряната в ерес общност на бегардите. Но приблизително по същото време Майстер Екхарт, в чиито проповеди се отстоявала в частност тъкмо водещата идея на „братята и сестрите на свободния дух“ – тази за бедността, получил катедрата на Доминиканския орден в Кьолн. Това били и последните относително спокойни години на мислителя. През 1326 година кьолнският архиепископ Хайнрих от Вирнебург, отличил се с безмилостните си преследвания срещу еретиците, повдигнал обвинение срещу него. Екхарт бил уличаван в разпространяване на опасни за вярата идеи, при това на немски език и пред необразования народ. По време на разследването специално назначената за целта комисия съумяла да извлече над сто дискуссионни тези от латинските съчинения, от *Книга за божественото утешение* и най-вече от немските проповеди. Екхарт се защитавал с всички сили, пронизирайки своите опоненти, горчиво упреквайки ги за нежеланието и неспособността им да вникнат във възвишения смисъл на неговите слова, най-сетне смирено признавайки, че е възможно да се е заблуждавал, ала отричайки да е еретик, защото ереста се избира по воля. Когато изходът на процеса вече изглеждал ясен, Екхарт се възползвал от една привилегия на своя орден, според която за заблужденията си той можел да отговаря само пред Парижкия университет или пред папата. На 24 януари 1327 година той апелирал пред папския престол в Авиньон с писмо, прочетено първоначално пред комисията по разследването, а след това – на немски език – и пред събрания за неделната проповед в доминиканската църква на Кьолн народ. Не след дълго Екхарт се отправил и лично към папската резиденция, където назначената нова комисия снела обвинението от повечето тези. Все пак на 27 март 1329 година била обнародвана булата *In agro dominico*, в която папа Йоан XXII обявява седемнадесет тези на немския магистър за еретически, а други единадесет – за подозрителни или просто неудачно формулирани. Булата говори за Екхарт като за вече мъртъв, не пропускайки обаче да спомене, че преди смъртта си (в Авиньон?) той чистосърдечно се бил отрекъл от всички свои твърдения, които пряко или

само косвено биха могли да застрашат основите на християнската вяра.

У Екхарт тайната генерира смисъл, активира интелектуалните ни потенцици, въвлеча разума в една може би крайно рискована и проблематична, но несъмнено достойна авантюра. Погледнете наистина тези проповеди! Те, разбира се, са напътствия за спасение, ала не са ли в същата степен и поучения за целта и пътя на спасението? Как е изобщо възможно непроницаемата бездна да поражда от себе си чисто човешки смисъл? Опитът да отговори на тези пределни въпроси, а и да продемонстрира подобно неорднерно интелектуално поведение е и безсмъртният принос на Майстер Екхарт в духовната история на европейската цивилизация.

В заключение – няколко гуми за настоящото издание. В превода аз съм се опитал да съхраня звученето на немските проповеди така, както те са достигнали до нас. Припомням, че ние разполагаме с тези проповеди само във формата на *reportata*, т.е. на слушателски записки. С това могат да се обяснят известната непослелователност на изложението, повторенията и езиковите грапабини на места, които не съм си позволявал да стилизирам, въпреки че това може би би улеснило по-гладкото четене и възприемане на текста. Многобройните позовавания на „учителите” са трудни за идентифициране, поради което и в българския, както и в повечето модерни преводи са спестени отпратките – включително и там, където това е възможно.

За превода на немските проповеди е използвано критическото издание на Йозеф Квинт (*Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Bd. 1 sqq., herausgegeben von J.Quint, Stuttgart-Berlin 1936 sqq.*). Подрегбата и номерацията на проповедите следва изданието *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben und übersetzt von J.Quint, Zurich 1979*, в което не са включени някои достигнали до нас само фрагментарно текстове. Преводът на модерен немски език, осъществен от самия издател на немските съчинения на Екхарт, както и подробните коментари ми бяха неоценим помощник при разчитането и осмислянето на отделни неясни пасажи. Двете латински съчинения са преведени по изданието *Magistri Eckardi Opera latina, t. 2, 13, Lipsiae 1935-1936*.

Маїстер Екхарт

ПРОПОВЕД 32

Блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно.

Мат. 5:3

Блаженството отвори премъграта си уста и рече: „Блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно” (Мат. 5:3). Всички ангели и всички светии, пък и изобщо всичко родено трябва да замълчи, щом заговори вечната мъдрост на Отца; защото цялата мъдрост на ангелите и на всичките твари е чисто нищо пред бездънната Божия Мъдрост. Тази мъдрост е рекла, че бедните са блажени.

Има прочее два вида бедност. Едната е външна бедност и тя е добра и похвална у човека, който я е приел доброволно от любов към нашия Господ Иисуса Христа, защото той сам е бил беден тук, на земята. За тая бедност няма да говоря. Има обаче и друга бедност, някаква вътрешна бедност, която имат предвид гумите на нашия Господ, че „блажени са бедните духом”.

Моля ви днес да сте също толкова бедни, че да проумеете моето слово; защото казвам ви в името на вечната истина: ако не се уподобите на тази истина, за която сега ще говоря, няма да ме разберете.

Някакви люде ме питаха каква е сама по себе си бедността и кой е беден човек. На този въпрос искам да отговоря.

Епископ Албрехт казва, че беден е онзи човек, който не намира удовлетворение даже във всички сътворени от Бога неща – и това е добре казано. Ние обаче ще го кажем още по-добре и ще разбираме бедността в още по-възвишен смисъл: беден е онзи човек, който нищо не иска, нищо не знае, нищо не притежава. За тия три неща искам да ви говоря и ви моля – в името на Божията любов – да проумеете тая истина, стига да можете. Ако пък я не проумеете, не се опечалвайте, защото аз ще говоря за една такава истина, каквато само малцина ще проумеят.

Първо ще речем, че беден е онзи човек, който нищо не иска. Смисълът на това твърдение не се разбира правилно от някои люде: това са ония, които се каят и вършат всякакви външни упражнения, ала се гържат здраво за собствения си „аз”, че и смятат това за нещо значимо. Дано Бог се смили над тях, ала те слабо познават божествената истина. Тези люде се смятат за свети вследствие видимата им външност, но отвътре са всъщност магарета, понеже никак не проумяват собствения смисъл на божествената истина. Тъкмо тия люде и казват, че беден е онзи човек, който нищо не иска. Ала тълкуват твърдението си така: човек трябва да живее така, че нивга и в нищо да не изпълнява собствената си воля, ами да се стреми по-скоро да изпълнява волята на обичния наш Бог.

Тия люде са прави и мнението им е добро; затова и ще ги похвалим. Дано Бог в милостта си им гари небесното царство. Ала кълна се в божествената истина: те нито са истински бедни люде, нито пък даже приличат на бедните люде. Те изглеждат велики единствено в очите на хора, които не знаят нищо по-добро. Аз обаче твърдя, че те са магарета, неразбиращи нищо от божествената истина. Заради добрите им намерения те може и да достигнат небесното царство; ала за бедността, за която сега ще говоря, те нищо не знаят.

Ако някой ме попита какво е всъщност бедният човек, гето нищо не иска, аз ще му отговоря с думите: гогето в човека все още го има това, че по собствена воля иска да изпълни волята на обичния наш Бог, то в него я няма бедността, за която искаме да говорим; защото в този човек все още има воля, с която той иска да удовлетвори волята Божия, а това не е истинската бедност. Защото за да има истинска бедност, човек трябва да е тъй свободен от собствената си тварна воля, както е бил, когато още не го е имало. Защото казвам ви и се заклевам във вечната истина: докато има във вас воля да осъществите волята Божия и копнеж към вечността и към Бога, дотогава вие не сте наистина бедни. Защото беден е само този човек, който нищо не иска и не жадува нищо.

Когато още съм пребивавал в първата си причина, не съм имал Бог и съм бил причина на самия себе си. Нищо не съм искал, нищо не съм жадувал, защото съм бил чисто битие и сам себе си съм познавал, вкусвайки истината. Тогава съм желаел самия себе си и нищо друго; каквото съм искал, това съм и бил, и каквото съм бил, това съм и искал, и там съм пребъдвал свободен от Бога и от всички неща. Когато обаче съм излязъл – по свободен избор – оттам и съм получил тварното си битие, вече съм имал Бог; защото преди да е имало твари, Бог не е бил „Бог”, ами по-скоро е бил онова, което е бил. Когато се появили тварите и когато приели тварното си битие, Бог станал Бог не в себе си, ами в творението.

Ето, сега пък ще кажем, че Бог като „Бог” не е висшата цел на творението. Защото също толкова висок битиен ранг има и най-нищожната твар в Бога. И ако беше така, че една муха да има разум и да е в състояние да гури по пътя на разума вечната бездна на божественото битие, то ние бихме рекли, че с всичко, благодарение на което е „Бог”, Бог не би бил в състояние да удовлетвори и задоволи даже тая муха. Затова молим Бога да се освободим от „Бога”, да постигнем и вечно да вкусваме истината там, гето висшите ангели, мухата и гушата са равни, там, където съм пребивавал и съм искал каквото съм бил, и съм бил каквото съм искал. Затова и настояваме: ако човек ще е беден на воля, той трябва да иска и да жадува толкова малко, колкото е искал и жадувал, когато все още го е нямало. И по този начин беден е онзи човек, който нищо не иска.

От друга страна, беден е човекът, който нищо не знае. По друг случай казахме, гето човек трябва да живее така, че да не живее нито за самия себе си, нито за истината, нито за Бога. Сега пък ще го речем по друг начин и даже ще отидем още по-далеч: човекът, който иска да има тая именно бедност, трябва да живее така, че и да не знае, гето не живее нито за себе си, нито за истината, нито за Бога. Той по-скоро трябва да е така празен откъм всякакво знание, че да

не знае, да не разбира и да не усеща, гето Бог живее в него – нещо повече: той трябва да е празен откъм всяко познание, което живее в него. Защото когато човекът все още е бил във вечната Божия същност, в него не е живяло нищо друго; онова, гето е живяло в него там, е бил той самият. Затова и твърдим, че човек трябва да е така свободен от собственото си знание, както е бил, когато още го е нямало, и да остави Бога да върши каквото желае, пък той да остане празен.

Всичко, що е дошло от Бога, е насочено към чисто действие. Но отреденото човеку действие е: да обича и да познава. Спорен въпрос е прочее в какво най-вече се състои блаженството. Някои учители твърдят, че в любовта, други – че то е в познанието и любовта, и тия са по-прецизни. Ние обаче заявяваме, че то не е нито в познанието, нито в любовта; ами че в гушата има нещо, от което извират познанието и любовта, ала самото то не познава и не обича, както правят това силите на гушата. Него който познае, той ще узнае в какво е блаженството. В него няма нито „преди”, нито „после” и то не очаква нищо да се прибави към него, защото нито може да придобие, нито пък да загуби. Затова в него няма даже и знание за това, гето Бог действа в него; то по-скоро е същото, гето само себе си вкусва тъй, както го прави сам Бог.

Тъй пусн и свободен – казвам аз – трябва да е човекът, че да не знае и не разбира, гето Бог действа в него; и тъй може да има той тая бедност.

Според мнозина учители Бог е битие, и то разумно битие, и той познава всички неща. Аз обаче твърдя: Бог нито е битие, нито е разумно битие, нито познава това или онова. Затова Бог е свободен от всички неща – и тъкмо поради това е всички неща. Който трябва да бъде беден духом, той трябва да е беден в цялото си собствено знание, тъй че да не знае за нищо, нито за Бога, нито за творението, нито за самия себе си. Затова и е наложително човек да жадува да не знае и не познава никое от делата Божи. По този именно начин той ще спогне да е беден на собствено знание.

На трето място беден е човекът, който нищо няма. Мнозина са казвали, че съвършенството е в това, човек да не притежава никакви материални и земни неща; и това е наистина вярно тогава, когато е сторено преднамерено. Но не този е смисълът, който имам предвид.

Преди малко казах, че беден е онзи човек, който не иска дори да изпълни волята Божия, ами живее по-скоро така, че е свободен както от собствената си, тъй и от Божията воля, така както е бил, когато все още не го е имало. Тази именно бедност – твърдим – е висшата бедност. На второ място заявихме, че беден е онзи човек, който не знае даже за Божиите действия в него самия. Когато някой е лишен от такова знание и разбиране, това е най-чистата бедност. Но третата бедност, за която искам да кажа сега, е най-голямата: тя е, когато човек няма нищо.

Сега много внимавайте! Често съм казвал, пък и велики учители го потвържда-

ват: човек трябва да е свободен от всички неща и от всички дела, външните, пък и вътрешните, за да бъде наистина обиталището, в което Бог може да действа. Ако е тъй, че човекът е празен откъм всички неща, откъм твари и откъм себе си, но и откъм Бога, ала все пак е така, че Бог намира в човека място за действията си, то ние твърдим: годе то ва все още го има в човека, той не е беден в най-буквалния смисъл на тази гума. Защото в делата си Бог не се стреми към това, че човек да има в себе си място, гето Бог да може да действа; напротив, бедност по дух е налице само тогава, когато човек е тъй празен и откъм Бог, и откъм делата му, че Бог, ако поиска да действа в душата, сам става мястото, в което да действа – и то става това място с охота. Защото намери ли Бог човека дотолкова беден, той ще стори делото си, а човекът ще го изстрада в себе си – а Бог е собственото място на делата си; а пък човекът просто изстрадава Бога в делата му с оглед на факта, че Бог е този, който действа в самия себе си. Тук, в тази бедност, човек отново се връща при вечното битие, което е бил, и което е, и което ще бъде завинаги.

Има едно изречение на свети Павел, в което той казва: „С богатта на Бога съм това, което съм” (1 Кор. 15:10). Но моята реч изглежда да се носи над богатта, над битието, над познанието, волята и всякое пожелание – и как реченото от свети Павел може тогава да бъде вярно? На това би могло да се отговори: гумите на свети Павел са верни. Това, гето богатта е била в него, е било нужно, защото богатта Божия сторила тъй, че „случайността” да се превърне в същностност. Но като свършила богатта, като дошъл краят на нейното действие, Павел останал това, което бил.

Тъй че, твърдим ние, човек трябва да е дотолкова беден, че нито сам да е мястото, нито пък да има място, в което Бог да действа. Запазва ли в себе си такава място, човекът запазва и различеността. Зато ва моля Бога да ме лиши и от Бога; защото същностното ми битие е по-горе от Бога, схващаме ли Бога като начало на творенията. Тъкмо в онова битие Божие, гето Бог е над всяко битие и над всяко различеност, аз съм бил аз самият, сам себе си съм желаел и себе си съм познавал, и съм искал да сътворя тъкмо този човек, сиреч себе си. Зато ва аз съм причина на себе си по битието си, което е вечно, ала не и по ставането си, което е във времето. Зато ва именно аз съм нероден, и поради неродеността си не мога и никога да умра. Поради неродеността си аз съм бил винаги, и сега съм, и ще бъда во веки веков. Каквото съм по рождение, то ще умре и ще се унищожи, понеже е смъртно; зато ва то трябва да погине с времето. Във вечното ми раждане са били родени всички неща, и аз съм бил причината за себе си и за всичките тях; и ако съм пожелал, нито мен, нито тях щеше да ги има; но ако мен ме нямаше, нямаше да го има и „Бога”: а това, гето Бог е „Бог” – за него аз съм причината; ако мен ме нямаше, Бог нямаше да бъде „Бог”. Но това няма защо да се знае.

Един велик учител казва, че по-благородно е онова, в което той е проломил съществуващото, нежели онова, гето е произлязъл от Бога. Когато съм произлязъл от Бога, всички неща са прогласили: Бог съществува. Ала това не може да ме стори блажен, защото тук аз познавам себе си като творение. Ала в пролома,

там, където съм свободен от собствената си и от Божията воля, от всички деяния и от самия Бог, аз съм по-горе от всичките твари и не съм нито „Бог“, нито творение, ами по-скоро съм това, що съм бил и ще остана сега и завинаги. Там политам и се въземам над всички ангели. В този полет придобивам таква богатство, че вече и Бог не ми стига с всичко, което е той като „Бог“, и с всичките свои Божии дела; защото в тоя пролом ми е дадено Бог и аз да сме едно. Там аз съм, каквото съм бил, нито придавам, нито отслабвам, защото там съм неподвижна причина, задвижваща всички неща. Тогава Бог вече не намира място в човека, понеже с тази си бедност човек отвоюва това, дето отвеки е бил и което довеки ще бъде. Тогава Бог става едно с духа и тази е истинската бедност, която може да бъде открита.

Който не разбере тая реч, да не слага тъга на сърцето си. Защото годето човек не се изравни с тая истина, няма да разбере и речта. Защото тази истина, що е дошла непосредствено от Божието сърце, е непокрита.

Да ни помага Бог и ние да живеем така, че винаги да го познаваме. Амин.



Людмила Димова е завършила българска филология във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ и магистърската програма „Медии и межкултурна комуникация“ на Европейския университет „Виадрина“ във Франкфурт (Огер) и Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Стипендиантка на германския Бундестаг, специализирала в Свободния университет в Берлин и в Католическата медийна академия в Мюнхен.

Била е репортер и редактор в регионални медии във Варна, редактор на изданията на БТА „Паралели“ и ЛИК. Редактор в портала kultura.bg/web.

Людмила Димова

ПО СЛЕДИТЕ НА АЛБРЕХТ ДЮРЕР

Нов поглед върху Албрехт Дюрер в два немски музея. Ранното му творчество е представено в Германския национален музей в Нюрнберг – най-всеобхватната от 40 години изложба, посветена на художника, се превърна в събитие на годината. Показани са негови 200 оригинални творби от 12 страни. В Майнинген, Тюрингия, Дюрер пък е представен като разказвач.

Мраморна скулптура с необикновена история посреща посетителите в Германския национален музей в Нюрнберг. Десетки години фигурата на момчето се е търкаляла из храстите на имота на Американската академия в Берлин, като едва преди две години Джефри Смит, историк на изкуството и познавач на Дюрер, разпознава в обраслата с мъх скулптура адаптация на автопортрета със сребърен молив, създаден от 13-годишния Албрехт. Фигурата е изсечена вероятно около 1882 г. от моравския скулптор Фридрих Соломон Бер.

Изложбата, посветена на ранния Дюрер, е продукт на тригодишен изследователски проект. Екип от 25 учени от Великобритания, Германия и САЩ са се концентрирали върху творчеството на великия живописец и гравьор до 1505 г. По това време той прави второто си пътуване в Италия, пише студии върху пропорциите на човешкото тяло и наема първите калфи в ателието си. Вече е създал цикъла гравюри върху дърво по *Апокалипсиса*, който му носи голяма слава, изобразил се е като Христос и е създал акварела с полския заек. Изследователите не се занимават с датировката на творбите му, интересува ги не въпросът *кога*, а *защо*. За да отговорят, са нужни оригинали – 30 картини и 130 рисунки са събрани, за да бъдат проучени – технологично, съдържателно, от гледна точка на техниката на рисуване. Началото на проекта слага портретът на майката



на Дюрер, собственост на Германския национален музей, идентифициран през 2003 г. като оригинал.

Прилича на аутопсия – нова инфрачервена камера на стойност 50 000 евро търси по-ранни изображения върху платната, изследва мастилото на монограма, защото често датите и монограмите се нанасят допълнително от художника, от колекционери и фалшификатори. Детективската работа продължава и на място. В Британския музей например върху рисунка от Дюрер е идентифициран най-старият изглед на град Фюрт – много малък, разположен в задния план, може да се забележи само на оригинала. Учените се опитват да възстановят процеса на работа на автора. Неговото творчество подлежи на нови интерпретации.

Германският национален музей не е художествена галерия, той се придържа към културно-историческата гледна точка. Затова в изложбата, подготвена до септември, произведенията изглеждат като моменти от контекста, резултати от обобщения. Разбира се, посетителите си тръгват с представа за своеобразието и величината на творчеството му. Не с обичайната представа за гения, пред когото да се преклониш, по-скоро за автора, който се стреми към съвършенство и нормативни образци и успява изцяло да се възползва от медийната революция, извършена от Гутенберг.

Изложбата се състои от четири секции. Първата се занимава с аза на художника, с неговите автопортрети и писмени свидетелства. Втората – как Дюрер се отнася към изкуството на своето време и как го развива. В третата секция той е представен като „драматург“, създател на нов художествен език на движението и напрежението, акцентира се върху акуратността и овладяването на пространството. Последната част се занимава с въпроса „Какво е изкуство?“ в теоретичните представи на Дюрер. Изложбата не следва линията на неговия живот – от появата му на белия свят на 21 май 1471 г. като син на златар, пришълец от Унгария, до второто му италианско пътуване през 1505 г. (Макар в придружаващия каталог да се припомнят биографични факти, например как в дома на родителите му се настъпява смъртта и от 16 деца оцеляват само три.) Дюрер е представен по-скоро като феномен. Във фокуса са обстоятелствата, повлияли на развитието му, ролята на средата. Явлението Дюрер е обяснено през художествените, икономическите, техническите, социалните и интелектуалните условия в Нюрнберг между 1480 г. и 1505 г. Като гвамата куратори, Томас Езер и Даниел Хес, се фокусират не само върху периода, а и върху перспективата.

Малцина от прочутите художници са били така свързани с родните си градове. С изключение на няколко пътувания през целия си живот Дюрер не напуска Нюрнберг. Изложбата доказва, че не му е било нужно да пътува до Италия, за да стане ренесансов човек. По онова време Нюрнберг е сред центровете на изкуството в Европа, могъща метрополия в империята, най-многолюдният град след Кьолн. Има специфични предпоставки, които само за две десетилетия превръщат сина на един занаятчия в художник със самочувствие и европейска известност. Той израства на *Бургшрасе* в Нюрнберг, на същата улица живее

Мартин Бехаим, създал между 1491 г. и 1493 г. първия глобус, а в печатницата на Антон Кобергер, кръстника на Дюрер, през 1493 г. се появяват *Нюрнбергските хроники* на Хартман Шегел, най-значимата енциклопедия на XV век, щедро илюстрирана история на света в стила на средновековните хроники. И напълно в духа на тази неспокойна и откривателска атмосфера, на 13 години Дюрер застава пред огледалото и прави своя пръв автопортрет. Прочутата рисунка със сребърен молив, на която момчето с дългия пръст сочи своето отражение. Той се самонаблюдава и се изучава.

Албрехт започва обучението си в златарското ателие на своя баща, но на 15 години се прехвърля през две къщи, в работилницата на Михаел Волгемут – да учи живопис, тогава тя е занаят. Момчето притежава двете най-важни качества – талант и неспокоен предприемачески дух. След три години предприема пътуване, задължително за всеки калфа – в Елзас, Базел и до Долен Рейн. Четири години по-късно, през 1494 г., се връща в родния си град и се жени. Няколко месеца по-късно се озовава за пръв път в Италия. От пътуванията си носи безброй рисунки и акварели. Бързо се прочува, портретите му се продават скъпо. Още приживе е обект на възхищение и умира като милионер през 1528 г., както свидетелстват неговите съвременници.

Доскоро по повод на влиянията, които младият Дюрер изпитва, се споменаваха най-вече Мартин Шонгауер (1445/50–1491) и италианските художници около Андреа Мантенья (в Италия Дюрер прави копия на творби от него и групи майстори от ранния Ренесанс). Много по-важен обаче е Ханс Плейденвурф (1420–1472), за него напоследък се говори като за истинския обновител на немската живопис преди Дюрер. Албрехт учи занаят при Михаел Волгемут (1434–1519), който се е оженил за вдовицата на Плейденвурф и е поел работилницата му. Още в средата на XV век Плейденвурф въвежда в портрета и в сакралното изкуство индивидуализацията, граматизацията и прецизността в улавянето на природата. В някои сакрални произведения неговото ниво остава ненадминато. На заден план в *Свалянето от кръста* от 1462, творба на Плейденвурф, която в момента се реставрира в Нюрнбергския музей, се виждат мелници. По-късно Дюрер избира и усъвършенства подобни елементи като самостоятелни мотиви. И Плейденвурф прави скици от природата, Дюрер не е пръв, ала работите на предшествениците му не са запазени. Понеже той се е прочул още около 1500 г., всичко, създадено от него, се съхранява за радост на изследователите.

От Мартин Шонгауер, когото така и не успява да срещне в Колмар, защото междувреме се е споминал, Дюрер възприема техниката на шриха, за да се появят невиджаните дотогава отражения на светлината върху шлемовете, сенките, които хвърля човешкото тяло, или тайнството в зениците на очите. Джовани Белини от Венеция (1430–1516) настройва чувствителността му към диференциацията на цветовете, светло-тъмните тонове и пространството, разтворило се в атмосферата.

Изложбата в Нюрнберг събира отново на едно място портретите на майката на Дюрер (от Германския национален музей) и на баща му (от Уфици). От Лувъра



игват акварелът с шлемовете, от Албертина във Виена – женски актове, от Вашингтон – *Мадоната с младенеца (Haller Madonna)*, от Мюнхен – портретът на учителя му Михаел Волгемут... В *Поклонението на вълхвите*, създадено за курфюрста на Саксония Фридрих III, Дюрер впряга всички свои технически възможности. Галерията *Уфици* неотдавна реставрира картината и в Нюрнберг тя се явява в пълното си великолепие. Художникът се е концентрирал върху главните фигури, поставяйки ги в живописно обкръжение, което му дава възможност да демонстрира цялото си майсторство в пресъздаването на повърхности от гърво и камък, на скали, растения и животни. Декорациите от кожа и брокат по грехите са изключително фини. А в характерния нос и къдриците на изправения в цял ръст цар в зелена мантия изследователите са склонни да разпознаят един от многото автопортрети на Дюрер. Това произведение е образец в пресъздаването на християнски сюжети. През 1498 г. Дюрер рисува за семейство Халер от Халерщайн *Мадоната с младенеца*. Въпреки че симпатизира на Лутер, той цял живот рисува Дева Мария.

В Нюрнберг неповторимият като монументално внушение и виталност графичен цикъл по *Апокалипсиса* (1498) е представен цялостно (включително и прочутите *Четирима конници на Апокалипсиса*). Когато се появява, той е сензация в Европа – никои дотогава не е пресъздавал Откровението на Йоан в толкова граматични изображения – всяко разположено редом със страница от библейския текст.

Графиките на библейска тематика отново убеждават, че при цялата си обвързаност с традициите Дюрер „все пак е гений и новатор“, както пише един критик. Постигнатото от предшествениците в изкуството на гравюрата той обогатява с артистичност, а рисунките му са без конкуренция. Ала те, както и възхитителните му акварели не се продават много, за разлика от графиките и картините. В пейзажите мнозина търсят биографични моменти, гадаят на кои места е бил. Но е погрешно да се мисли, че Дюрер е изобретил пленерната живопис. Акварелите не са правени сред природата, защото структурата на цвета е многопластова, изисква съвършенство и точност, уточняват изследователите, Дюрер се интересува от зоните на преход, където водата среща земята, скалата – тревата. В това отношение предшествениците му нямат убедителни решения и той се оказва новатор. Средновековната практика предполага пътуващите чираци да правят албуми с образци, за основа служат картини от ателието, от които те копират това, което може да им послужи. Но на Дюрер очевидно не му е било достатъчно, той прави свои скици от природата, за да конструира от тях по-късно пейзажите си. А в живописа се възползва от въздействащите пейзажи като кулиси, за да постигне внушенията на цялото – в популярната картина със св. Йероним пейзажът придава пустота и чувството за самота.

Стигайки до акварелите, изложбата предлага и най-проблематичната своя теза, зададена във въпросителна форма. Дали Дюрер през 1494/95 г. изобщо стига до Италия, както винаги се е смятало, или остава на немскоезичната граница в Тренто.

Нито един от трите големи живописни автопортрета на Албрехт Дюрер не може да се види в оригинал в Нюрнберг – този от 1493, който се намира в Лувъра, създаденият през 1498 г. (днес в музея Праго в Магрид), ала най-голям скандал предизвиква нежеланието на Старата пинакотека в Мюнхен (претекстът са консервационни проблеми) да предостави автопортрета от 1500 г., някога той все пак е бил притежание на Нюрнберг и по заобиколни пътища е стигнал до Бавария. В града, където са нарисувани, трите портрета са представени само като прожекции. Но изложбата превръща този недостатък в предимство, насочвайки вниманието към контекста на творбите. Автопортретите на Дюрер не са плод на неговата суета, както е прието да се мисли, твърдят кураторите на изложбата, по-скоро е желал да покаже какво може да постигне в живописа и най-вече в портретната живопис. В автопортрета от Праго той се изобразява като своите клиенти – в патрицианско облекло. Не става дума за социалния му статус, по-скоро иска да каже: „ако си поръчаш портрет при мен, мога да постигна точно това качество“, обяснява Даниел Хес пред агенция *Dapd*. Този подход е срещан през късната готика – художниците са изработвали образци с много високо качество и с тях са пътували из страната в търсене на поръчки. После, през 1500 г., Дюрер се рисува в кожух, на картината са отбелязани буквите AD – *Anno Domini*, Албрехт Дюрер. Историците се питат дали кожухът е привилегия на патрициите, която Дюрер е гръзнал да си присвои, защото на практика я получава едва през 1509 г. с избора си в съвета на Нюрнберг. Дали Дюрер е искал да се представи като Иисус и да създаде образа на новия ренесансов човек? Или са налице други мотиви за тази работа, която се създава месеци наред без мисъл за продажба и печалба. Автопортретът от 1500 г. е натоварен с християнски, хуманистични и теоретични смисли, което го превръща в едно от най-значимите произведения в световното изкуство, първия пълноценен автопортрет на художник в европейската история. Освен художествената му изразност и неговата последвала история крие загадки.

На въпроса католик или протестант е Албрехт Дюрер Томас Шаурте, директор на къщата музей на художника в Нюрнберг и автор на новата биография *Далечният гений* (изд. *Reslat*), не дава категоричен отговор. Дюрер е вярващ, който познава добре Библията и се намира на висотата на тогавашното богословие. Колко запознат е с религиозните теми, показват неговите цикли гравюри върху гърбо и мед, но преди всичко двата големи живописни панела *Четиримата апостоли*, дарени от художника през 1526 г. на кметството в Нюрнберг. Започнати през 1523 г., двата панела първоначално са били замислени като крила на олтарен триптих с изображение на Мадоната със светици в центъра, посочва изследователят на Дюрер Ервин Панофски¹. На крилата са предвидени изображения на св. Филип и св. Яков Малкия. Когато през 1525 г. Нюрнберг става протестантски град, Дюрер заменя св. Филип със св. Павел – „духовния герой на Реформацията“, св. Яков Малкия със св. Йоан, „любимия евангелист на Лутер“. Най-значимата промяна обаче е прибавянето на св. Марко и св. Петър на заден план. В резултат „композицията прокламира убедително *Primatus Pauli*, сякаш в

¹ http://liternet.bg/publish15/e_panoofski/belezhki.htm#1a – Б.а.

противовес на *Primatus Petri* на Йоханес Ек². Йоханес Ек (1486–1543), защитник на католическата доктрина и голям опонент на Мартин Лутер, пише *De primatu Petri* (1520), основополагащ труд върху *първенството на Петър* сред апостолите, в защита на папската институция.

Дюрер е роден през Средновековието, израснал е с хуманизма, уточнява биографът му пред *Nuernberger Zeitung*. Като занаятчийски син, той никога не е посещавал латинско училище, затова не може да бъде наречен интелектуалец. Но е широко образован за времето си, поддържа контакти с реформистите, хуманистите и естествениците, посещава академии, колеги художници, патрициански домове. Като повечето жители на Нюрнберг е критично настроен към папата и старата вяра. Когато Лутер минал през Нюрнберг на път за Аугсбург, вероятно се е срещнал с Дюрер в тогавашния манастир на Августинския орден. Художникът се възхищава на професора от Витенберг и чете неговите писания. Същевременно продължава да поема поръчки от католически институции. Той е в тесен контакт с тогавашния първи човек на католицизма в Германия – епископът и меценат Албрехт фон Бранденбург.

Докато в Нюрнберг изследват прагматичната страна на ранното творчество, музеите в Майнинген, Тюрингия, разглеждат *Дюрер като разказвач*. В своите гравюри върху дърво и мед той разгръща истории, които вълнуват съвременниците му. Подборката от над 1000 листове е представителен поглед върху огромната му графична продукция. Тъкмо в тази област той е могъл да разгърне таланта си на разказвач, освободен от принудите на поръчките. В 11 раздела масштабната експозиция представя неговите големи теми. Освен гравюрите за Апокалипсиса, живота на Богородица или Христовите страдания са показани отделни отпечатъци по теми от Стария завет или преданията за светците. Както е известно, Дюрер обновява техниката на гравюрата върху дърво, но и постига ново качество на разказа. Води библейския разказ, като същевременно описва и жизнената среда на своето време, вглежда се в детайла като реалист, но е и силен визионер. Невероятните му познания за пропорциите, перспективата, естествените науки са използвани в изображенията на светците.

Без да подценяват гения му, двете изложби в Нюрнберг и Майнинген бягат от романтичните представи за Дюрер. Те настояват на азбучната истина, че изкуството изисква не само визионерство, но и занаятчийски умения, в случая съчетани с неимоверна артистична амбиция, рационалност и бързина.

² Пак там. – Б.а.

Д-р Андреас Гьлокнер е роден през 1950 г. в Тюрингия в 7-членното семейство на пастор и органистка. Завършва музикознание в Лайпцигския университет. Работи като музикален граматург в областния театър в Хале. От 1979 г. е научен сътрудник в Архива на Бах в Лайпциг. Темата на дисертацията му е *Музиката в лайпцигската Нова (Матеева) църква по времето на Йохан Себастиан Бах*. Автор е на десетки трудове за историята на музиката от XVII до XIX век. От 1992 г. е редактор на няколко тома от *Новото издание на събраните съчинения на Бах*. Като граматург на Бахфеста в Лайпциг отговаря за концепцията и съставянето на 10-дневната фестивална програма, както и за ангажирането на артистите в нея.

НАД МЕН БЕ ПРОСТРЯНА ЗАКРИЛЯЩА ДЕСНИЦА

С Андреас Гьлокнер, драматург и програмен координатор на най-реномирания фестивал за музиката на Йохан Себастиан Бах, разговаря Здравка Андреева

Архивът на Бах в Лайпциг, където д-р Андреас Гьлокнер работи, е централно изследователско средище на науката за Йохан Себастиан Бах, там се съхраняват манускрипти от и за Бах и фамилия. Основан е през 1950 г. по повод на 200-годишнината от смъртта на композитора. Сред задачите на институцията е поддръжката на забележителния *Бахов музей*, ежегодното провеждане на *Баховия конкурс за изпълнители* и на фестивала *Лайпцигски Бахфест*. Архивът се намира там, където от 1723 г. до смъртта си през 1750 г. е живял и творил Й. С. Бах – срещу църквата „Св. Тома“ (Томаскирхе), с която е в тясно сътрудничество. Сградите му от времето на Бах бяха реставрирани и обновени по такъв начин, че в някои американски и японски класации Лайпциг се издигна до десето място като европейска туристическа забележителност.

Директор на архива е проф. Кристоф Волф, немски музиколог, културолог и философ, един от най-известните изследователи на Бах и Моцарт, бивш декан в Харвард и настоящ професор там и в няколко от най-реномираните университети в света. И проф. Волф отговаря точно като своите предшественици на постоянно задавания въпрос: „Но къде все пак в тази четириетажна сграда се съхраняват скъпоценните автографи, манускрипти на Бах?“ Отговорът гласи: „Тук някъде. Може би точно под носа ви. Ще се съгласите, че нямам право да отговоря с по-голяма точност“.

Около тези манускрипти е концентрирана школа от забележителни специалисти, които и със затворени очи са способни да разпознаят почерка на Й. С. Бах, прекопиран буквално и перфектно от съпругата копистка Ана Магдалена. Има учени, специализирани в реставрацията на нотна хартия и ръкописи от XVII–XIX век. А пък учениците от пети клас прекарват часовете по музика в архива на Бах, заети със следните забавни занимания: да приготвят сами хартия за писане с методите от онези времена или да пишат с паче перо.

Гласовете на хората от архива се радват на „силна чуваемост“ и влияние в кметството на града. Архивът организира и създадения през 1904 г. *Бахфест Лайпциг*. От 1999 г. фестивалът се провежда всека година, а изданията са погчинени на единно мото.

Тазгодишното гласеше „Пейте Богу нова песен...“ – 800 години Томана (хор, църква и училище). Догодина ще е *Vita Christi – Житието Христово*.

Централно място във фестивалната програма заемат творбите на Й. С. Бах – пребивавал в Лайпциг от 1723 г. до смъртта си като томаскантор, музикален ръководител на църквата „Св. Тома“ и на момчешкото училище, нещо като „музикален градоначалник“ на Лайпциг. Фестивалът е най-реномираната трибуна за Баховата музика, но заедно с това сцена за поп, джаз и рок, улични музикални събития, детски работилници на гарата и в Баховия музей, пътешествия по местата на композитора. Десетдневната програма започва всяка сутрин в 9 часа в някоя от църквите и продължава до 3 часа през нощта в някоя от дискотеките, като междувреме е преминала през светините Гевангхаус, Томаскирхе, театъра или операта, залите за конференции, кафенета и ресторанти с „Бахово меню“ и пр. В рамките на фестивала Лайпциг присъжда Баховия медал на някой от най-видните Бахови радатели от музикалния свят. Тази година медалът отиде при забележителния японски диригент Масааки Сузуки, представител, между другото, на японската лутеранска общност.

Фестивалната тема за 2013 г., *Vita Christie, Житието Христово*, всъщност е колкото музикална, толкова и теологическа. Такъв ли е замисълът?

Основната идея е да представим живота на Иисус Христос според целогодишния църковен календар – от предколедния месец (Адвент) до Възнесение и Петдесетница. Изключително интересна тема, от която може да се извлече толкова много! В началото бях малко скептичен, но в хода на работата установих колко невероятно добре се получава цялостното програмиране! Ето пример – в един концерт комбинираме две творби: запазените, почти непознати фрагменти от *Лазар или тържеството на Възкресението* от Шуберт с кантата *Христос положен в погребална плащаница* от Й. С. Бах. Прекрасна комбинация – бедният Лазар, възкресен и надигнал се от плащаницата си, и Иисус Спасителят.

Намерихме начин да вместим и Бетовен в темите на Бахфеста: ораторията *Христос на Елеонската планина*. Преди това немският *Стабат Матер, Иисус Христос виси на кръста* от Шуберт, а в началото на концерта – пасионна кантата от Бах.

Ще представим и музика от 20-ото столетие. Искаме да изпълним *Стабат Матер* из *Пасион по Лука (Лукаспасион)* от Пендерецки. Разбира се, ще предложим пълен годишен цикъл от кантати на Бах, посветени на житието Христово – с различни епизоди: Иисус на Генисаретското езеро, нахранването на 5-те хиляди, Малкият Иисус в храма с първосвещениците и книжниците, младенецът Иисус в скута на стареца Симеон, Йоан Кръстител кръщава Иисус в реката Йордан или пък оповестяването за предстоящите страдания на Иисус. Ще чуем най-разтърсващите Бахови религиозни ораториални творби: *Великденската* и *Възнесенската оратория*, *Пасиона по Йоан*, дори цялата *Коледна оратория* в началото.

С темата *Vita Christi* мук, в Лайпциг, в „крепостта на лутеранството – Саксония“, изглежда, се подготвяте за юбилея: половин хилядолетие лутеранство през 1517 г.?

Лутеровото десетилетие започна през 2008 г. Всяка година имаме концерти по текстове на Мартин Лутер. Тази сутрин на градския пазарен площад например имаше ранна литургия с музика по Лутерова поезия – „Опази ни, Боже, в твоето слово. И предизвикай папската и турска смърт“. Музиката е от Лутерови времена, текстът е отчасти негов, отчасти компириран, като се предполага, че зад компилацията стои самият Йохан Себастиан Бах. И представете си, това се случва под владетелството на дрезденския католически двор! Князът бил забранил изпълнението на този текст в църквите, но забраната не била съблюдавана. Какво да правим – така се е пеело тогава. Много минувачи сутринта на пазара си взимаха песнопойки и припяваха.

Нека припомним един малко известен факт за Й. С. Бах. Той е бил нещо като генералмузикдиректор на богатия панаирен, университетски и издателски лутерански град Лайпциг с най-малко 5 катедрали с размерите на „Св. Александър Невски“ в София. Но същевременно през 1736 г. бива удостоен с почетната титла *Кралски полски и княз-електорски саксонски композитор в оркестъра на Негово Величество* в столицата Дрезден, при католика Август III – крал на Полша и княз-електор на Саксония. Тази почест (уви, без материални последиствия) Бах придобива, като композира гениална музика по латински и католически текстове (*великата Висока Меса в си-минор*), „ратувайки“ за „папската и турска смърт“ горе-долу в същите години. Но да попитаме дали хонорарите изгряят решаваща роля, когато ангажирате изпълнителите звезди за *Бахфеста*?

Ако „купиш програма от конвейера“, тъй да се каже, свирена многократно – тогава би било евтино. Но *Бахфестът* е нещо ексклузивно – правим почти само премиерни програми. Нещата се изучават специално за нас. Това точно е интересното – да чуеш концерт уникат само тук, а не няколко пъти преди и след това в редица други музикални столици. Категорично избягвам също да приемам програми, които преди това са записани на компактдиск. След като хората могат да си купят диска за 15 евро – тогава защо е нужно да идват при нас за „живото изпълнение“ и да бъркат дълбоко в джоба си за билети?

Друг е въпросът, че при нас можеш да чуеш редовни богослужения, но на фестивално ниво в големите катедрали безплатно или за едно евро.

Сякаш сте благословен да имате професия мечта...

Наистина винаги съм мечтаел да бъда Бахов изследовател, още откакто бях момче – сопран в хора „Бах“ на Айзенах.

Какъв беше животът по времето на социализма в пасторския дом?

Твърде спартански. В ГДР пасторите имаха много ниски заплати. Егвам се оправяха с най-насъщните нужди. За мен никога не се купуваше нова грешка, все износвах панталоните на братята ми. Те станаха кантори, а сестра ми – пасторка. Аз не станах църковен служител, но съм дълбоко вярващ християнин. Съпругата ми също е гъщеря на пастор.

Не беше лесно да си пасторски син в ГДР. В училище доста учители нарочно злепоставяха пасторските деца. Аз обаче имах голям късмет и разбиране от страна на учителите – те не се опитваха да ме спъват на всяка крачка. Благодарен съм им до ден днешен. Доста пасторски деца не биваха приемани в гимназиите и в университетите. Над мен сякаш бе простряна закриляща десница. Имах правото да бъда честен и почтен. Когато започнах изследователската си работа върху Бах, не бях заставян да прикривам убежденията и научните си схващания – шефовете ми ме приемаха.

Как изглежда всекидневието в пасторския дом?

Нормално. Разбира се, казваме молитвите си сутрин и вечер, благодарим за благодатта. Това е неразделна част от живота в пасторския дом. И днес в моето семейство благодарим на Бога всекидневно. Защото далеч не е самопонятно да получаващ всички тези дарове, храната гори. Много хора нямат тези блага.

Ще си призная, че като младеж се бях поотдалечил от църквата и ми трябваша 6–7 години да намеря пътя обратно с пълно убеждение. С мнозина се случва това, дори със собствената ми майка – някаква опозиция срещу семейните традиции и наглед консервативните порядки, младежки порив към някакви гуховни свободи. И сега съм благодарен на родителите ми за хуманистичното християнско възпитание. Това също не е самопонятно.

Приемането ви в университета безпроблемно ли беше?

Имах проблеми. Та аз не бях член нито на пионерската организация, нито на *Свободната германска младеж* (аналог на комсомола в България, бел. З.А.). Изобщо не желаех да бъда такъв, за пасторски син това беше немислимо. Като студент вече направих малък компромис и казах, че не възразявам да ме запишат в СГМ – да си нямам разпръви. Ама дали изобщо бях регистриран, така и не разбрах. За комунистическата партия обаче не можеше и дума да става. За членство в нея никои никога и не ме покани, защото всички познаваха начина ми на мислене

– християнския ми и човешки светоглед. Сякаш шефовете си затваряха очите пред некомунистическото ми опозиционно мислене, просто бях късметлия. Но изходът можеше да бъде и лош.

И днес казвам честно каквото мисля, а това не харесва на мнозина.

Навремето, току след промените, светът беше потресен да научи, че прочутият дългогодишен томаскантор проф. Ханс Йоахим Роч, този предан Божи и Бахов служител, е бил сътрудник на Щази. Какво бихте казали вие?

Не бих гръзнал да осъждам такива хора, защото предполагам през какви терзания и душевен ад са преминали. И вероятно още се намират в него. Не бива с лекота да ги сочим с пръст. Защото знам ли – може пък и неговата глан да се е простирала закрилчески над такива като мен. Тази ситуация е представена в един много добър германски филм – *Животът на другите*. Там няма само добри или само лоши. Много е лесно животът да се нарисува само с черно-бели краски, но няма да е реалистично. Познавах лично проф. Роч и смятам за невъзможно той съзнателно да е направил някакво зло.

Мнозина бяха слаби духом и не успяваха да се противопоставят на вербуването за Щази. Други пък биваха направо зловещо изнудвани.