communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И 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
дфн Момчил Методиев

редакционен екип:
Димитър Спасов
Венета Домусчиева
Тони Николов

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2013 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 дискусионни проблеми от областта на християнството и културата.
Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.
Списанието е свободна дискусионна 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”, 2013
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 със снимки на кръстове, които бяха представени в изложбата „Кръстът в европейската култура”, Национален етнографски музей, 13-27 май 2013 г.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА

година XII/2013/брой 5 (82)

съдържание

Лица на българското богословие 5

Академик протопрезвитер д-р Стефан Цанков: богословът и духовникът в служба на Църквата и обществото Борис Маринов

„Човек под въпросителна" Момчил Методиев

Писмо до Пловдивския митр. Максим, наместник-председател на Св. синод, 12 април 1926 г. Стефан Цанков

Разговор 35

Изкушение е свещениците да станат „капелани на племето" – с англиканския архиепископ на Дъблин Майкъл Джаксън разговаря Момчил Методиев

Кръстът в християнската традиция Архиеп. Майкъл Джаксън

Християнство и ислям 51

Бъдещето на исляма Владимир Градев

Актуално 63

По въпроса за спора около правния и каноничен статус на храм-паметника „Св. Александър Невски" Дилян Николчев

Хоризонти 71

Какво е имало в началото?

Дон Пино – беатификацията на първия мъченик, убит от мафията

Християнство и философия 81

Верую. Размисли върху Апостолския символ на вярата Ханс Урс фон Балтазар

Христос е истината. За основанията на образованието по религия Лоран Лафорг

Гносеологическият принос на Франсис Шефър в съвременната философия Вениамин Пеев

Съвременно богословие 113

Нов поглед към осъжданията на Ориген и Теодор Мопсуестийски от Петия вселенски събор (Константинопол, 553 г.) Светослав Риболов

Религиозна психология 121

Виктор Франкъл: психотерапия и религия Людмила Димова

Да си религиозен означава да питаш за смисъла Виктор Франкъл

Християнство и култура 135

Да бъдеш християнин е най-висшето благо – с протойерей Кирил Попов, диригент на Софийския свещенически хор, разговаря Димитрина Чернева

Борис Маринов е завършил богословие в Софийския университет „Св. Климент Охридски" през 1997 г. Работи в Църковноисторическия и архивен институт на Българската патриаршия. Публикува свои текстове в областта на историята на Църквата и на христологията. Преводач на съвременни православни богослови, като досега в негов превод са издадени книгите: *Дневници* и *Неделни беседи и статии* от прот. Александър Шмеман (изд. Фондация „Комунитас", 2011, 2012 г.), *Историческият път на православието* от прот. Александър Шмеман (*Омофор*, 2009), *Кратка православна светоотеческа догматика* от прот. Йоан Романидис (Манастирско издателство, 2007), *Византийската църква: между небето и земята (Студии върху историята на Църквата във Византия)* от прот. Йоан Майендорф (Манастирско издателство, 2007) и др. Ръководител е на проекта за публикуване на образци на съвременното православно богословие *Живо Предание* (http://predanie.dveri.bg)/).

Борис Маринов

АКАДЕМИК ПРОТОПРЕЗВИТЕР Д-Р СТЕФАН ЦАНКОВ: БОГОСЛОВЪТ И ДУХОВНИКЪТ В СЛУЖБА НА ЦЪРКВАТА И ОБЩЕСТВОТО

През 2013 г. се изпълват 90 години от основаването на първата висша богословска школа у нас, Богословския факултет при СУ „Св. Климент Охридски" – добър повод да си спомним за основоположниците на висшето ни богословие. Сред учителите ни по богословие от XX век се открояват библеисти, литургисти, историци на Църквата, систематици… Макариополският еп. д-р Николай (Кожухаров) и прот. Благой Чифлянов, Иван Марковски и Боян Пиперов, академиците Иван Снегаров и прот. Иван Гошев, Ганчо Пашев и Иван Панчовски, Димитър Пенов – имена, респектиращи и като личности, и като творчество. Ако обаче тези и други наши богослови от епохата имат повече или по-малко поместно значение и влияние, то друг български богослов от XX в. и днес остава най-добре познаваният в богословските среди не само у нас, но и в чужбина. Познат дотолкова, че първият докторат върху неговото творчество е защитен отвъд Желязната

завеса – в Рим, още в 1965 г.[1]

Този богослов е Стефан Станчев Цанков (1881–1965) – пръв декан на Богословския факултет и ректор на СУ (1940–1941), високопоставен църковен служител, представител на БПЦ пред света, почетен доктор на три европейски университета (Атина, Оксфорд и Берлин), Духовната академия в София и Евангелско-лутеранската в Будапеща. Списъкът с академичните, църковни и обществени длъжности включва още: гост-преподавател в редица европейски университети (Берлин, Лайпциг, Базел, Берн, Кьонигсберг, Женева, Цюрих, Атина, Букурещ и др.), участник в Първия православен конгрес в Атина 1936 г.[2], дългогодишен член на Академичния съвет на СУ (1923–1946), секретар на Философско-обществения клон при БАН (1932–1935; 1944–1947) и член на правния институт при БАН (от 1949 г.), съветник на Св. синод по каноничните въпроси и консултант в изработване устава на Българската патриаршия от 1953 г.[3], член на Синодалната комисия за превод на Библията на съвременен български[4], главен редактор на *Църковен вестник*, основател и редактор на *Духовна култура*[5], предстоятел на храма „Св. Александър Невски" (1926–1961), член на Червения кръст и Славянското дружество…

Безспорен авторитет и колос на родното богословие, с когото би се гордяла всяка богословска школа по света, след 1944 г. о. Цанков споделя съдбата на повечето активни дотогава интелектуалци и църковници[6] и в целия период на социализма – макар да не е открито репресиран[7] – се оказва полузабравен.[8] Едва в последните години личността и творчеството му станаха обект на сериозен богословски интерес и у нас. През 2008 г. в Богословския факултет на СУ беше проведена посветена на него международна научна конференция, а творчеството му е вече в списъка с дисертабилните теми и на нашите богословски школи.

Роден на 4 юли 1881 г. в Горна Оряховица, бъдещият клирик на БПЦ и канонист израства в Добрич, където завършва основно училище. Богословското си образование получава в Богословското училище в Самоков (1895–1899) и Богословския факултет в гр. Черновиц (Черновци), Австро-Унгария (1900–1904), където в 1905 г. защитава и докторат по богословие. След завръщането си в България

[1] Alexiev, G. *Stefan Zankows Lehre über die Kirche. Eine kritische, genetisch-systematische Untersuchung*. Rom, 1965.

[2] С доклад за смисъла и значението на участието на Православната църква в икуменическото движение. Виж: Цанков, С. *Първият конгрес на православните богослови.* – В: ДК, 82, 1937, с. 806-818.

[3] Поптодоров, Р. *Академик професор протопрезвитер д-р на богословието и правото Стефан Цанков почина!* – В: ДК, 5-6, 1965, с. 61.

[4] Марковски, И. *Професор протопрезвитер д-р Стефан Цанков навърши 75 години.* – ЦВ, 31-32, 1956.

[5] Пенов, Д. *Протопрезвитер Стефан Цанков*. – В: ДК, 10, 1956, с. 1. Авторът нарича о. Цанков „основател, кръстник и... пръв редактор, създал идейно и фактически широката му програма като месечно списание за религия, философия, наука и изкуство".

[6] За живота на отец Цанков след 1944 г. виж статията на Момчил Методиев тук, с. 17–27.

[7] Сред причините за това вероятно е непринадлежността му към политически партии (до и след 9.9.1944 г.), както и ангажираността му със Славянското дружество и организации като Червения кръст.

[8] В онези години у нас за о. Цанков пише о. Р. Поптодоров: *Еклезиологията, икуменизмът и иринизмът на протопрезвитер д-р Стефан Цанков.* – В: ГДА, 26 (52), 2, 1976-1977, С., 1981, с. 65-137. Виж още: Пашев, Г. *Научната дейност на проф. протопр. д-р Ст. Цанков.* – В: ДК, 9-10, 1961 и Пенов, Д. Цит. съч.

Архиерейски събор на Българската православна църква, 1920 г.
Стефан Цанков е първият от дясно наляво на втория ред.

е назначен за помощник-секретар на Св. синод. През 1908 г. по покана на своя духовен старец Варненски и Преславски митр. Симеон (Попов) е ръкоположен лично от него за дякон и свещеник и в същата година е приет за протосингел на Варненската и Преславска митрополия, какъвто остава до 1911 г. В 1912 г. оглавява новооткрития Духовно-просветен отдел при Св. синод. От 1915 г., предвид предстоящото заемане на катедрата по църковно право при планирания Богословски факултет на СУ „Св. Климент Охридски", учи в Юридическия факултет на Цюрихския университет, който завършва в 1918 г. с титлата доктор по право. Темата на докторския му труд е *Основите на устройството и управлението на Българската православна църква*[9]. В същата година, отново на немски, е отпечатана и книгата му *Устройство и управление на Българската православна църква*[10], а две години по-късно в Хале излиза и *Управлението на Българската православна църква*[11]. В 1919 г. продължава специализацията му в Лозана, Швейцария, и в Германия.[12] От 1921 г. о. Цанков е вече секретар на Св. синод, а на 1.2.1923 г. е назначен за преподавател в Богословския факултет на СУ и пръв декан на същия[13].

[9] *Die Grundlagen der Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Zürich 1918, S. X + 156.

[10] *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Zürich 1918, S. XXII + 223.

[11] *Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Halle 1920, S. XVI + 288.

[12] Цанков, С. *Богословският факултет у нас.* – В: *ГСУ-Бф*, 11, 1933–1934, С. 1934, с. 12-13.

[13] Пак там, с. 37; Поптодоров, Д. *Академик професор протопрезвитер...*, с. 59-61.

Всъщност научните занимания на о. Цанков започват много преди Швейцария. В 1906 г. Синодалното издателство отпечатва книгата му *Патриарх Евтимий*, а в 1912 и 1913 г. са публикувани първите два (от първоначално планирани три) тома от *Правилата на св. Православна църква с тълкованията им* под редакцията на свещ. д-р Стефан Цанков, протод. Иван Стефанов и П. Цанев – колосален и уникален за родните стандарти труд, от който и днес, столетие по-късно, духовници на БПЦ, студенти и преподаватели по богословие черпят информация за правилата на Църквата и за тяхната рецепция през вековете.

Сред фундаменталните трудове на о. Цанков особено внимание заслужава още и *Православното християнство: неговата същина и неговият съвременен образ*, отпечатана за пръв път на немски език в Германия[14], а по-късно появила се и на български в авторски превод (*ГСУ-Бф*, 19, 1941–1942, С., 1942), обединила шест берлински лекции от 1927 г.

Стефан Цанков (вдясно) заедно с Николай Бердяев и Мария Скобцова

Освен като гост-преподавател в периода 1920–1942 г. о. Цанков се изявява и като представител както на БПЦ, така и на православието въобще, на ред междуцърковни форуми. За него говорят като за един от гласовете на православието на Запад. Според личното му свидетелство „в своята отговорна, многостранна и дългогодишна дейност в чужбина аз се стараех да премахна от векове напластилата се в западния свят заблуда и предубеждение за Православния изток, както и да дам на моя свят вярна представа за живота на нашите източно-православни народи и църкви"[15].

Сред интересните факти от биографията на о. Цанков е и оглавеното от него – в качеството му на ректор на СУ – историческо едноседмично поклонническо пътуване на Академичния съвет на СУ в Охрид, Битоля, Прилеп и Скопие през юли 1941 г.[16]

Катедрата по Църковно право о. Цанков завежда до навършването на своята 80-годишнина (1961 г.), а в последните години от живота си работи над недовършени свои текстове, с които иска да увенчае творческия си път като духовник и богослов.[17]

Прот. д-р Стефан Цанков се преставя в Господа на 20.3.1965 г. след дългогодишно плодотворно служение на БПЦ и богословската наука, оставяйки колосално писмено наследство (включително трудове на немски, английски, френски, чешки,

[14] *Das orthodoxe Christendum des Ostens: Sein Wesen und sein gegnwärtige Gestalt*, Berlin 1928, S. 148.

[15] Марковски, И. Цит. съч., с. 6.

[16] Речи и беседи от това събитие и богат снимков материал в: *ГСУ (официален отдел)*, С., 1942 г., с. 235 сл.

[17] Поптодоров, Д. *Академик професор протопрезвитер...",* с. 63.

румънски и полски) и богат личен архив.[18] Върху творчеството му са написани стотици рецензии от български и чужди автори. В своя *In memoriam* по повод смъртта му о. Р. Попгодоров обобщава значението и величието на личността на покойника така:

> *Със смъртта на академик проф. протопр. д-р Ст. Цанков българският народ губи един верен и достоен свой син. Със смъртта на проф. Цанков БПЦ се лиши от своя наистина „пръв презвитер" (протопрезвитер)*[19]*, който в течение на близо половин век достойно я представяше и пред свои, и пред чужди, вътре и навън, като допринесе неимоверно много за голямото издигане и укрепване на нейния авторитет между другите православни автокефални църкви! Със смъртта на проф. Цанков цялата Православна църква загубва един от най-изтъкнатите свои съвременни клирици, а Православието се лиши от един крупен свой представител, изяснител и тълкувател. Със смъртта на проф. Цанков икуменическата идеология и Икуменическото движение загубват една значителна духовна величина*.[20]

Погледът към богословските търсения на о. Стефан Цанков доказва правотата на тази висока оценка. Предвид ограничения обем ще спрем вниманието само върху двете най-важни теми в неговото иначе изключително богато по своя размах творчество.

Правото и Църквата

Така е озаглавена встъпителната лекция на о. Цанков като пръв преподавател по канонично право и декан на новооснования Богословски факултет. Лекцията е изнесена на 16.11.1923 г. в аулата на СУ[21]. Заглавието и съдържанието на тази лекция очертават основното ядро както на дотогавашните, така и на бъдещите богословски търсения на автора: правото *на Църквата* и *в Църквата*, както и взаимодействието на Църквата, като обществото на Христос, с държавата и обществото. Тази проблематика е продиктувана от два основни фактора. През първото половин столетие на подновено самостоятелно съществуване в условията на наложена от Вселенска патриаршия схизма Българската православна църква изживява тежки изпитания и в междуцърковен, и във вътрешен план. И в двата аспекта под въпрос е поставена същността ѝ като православна църква: от една страна, да доказва несправедливия характер на схизмата от 1872 г., а от друга – да отстоява независимостта си *от* и *във* възстановената българска държава, която в тон с господстващия след XVIII век дух на секуларизма вижда в Църквата само инструмент за постигане на държавно-политическите си цели. Борба на два фронта: междуцърковния и фронта на идеите. И ако първата задача – да се докаже като *православна църква* – е относително по-лесна, то не така

[18] Архивът на о. Стефан Цанков се съхранява в БАН и в ЦИАИ при Българската патриаршия.

[19] Дълго време о. Цанков е единственият свещеник на БПЦ, удостоен с тази офикия.

[20] Академик професор протопрезвитер..., с. 69.

[21] *Правото и Църквата*. – В: ГСУ-Бф, 1, 1923–1924, С., 1924, с. 65-98 (резюме на немски – с. 99-106).

е с втората, тъй като това е борба, водена от Църквата от самото начало и състояща се в решаването на вечната дилема: как Църквата да съществува и да изпълнява призванието си *в света*, видейки *не от света*? В какво се изразява взаимодействието ѝ с него и къде минават границите на това взаимодействие?

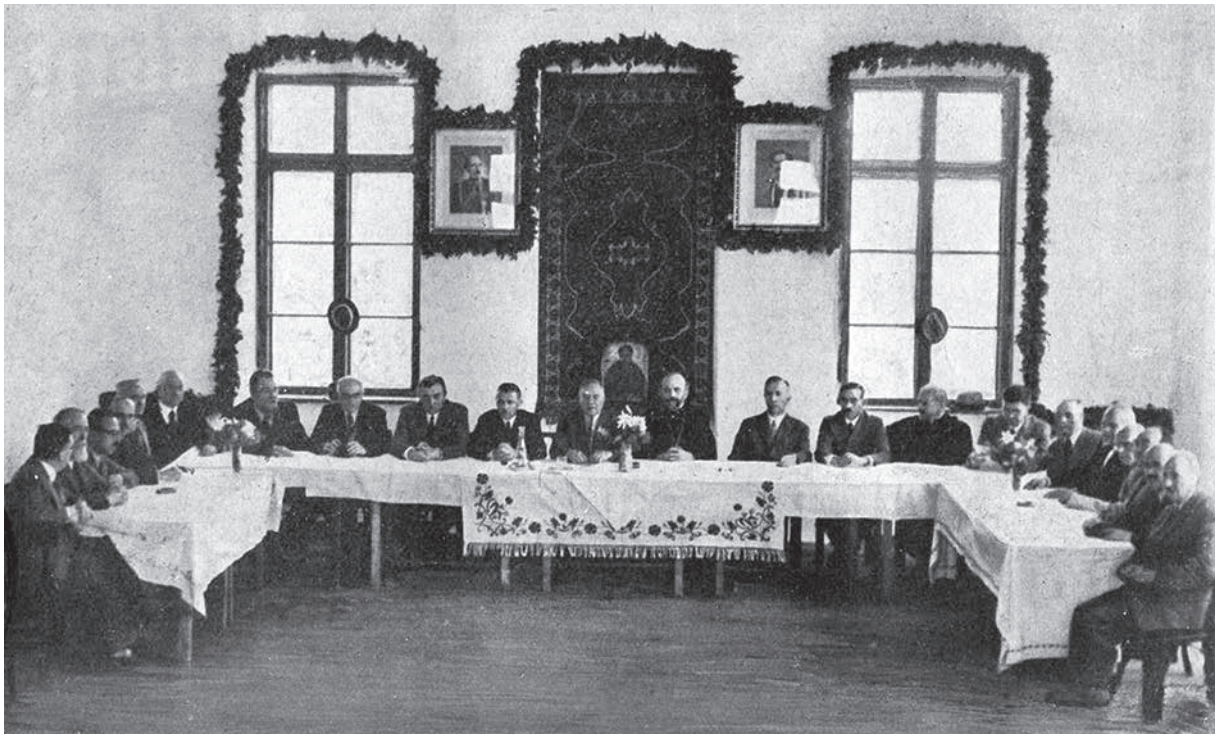
На този вечен и до днес оставащ отворен въпрос о. Цанков отговаря в духа на църковното учение и с добро познаване на господстващите общоевропейски тенденции в каноничното и в гражданското право. В заключението на встъпителната си лекция той пише:

> *Както държавата с държавното право служи и трябва да служи предимно на светските блага на гражданите и само косвено на духовните им задачи и цели, тъй и Църквата (…) служи или трябва да служи предимно в своята област, на своите духовни (религиозно-нравствени) цели и със своите специфични средства, и само косвено – на светските (държавно-политически, национални, социални) цели… В това разграничение лежи и основата на самостойността и успоредното действие на правата на държавата и на Църквата; в него същото лежи и гаранцията на тяхното взаимодействие за общия нормален културен напредък на човечеството.*
> *(…) Църквата е във, но не от мира сего. Тя е духовно общество. Есенциалното и специфичното в нея по преимущество е надземното, мистично-сакраменталното… Правото на Църквата трябва да се ограничава до онзи минимум нормиране на външни действия и съотношения в Църквата, който осигурява външната изява и действие на Църквата в мира сего като колективно цяло.*
> *(…) Една от трудните, но важни задачи на нашата наука – църковното право – е да отвори тънисали и засипани пътища, да събере здраво градиво и положи всички усилия или поне даде всички улеснения за изграждане църковно-правната сграда на синтеза на правото с духовната свобода в Църквата – така, че самото църковно право да бъде не окова, а опора на личната и на колективната свобода в Църквата…*[22]

Не е трудно да се забележи, че основната тема на о. Цанков е всъщност Църквата – нейната същност и начинът на действието ѝ в света. Ето защо не е учудващо, че темата, върху която най-често ще се спират изследователите на богословието му както у нас, така и в чужбина, е неговото разбиране тъкмо за Църквата – именно *разбиране*, но не и „учение", какъвто израз също може да се срещне из литературата. Богословът, верен на Преданието, е само изразител на учението на Църквата, но не и негов автор.

И тъй като обзорният характер на тази статия не позволява задълбочаването ни в детайлен анализ, ще посочим само най-важното: че във всички свои трудове богословът Стефан Цанков остава верен изразител на изконното учение на Църквата за самата нея – такова, каквото то е в цялото ѝ вековно Предание:

[22] Пак там, с. 96-98 (при частично осъвременяване езика на автора).



Тържествено заседание на Академическия съвет в Охрид, в салона на Българското народно училище (2 Юли 1941 г.). Стефан Цанков е в средата.

от Евангелието, през творенията на нейните духоносни Отци от всички столетия и до днес. Разлистването на трудовете на о. Цанков очертава образа на православен богослов, здраво вкоренен в Преданието, който с богоприлични думи и точни изрази и образи говори за Църквата като за *богочовешки организъм* и *тяло Христово*, като *майка*, обгръщаща всички в *мистично-реално единение* с Иисус Христос, и обяснява защо Православната църква схваща себе си като единствена вярна *продължителка на древната и неразделната църква*, като вярна пазителка, *стълбът и крепилото на откровената истина, светата посредница на благодатта на Светия Дух*… Към това о. Цанков специално подчертава, че Църквата е въпрос на *свободно общение* в Христос, но в същото време само в нея, „само вътре в тоя организъм, само в същностно единство с това тяло [което е Църквата] може да има една избава, едно спасение”[23].

Авторът знае, че Църквата няма свое собствено логически обосновано писмено формулирано учение за себе си, тъй като такава задача не е стояла пред нея в първите столетия. И все пак има термини, с които тя може да бъде описвана, които изразяват най-важното от гледна точка на човека: *общество*, *реално и мистично единство*, *организъм*, *тяло Христово* и др. Църквата, подчертава о. Цанков, „е организъм и тяло на Христос в най-реалния, макар и необяснимо мистически смисъл”[24]. Учението за Църквата е тясно свързано и дори, може да се

[23] ***Православното християнство...*, с. 52 сл.**

[24] **Пак там.**

каже, е пряка функция от богочовешката ѝ същност, т.е. онова, което можем да мислим за Църквата, е в пряка връзка с христологията: „Както божествената, абсолютната, съвършената и човешката, относителната и ограничената природи са *неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно* съединени в едната и единна реална личност на Иисус Христос, така по същия начин, макар и непонятно за нас как, са съединени всички християни в едно мистично реално единство с Богочовека"[25]. „От това мистично тяло познаваме само някои части, а и тях повече от външната им страна; вътрешния състав и състояние знае само Христос"[26].

И тук именно – в това разбиране за границите на нашето *знаене за* и *познаване на* Църквата – се крие отсъствието у о. Цанков на онази фанатична категоричност, с която от името на православието биват отричани всички останали християнски изповедания. Тук са и действителните основания на активното участие и ангажираност на о. Цанков с икуменическото движение, за което ще стане дума малко по-късно.

С годините о. Цанков ще продължи да работи върху голямата *тема за Църквата* в редица публикации, засягащи вече не само общо, но и конкретно взаимодействието на църковния, държавния и обществения живот у нас.[27] В 1933 г. е отпечатан очеркът *Богословският факултет у нас*[28], който и днес остава първостепенен и ценен източник на информация за предисторията и първото десетилетие от живота на най-старата ни висша богословска школа и който поразява с анализа на причините за нейната късна поява във времето. Определяйки отношенията между светски и духовни водачи след Освобождението като *охлаждане* вследствие проникването на „буржоазно-либерални и отрицателни идеи сред българската интелигенция от това време", о. Цанков заключава:

> *Резултатите от… увлечението на мнозинството български политически мъже и българската интелигенция от арелигиозното и даже антирелигиозното умонастроение и от либертинско-еманципаторския и утилитаристично-евдемонистичния морал в нашите училища, закони, държавни институти, книжнина и т.н. не закъсняха да се появяват твърде масово и зловещо още преди войните – създаване на поколения, загубващи или загубили вяра в себе си и доброто, разнищване на нравите, добродетелите и съвестта, липса на възпитание, характери и морал, телесно и душевно израждане – резултати, които взеха да стряскат по-дълбокогледни и по-далекогледни българи и да ги заставят критично да погледнат на поетия и следван (…) път на новите (…) начала на българското*

[25] Поптодоров, Р. *Еклезиологията, икуменизмът и иринизмът...*, с. 66.

[26] *Православното християнство...*, с. 55.

[27] *Държава и църква.* – В: ГСУ-Бф, 8, 1930–1931, С., 1931; *Междуцърковното положение на Българската църква след освобождението на България.*– В: ГСУ-Бф, 10, 1932–1933, С., 1933; *Четири глави върху проблема за отношението между църква и държава.* – В: ГСУ-Бф, 22, 1944–1945, С., 1945; *Християнската свобода.* – В: ДК, 2-3, 1949, с. 1-13 и мн. др.

[28] Виж бел. 12.

народно, обществено и държавно развитие и благосъстояние[29].

В 1939 г. излиза още по-широкообхватното изследване *Българската православна църква от освобождението до настояще време*. Подобно на *Богословския факултет у нас* тук отново о. Цанков поразява не само с детайлното и систематично излагане на историческите факти, но и с дълбочината на анализа и безпощадно точната оценка на реалиите на църковния ни живот. Описал до-екзархийското състояние на духовността и църковността на българина като неотиващи „в дълбочина и пълнота" и движещи се повече „в християнско-църковната битова и традиционна линия и форма", така че „зад ѐбредното упражняване на християнската религия" там „прозират или са свързани с него паганизъм и суеверие" – нещо, което с пълна сила важи и днес – той пише:

> *Едно от най-неблагоприятните вътрешни условия за дейността на Българската църква в нашата епоха бе антирелигиозният и антицърковен дух на интелигенцията… Много от нашите светски водачи (…) и почти цялата наша младеж, и излязлата от нея интелигенция… станаха лека жертва на своето време, на арелигиозен и антирелигиозен модернизъм (…) буренясал и трънясал религиозен терен… Преобладаващата част от ръководителите на новата българска държава и общественост лесно и рязко обърнаха гръб на вяра и Църква, и възложиха (…) всичките си надежди и грижи на „науката", на проводника ѝ училището, на формално-интелектуалното образование, количествения и технически напредък, а за върховна цел на живота се поставяше индивидуалистично-нихилистическото утилитарно и евдемонистическо благуване. В тая нова атмосфера като от само себе си дойде да се гледа на вяра, християнство и Църква като на нещо отживяло, излишно и даже вредно за напредъка и доброденствието на човека и страната, на духовенството – като на представител на мрака и невежеството, като на паразит*[30].

Що се отнася пък до самата Православна църква в България, може да се каже, че о. Цанков е първият, обосновал и защитил по най-категоричен начин *съборното начало* в Църквата – положение, което почти без изменения се съхранява и днес. В 1921–1922 г. той участва активно в работата на Втория църковно-народен събор и разработването на новия проект за устройство и управление на БПЦ, прокарвайки като основен принцип именно *съборното*, общностното начало на Църквата като богозаповядано единство на клир и народ[31]. По-късно, между 1948 и 1950 г., е привлечен и в Синодалната комисия по преработване на Устава на БПЦ, приет от Третия църковно-народен събор (от 1953 г.) и действал до неотдавна като устав на Българската патриаршия.

Проблемите пред Църквата в България, както и общоцърковната ситуация през първата половина на века карат о. Цанков да обърне внимание още и на със-

[29] *Богословският факултет у нас*, с. 4.

[30] ГСУ-Бф, 16, 1938–1939, С., 1939, с. 7.

[31] Пашев, Г. Цит. съч., с. 20-23.

тоянието на останалите поместни църкви. Така в друг кръг публикации той изследва съвременното състояние на църковно-държавните отношения в Румънската[32], в Полската, Литовската, Естонската, Финландската и Грузинската[33], в Албанската[34] и други православни църкви.

Само пълното преиздаване на трудовете на о. Цанков, което би събрало на едно място разпилените из богословската ни периодика и по други места негови текстове и за чието осъществяване можем да се надяваме при повишения интерес към този автор в последно време, би могло да даде представа за мащабите на изследователския размах на този наш не само *пръв презвитер*, но и – смело можем да кажем – *пръв богослов и учен* на възроденото у нас в началото на XX век богословско творчество; на кониста, обосновал по най-добър начин основите на самостойността на Българската православна църква в ново време; на радетеля за нейната абсолютна независимост – като Църква на Христос – не само от държавата, но и от всевъзможните идеологически повеи на новото време; на духовника и богослова, положил всички усилия да открие не само изконното учение за Църквата, но и да посочи практическите механизми за прилагане на това учение в живота на църковното ни общество.

Икуменическото движение

Идеята за единство, която лежи в основата и на икуменическото движение като движение за единство на християнските църкви, е близка на о. Стефан Цанков още от младежките му години. Още като студент в Черновиц, той е убеден привърженик на движението за славянско единство и членува в руското студентско дружество „Карпат", на което към края на следването си става дори и председател.[35] По-късно, вече в София, членува и в прочутото „Славянско дружество". Въобще единството – противопоставено на фрагментацията и раздробеността – е за него цел и стремеж, подпечатали целия му житейски път – и като личност, и като изследовател на Църквата.

Този стремеж обаче не е форма на мечтателно бленуване, а изхожда от дълбоки убеждения. В разбирането на о. Цанков за Църквата, към която той принадлежи и на която служи през целия си съзнателен живот, православието – за разлика от другите християнски изповедания – е *пълнота на вероизповедта и на оделотворяването на тази вероизповед в живота*. Там, където други изкуствено разделят неделимото, православието създава *синтез*[36]. Към тази именно *пълнота*, към този *синтез*, са призвани всички. Дълг на всички, изповядващи Христовото име, е „да се молим със смирение и любов *за мира на целия свят*, за благосъстоянието на светите Божии църкви и за единението на всички тях"[37]. Защото Бог е Бог на любовта и на мира, а не на разделенията и раздорите, които остават

[32] *Устройството на Румънската православна църква.* – В: ГСУ-Бф, 3, 1924–1925, С. 1925.

[33] ГСУ-Бф, 7, 1928-1929, С. 1929.

[34] *Албанската православна църква.* – В: ГСУ-Бф, 12, 1933–1934, С. 1934.

[35] Поптодоров, Д. *Академик професор протопрезвитер...*, с. 61.

[36] Пенов, Д. Цит. съч., с. 4.

[37] *Православното християнство...*, с. 63.

на ниското ниво на човешките страсти, но според убеждението на Московския митр. Филарет – споделяно и от о. Цанков – не достигат до небето"[38]. Ето защо може и трябва да се водят разговори между различните християнски изповедания в посока на обединението, понеже католичността на Църквата не е само даденост, но и задача. Истинското чувство за католичност е „отрицание на изолирането, на раздялата, на самодоволството. И ако въпреки това наблюдаваме противното (в църковния живот), то е плод на липсата на жива вяра в католичността на Църквата"[39].

До голяма степен икуменическите убеждения на о. Цанков са продиктувани и от епохата, в която той живее – епоха на войни и смърт, на разделения и омраза. За него Църквата има и *етическата функция* да примирява, да довежда до съгласие и хармония – „между думите и делата (…) между отделните човеци, между народ и народ, между държава и църква, между отчуждените християнски вероизповедания и изобщо между човеците и Бога"[40]. Оттук и *иронизмът* на о. Цанков – като отличителна черта на неговото богословие.

Воден от тези дълбоки убеждения, о. Цанков постепенно се превръща в един от най-активните дейци на икуменическото движение на междуцърковно ниво. И – както отбелязват познавачите на неговото творчество – „малцина са направили тъй много за реалното преодоляване на разделението, колкото протопрезвитер Ст. Цанков – поради личната му примирителност и сговорчивост, но особено поради високото му съзнание, че *за различията не може да не се знае и да не се говори, но преди всичко трябва да се говори за общото, обединяващото. Тогава и онуй, което ни дели, постепенно ще отстъпи назад, или пък ще бъде изпълнено с духа на единството в любовта*[41].

На идеята за икуменизма о. Цанков посвещава редица трудове, публикувани из богословската ни периодика и в чужбина.[42] Неотдавна бе публикуван и текст от неговия личен архив, озаглавен *Литература и бележки по икуменическото движение*[43]. Сред публикуваните текстове по тази тема е и изложението му *Икуменическото движение и Православната църква*, изготвено по възложение от Св. синод на БПЦ във връзка със запитване от страна на Св. синод на Руската православна църква.[44]

За икуменическите си убеждения о. Цанков е често критикуван и дори отричан от радикално настроени православни. Това обаче не обезсмисля *темата за*

---

[38] Пак там, бел. 30.

[39] *Народ, държава, свят и църква на православния изток.* – В: ГСУ-Бф, 14, 1936–1937, С., 1937, с. 99.

[40] Пенов, Д. Цит. съч., с. 9.

[41] Пенов, Д. Цит. съч., с. 6.

[42] *На общо християнския (икуменически) фронт.* – В: ЦВ, 9-10, 13-14, 15-16, 17-18, 1946; *Икуменическото (всецърковно) движение: създаване, същност и значение.* – В: ДК, 6, 1947; *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in oekumenischer Sicht*, Zürich, 1949; *Християнското всеединство като проблема в православното богословие.* – В: ГДА, 4 (30) 1955; *Единителните стремления у Православните църкви с други християнски църкви. Православната Църква и икуменизмът* – В: ГДА, 9 (35), 1960 и мн. др.

[43] В проекта „Живо Предание" на адрес: http://dveri.bg/xp6ck.

[44] Пак там.

единството. От една страна, поради самата нейна актуалност в един свят, превръщащ се – въпреки привидно единителните процеси – във все по-разединен и фрагментиран, и от друга – заради обвързаността на тази тема с личната съдба на нашия *пръв презвитер и богослов* Стефан Цанков, в чието творчество *темата за Църквата*, *икуменизма и иринизма* са „неразделно свързани" като „средоточие на цялото му жизнено дело"[45]. Надяваме се и вярваме, че бъдещите изследвания върху неговата личност и творчество ще докажат с още по-голяма яснота правотата както на богословските, така и на чисто човешките му убеждения, че неговите завети към поколенията няма да потънат в забрава и ще бъдат оделотворявани: както във все по-задълбочени анализи, така и в практически действия за осъществяване на богочовешката единителна и миротворяща същност на Църквата – така, както я е разбирал и учителят ни по богословие, протопрезвитер Стефан Цанков.

[45] ***Еклезиологията, икуменизмът и иринизмът...*, с. 127.**

Момчил Методиев, дфн, е автор на книгите *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава, 1944–1989* (2010) и *Машина за легитимност. Ролята на Държавна сигурност в комунистическата държава* (2008). Участва в български и международни проекти, свързани с изследване на комунистическото минало, работил е по Проекта за история на Студената война на Института „Удроу Уилсън" във Вашингтон, САЩ.

Момчил Методиев

„ЧОВЕК ПОД ВЪПРОСИТЕЛНА"

Личността на прот. Стефан Цанков през погледа на Държавна сигурност

След 9 септември 1944 г. бях поставен като човек под въпросителна. От преди няколко години се ползвам от благоволението да ме пущат да пътувам в странство по миротворчество – всецърковно дело за мир. Но все в демократичните страни… в капиталистически и неутралистически, каквато е Швейцария, обаче не съм правил и опит да ходя. Получих покана преди няколко години да отида на почивка в Швейцария на техни разноски, но дори не направих постъпки да вървя.[1]

Тези думи на о. Стефан Цанков, са показателни за горчивината и изолацията, която той изживява в последните години от живота си. Те са записани и предадени от агент „Любенов" на 12 октомври 1959 г., по време на подготовката му за заминаване в Париж. Разработката срещу о. Цанков в архивите на ДС, озаглавена Наблюдателно дело „Фуше", съдържа 241 страници, открита е през 1955 г. и е закрита през 1961 г. Доносите и мероприятията, съхранявани в това наблюдателно дело, са показателни за методите на преследване на големите български интелектуалци, към които новите власти изпитват трайно недоверие, а и за начина, по който ДС се опитва да установи контрол над Българската православна църква.

[1] АКРДОПБГДСРСБНА-М, ф. 3, оп. 2, а. е. 455, *Донесение на агент „Любенов"*, 12 октомври 1959 г., л. 215. С изключение на изрично посочените други архивни единици, всички цитати тук са от същото Наблюдателно дело.

През този период о. Стефан Цанков продължава да упражнява своята публична дейност като преподавател в Духовната академия, предстоятел на храм „Св. Александър Невски" и като сътрудник на Българската академия на науките. Има възможност и да продължи да поддържа контактите си с висшето духовенство на Българската патриаршия и да изказва мнението си, когато то е търсено. На пръв поглед самото наблюдателно дело не съдържа нищо драматично – в него се съхраняват предимно донесения, излагащи негови позиции и мнения по икуменическото движение, както и прихванати негови безобидни писма до западни икуменически дейци. Те не стават причина за репресивни действия, на каквито са подложени други свещенослужители. Но това дело оставя у читателя тягостното впечатление за тихата, невидима и анонимна репресия на ДС, задълбочаваща

Снимки на Стефан Цанков, съхранявани в Комисията по досиетата (АКРДОПБГДСРСБНА – М, ф. 3, оп. 2, а. е. 455). На първата Цанков е заедно с Генералния секретар на Световния съвет на църквите Висер Хофт.

чувството на изолация у о. Цанков, който при това е бил наясно, че е обект на постоянно наблюдение.

Делото срещу обект „Фуше" е заведено на 6 май 1955 г. Ако оставим настрана стремежа към оригиналност на оперативните работници в избора на псевдоним, по-важен е контекстът, в който делото е открито. През 1955 г. най-тежките репресии срещу Православната църква са започнали да стихват, но споменът за тях е все още много силен. Репресиите и арестите отстъпват пред невидимото следене, извършвано от агентите на ДС. Немалко от тези агенти също могат да бъдат наречени жертви, тъй като са привлечени към сътрудничество на „компроматна основа", т.е. след придобита вярна или невярна информация срещу тях, която е можела да ги превърне в обект на съдебно преследване в епохата на показните процеси. В архивите на ДС се говори за

множество случаи на агенти, които точно в тези години на смекчаване на политиката се „разконспирират" и по този начин стават ненужни. Други обаче продължават да бъдат не само действащи, но и много полезни информатори. Сред тях е агент „Патриот", един от най-полезните източници за дейността на о. Стефан Цанков.

Част от контекста на епохата е и позицията на БПЦ за неучастие в икуменическото движение и Световния съвет на църквите (ССЦ), взето през 1948 г. в Москва. Това решение сериозно и дори драматично ограничава хоризонта на най-активните международни дейци на БПЦ, най-известният сред които е именно о. Цанков. Израз на този стеснен хоризонт е не само невъзможността за пътуване в чужбина, но и ограничените възможности за получаване на информация, литература и за какъвто и да било интелектуален обмен. През втората половина на 50-те тази политика претърпява известни модификации, като е поставено началото на сближаване на позициите между Московската патриаршия и ССЦ, довели до решението от 1961 г. почти всички православни и протестантски църкви от социалистическите страни да бъдат приети за членки на ССЦ. До този момент обаче хора като о. Цанков вече са изместени от следващото поколение икуменически дейци, внимателно подбрани и контролирани от властите.

Предложението за откриване на наблюдателното дело „Фуше" съдържа важното уточнение, че до 31 март 1955 г. о. Цанков е бил обект на активна разработка заедно с цяла група други лица, подозирани в опит да създадат нелегална християндемократическа партия. Въпреки че в момента нямало данни той да извършва вражеска дейност, международните му контакти дават основание за подозрението, че може да се активизира като „враг на народната власт".

Донесенията и мероприятията, описани в разработката, могат да бъдат разделени на три основни групи. Първата се отнася до изказани от о. Цанков мнения и позиции за вътрешното състояние на БПЦ. Втората е свързана с опитите му да поддържа международните си контакти и с редките разрешени от властите негови пътувания в чужбина. Третата част е свързана с активната кореспонденция, водена с представители на икуменическите организации с цел изписване на лекарства за болни свещенослужители от България – това е и дейността, която привлича най-силното подозрение на властите.

„Негласен ръководител на БПЦ"

Наблюдателното дело започва с няколко обобщителни справки и донесения за личността на о. Стефан Цанков. Една от по-обстойните такива характеристики принадлежи на агент „Патриот", който информира, че познава Цанков от дълги години, и го характеризира като човек с обширни познания в областта на богословието и църковното право и като много трудолюбив и продуктивен учен, който всеки ден работи до малките часове през нощта. Според агента о. Цанков участва и следи обществения и църковен живот както във

вътрешен, така и в международен план, и се стреми да възприема и преценява обективно събитията. Не толкова положителна е оценката на „Патриот" за характера на о. Цанков: „колкото е силно развита при него християнската мисъл, толкова е слабо проявено християнското му чувство". Преди 9 септември 1944 г. Цанков бил смятан за човек, близък до царя, като според слуховете дори му бил предлаган министерски пост. Веднага след това бил резервиран към „народната власт", но след като веднъж бил приет от Георги Димитров, започнал да се изказва отначало „боязливо", а после и по-активно в полза на новия строй.

Както става ясно от това донесение, агент „Патриот" е възрастен духовник с добри позиции сред висшата църковна йерархия, чийто псевдоним често може да бъде видян в ранните разработки на ДС срещу Църквата и нейните свещенослужители. Въпреки че неговата идентичност остава неясна, от разработката срещу о. Цанков се разбира, че „Патриот" е бил вербуван на „компроматна основа", което обаче не пречи през тези години той да е сред важните агенти на ДС. До края на 50-те, когато наблюдателно дело „Фуше" е закрито, „Патриот" продължава да бъде най-често срещаният агентурен псевдоним, макар да е много вероятно самият о. Цанков да се е досещал за скритите зависимости на своя събеседник, поради което да е внимавал какво говори пред него и често да се е връщал към цитираната среща с Георги Димитров.

Друга подобна обобщена характеристика е справката, подписана на 5 май 1952 г. от инспектор К. Сапаревски, който оценява богослова като „заклет враг на всичко прогресивно още на младини" и като човек, който особено „злостно хулил Съветския съюз" и поддържал тесни връзки с германците по време на войната, което естествено го превърнало в „заклет враг на ОФ и Народната власт". Справката изтъква тесните му връзки с цялото висше духовенство и контактите му с чужди шпиони в страната. Цанков е оценен като „негласен ръководител на БПЦ, ползващ се с доверието на почти всички митрополити", като най-тесни контакти той поддържа с Врачанския митр. Паисий, наместник-председател на Синода в този момент, „който не решава почти никакъв въпрос без негово знание". Обвиненията в контакти с чужди шпиони се основават на показанията на пастор Зяпков, дадени по време на следствието срещу протестантските пастори преди показния процес срещу тях.[2]

Всички тези данни, събрани преди 1955 г., са аргументи за откриване на наблюдателното дело. Макар да съдържат силни квалификации и обвинения, които остават недоказани, през следващите години тези оценки продължават безкритично да бъдат преписвани и цитирани в справките за Стефан Цанков.

Всъщност данните в наблюдателното дело трудно подкрепят заключението, че Цанков е бил „негласен ръководител на БПЦ". От него наистина става ясно, че той е бил добре информиран за решенията, взимани в Синода, но няма данни да се е опитвал да влияе върху тях в каквато и да било посока. Пример за това са поредицата от донесения, свързани с лятната сесия на Синода

[2] Справка за Стефан Цанков, 16 октомври 1952 г., л. 8.

от 1955 г., на която е решено да бъде закрит Свещеническият съюз, главният секретар на Синода еп. Йона да бъде преместен за игумен на Бачковския манастир, а досегашният игумен на манастира еп. Симеон да премине на разположение на Синода като главен редактор на сп. *Духовна култура*. Същата сесия определя за нов главен секретар на Синода архим. Максим, до този момент работил в Българското църковно подворие в Москва и като протосингел на Русенска митрополия. Решено е също да бъдат уволнени ръководителите на свещоливницата Никола Грудев и счетоводителят на Синодалното издателство Иван Драгошинов. Агент „Володя" обяснява тези размествания със съмненията за извършени от Никола Грудев злоупотреби, които били прикрити от еп. Йона, докато закриването на Свещеническия съюз се тълкува от всички като знак за укрепването на положението на патриарха.[3] Цанков не се оставя да бъде провокиран от друг агент – „Георги", който на 23 юли 1955 г. съобщава, че о. Цанков не бил наясно с причините за закриването на Свещеническия съюз.

Малко повече подробности успява да разбере агент „Патриот" – на 2 декември 1955 г. той информира за свой разговор с о. Цанков, който отбелязал напрежението в Синода между привържениците на митр. Паисий и тези на патриарх Кирил. Агентът цитира мнението на Цанков, че този конфликт е станал причина за отмяната на планираното посещение на патриарха във Враца, а споровете между двете групи били толкова очевидни, че „хората в Синода се определяли като Кирилови и Паисиеви".[4]

Причината за ограничената информация, която агентите успяват да получат от Цанков, става ясна от едно донесение на агент „Патриот" от 21 февруари 1956 г., в което той съобщава, че о. Цанков е бил предупреден от свои близки, че е внимателно следен от ДС.[5] Това може да обясни незначителните детайли, които той споделя със своите събеседници – на 3 ноември 1956 г. „Патриот" информира, че Цанков пътувал до Варна и се срещнал с митр. Йосиф, когото определил като много начетен и културен. Агентът изказва учудването си от тази оценка, тъй като в миналото отношенията между двамата били резервирани, без агентът да може да обясни причините за промененото отношение.

През септември 1956 г. в доносите срещу Цанков се включва и бъдещият най-влиятелен сътрудник на ДС в църковните среди – агент „Дамянов". На 9 септември 1956 г. той подава информация за настроенията след арестите на няколко духовници и миряни, които са били приети като предупреждение с оглед на събитията в Унгария. Агентът старателно предава един безобиден разговор между Радко Поптодоров и Стефан Цанков по повод унгарските събития, без обаче този разговор да може да бъде използван като компромат срещу един от двамата.

[3] Донесение на агент „Володя", 9 юли 1955 г., л. 25-27.

[4] Донесение на агент „Патриот", 2 декември 1955 г., л. 40.

[5] Донесение на агент „Патриот", 21 февруари 1956 г., л. 175.

„Стефан Цанков е способен да бъде ръководител на нелегална организация”

Значително по-информативна е групата от донесения, посветени на икуменическите контакти и пътувания на о. Стефан Цанков. Въпреки че той полага усилия да следи събитията в икуменическото движение, делото ясно издава все по-силната му изолация от тези процеси. Той с нетърпение очаква редките си пътувания извън страната в няколко страни от социалистическия лагер, основно защото му дават възможност за срещи със стари познати.

На лятната си сесия от 1955 г. Синодът дава съгласието си о. Цанков да замине за Будапеща за участие в среща, организирана от унгарските реформатски църкви, където да бъде удостоен със званието почетен доктор на местната богословска академия. Както „Георги”, така и „Патриот” съобщават, че той с радост приел предстоящото пътуване. В делото няма данни ДС да се е опитвала да осуети това пътуване, но тя информира унгарските служби за визитата на о. Цанков и иска от тях да осигурят наблюдението му. Резултатът е справка на руски език, изпратена от унгарските служби за сигурност, съдържаща множество безполезни детайли. Внимание обаче привлича оценката, че по време на срещата генералният секретар на ССЦ Висер Хофт проявил „най-голям интерес” към о. Цанков и прекарал дълго време в разговори с него, тъй като не знаел какво се случва в България. Справката цитира и някои от мненията, изказани от Цанков в частни разговори в Будапеща: „При Димитров нашето положение беше по-добро. Аз няколко пъти беседвах лично с Димитров. Сега въпреки това, че патриарх Кирил беше съученик на Червенков, положението с българската черква е далеч по зле, отколкото в други страни с народна демокрация”. Предадено е и мнението на о. Цанков, че той самият не пътувал за съвещанието в Москва през 1948 г., тъй като е бил наясно със съдържанието на готвената позиция, а не бил съгласен с нея. Цитирано е и негово изказване по отношение на социалистическата система: „От социализма аз мога да приема само целта, братската общност, а метода и пътя не приемам, тъй като това е насилие и ненавист”[6].

Информацията от Будапеща предизвиква вниманието на висшите етажи в Министерството на вътрешните работи, тъй като с нея се запознава включително заместник-министърът Георги Кумбилиев. Това още повече засилва подозрителността на оперативните работници, които подготвят поредица от агентурно-оперативни мероприятия с аргумента, че „Стефан Цанков е способен да бъде ръководител на нелегална организация, да се занимава с шпионаж, с вражеска агитация и пропаганда”. Сред най-близките му връзки са посочени „обектите на активна разработка” митр. Паисий и митр. Михаил, както и обектът „на наблюдателно дело” патриарх Кирил.

През следващите години о. Цанков внимателно следи преговорите и процесите на сближаване на позиции между Московската патриаршия и ССЦ, а мнението му

[6] Справка от унгарските служби за сигурност (без дата, на руски език), л. 34.

е старателно документирано от агентите на ДС. Според тях Цанков е доволен от тези процеси и изказва мнение, че БПЦ има подготвени хора, които да се включат отново в икуменическите процеси.[7]

Следващото пътуване на Стефан Цанков в чужбина протича по вече разработения сценарий. Във връзка с неговото участие в подготвително съвещание за свикване на конгрес за забрана на атомното оръжие в Чехословакия от 29 май до 11 юни 1958 г., Трето управление на ДС иска от Първо управление (разузнаването) да помоли службите в Чехословакия да осигурят наблюдение върху Стефан Цанков, оценен като „вражески настроен", който ще бъде придружаван и от свещ. Димитър Пенов от Хасково.[8] Справката, която се получава от Прага, проследява стъпка по стъпка визитата на о. Цанков в Прага и Карлови вари, без да съдържа каквито и да е компрометиращи данни. Същото е впечатлението и от донесението на агент „Патриот" по повод това пътуване на о. Цанков.[9]

Все пак пред „Патриот" о. Цанков изказва положителното си мнение за процесите на сближаване на позициите между Москва и ССЦ, а доказателство за добрата му информираност за тези процеси са и няколко прихванати писма от неговата кореспонденция. На о. Цанков прави впечатление още една подробност, която за него е показателна за променената позиция на Москва – в писмо до него руският свещеник Шпилер, който в миналото е спорил с него за ползите от икуменизма, сега е намекнал за предимствата от това сътрудничество.[10]

Надеждите на о. Цанков да вземе участие в завръщането на БПЦ към икуменическото движение се оказват напразни. Българската църква наистина става член на ССЦ през 1961 г., но за участници в този процес от българска страна са определени по-млади богослови, които в голямата си част са подбрани и контролирани от ДС. По същото време отделение „Духовенство" вече познава структурата и начина на работа на ССЦ, за което говори и справката, подготвена от Разузнавателното управление на 21 април 1958 г. – наред със структурата и бюджета на организацията, там се отбелязва, че към ССЦ функционира и Отдел за междуцърковна помощ с бюджет от 176 000 щ.д., в който работят 37 души, занимаващи се основно с изпращане на храни, дрехи и лекарства, а всъщност ползват осъществяваните по този начин контакти за набиране на разузнавателни данни, включително и за България.[11]

В групата на тези потенциални шпионски връзки видимо попада и о. Стефан Цанков. На 8 април 1959 г. агент „Патриот" информира, че богословът е определен да пътува за Прага като член на голяма делегация на Българската църква, водена от патриарха, която да вземе участие в поредната подготвителна среща на бъдещата Християнската мирна конференция, учредена официално през

[7] Донесения на агент „Патриот" от 27 юли 1956 г. и 5 септември 1956 г., л. 148-151.

[8] Писмо от Трето управление – ДС до Първо управление – ДС, 27 май 1958 г., л. 183.

[9] Донесение на агент „Патриот", 10 юли 1958 г., л. 188.

[10] Донесение на агент „Патриот", 20 февруари 1959 г.

[11] Справка за Световния съвет на църквите, 21 април 1958 г., л. 178-180.

1961 г. Към края на годината вероятно Цанков вече е бил наясно, че няма да попадне в групата на българските дейци, които ще участват в завръщането на БПЦ към икуменическото движение. Това личи от горчивината, която той не скрива пред агент „Любенов", посетил го по повод предстоящото си пътуване за Париж. Това е разговорът, в който Цанков се окачествява като „човек под въпросителна" заради добрите си контакти с представителите на западните църкви в миналото.

О. Стефан Цанков не получава разрешение да пътува за конгреса в Прага. В обобщена справка от 1960 г. се казва, че „още от младини Цанков се проявявал като заклет враг на всичко прогресивно", като въз основа на тази негативна характеристика оперативният работник предлага „да се даде отказ на молбата на проф. Стефан Цанков Станчев да посети Чехословакия за участие като представител на БПЦ в общата християнска конференция на църквите"[12]. Решението е взето окончателно на 25 август 1960 г., когато върху предложението да не му бъде разрешено пътуване в Чехословакия (защото вече бил „стар и глух") е поставен печат, върху който пише: „С мнение да се откаже"[13].

„Писмата са проверявани за тайнопис, но досега не се установи нищо"

Другото голямо разочарование на о. Стефан Цанков е свързано с опита му да използва своите контакти, за да осигури изпращането на лекарства за болни духовници и техните роднини, като и тази негова дейност накрая е спряна заради подозрителността на ДС. Сведенията за тази кореспонденция започват да се появяват още в самото начало на откриването на наблюдателното дело. На 22 декември 1954 г. е прихванато негово писмо до Доминика Михаели в Швейцария, в което Цанков моли да бъдат изпратени лекарства за 6 души, между които митрополитите Йосиф и Климент, както и за някои свещеници и миряни. Със същия характер е и писмото до Доминика Михаели от 20 януари 1955 г., в което о. Цанков уточнява, че съгласно волята на дарителите, той ще ходатайства за лекарства само за църковни служители, въпреки че „нуждите са много по-големи". В следващите години молбите за лекарства се изпращат до служителката в ССЦ Луиз Майхофер, като към тях са приложени и съответните рецепти.[14] Тези писма предизвикват засиленото внимание на ДС, която насочва агентурата да следи този въпрос, включително и като поставя на агент „Патриот" задачата да се сдобие с бележника на Цанков, съдържащ списъка на чужденците, с които кореспондира.

Разработката не съдържа данни агент „Патриот" да е успял да се сдобие с този бележник, но това едва ли е било необходимо, тъй като кореспонденцията на Цанков е подложена на внимателен контрол. От донесение от 5 септември 1956 г. от „Патриот" става ясно, че списъците с нуждаещите се от лекар-

[12] Справка за Стефан Цанков (без дата, 1960 г.), л. 218.

[13] Справка за Стефан Цанков, 25 август 1960 г., л. 225.

[14] Луиз Майхофер продължава да привлича интереса на българската агентура в ССЦ и в бъдеще. В едно от ранните си донесения като специализант в ССЦ от 7 декември 1963 г. агент „Дамянов" споделя убеждението си, че тя работи за чуждо разузнаване. Виж: АКРДОПБГДСРСБНА-М, ф. 4, опис 8, а. е. 22.

ства се изготвят от Св. синод и след това се предават на Стефан Цанков, определен като посредника, чрез който тези лекарства да бъдат доставяни. Това не намалява вниманието на ДС, която грижливо документира тази негова дейност – в писмо от 10 април 1956 г. личат имената на 18 души, за които о. Цанков моли да бъдат изпратени лекарства, а по-късно същата година е изготвен и обобщен списък с имената на 52-ма души, за които е ходатайствал и сред които личат имената на митрополитите Паисий и Климент, както и на епископ Партений.[15]

Оперативните работници от отделение „Духовенство" изготвят на 14 май 1957 г. предложение за изясняване на характера на тази кореспонденция, тъй като напоследък тези пратки са зачестили, а техни получатели са подозрителни хора.

> *Характерно е това, че не всеки може да получи лекарства. На получателите се прави строг подбор. Условията, на които трябва да отговарят, са: да бъде вражески настроен и верен последовател на религията.*[16]

Вниманието на ДС е дотолкова приковано от тази негова дейност, че една обобщена справка за Стефан Цанков от 1958 г. стига до следното заключение:

> *От началото на годината се установи, че под марките на писмата, които Цанков получава от чужбина, има разни цифри и други инициали. В едни случаи цифрите отговарят на стойността на марките, а в други не отговарят. Тези цифри и инициали изглежда служат за нещо, тъй като често се срещат под марките на писмата. Тези писма и други, които будят съмнение, са проверявани за тайнопис, но досега не се установи нищо.*[17]

Както може да се очаква, параноята на ДС води до прекратяването на тази практика. Това отново става по пътя на административните мерки, без ДС да разкрива своето участие. В донесението на агент „Павлин" от 19 юни 1959 г. се съдържа оплакването на о. Цанков, че все по-трудно успява да поддържа кореспонденция с чужбина, както и че лекарствата вече не се получават. Цитирано е мнението на един свещеник, за когото Цанков е ходатайствал и който му е изпратил следното писмо:

> *Отец Цанков, благодаря ви от все сърце за вашата отзивчивост да изпишете от Женева специалитетът, от който моята болна жена има абсолютна нужда. Голяма беше радостта ни, когато ни съобщихте, че сте писали да ни изпратят лекарството. Но всичко се помрачи вчера, когато получихме писмо от софийската митница, в което ни съобщават, че лекарството е получено вчера в София, но ще го върнат обратно, понеже вносът на това лекарство в София е забранен.*[18]

---

[15] Списъци на лицата, получаващи лекарства, 10 април 1956 г., л. 98-100.

[16] Предложение за изясняване на характера на изпращаните от чужбина лекарства, 14 май 1957 г., л. 177.

[17] Справка за Стефан Цанков, л. 184-185.

[18] Донесение на агент „Павлин", 19 юни 1959 г., л. 213.

След като ДС успява да наложи забраната за изпращането на тези пратки, на 28 май 1960 г. е взето решение за унищожаването на прихванатите документи по проведените над обекта мероприятия по телефонно подслушване (т.нар. Мероприятие „Янтра"). Това става с решение на комисия от отдел 2, управление III, с председател подполк. Иван Димитров и членове майор Спас Стойчев и кап. Христо Маринчев.[19]

„От досегашното разработване не са постъпили материали със съществено значение"

Така към края на 50-те години Стефан Цанков е принуден постепенно да се оттегли от публичната си дейност. Макар това да е маскирано като негово лично желание, разработката срещу него дава да се разбере, че това става и с помощта на ДС. Първият признак за нарастващото му нежелание да работи може да се види в донесението на агент „Наков" от 29 юни 1960 г., който информира за желанието на богослова да се отдаде на почивка и напусне професорското място в университета, защото „мъчно се работи. Синодът иска и се мъчи да провежда линия, която на мен лично не ми се нрави и която всъщност не отговаря на принципа на нашата вяра и религия". В същия разговор той изказва готовност да се оттегли и от мястото на предстоятел на храм „Св. Александър Невски" – там също „има редица неуредици, които чакат разрешението си, а средства мъчно се отпускат". Единственото му желание било да остане в БАН.

В този контекст се вписва и най-грозният документ в цялата разработка срещу о. Стефан Цанков. Това е анонимно изложение на „група богомолци" от 7 декември 1960 г., изпратено до църковното настоятелство на храм „Св. Александър Невски". Най-вероятно анонимката е мероприятие на ДС, а целта е Стефан Цанков да бъде принуден да напусне настоятелството на храма. Изложението е изпълнено с грозни фрази и обидни квалификации, изписани полуграмотно, които трудно могат да бъдат цитирани изцяло. Сред най-меките определения са квалификациите, че Цанков е „подлизурка и безкруполен човек... фарисей мръсен... лигльо" и други подобни, които завършват с искането „този нахалник" да бъде изхвърлен от храма като „мръсно коте". Не по-малко обидни са и квалификациите срещу другия свещеник в храма – архим. Василий, който остава обект на подобни тихи репресии до края на живота си през 90-те години.[20]

Резултатът от това мероприятие очевидно е бил успешен. Оттеглянето на о. Цанков от публична дейност става причина на 27 май 1961 г. майор К. Тодоров да предложи закриването на наблюдателното дело и изпращането му в архив с аргумента, че „от досегашното разработване на същия не са постъпили материали със съществено значение. Имайки предвид и това, че Цанков е много стар, глух и че от 1 януари 1961 г. той е освободен като професор от Духовната

[19] Протокол за унищожаване на документи, получени по М-Янтра, 28 май 1960 г.

[20] Анонимно изложение да настоятелството на храм „Александър Невски", 7 декември 1960 г., л. 235- 237.

академия и е пенсиониран, предлагам ОНД да бъде свалено в архив на отдел 8 на съхранение и общо ползване"[21].

Така завършва публичната кариера на академик протопрезвитер д-р Стефан Цанков. На пръв поглед той избягва съдбата на други свещенослужители и не става обект на видимите репресии на „народната власт". Без да съдържа драматични детайли, наблюдателното дело срещу него показва начина, по който Държавна сигурност бавно, методично и анонимно успява да се разправи със своите въображаеми политически и идеологически противници, въпреки че нито едно от подозренията не се потвърждава в хода на неговото наблюдение. Делото потвърждава очакванията, че Стефан Цанков наистина е бил запознат с процесите сред висшето духовенство, но не съдържа доказателства той да се е опитвал да повлияе върху процесите на взимане на решения в Църквата. Затова и позицията му по никакъв начин не може да се сравнява с влиянието, което придобива следващото поколение икуменически дейци, някои от които наистина се домогват до позицията на „сиви кардинали". Наблюдателното дело не потвърждава и подозренията за каквито и да било чуждестранни връзки или контакти, които да не са били регламентирани от ръководството на БПЦ. Въпреки това тази разработка е свидетелство за бавния залез и постепенната изолация, на която комунистическата държава осъжда един космополитен човек, на когото тя не позволява да води живота, съответстващ на неговия интелектуален хоризонт.

[21] Предложение за закриване и сваляне в архив на ОНД „Фуше", 27 май 1961 г., л. 241.

В архива на проф. прот. д-р Стефан Цанков, съхраняван в Църковноисторическия и архивен институт на Българската патриаршия, е запазено едно писмо от 12.4.1926 г. до тогавашния наместник-председател на Св. синод – Пловдивски митрополит Максим. Този документ е нелоша илюстрация на мащабите на личността и дейността на своя автор – и като духовник, и като специалист богослов от световна величина. В оригинал първата половина от писмото е в машинопис, а втората – в ръкопис. При предаването на текста същият беше съобразен с нормите на съвременния български правопис при запазване стиловите особености на автора. На три места в публикувания текст липсва по една дума от ръкописната част на оригинала – всичко три невъзможни за разчитане думи, които едва ли биха променили съществено смисъла на написаното.

П о в е р и т е л н о
До Негово Високопреосвещенство
Наместник-Председателя на Св. Синод
Св. Пловдивски Митрополит г-н г-н Максим[1]

Ваше Високопреосвещенство,

Считам за свой дълг, като син и служител на св. ни Църква, да донеса на Ваше Високопреосвещенство и на председателствания от Ваше Високопреосвещенство Св. Синод долу изложеното, което видях и чух във връзка с нашата Българска православна църква и някои общи църковни въпроси през време на пребиваването ми в гр. Атина по случай конференцията в тоя град (28–31 март тази година) на балканските секции на Всесветския съюз за междуцърковно приятелство чрез църквите.

I

Навсякъде – във всички църковни, богословски и други кръгове – българските делегати бяха посрещани и се отнасяха с тях с особено внимание и даже ласкавост, която по някой път отиваше дотам, нас, българите, да ни поставят и пред румънските, и пред сръбските делегати.

Твърде е вероятно една от причините за тоя факт да лежи и в обстоятелството, че другите две – сръбската и румънската – църкви или патриаршии проявяват от известно време нескривани тенденции да играят първенствуваща роля между православните църкви (а ние, българите, в това отношение сме най-скромните), а също, може би, и за това, че сърбите напоследък открито проявяват своите експанзивни претенции върху Солун и цяла южна (гръцка) Македония.

[1] От 1921 до 1928 г. Пловдивският митрополит Максим (Пелов; 1850–1938) е наместник-председател на Св. синод.

Но която и да е причината, факт е, че в гръцките църковни и обществени кръгове забелязахме нескривано от тях направление – да бъдат особено внимателни към нас, българите. Работа на църковната и държавната ни политика е дали и доколко това направление трябва да бъде поддържано от наша страна и да бъде използвано за нашата чисто църковна или за общонародната ни кауза.

На 31 март по обед членовете на цялата ни конференция посетихме вкупом Атинския Архиепископ и Митрополит на Еладската църква Хризостом Παπαδόπουλος[2]. Във втората част на своето приветствено слово (казано на руски език) до делегатите, той на първо място изтъкна, че му е „твърде приятно по-особено да изтъкне присъствието на делегатите от България. Той особено цени Софийския митр. Стефан[3] (когото лично познава от Женевската конференция за съединение на църквите) и моли българските делегати да предадат неговите *братски* привети на митр. Стефан и *на другите български архиереи*". След това поздрави и румънската, и сръбската делегации. За това особено внимание на архиеп. Хризостом счетох за свой дълг с подходящи за случая слова да му изкажа нашата сърдечна благодарност.

На същия ден (31.3) атинската секция на съюза ни даде на Делегацията ни банкет в хотел „Гранд Бретан", на който присъстваше и архиеп. Хризостом. И тук той каза реч, в която подир общата част каза отново най-първо за нас българите, че „с особено задоволство констатира делегатите и от Българската православна църква". И отново замоли българската делегация да предаде неговите *братски* поздрави на Софийския митр. Стефан и другите български архиереи. Подир като по същия ред той поздрави и другите делегации, архиеп. Хризостом каза думите, които обърнаха общо внимание и после се подеха и в по-широки кръгове, а именно – той мисли, че „е настъпил вече близкият ден, когато предстоятелите на всичките балкански православни църкви – Румънската, *Българската* и Еладската – ще се съберат наедно, за да отслужат общо и братски светата Литургия".

II

Това особено внимание на гръцките църковно-богословски кръгове към българите, България и Българската православна църква се манифестира и с факта, че Богословският факултет при Атинския университет ми направи честта да ме покани да държа в университета лекция по „уредбата и положението на Българската църква". Разбира се, че тая покана (каквато не се отправи към никого другиго от православните професори – делегати от Сърбия и Румъния) приех с особено задоволство. Сказката бе обявена от факултета на черната дъска на университета и на 2 април пред препълнен салон и в присъствие на доста професори аз държах своята лекция (на немски език, превеждана от декана на Богословския факултет и професор по църковно право в Атинския университет

[2] Χρυσόστομος Α΄ Παπαδόπουλος (1868–1938) – архиепископ на Атина и цяла Елада (1923–1938), историк на Църквата, преподавател в Атинския университет, член на Атинската академия на науките, автор на множество църковноисторически съчинения.

[3] Бъдещият Български екзарх Стефан (1945–1948).

г-н Аливизатос[4]). Още при влизането ми в залата студентите ни приветстваха с шумни ръкопляскания. Тия ръкопляскания се повтаряха особено когато изтъкнах мисълта, че е дошло време да се премахне анахронизмът и общата църковна съблазън с т.нар. българска схизма и да се признае и от Цариградската патриаршия автокефалността на Българската православна църква. С продължителни и шумни ръкопляскания бе изпратен краят на лекцията ми за съвместното работене на всички православни църкви – за братско сближение на православните народи и за изпълнение вселенската задача на светата и единна Православна църква.

Подир лекцията си счетох за свой дълг да поблагодаря сърдечно на Богословския факултет и на декана му и – в негово лице – на Атинския университет за ласкавото му внимание да ме покани да чета речената лекция, след което последва взаимно здрависване и разцелуване с г-н декана проф. Аливизатос, което отново бе съпроводено от студентите и слушателите с шумни и продължителни ръкопляскания.

Трябва да призная на Ваше Високопреосвещенство, че каквито и да са били мотивите на поканата за горната лекция, аз останах под впечатление от начина и чувствата, с които тя бе посрещната, изслушана и изпратена.

III

Аз и от по-рано се познавам с повечето от професорите в Атинския богословски факултет. Но тоя път влязох с всички тях в най-близко общение. Те с всичката си откровеност и колегиалност размениха с мене мисли по редица въпроси от съвременен характер за отделните православни църкви (Българската, Еладската и за Цариградската патриаршия) и по някои общи въпроси на цялата Православна църква (въпросът за свикване вселенски събор, за подготовката и дневния му ред, за общата православна литература, за по-близко и активно единение и сътрудничество между отделните православни църкви и т.н.).

По въпроса за вселенски събор узнах от своите атински колеги, че те по принцип са *за* вселенския събор, но държат той предварително да бъде надлежно *подготвен* – както по отношение на основно проучване предварващите тоя събор въпроси, а също и на въпросите на самия му дневен ред, тъй и в това, че трябва и самото църковно изпълнение да бъде приготвено за възприемане евентуалните решения на такъв един събор. Иначе атинските професори богослови много се боят, че вселенският събор може да допринесе повече вреди и дори да се появят след него нови „старообрядчески" или „староверчески" църковни отцепления. Атинският архиеп. Хризостом се обърнал с молба към Богословския факултет да даде мнение по въпроса за вселенския събор и факултетът дал [...] мнение горе-долу в горе отбелязания смисъл.

[4] Αμίλκας Αλιβιζάτος (1887–1969) – гръцки православен богослов, преподавател по канонично право и по пастирско богословие в Атинския университет (от 1919 г.), член на Атинската академия на науките (1962), един от най-влиятелните гръцки богослови на XX в.

През време на престоя си в Атина аз се снабдих (със съдействието на атинските си колеги) и с доста добра част от по-новите съчинения на гръцката богословска литература.

За нашите условия и текущи нужди особено заслужават внимание две книги: едната от проф. Григорий Папамихаил[5] *Иисус Христос като историческа личност* (научно-апологетическо изследване в [...] ярко изложение и език) и друго, от самия Атински архиеп. г-н Хризостом – *Символът на Втория Вселенски събор* (историко-критично изследване). И двете тия съчинения не са от големи размери и си позволявам да мисля, че много ще се допринесе за нашето духовно просвещение, ако Св. синод би решил и намерил подходящо лице, за да се преведат и издадат на български език. В България вече ходят безбожници и държат „научни" сказки на темата, че Христос изобщо не бил съществувал, и зная, че на много вече са внесли смут в душата, дори на добри християни и даже на свещеници. И книгата на проф. Папамихаил би прекрасно отговорила на важна църковна нужда у нас. Какво разпространение намира първата книга в самата Гърция, се вижда от обстоятелството, че в късо време тя е претърпяла две издания. А книгата на Архиепископ Хризостом (както последният ми каза) е вече преведена и издадена на румънски и сръбски. И от двете тия книги прилагам тук по един екземпляр като моля екземплярът от книгата на проф. Г. Папамихаил да ми се върне, щом се види от Св. синод, понеже друг екземпляр от нея нямам. Ако Св. синод наистина усвои мисълта да се преведе на български тая книга, ще пиша на автора ѝ да ми изпрати нужния за Св. синод екземпляр.

IV

С Атинския архиеп. Хризостом бяхме се сдумали (при по-раншна обща среща), че ще го посетя насаме в Архиепископията му, за да разменим мисли по някои общи православни църковни въпроси. Съгласно с това на 4 април надвечер аз (заедно с проф. Ализизатоса – негов близък човек – па рекох да има и трето лице при разговора ни) го посетих в Архиепископията му.

От доста продължителния ни разговор ще съобщя по-характерното от неговите думи.

1. И аз, и той избягнахме да говорим за т.нар. българска „схизма". Но говорихме ясно и открито за сегашното междуцърковно положение на нашата (Българската) църква. По моя въпрос архиеп. Хризостом каза: „Въпросът за признанието на Българската църква за автокефална е днес въпрос само на една проста формалност. По общия канонически ред необходимо е Българската църква да се обърне към Цариградската патриаршия (под чиято юрисдикция се е намирала), за да се даде от нея нужния в случая „томос". Аз наистина недоумявам какво собствено днес може да спъва Българската църква, за да направи това. Това навремето направихме и ние, от Еладската църква. Същото сториха по-късно и Сръбска-

[5] Γρηγόριος Παπαμιχαήλ (1874–1956) – гръцки православен богослов и апологет на християнството, член на Атинската академия на науките, един от първите православни изследователи на живота и учението на св. Григорий Паламà.

та и Румънската църкви. И аз съм уверен, че не ще има абсолютно никакви спънки за лесното и бързо уреждане на въпроса от страна на Цариградската патриаршия. Днес има налице всички данни или условия за благоприятното и общо приемано решение на въпроса. Целият тоя въпрос с миналата разпра е днес вече анахронизъм. Но все пак автокефалността от формално и междуцърковно гледище не може да настъпи сама по себе си, механически – трябва да призная, че и нам е мъчно за това неуредено междуцърковно положение на Българската църква. Ние, по каноническия ред, не можем да не зачитаме актовете на една църква по дела из нейния вътрешен живот. И следователно, докогато въпросът не се разреши по реда си между Цариградската и Българската църкви, ни е невъзможно да встъпваме в ония връзки с Българската църква, които ни са желателни. Мъчно ни е за това положение, защото то пречи на приятелския живот между двете (нашата и вашата) църкви, а оттук – и между двата единоверни народа и между двете наши държави. Аз мисля, че колкото по-скоро се уреди тоя прост (но необходим) въпрос на формалност, толкова по-скоро ще може да се завърже съвместна дейност на двете наши църкви и ще се улесни и сближението на двата наши народа".

Митрополит Симеон и протопрезвитер Стефан Цанков

2. По въпроса за проектирания вселенски събор архиеп. Хризостом мисли, че свикването на вселенски събор е необходимо, но тоя събор трябва предварително да бъде по надлежния ред подготвен. Архиеп. Хризостом е на мнение, че тая година такъв събор не може да се събере, доколкото той чул, че това становище взели (макар да няма официални известия за това) и Румънската, и Сръбската църкви. Твърде е вероятно тая година да се събере (от представители на църквите) едно предсъборно събрание (или комисия) за подготовка на събора. Относно дневния ред на събора архиеп. Хризостом мисли, че в него трябва да влязат и въпросите: а) за календара (той се изплака, че Румънската църква, без да сондира другите църкви, сама тая година празнува Пасхата различно от другите православни църкви; б) Българският църковен въпрос (ако дотогава той не бъде разрешен, както е най-редно, направо между Цариградската патриаршия и Българската църква) и в) въпросът за валидността на англиканската йерархия (и по тоя въпрос, мисли той, следва да се постигне едно единодушие между всички православни църкви, а не както сега – тая валидност я признават Цариградската и Йерусалимската патриаршии и Кипърската църква, а други православни не са взели по въпроса становище; по същия въпрос архиеп. Хризостом [...] написа

една студия, един екземпляр от която тук прилагам за Св. синод).

3. В разговора ни между другото не премълчах пред архиеп. Хризостом, че у нас – в църковните кръгове – е направило твърде странно и тягостно впечатление твърде недружелюбното държане на делегата на Еладската православна църква към нашия делегат по време на миналогодишните патриаршески празненства в Букурещ. Архиеп. Хризостом ме увери, че за подобно държание техният делегат не е имал инструкция (и смеейки се и обръщайки се към проф. Аливизатос, добави), че това държане се дължи собствено на особения характер на делегата им.

4. На Негово Блаженство архиеп. Хризостом накрая благодарих за благото му отнасяне към нас, делегатите от България, и му съобщих, че за това му отнасяне, както и за по-важната част от разговора ни с него ще си позволя да донеса на Св. синод на Българската църква.

* * *

Като донасям всичко гореизложено на архипастирското внимание на Ваше Високопреосвещенство и на Високопреосвещените синодни архиереи, целувам св. Ви десница, прося отеческото Ви благословение и оставам на Ваше Високопреосвещенство предан духовен син и служител.

София, 12 април 1926 г.

Проф. протопрезвитер
Стефан Цанков

Майкъл Джаксън, архиепископ на Дъблин от Англиканската църква на Ирландия, е роден през 1956 г. в Северна Ирландия. Завършва висше образование в Колежа „Тринити" в Дъблин и специализира в Университета в Кеймбридж. Ръкоположен е за дякон в Англиканската църква на Ирландия през 1986 г. и за свещеник през 1987 г. В следващите десет години преподава в Богословския колеж в Дъблин и служи в няколко църкви в Англия. През 1997 г. се завръща в Ирландия и през 2001 г. е избран за епископ на Клогер, а на 2 февруари 2011 г. – за архиепископ на Дъблин. Работил е като председател на Комитета за Църквата в Обществото на Църквата на Ирландия и като участник в икуменическия диалог от името на Англиканската църква, включително като член на комисиите, отговорни за диалога с юдаизма и с Източните църкви. Женен, с едно дете. Архиепископ Майкъл Джаксън посети България за откриването на изложбата „Кръстът в европейската култура", представена в Националния етнографски музей от 13 до 27 май 2013 г.

ИЗКУШЕНИЕ Е СВЕШЕНИЦИТЕ ДА СТАНАТ „КАПЕЛАНИ НА ПЛЕМЕТО"

С архиепископ Майкъл Джаксън разговаря Момчил Методиев

Честъртън обяснява полемичния характер на своя публичен опонент Джордж Бърнард Шоу с това, че Шоу е бил не само ирландец, но и ирландски протестант – приеман е от всички като чужденец и е свикнал да бъде малцинство. Ирландия често е сочена за пример за страна, в която национална и религиозна идентичност са неделими. Как преодолявате предразсъдъците срещу протестантите в католическа Ирландия? Каква е историята на вашата Църква?

Наистина членове на Англиканската църква на Ирландия са били известни личности от изкуството и литературата. Ирландия е малък остров, известна е като католическа държава и това е вярно както статистически, така и кул-

турно. Но в нея винаги са живели и малцинства – има традиционно еврейско малцинство, но и малцинство от протестанти. Протестантската Реформация се проявява по различен начин в различните европейски страни – има калвинизъм, лутеранство, цвинглианство. В Ирландия Реформацията се дължи на военната, икономическата и политическата близост между Англия и Ирландия, както и на заселването на хора от английски и шотландски произход. В зависимост от гледната точка този процес може да бъде описан като колонизация или заселване. Така в страната се формира малцинство, което следва богословска и социална концепция, различна от католическата. От средите на Англиканската църква на Ирландия наистина произхождат известни личности от литературата и изкуството – споменахте Дж. Б. Шоу, но могат да бъдат добавени и други имена – поетът, драматург и политик У. Б. Йейтс, брат му, художникът Джак Йейтс, както и Самюел Бекет. Днес протестантското училище, в което се е учил Бекет и което и аз съм завършил, съвместно с йезуитското училище, в което се е учил Джеймс Джойс, организират литературен конкурс на тяхно име. Споменаването на тези личности като пример за различие и креативност е наистина показателно за Църквата на Ирландия.

Англиканската църква прониква в Ирландия чрез заселници от английската армия от английски и шотландски произход. Този начин на разпространение на англиканството не е ограничен само до Ирландия, това се отнася за много страни по света. Когато англичаните отиват в чужбина, те довеждат със себе си и своите капелани, които утвърждават тази традиция на новото място – това се случва в Америка, но също и с Източноиндийската компания, а и в Тайван и Хонконг – във всички тези страни англиканството прониква и с помощта на капеланите, прикрепени към армията или търговската компания.

Характерно за Ирландия е това, че история и политика неизбежно се припокриват. Повечето хора подхождат към религията идеалистически и я приемат като начин на живот, но тя неизбежно е обвързана с обществото, което в крайна сметка я отвежда и до политиката. Английското управление на Ирландия често е виждано като репресивно и разрушително за местния начин на живот. Това не е съвсем вярно, тъй като Англия се опитва да привнесе институции и структура на управление, но местните хора неизбежно виждат в това проблем, тъй като така се ограничава тяхната независимост. В средата на XIX се стига до Големия ирландски глад, който поражда движението за самоуправление и като резултат през 1870 г. е взето решение Църквата на Ирландия да бъде лишена от своя официален статут, т.е. до отделяне на Църквата от държавата, защото вече не е било възможно тя да бъде официална църква, какъвто е статутът на Църквата на Англия в Англия. От една страна, това носи голяма свобода, от друга – изисква и много работа.

Що се отнася до структурата и последователите, положението на Църквата на Ирландия е специфично в рамките на по-широката англиканска общност, защото това е една Църква, която се простира в две политически юрисдикции – Северна Ирландия, която е част от Великобритания, и Република Ирландия, която през 1922 г. получава държавна независимост. Това деление се отнася не само за

англиканите, то е валидно и за католиците, методистите, презвитерианите.

В Ирландия днес живеят 5,5 млн. души, от които англиканите са около половин милион. Мнозинството от тях живеят в Северна Ирландия по причини от политическо естество. Историческият център на Ирландия още от времето на римляните е Дъблин, но тъй като днешната територия на Северна Ирландия е била трудно управляема от Дъблин, през XVII в. се създава провинция Ълстър, в която англичаните основават училища, които да подготвят административни служители за управлението на държавата. Това е причината там да се заселят повече протестанти.

Църквата на Ирландия се състои от 12 диоцеза и 12 епископи, от които двама са архиепископи – на Дъблин и на Армаг, като архиепископът на Армаг е по-важен. Армаг е древно епископско седалище, което извежда произхода си от св. Патрик. Дъблин и Армаг са две от четирите древни архиепископски седалища на Британските острови – заедно с Кентърбъри и Йорк. С други думи, нашата система в известен смисъл съответства на делението в Църквата на Англия, където също има две архиепископии с центрове Кентърбъри и Йорк, от които Кентърбъри е по-важният. Църквата ни е по-силна в градовете, но има и някои селски райони, в които тя има силни исторически традиции. Както и други църкви, ние също сме изправени пред предизвикателствата на модерността и постмодерността. У нас също съществува енорийска система със свещеници, но и добре развита система от мирянски служения, упълномощени от църквата да работят заедно с ръкоположените свещеници.

Каква роля може да играе Църквата за помирението в Ирландия? Дали и до каква степен тя може да се ангажира с политически, публични или социални каузи?

Този въпрос възниква, когато Църквата престава да бъде частно общество и става публична. Пример за това е и конфликтната природа на служението на Иисус Христос, особено влизането му в Йерусалим. От едната страна са фарисеите и садукеите, от другата страна са местните власти – римляните, с които местното население се опитва да живее. Само по себе си това вече създава политическа ситуация и разпването на Иисус е също толкова част от политиката, колкото е и част от религията.

Вече споменах за движението за самоуправление от втората половина на XIX в., което води до разделянето на Ирландия в началото на XX в. След това през XX в. на всеки десет години се случват размирици, поради което Ирландия е известна на света като държавата на Размирците, с главно Р. На какво се дължат те? През 1966 г. беше отбелязана 50-годишнината от Великденското въстание от 1916 г., което стана причина много хора да се опитат да се възползват от годишнината за свои политически цели. Към този аспект трябва да се добави и радикалното социално движение в края на 60-те години. Наред с това в Северна Ирландия съществуваха нерешени социални проблеми, тъй като земята беше собственост на англичани, но се обработваше от католици като наематели,

които пък нямаха избирателни права. Което доведе до формирането на групата на републиканците и групата на протестантите юнионисти.

Може ли Църквата да изиграе някаква роля в тази ситуация? Мнозина казват: Църквата трябва да бъде по-активна. В ситуация на криза едно от големите изкушения е свещениците да станат „капелани на племето", както ги наричам. В момент на политическа несигурност хората търсят водачи, които да ги представляват, включително и в споровете с другите. Имах един колега свещеник католик в Северна Ирландия, който стана изключително непопулярен, защото не разреши знамето на Република Ирландия да бъде положено върху ковчега на загинал терорист. Каза, че това е политически акт и той не може да се ангажира с него, но това го направи изключително непопулярен.

Накрая въпросът стига до символите и идентичността. В годините на размириците се случи така, че хора, живели и оцелели заедно, независимо дали паралелно или интегрирани, се превърнаха в „произведени врагове", както ги наричам. Налагането на идеята за толерантност или дори за толериране ми се струва по-доброто решение, отколкото възприемането на някои от крайните идеи. Трябва да помогнем на жертвите, но и не трябва да забравяме, че всички хора са творения на Бога, тоест винаги трябва да има място за изкупление и покаяние в съответния контекст. Ирландия постигна много в посока на помирението, благодарение и на международната подкрепа, и на хора като Джордж Мичъл и Бил Клинтън, но има още много, което да бъде извършено. Положението в Северна Ирландия е специфично, тъй като там се говори за разделение на властта, а не за споделяне на властта. Там крайните партии успяха да погълнат партиите от центъра и сега те се намират в центъра и трябва да си поделят отговорностите за здраве, образование, социално развитие.

Към това се добавя и икономическата криза от последните години. Хората се нуждаят от просперитет, от работа, и днес Ирландия е изправена пред въпроса, който стои пред целия свят – как да съживиш икономиката, когато хората по света нямат пари да купуват това, от което нямат нужда. В годините на икономическия бум Република Ирландия постигна много и за пръв път в страната израсна поколение, което няма нужда да емигрира, тоест за първи път повечето семейства живеят заедно. Северна Ирландия, от своя страна, може да разчита на подкрепата на Уестминстър, което води до относителното икономическо изравняване на двете части на Ирландия.

Това са проблемите, които вълнуват хората извън Църквата, приоритетите им са свързани със запазването на личното им достойнство и отговорността им към семейството, независимо дали това се отнася за техните деца или техните родители. Не се опитвам да кажа, че Църквата е лукс, а че тя е част от всичко това. Появява се напрежение между желанието на хората да идеализират църковната теология и бедственото икономическо положение на част от обществото. Защото в държавата на лишенията първи и най-тежко пострадват тези, които вече са били бедни, които нямат нищо.

В тази ситуация за помирението има големи перспективи, включително и в икуменически аспект и по-конкретно в отношенията между католици, англикани, методисти и презвитериани. Познавам един презвитериански свещеник от Северна Ирландия, който служи в градчето Лисбърн и който инициира провеждането на редовни срещи между всички свещеници там. Те го попитаха: къде ще се събираме, а той каза: няма да се събираме, ще ходим по кафенетата, там, където има най-много хора, ще седим на прозорците на кафенето, за да видят хората, че се срещаме публично. За да има помирение, първо трябва да притъпиш гнева на хората, които се съмняват в теб, и след това да продължиш нататък. По отношение на икуменическата дейност с колегата ми в Дъблин от католическа страна Диармуид Мартин работим много добре в области като кръщението, социални дейности, мирските служения и обучението на духовенството след ръкоположението. Аз се надявам един ден да можем заедно да обучаваме свещениците, които да получават обща основа, а след това да се поставя ударението върху собствените деноминационни традиции. Към това могат да бъдат привлечени и методистите. В Северна Ирландия тези контакти са по-трудни, така че те гледат на нас като на пример за „семеен икуменизъм".

В по-широк план, когато става дума за политика, възниква и въпросът за състоянието на християнския свят. В Европа ние сме наследници на империя, която е станала християнска, не за една нощ, но е станала християнска. По тази причина християните често мислят, че трябва да имат запазено място в политиката и управлението. Но това не е толкова просто. Според мен църквите трябва да бъдат носителите на ценностна система, която не винаги стои на първо място в политическия дневен ред, но те трябва да работят и за това членовете им да бъдат ангажирани граждани. Намирам за опасно искането Църквата да се превърне в частно общество, защото хората, които ходят на църква, също ходят по улицата, качват се в трамваите, участват в обществения живот.

Църквата на Ирландия и Църквата на Англия имат различни проблеми. Как стои в Ирландия въпросът, разтърсил Църквата на Англия – за ръкоположенията на жени за свещеници и епископи? За православните този проблем изглежда странен, тъй като е приеман за част от секуларизацията на Църквата и за възприемането на светски стандарти в нейното управление.

Разбирам чувствителността на православните към този проблем. Участвам в диалога между Англиканската и другите църкви, по-конкретно в диалога с т.нар. Източни църкви – копти и арменци. Запознат съм с аргументите против ръкоположението на жени и се отнасям с пълно разбиране към позицията, че принципът и практиката на служението са приемани за изключително мъжки прерогатив. Но нека се опитам да обясня защо в Църквата на Ирландия преди 25 години взехме решение и трите богослужебни чина да бъдат отворени за жени. Бяхме сред първите в англиканската общност, които взехме това решение, и това ни отличава от Църквата на Англия. Основният аргумент в полза на това решение беше аргументът за кръщението. Ако кръщението е дар, който се предава на кръщаваните независимо от техния пол, това открива пътя и за ръкоположението на жените в трите чина, като още тогава Общият събор на Църквата

на Ирландия взе решение да поеме по този път. Не бих окачествил това като компромис със секуларния свят, но все пак остава един тежък въпрос – ако не беше феминисткото движение, щяха ли Църквата на Ирландия и другите църкви въобще да започнат да обсъждат този проблем? И отговорът е, че това движение, което даде възможност на жените да заемат по-достойно място в обществото, улесни взимането на това решение и от страна на Църквата.

Връщам се към принципа, който едва ли може лесно да бъде приет от Православната традиция, но все пак ми се иска да го обясня. Църквата на Ирландия е част от общността Порвоо[1] – общност между англиканските църкви от Великобритания с лутеранските църкви от скандинавските страни. Тази общност споделя убеждението, че съществува само едно служение и това е служението на Иисус Христос, а в неговите рамки има различни чинове и служения. Казвайки това, не искам да пораждам антипатия с православните, а само да обясня как се е стигнало до това решение. Ако ме попитате дали смятам, че хората, които не приемат ръкоположението на жени, са се отклонили от вярата – отговорът ми е: не, не смятам. Но и не смятам, че ние сме се отклонили, защото сме взели решение да ръкополагаме жени. Мога да кажа, че това решение не доведе до негативна промяна в отношенията между моята Църква и католиците или православните, тъй като всички приемат, че концептуално това е възможно. Когато Бенедикт XVI посети Ирландия, той посети и катедралния храм, сред чието духовенство има и една жена. Той тогава прие да бъде поздравен от тях, не каза: не мога да си общувам с тях.

Положението в Църквата на Англия е доста по-различно. Исторически Църквата на Англия е преживяла мека Реформация, докато Църквата на Ирландия – твърда Реформация. Църквата на Англия се освобождава от силното влияние на калвинисти и пуритани, като ги изпраща в чужбина, включително и в Ирландия. Основната тревога в Англия беше, че ако се вземе решение за ръкополагане на жени за епископи, това де факто ще ограничи контактите между Църквата на Англия с католиците и православните. Архиепископ Роуън Уилямс се надяваше решението да бъде взето, преди той да се оттегли, но това не се случи. За решаването на този въпрос бяха вложени много усилия, които прераснаха в гняв и разочарование, когато предложението беше отхвърлено. Стигна се и до политизацията на едно теологическо решение.

Как се отнасяте към решението на Католическата църква да създаде т.нар. персонални ординариати за тези свещеници и миряни от Англиканската църква, които не приемат ръкоположението на жените? В по-широк контекст – как приемате избора на новия папа Франциск?

Проблемът с персоналния ординариат засяга предимно Църквата на Англия, но за мен това е много спорен въпрос от теологическа и еклесиологична гледна

[1] Общността Порвоо – по името на града във Финландия, в който е подписано споразумението за сътрудничество между евангелско-лутеранските църкви от Северна Европа. В тази общност участват предимно Църкви от скандинавските страни, както и Църквите на Англия, Ирландия и Уелс и Епископалната църква на Шотландия. – Б.р.

точка. Иронията се състои в това, че докато бяха част от Църквата на Англия, хората, които искаха създаването на тази структура, ползваха римския ритуал в богослужението – понякога с разрешение, но по-често по допущение. А сега, когато встъпиха в ординариата и се подчиниха на Рим, те трябва да служат по англикански ритуал. По този начин те получават точно обратното на това, което са искали и очаквали. Което е рецепта за буря – в Ирландия има силна Католическа църква, чиито членове говорят на ирландски, и Англиканската църква на Ирландия, чиито членове говорят на английски и са пуритани, калвинисти, англикани. Ординариатът беше обърнат към хората, които намираха предложението за ръкополагането на жени за епископи за скандално. Решението за ординариата ми се струва проблематично и от еклесиологична гледна точка – от една страна, аз трябва да се отнасям с уважение към това как Католическата църква решава вътрешните си проблеми. Но очаквам и Католическата църква да се отнася с уважение към организацията и начина на функциониране на нашата Църква. Даването на убежище на хора, които са недоволни от една традиция, води само до това недоволството да премине от едната в другата традиция. Според мен това е предпоставка за проблем. Хората, които преминаха в ординариата, не бяха толкова много, колкото се очакваше. Но аз изказвам публично своите тревоги, тъй като и немалка част от католиците в Ирландия са разтревожени от тази идея за „трансплантация на недоволството" в новата традиция.

А що се отнася до избора на папа Франциск, това, което ме впечатлява най-силно като един добронамерен външен наблюдател, е последователността на наследяването. Йоан-Павел II произхождаше от тази част от Европа, която преодоля последиците от комунизма, Бенедикт – от тази част на Европа, Западна Европа, която изпитва тежки проблеми от гледна точка на християнското свидетелство. Новият папа Франциск идва от Южна Америка, където има голяма концентрация на католици и където се чувства силното влияние на два фактора – единият е богословието на освобождението, а другият – влиянието или дори натискът на протестантските мисионери от Северна Америка. Ако се опитам да бъда предсказател, вероятно следващият папа ще дойде от Югоизточна Азия, а този след него – от Африка.

Наред с това, личността на папа Франциск обединява в себе си няколко важни фактора – вниманието към базисната общност, а и възпитанието на този човек като йезуит, което носи определено ниво на свобода, характерно за хората от религиозните ордени. Той е човек, който е едновременно близо до хората, до базисната общност, но е и част от диоцезната система. Знаменателни бяха и първите му символни действия, веднага след неговия избор – това, че по време на Страстната седмица изми краката на затворници, между които и на мюсюлманки, отказа се от някои от сложните декорации на папата, акцентира върху това, че той е епископ на Рим, а не епископ на света – всички тези жестове направиха много добро впечатление. Надявам се той също да посети Ирландия, подобно на своя предшественик. Тъй като католиците в Ирландия – и епископите, и обикновените вярващи, имат нужда от окуражаване заради скандалите, които ги сполетяха през последните години – за да престанат да бъдат прие-

мани като черната овца на християнската общност.

Какви контакти поддържате с православната общност в Ирландия и какви бяха мотивите ви да представите изложбата „Кръстът в европейската култура" в София?

В Ирландия поддържам много добър контакт с представителите на православните общности, както на източните, така и на православните църкви. Особено добре у нас са представени румънците и румънските православни свещеници, а свещеник Готфрид О'Донъл, който е глава на Ирландския съвет на църквите, е румънски православен свещеник. Интересното е, че той приема православието на зряла възраст, след като е бил католик от Ордена на йезуитите. В този смисъл в Ирландия има не само емигранти, но и хора, приели православието по убеждение.

Изложбата, представена в София, имаше за цел, от една страна, да отбележи ирландското председателство на Европейския съюз. Но същинската цел е тя да постави въпроса как и до каква степен успяваме да живеем с различните религиозни символи. В Западна Европа това е много актуален въпрос, като във Франция той е концентриран върху облеклото на мюсюлманките, но в Англия дебатът възникна по повод забраната стюардесите от „Бритиш Еъруейз" да носят кръстове на работното си място. Въпросът е къде се намира границата между атаката на чуждата религиозната свобода и изразът на собствената религиозна идентичност. Надявам се тази изложба да бъде приета не като опит за конфронтация, а като опит за среща и помирение. Кръстовете, представени на тази изложба, са обект на преклонение от вярващите, но те са и част от идентичността на Европа, независимо дали това се харесва на хората, които са настроени враждебно към тази идентичност.

Архиепископ Майкъл Джаксън

КРЪСТЪТ В ХРИСТИЯНСКАТА ТРАДИЦИЯ

Кръстът е най-видимият и ясен християнски символ. Простотата му спира дъха – две кръстосани парчета дърво, въпреки че той може да бъде пресъздаден и от всеки друг материал навсякъде по света. Простотата и величието вървят ръка за ръка, както и страстите и славата в живота, смъртта и възкресението на Този, Който превърна кръста във вход за живота, приемайки го като средство за Своята смърт. В наше време кръстът отново е причина за скандал – камъче, попаднало в обувката на тържествуващия секуларизъм. Интересно е колко точно секуларизмът схваща силата на този символ, поради което реагира толкова ожесточено на усещането, че кръстът удържа пред очите ни една реалност, чието съществуване се опитваме да потиснем и която предизвиква до крайност реалността на света, в който живеем. Това превръща кръста във фокус и средоточие на смисъла, конфликта, страданието и свободата. Нашето призвание като следовници на Разпнатия е да се възползваме от всички възможности на този символ за излекуването на нации и индивиди в духа на мисионерството и откритостта.

† е знак, който се прави над челото на всяко дете, което приема св. Кръщение. Самият аз правя кръстен знак на челото на всеки, на когото давам първо причастие, на дланта на всеки, на когото давам св. Причастие, както и на челото на всеки, който ще бъде погребан. Разбира се, правя кръстния знак след покаяние, а и когато давам благословение, което в нашата традиция се извършва както от свещениците, така и от епископите. Кръстосването (ако мога да използвам тази дума) не се извършва само от клирици като мен, а и от хора от цял свят в момент на молитва или като отговор на злото. Този знак се прави от целия Божи народ като израз на неговата принадлежност към Бог и като знак за следването на Спасителя, умрял на кръста за нашето спасение и възкръснал от мъртвите за наше оправдание. Както знаем, в последните мигове от живота си много християни държат в ръцете си кръст. Шофьорите на таксита също имат кръст, окачен отвътре на предното стъкло на колата. Много футболисти, когато излизат на игрището, докосват тревата и след това се прекръстват.

Кръстът е свързан с двустепенния процес на изкуплението, независимо дали хората разбират изцяло действията си около кръста. Той говори по мъчителен и реалистичен начин за близостта между страданието и славата. Така ние признаваме, че славата винаги принадлежи на Бог, а не е някаква Негова външна страна, както и че страданието се отнася за изпълненото с любов и благодат снизхождане на Бог във въплътеното човешко тяло и е свързано с живота на Св. Троица, изразена чрез лицето на Иисус Христос и продължена в лицето на Св. Дух.

Следователно кръстът е носител едновременно на обективна и субективна реалност. Историческото събитие на Разпятието придобива смисъла на това, което съвременният компютризиран свят нарича икона – визуален символ, който има смисъл сам по себе си, но и който е носител на смисъл, вложен от другите в него. Но в основата си той продължава да бъде нищо повече и нищо по-малко от две кръстосани парчета дърво, създаден с цел да причинява мъчителна и бавна смърт на престъпници, придружена от физическа и психическа болка и водеща до пълното унищожение и унижение на човешката личност. На личността, която според иудео-християнската традиция е сътворена по образ и подобие Божие (Бит. 1:26). Колкото и красив да изглежда кръстът, създаден от изкусните и изпълнени с вяра майстори, той винаги ни води към преклонението пред щедрата и безкористна саможертва на Бог. Саможертва, извършена за възстановяването на доброто и възвръщането на красотата на целия сътворен свят, човешки и ангелски – а творението днес отново придобива все по-голяма важност с оглед на съвременната екология.

Възстановяването и възвръщането на сътворения свят е от жизнено значение, тъй като ни помага да избегнем дълбоко вкоренената и винаги привлекателна ерес на дуализма. Това е още по-важно в контекста на съвременната култура, доминирана от консумацията и примера на знаменитостите. Дуализмът, както е известно, отрича наличието на добро в материалното, а и в духовното творение. Това се случва, защото дуализмът извършва насилие над творението, като в известен смисъл превръща сътворените същества в нещо, което превъзхожда божественото. Често те приемат формата на натрапчива идея, която води до злоупотребата с власт, авторитет, саморазбиране и самоконтрол. Дуализмът подхранва идолопоклонството. Проблемът се състои в това, че обективното и субективното играят помежду си игри, които увреждат душата на личността, оказала се в центъра на тази игра, по пътя на пристрастяването и изопачаване на реалността. Както е известно, най-известната богословска ерес, свързана с дуализма, е гностицизмът и неговият христологичен израз – докетизмът.

Докетизмът настоява, че човешката природа и страданията на земния Христос са били илюзия, нещо, което „така е изглеждало", а не е било реално „събитие". По отношение на разпятието, което ни връща обратно към темата за кръста и към реалността на преклонението пред него, докетизмът допуска, че в Христос Бог е избегнал унижението и обидата на смъртта, като Иисус е бил заменен на кръста от Юда Искариот или от Симон Киринеец. Това създава впечатлението, че докетизмът приема пуристката философска теология, според която Бог е съвършен и по тази причина не може да бъде засегнат от смъртта, въпреки че всъщност докетизмът не защитава нищо подобно. Затова и ние наричаме тази доктрина гностическа заблуда. Макар да не е неизвестен в свидетелството на Новия завет, гностицизмът (фалшивото знание) е напълно отхвърлен от новозаветното свидетелство.

Гностицимът не е обект на нашето изследване. Важно е обаче да отбележим, че подмяната на откритото знание за Божието откровение в Писанието и в Троицата с идеята за тайното знание е отхвърлена като напълно погрешна. И това

е така, защото тази доктрина настоява на съществуването на изключително и тайно знание, което не може да бъде възвестявано и за което не може да се свидетелства. По същата причина участието на християни в тайни общества е най-малкото проблематично. И това продължава да бъде валидно независимо от обвиненията, които другите могат да отправят към погрешното доктринално съдържание на гностицизма. В основата на гностицизма залягат тайнствеността и детерминизмът. Книгите на Стария и на Новия завет са използвани, за да докажат това твърдение, а не за да дадат възможност на Бог да открои себе си по божествен или човешки начин. Гностицизмът конструира паралелен разказ. Той се присмива над динамиката на страданието и славата, на божественото и човешкото, които са живителната кръв на кръста. Голяма част от тази доктрина се основава на твърдението, че самият акт на материалното творение по същество представлява оскверняване на Бога.

Начинът, по който Бог извършва това възстановяване и изкупление, е обект на изучаване от теологията. Не е изненадващо, че основополагащият акт на спасението предизвиква множество спекулации, обвинения, спорове и разделения. Хората са се борили за това точно защото за него си струва да се водят битки. Така и кръстът стои в основата на нашата богословска и църковна идентичност, но същевременно чрез своя универсализъм той води и към икуменическата пълнота на християнското свидетелство. Кръстът е обединителен център както никой друг в християнския живот.

Ортодоксалният отговор на гностицизма в голяма степен остава валиден и днес. Ударението се поставя върху текста на Св. писание, изтълкувано с помощта на Преданието, чрез идентификацията на Твореца с Бог и настояването за благоустроеността на материалното творение и реалността на земния живот на Иисус, особено в разпятието и възкресението. Всичко това е огромно предизвикателство към объркването, внесено от гностическия дуализъм. Ортодоксията поставя акцента върху увереността, че изкуплението е нужно не заради лошата среда, а заради лошата воля. Решенията, а не природата са източник на злото, което намира израз в творението. Така благодарение на богослови като Ириней, Тертулиан и Иполит ние приемаме доктрината за творението и спасението като християнска норма и контекст, в който кръстът заема централно място в християнския живот и преклонение. Това е основата, върху която след това се изгражда патристичната традиция.

Литургиите на кръста

Богопочитането чрез преклонението пред кръста е важна страна от ролята на кръста като икона в смисъла, споменат по-рано, не само като носител на смисъл и разбиране, вложен от хората, но и като носител на смисъл за реалността, на която той е символ и метафора. Археологическите разкопки, извършени в Йерусалим през IV в. от Елена, майката на император Константин, започват след откриването на Кръста Господен по време на изкопните работи за строежа на императорската базилика на Гроба Господен в града. Тази базилика, която е добре позната на всички, технически и географски се намира извън стените на

града от времето на Иисус. Впоследствие реликвата е съхранена в базиликата, но голяма част от дървото от Кръста е пръснато из църкви по целия свят.

Затова съществуват империите. Те са мрежи за разпределение на всичко, одобрено от императора. В международен план това води до превръщането на Йерусалим в място, което принадлежи на всички християни, в място на характерна историческа святост и обект на поклоннически пътувания. Това усещане за специалност и днес може да бъде усетено от хора, които никога не са стъпвали в Йерусалим. Той е символ на обръщането на много хора, които чувстват връзката между собствения си живот в служба на Бога и ближните и историческия живот на християнския народ в Светите земи. В това се състои едно от най-големите предизвикателства пред всеки, който почита кръста. Сложността на отношенията между Израел и Палестина и между живота на народите, които живеят там – евреи, християни и мюсюлмани, кара християните по целия свят да размишляват върху свидетелството на съществуващото и свидетелството на вярата, които всички християни са призвани от Бог да претворят в собственото си време и място. Кръстът е центърът на тяхната идентичност и мотивация. Високото напрежение – в исторически, религиозен, политически, икономически или социален смисъл, което съществува в днешен Йерусалим, се превръща в икона на живота по целия свят. Това напрежение е концентриран израз на страданието и славата, случили се на Кръста.

Базиликата на Гроба Господен и нейната връзка с Кръста на разпятието са неделими за християните и по този начин те са разбирани от много християнски традиции и до днес, наред с разпалените диалози и спорове, водени между тях, включително и между пазителите на базиликата. 14 септември (Денят на св. Кръст) е денят, почитан от Православната църква като празник на намирането на Кръста и честван днес като Празника Въздвижение на св. Кръст Господен. 14 септември е и датата на освещаването на двете базилики на Константин в Йерусалим. В този празник си дават среща духовната ревност и политическата организация. За латинския ритуал е характерен Кръстният път на Разпети петък. Тези традиции свидетелстват за приспособяването и въвеждането на Кръста във всеки местен контекст. Литургическото почитание се основава на почитанието на тези реликви в Йерусалим, описано в поклонничеството на Егерия. Тази традиция води началото си от почитанието към реликвите, съхранявани в църквата на св. Кръст от Йерусалим в Рим, което след това се разпростира по целия свят. Тази литургия е проста и включва тържественото преклонение пред Кръста, изложен публично на входа на храма, и показва как една традиция, характерна за едно свещено място като Йерусалим, може да се разпространи по целия свят.

Пример за това е и ритуалът, наречен Кръстен път, който следва спиранията в последното земно пътуване на Иисус Христос към смъртта, които се отбелязват по символичен и картинен начин. Това е поредица от действия, чрез които хората пресъздават присъствието на Иисус Христос и на Кръста в тяхното собствено място и тяхното собствено време. Времето и мястото имат фундаментално значение за Божието въплъщение, както и за нашия отговор и

свидетелство. Тази способност за приемане на Христово въплъщение от всеки отделен човек чрез отдаването на почит на кръста и по пътя на болката говори много за личната почит към Бог, Който никога не ни изоставя. Това е нещо, което всеки може да извърши в миг на лична криза или трагедия за общността.

Възхищавам се на простотата на великата вяра на исляма. Тя предписва пет молитви на ден и по този начин денят е рамкиран от молитвата. Съществуват правила дори за времетраенето на отделните молитви, които дават възможност тази рамка да бъде пригодена и в живота на онези, чийто дневен график не им дава възможност да спазват изцяло най-стриктните правила. Най-сходното нещо, което съществува в християнството, е предписанието от три части в Евангелието от Матея, глава 6, което, разбира се, има изцяло иудейски произход и което предписва даването на милостиня, молитва и пост. Християните от цял свят могат да съчетаят простотата на молитвата към Бог чрез символичното преклонение пред Кръста. Подобно благочестиво действие е проста духовна дейност, която включва идентифициране с Иисус Христос чрез Неговите страдания и може да бъде извършвана от отделните хора или от цели общности. То може да бъде извършвано и от хората, които са затворени у дома, които имат специфични нужди или са в неравностойно положение, както и от децата. Това са групи, които често остават изолирани от литургическите дейности, но които не трябва да бъдат лишавани от това изживяване. Спирките по кръстния път включват и поклоннически път към местния храм, независимо дали той е бил построен през Средните векове или през 2013 г., и следва, обикновено вътре в църквата, хода на Иисус, който Той извършва, докато носи Кръста към Голгота. Това пътуване е извършвано от мнозина поклонници в Йерусалим, а към него се присъединяват и множество минувачи. Св. Елена би била доволна от начина, по който Йерусалим се превъплъщава в толкова много местни църкви.

Малко история

Опитах се да споделя част от размислите си за кръста и да предам най-общите впечатления от богословските измерения на иконичния символизъм на кръста в християнската драма на спасението и практическото му използване в живота на Църквата. Приема се, че кръстът се превръща в основен християнски символ вследствие на видението на император Константин. Лабарумът, видян от Константин в небето преди битката при Милвийския мост, изиграва важна роля за неговото обръщане към християнството. Вярно е, разбира се, че Тертулиан още около 200 г. говори вдъхновено и задушевно за кръста по начин, който впоследствие се превръща в отличителна черна на това, което по-късно става известно като *келтска духовност*, макар и в напълно различни климатични и географски условия. Само чуйте неговите думи: „при всяко пристъпване напред, при всяко влизане или излизане, винаги, когато се обуваме или обличаме (...) във всички всекидневни дейности ние следваме този знак". Идеята, че кръстът заобикаля всекидневните житейски дейности, е важна черта на тази духовност, която Тертулиан свързва с кръстния знак. Не е ли това начинът, по който и ние следва да отдаваме слава на кръста във всекидневните си дейности?

Константин развива иконичния характер на кръста в контекста на битката и победата. Много хора днес не харесват милитаризма в религията и аз разбирам причината за това. Но армиите на различни държави по света отдавна имат своите капелани и военни свещеници от всички християнски деноминации и религии, така че може много да се говори за силата, която капеланите са успели да вдъхнат на бойците преди битка, в минути на духовна или лична нужда, страх и притеснение. Това намира израз в много химни, както и в ритуала по кръщението и причастяването. В моята традиция ние твърдим, че първото причастие не носи нещо, което е отсъствало в първичното тайнство на Кръщението, а че само подсилва и укрепва дара на кръщението. В кръщението формулите често са произнасяни от други хора от името на кръщаваните, особено когато кръщаваните са деца, а при първото причастие те имат възможността публично да потвърдят тези думи.

Така кръстът под патронажа на императора се превръща в символ на християнската победа над смъртта, но и в по-широк смисъл – в символ на победата над всяка смърт, над враговете на живота. По този начин Преданието ни носи разбирането за позитивната и доброволната природа на саможертвата на Христос. Тази традиция достига кулминацията си в химните на Венанций Фортунат (ум. ок. 600 г.), в които Разпъването е видяно като славна битка, Възкресението – като връщането у дома на триумфиращия генерал, а кръстът – като символ на изкуплението. Така историята, пропагандата и зрелището се обединяват от теологията.

През Средните векове се наблюдава обръщане на акцента към смирението на човека на кръста. Разпятието с Иисус се налага над традиционния кръст. Това води след себе си поредица от други традиции, като преклонението пред страдащия Спасител и новите акценти върху Христовите рани и Пресвятото сърце. Тази традиция не се ограничава само до римокатолическата постреформаторска теология, последвала Тридентския събор, тя е споделяна и от хора, които са толкова силно отдадени на англиканската и методистката традиция като Чарлз Уесли. Духовните упражнения на Игнаций Лойола са провеждани пред разпятие, а не пред кръст, което води до навлизането на разпятието и в популярното благочестие.

Това изследване може да бъде продължено още дълго. Иска ми се обаче да вметна само още няколко акцента. Първият е да призная дълбоката тревога, която реформаторската традиция изпитва към кръста и по-точно към разпятието. Този дебат е труден, често пристрастен. Никоя християнска традиция не може да отхвърли Кръста, без това поне до известна степен да не я отведе до някаква форма на гностицизма. Но гениям и стремежът за противопоставяне на реформаторската традиция я кара да бъде уверена в своята способност да интелектуализира този въпрос до степен на пълна сухота. За да избегнат иконографията, за която според тях няма библейски основания, богословите и свещеници пишат химни и проповеди за кръста, като развиват реформираната доктрина за изкуплението на хората от Христос на кръста. Тук ще дам само един пример. Той е на известния с богатото си въображение пуритан Томас

Адамс, който използва целия си литературен талант и ловкост, за да избяга от разпятието: „... прекрасното разпятие е излязло от ръцете на най-добрия резбар не за да впечатли сетивата ни с парче дърво, метал или камък, гравирано, за да стимулира нашето телесно изживяване, а за да представи пред очите ни дълбоките страдания и нежното състрадание на нашия Спасител Иисус Христос... (Творби, 1630)". Чуваме звука на длетото и работата на резбаря, за да се убедим, че не става дума за парче дърво, камък или метал, а само за личността на Иисус Христос.

Тази дилема продължава да съществува, а ние продължаваме да живеем с различието, което е необходимо, за да може Кръстът да продължи да бъде в центъра на християнското богопочитание.

Келтският стил

Може да бъде написана отделна статия, посветена само на келтските кръстове, затова и ще предложа само няколко кратки бележки. Аз самият осъзнах контекста, в който трябва да бъдат разглеждани келтските и ирландските кръстове, едва когато посетих една друга страна от християнското семейство – Армения. Колекцията от кръстове от Ечмиадзин напомня толкова силно това, което по-късно се превръща в келтски кръст, че връзката изглежда до голяма степен очевидна.

Характерна черта на ирландския кръст е, че той има дръжка и глава с вписан кръст. Често, макар и това да не е задължително, дръжката е гравирана отвътре с религиозни сцени. Те могат да бъдат библейски – например Адам и Ева в кръста от пазара в родното ми градче Лиснаскеа в диоцеза на Клогер или Антоний Египетски – в кръста от пазара в Клонес, също в диоцеза на Клогер, близо до манастира, посветен на св. Тигернах. Там кръстовете са били използвани на място при сделки, сключвани на доверие. Хората са се женили, като са поставяли пръстите си върху назъбената част на кръста, или са сключвали сделки за продажба на земя или на добитък. Тези традиции очевидно наследяват свещените камъни от предхристиянския период от историята на Ирландия. Да вземем за пример камъка, който днес се намира в Катедралата в Клогер, който е назъбен по крайните страни и върху който има изобразена риба (очевиден християнски символ), гравиран по-късно върху неговата основа, за да го „християнизира". Теорията ми за главата на кръста, чиято форма зависи от богатството на областта или на благодетеля на манастира, е, че подобно на много други черти на келтското християнство, и то е израз на съревнованието с това, което обобщено наричаме езичество и което е предопределено да бъде победено. Според мен кръгът очевидно символизира вечността. А всеки вярващ човек настоява, че може да държи в ръцете си вечността. В келтския кръст кръгът е нарушен от двете рамена на кръста, кръстосани под 90 градуса, като по този начин кръгът се превръща в част от вечността, дарена от Бог на света тук и занапред.

Не съм открил задълбочено научно обяснение за формата на кръста. Според мен той съдържа три кръста в един. Първият е кръстът с квадратна форма в

Източната традиция, чиито рамена са еднакво дълги. Вторият е кръстът от Западната традиция, в който вертикалното рамо е значително по-дълго от хоризонталното. Третият може да се види, ако си представим, че горната част на вертикалното рамо не съществува. Така се получава кръстът, известен като кръста cross по името на гръцката буква тау (t),

Заключение

Опитах се да огранича своите размисли върху темата за мястото на кръста в християнското почитание. В днешния критичен свят не бихме могли просто да приемем съществуването на тази традиция, без да се опитаме да я обясним. Както споменах и в началото, идентифициращият се като секуларен днешен свят съществува в явна опозиция с религиозните символи от всякакъв вид. Това се смята за предизвикателство от мнозина европейци, които приемат християнското наследство за даденост, сякаш Константин продължава да бъде императорът на обединената Римска империя. Но кръстът си остава фокус на ортодоксията и фокус на Богопочитанието.

Превод от английски: Момчил Методиев

Проф. дфн Владимир Градев преподава теория на религията в специалност „Културология" на Софийския университет „Св. Климент Охридски" и 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* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия (2013)*.

Владимир Градев

БЪДЕЩЕТО НА ИСЛЯМА

Те приличат на човек, запалил огън, но щом наоколо се озари, Аллах отнася техния светлик и ги оставя в тъмнини, да не проглеждат.

Коран, 2:17

Ислямът събужда днес у нас тревога, която събитията, със своя шум и ярост, периодично засилват. Не става дума да се отрича славното минало на ислямската култура, нито да се пренебрегва духовната стойност на тази религия, а да се претегли тежестта ѝ върху съдбините на човечеството. Решителното излизане на исляма на световната сцена, успешното мобилизиране на огромни маси хора под неговото знаме, ислямисткото втвърдяване на все повече правителства пораждат разбираемо безпокойство от неговата неустрашима солидност във време, когато християнството на Запад се задъхва под изпитанието на застаряването и опустяването на неговите храмове. В същото време в страните на исляма, изглежда, се завръща младежката динамика на първите завоевания.

Сегашният устрем се подхранва от най-възвишени намерения: разпространяването на знанието за единия истински Бог и решителния отпор на идолопоклонничеството и маловерието. Така, поради вече странната и неприемлива за нас симбиоза на светско и духовно, въоръжената ръка отново носи силата на истината. Богът на монотеизма взема образа на воина унищожител, сякаш Неговите „безгранични съвършенства" се нуждаят за своята слава от небитието на много от Неговите твари. Не възвеличава ли днес ислямът в Единствения само безграничната воля за власт?

Какво изобщо ще бъде бъдещето? Нямам отговор на този въпрос, не съм пророк. Убеден съм обаче, че можем и е наложително да се запитаме за бъдещето, което искат и правят онези, които основават своята „политика на благочестието" на „прекрасния образец" на Пратеника на Аллах[1], защото действията им не само

[1] Виж Коран, 33:21.

определят настоящето в ислямските страни, но са вече част и от нашия свят.

Стимулиращ мисленето ни по тези въпроси е фактът, че днес имаме вече и в България изследовател, който да ни позволи да ги поставим. Книгата на Симеон Евстатиев *Религия и политика в арабския свят: Ислямът в обществото*[2] позволява реално да оценим политическата тежест на исляма. Това е балансирано и богато на информация изследване, което въвежда читателя в основните теоретични подходи към социалните и политически измерения на исляма, за да осветли после ключовите моменти от религиозната и политическата история на арабския свят и да анализира накрая присъствието на религията в неговото политическо настояще. Авторът познава в детайли огромната литература по въпроса, много е пътувал, както до големите международни центрове за изследване на исляма, където е обсъждал своите разработки с видни ислямолози, така и в арабския свят, където се е срещал и дълго разговарял с религиозни водачи и политически деици, с интелектуалци и обикновени мюсюлмани. Резултатът е книга, от чийто прочит ще има полза всеки мислещ сериозно за отношението религия и политика.

Симеон Евстатиев поставя най-напред теоретичната рамка, в която изследва отношението между религия и политика в арабския свят, като същевременно умело представя и най-значимите позиции по въпроса в съвременния научен дебат.

За романтично настроените западни изследователи[3] ислямът е „монотеизъм на пустинята", роден от чувството за *tremendum* и *fascinans*[4], породено от безбрежната и непредвидима отвореност на небето и пустинята. Каквато и пленителна сила да имат подобни образи, ако искаме действително да разберем исляма, трябва най-напред да осъзнаем, че той се ражда в една подвижна, търговска, дори градска култура[5], освободен от тежестта на местните традиции, притежаващ още отначало определен космополитичен заряд.

В първата глава на книгата са разгледани различни автори и действително научих много от нея. В нея са подложени на критически прочит тезите на изключително влиятелни сред западната интелигенция автори. Два са полюсите на този широк спектър, който за пръв път е представен така цялостно и задълбочено на българската публика. На единия полюс е Едуард Саид и неговото разобличаване на европоцентричното конструиране на арабската култура като „Ориент". За Саид, който прилага дискурсивния анализ на Фуко, Ориентът е не просто въображаемо изкривяване, а съвсем съзнателна идеология, която прикрива истината за действителните властови и икономически интереси на Запада, израз на продължаващия стремеж за съхраняване и засилване на западното господство.

[2] София: Изток-Запад, 2012.

[3] Най-известен от които е Т. Е. Лоурънс с неговите *Седем стълба на мъдростта.*

[4] Както прочуто определи свещеното преди век Рудолф Ото.

[5] Така възникват и се оформят впрочем и другите монотеистични религии – християнството, разбира се, но и юдейството на диаспората и Талмуда.

Известни са атаките на Саид срещу „есенциализма" на западните изследователи на арабския свят, които за него са израз по-скоро на предразсъдъците и представите на Запада за самия себе си, отколкото усилие за разбиране на това, което действително е Близкият изток: щом Западът е рационален, то Изтокът е ирационален, щом жените във викторианското семейство са добродетелни, то в харема те са сладострастни, а когато в Европа те са еманципирани и работещи, в Ориента те са забулени и затворени; накратко, докато на северния бряг на Средиземноморието има публично пространство и свободни медии, то отсреща е единствено тъмната и плашеща пълна с мъже арабска улица. Същевременно Саид мълчаливо отминава (защото, мисля, я споделя) тенденцията Изтокът да се разглежда не просто като огледало на Запада, но и като реален противовес, със своята духовност и устрем, на материализма и световното господство на техниката. Именно това накара самия Фуко с ентусиазъм да търси в иранската революция „духа на един свят без дух"[6] и дори да провиди в политическата духовност на исляма възможна алтернатива на бюрократичната рационалност на модерната власт. Палестинско-американският изследовател не казва нищо и за въздействието на ориенталистиката върху процесите в самия арабски свят. Така например през 1884 г. Гюстав льо Бон публикува своята *Цивилизация на арабите*, която има огромно влияние върху арабската интелигенция, въпреки че нейният автор е социален психолог, а не арабист, но популярността на творбата му се дължи на възхвалата на арабите и тяхната решаваща роля при създаването на западната европейска култура. Затова не е странно, че книгата му е издавана в арабския свят и до днес.[7]

Като специалист Евстатиев посочва пределното опростяване от страна на Саид на постиженията на голямата западна ориенталистика. Така или иначе *Ориентализмът* беше важна книга в годините на края на колониалното господство и икономическото превъзходство на Запада. Днес обаче, във времето на глобализацията, тезите ѝ са проблематични, особено по отношение на религията, защото Западът отдавна не поставя под въпрос другите религиозни традиции, колкото търси да съживи и преобразува чрез тях собствените си религиозни вярвания и практики. За мен много по-точни от конструкциите на Едуард Саид са наблюденията на Макс Вебер, който още преди век забеляза, че ако „преди господстващ бе възгледът, че от различните гледни точки една е вярната, днес това не е повече така, налице е многообразие от културни ценности".

На другия полюс е Самюел Хънтингтън, авторът на прочутия *Сблъсък на цивилизациите*. Харвардският професор, под влиянието на Бродел и Шпенглер, преди всичко разобличава представата, че „единствено западната цивилизация е всемирната цивилизация", и критикува наивността на схващането, че глобализацията е триумф на западната цивилизация, който щял да доведе до края на

[6] Foucault, Michel. *L'esprit d'un monde sans esprit". – Dits et écrits*, t. 3, Paris, Gallimard, 1993.

[7] Авторът твърди например, че до XV век не може да се намери европейски автор, чиито съчинения да не са просто препис на арабските автори. В *Ориентализмът* Саид не дискутира *Цивилизацията на арабите*, нито рецепцията ѝ в модерната арабска култура, но за сметка на това заявява, че за Льо Бон „ориенталецът е член на подчинената раса, който трябва да бъде завладян: толкова е просто", виж Саид, Едуард. *Ориентализмът*. София: Кралица Маб, 1999, с. 256.

другите световни култури. Оттук и голямата му теза, че времето след Студената война не води до никакъв край на историята, а до цивилизационен сблъсък, в който културните и религиозни страсти ще формират геополитическите линии на света. Като вземем предвид, че книгата е писана през 1993 г., виждаме, че събитията през последните двадесет години по-скоро потвърждават предупрежденията на Хънтингтън: достатъчно е да помислим за хомогенизирането на ислямските общества през последните години и все по-бързото изчезване на християните от тях. Несъмнено държавите, в които преобладава ислямът, имат различни интереси, но те все повече се обединяват, и то религиозно, пред не-мюсюлманския свят[8]. При все това възгледите на Хънтингтън бяха масово отхвърлени от интелектуалци и политици, като критиците му най-често защитаваха тъкмо западния универсализъм като всеобщ прогрес, което си е *par excellence* европоцентризъм.

Евстатиев, изхождайки от конкретните исторически особености на мюсюлманския свят, отбелязва съществени слабости в тезата на Хънтингтън. Бих добавил единствено, че теорията за „сблъсъка на цивилизациите" изхожда от разбирането, че формираните от световните религии цивилизации са големи териториални единици, аналогични на националните държави и империи. С глобализацията се наблюдава и обратният процес: границите падат, изградените от единството на религия, нация, общество под шапката на държавата териториални единици се разпадат. Тя несъмнено води до разтварянето на съществуващите връзки между традиции, народи и територии, които характеризират тези образували се около световните религии големи цивилизации. Ала това позволява на религиите да използват процесите на глобализацията, за да развиват своята универсална, т.е. транснационална и трансетническа същност. Така развитието на световните религии през последните години надхвърля границите между нациите и етносите и всяка от тях се стреми да утвърди своя религиозен универсализъм, като несъмнено най-активен и кипящ в този процес е ислямът. При това световните религии днес неизбежно се срещат и преплитат както помежду си, така и с новите религиозни движения и секуларизиращите динамики. Изобщо глобализацията е процес не само на падането на традиционните граници, но и на създаване на нови, множествени граници и противопоставяния. Същевременно няма политически (държавен или наддържавен) субект в състояние да овладее и неутрализира абсолютните претенции на религия като исляма, да се справи с ресентимента и желанието за отмъщение, което представата за Империята поражда у живеещите в периферията мюсюлмански множества.

Така Симеон Евстатиев превежда читателя през Сцилата на релативизма и Харибдата на есенциализма, давайки при това ясни ориентири в мъгливото за читателя неспециалист море на съвременната ориенталистика. Във втората част на книгата той дава възможност за едно друго пътуване, насочено вече към историята на отношенията между религия и политика в арабския свят, и то е абсолютно необходимо, ако искаме да разберем как нещата са станали такива, каквито са в нашето собствено настояще.

[8] Последно свидетелство за което е посещението на иранския президент в управлявания от „Мюсюлманските братя" Египет след повече от три десетилетия на прекъсване на отношенията между тези две страни.

В тази част авторът проследява възникването на исляма във вече космополитната арабска култура на VII век, сред други религии като племенния политеизъм, юдейството и християнството, в динамичен контекст, обусловен от дългата борба между Византия и Персия, междуособиците между арабските племена, но и вътрешните противоречия между самите християни[9]: налице е, накратко, криза, която поражда духовни очаквания.

Евстатиев нееднократно подчертава необходимостта от задълбочен прочит на Корана и навлизане навътре в учението на исляма, но възможни ли са те у нас, когато в училищата ни не се чете дори Библията? Дискусията с исляма като религия може да тръгне само от доброто познаване на християнското богословие, но колцина имат, и то само приблизителна представа за него. Тя изисква още преосмисляне на самото ни схващане за отношението към другите религии. Съвсем естествено християнското богословие традиционно смята, че всяка истина на исляма може да бъде открита в християнството, което отива обаче отвъд нея, за да постигне окончателната, недостъпна за другите религии истина[10]. Ала същото смята и ислямското богословие за християнското учение. Възприемането на исляма като несъвършено и извратено християнство и съответно за християнството като недоносен и заблуден ислям несъмнено е разбираемо от гледна точка на абсолютността на съответния монотеизъм. То трябва да се осъзнае обаче и от онези, които говорят не само за диалог, но и за завръщане към единия „авраамов" корен на тези религии. И християнството, и ислямът безспорно се основават на Божественото откровение, но те коренно се различават в разбирането си за природата на това откровение, което прави невъзможен какъвто и да е синтез между тях. Оттук идва религиозното напрежение между тях, за което винаги трябва да се държи сметка, без обаче да се влиза в порочния кръг на интерпретирането на другата религия чрез по-висшите или самоочевидни за изследователя постановки на собствената му религия.

Свещената война, показва точно Евстатиев и това е важно, е характерна още за Мухаммад и от самото начало религиозният универсализъм на исляма се характеризира с войнственост и настъпателност. Арабите непосредствено след смъртта на пророка завладяват по-голямата част от света около тях – Персия, цяла Северна Африка, повече от половината територия на Византия, превземат Испания и Сицилия. Шепа войнствени номади разпространяват исляма като огън и Ибн Халдун признава по-късно, че „арабите превръщат в пустиня всяка земя, през която минават". Това, разбира се, не е нито ново, нито уникално в световната история. Римската империя пада под нашествието на варварите, такава е съдбата и на самата ислямска империя, на която монголите слагат край през 1258 г. Удивителното е не че арабите разрушават света около тях, а че успяват да му наложат своя идеал – този на исляма.

[9] Върху формирането на исляма влияние оказват християнските ереси като несторианството и особено арианството в лицето на отшелника Бохира (Сергей), който пръв разтълкувал на Мухаммад получените откровения.

[10] Така още Тома от Аквино показва, че има естествена истина в учението на Мухаммад, ала за него няма нищо повече, защото той печели последователите си не със „свръхестествени знаци, а единствено със силата на оръжията, сиреч по знаци, съпътстващи разбойниците и тираните" виж *Сума против езичниците*, София: Комунитас, 2012, с. 33.

Ислямът е религията с най-изчистената, строга и ясна структура. Всичко в него е сведено до същественото. При това неговата простота не е първобитна и наивна, а пресява опита на предхождащите го монотеистични традиции, за да го сведе до няколко могъщи и обобщаващи понятия, отхвърляйки като ненужно всичко останало. Така той дава основен и ясен модел на отношението на човек с Бога, който съвсем не е толкова драматичен като в християнството. Със своя строен светоглед ислямът е и матрица за морални ценности и поведение, за регламентиране на социалния и частния живот: личен статус, наследяване, семейни отношения.

Всяка трайна религия трябва да има здрави корени и раждането и развитието ѝ зависи от ред условия, не всичките от които, естествено, са религиозни. Трябва само да се внимава условията да не се вземат за причини. Ислямът възниква в общество на относително свободни хора – търговци, пастири, номади – необвързани с каста, с феодална принадлежност, местни богове. Социалният ред, който той носи, е изключително гъвкав за домодерните общества и от самото начало изгражда егалитарна и космополитна общност, която, над всяка друга социална структура, е единствен проводник на религиозния живот и спасението.

Основополагащото понятие на исляма е единобожието, което препраща както към единичността на Бог, така и към единството като всеобщ идеал: защото Бог е един, Той изисква от човечеството да се разпознае като една общност, като изгради според единия закон живота във всички негови общностни и личностни измерения, за да може осъзнаването на единството да пропие целия човешки опит.

Уммата, ислямската общност, не е църква и не може да се очаква нейното разделяне от държавата в ислямския свят. Самият принцип на разделяне между държава и религиозна общност е християнски по произход[11] и именно поради това е тъй трудно разбираем и приемлив за мюсюлманските общества. По своята същност уммата е транснационална и обединява всички мюсюлмани, независимо от тяхното племе, народност, раса. Така въпреки огромните територии, на които се разпростира, ислямът изгражда единна до голяма степен цивилизация[12]. Принадлежността към нея, единната световна общност с историческа мисия, остава винаги по-важна от верността към всяка друга група, включително род, нация, държава, а задължението на мюсюлманите да се подпомагат взаимно е съставна част от вярата. Затова не учудва, че и днес според последни социологически проучвания 80% от мюсюлманите във Великобритания например поставят принадлежността си към исляма преди британското си гражданство, което правят само 7%[13].

Несъмнено, и изследването на Евстатиев помага това по-ясно да се осъзнае, реалният ислям е живян в най-разнообразни културни контексти и традиции.

[11] В неговата основа са прочутите евангелски слова „Божието Богу, кесаревото кесарю", които изобщо не можем да намерим в Корана. Мухаммад в Медина се стреми преди всичко да стане „кесар" и успява.

[12] Единство, което не можем да открием до такава степен в християнството или будизма.

[13] Интересно е впрочем какви биха били резултатите при подобна анкета сред българските мюсюлмани?

Ала ислямът за тези общества е вектор на идентичност, който се наслагва над националните и регионалните идентичности. Това ясно се вижда и при все по-силните и многобройни мюсюлмански диаспори на Запад, в които ислямът е силен фактор за общностната идентичност, преграда за асимилирането и приемането на западния начин на живот.

Същественото е, че след дълъг период на вековен упадък ислямът отново е изключително жизнена и динамична религия. В третата си, последна част книгата на Евстатиев позволява на читателя да навлезе по-конкретно в тази динамика.

През XVIII в. се появява уаххабитският ортодоксален импулс – крайна пуританска архаична и ултраконсервативна идеология, която се стреми да съживи изначалния ислям, като го освободи от всяко смятано за суеверие нововъведение. Особеното при уаххабитството е, че то не започва в резултат на конфликта с модерния Запад, а възниква далеч преди това. Впечатляващото в неговата история е, че тясното сътрудничество между духовния водач (шейха Ибн абд ал Уаххаб) и племенния вожд (емира Ибн Сауд) успява да наложи ефикасен политически ред[14] в свещената земя на пророка. После, в годините след Първата световна война, с помощта на англичаните се създава и държавата Саудитска Арабия, единствената страна в света, която носи името на управляващия я клан. Идва и петролът, другият небесен дар, който превърна саудитския режим в основен играч в световната икономика, и днес той е пример на религиозен и политически консерватизъм, съчетан с икономически ултралиберализъм. Саудитска Арабия щедро използва парите и влиянието си за разпространяване на уаххабитството сред другите мюсюлмани и като резултат, тази държава за мнозина в ислямския свят е образец на ефективно обществено устройство според предписанията на шариата, докато за либералния свят тя е жива икона на политическото осъществяване на една екстремна теология.

Особено важни бяха за мен страниците, посветени на възраждането на исляма в арабския свят чрез изследването на движението на „Мюсюлманските братя" в Египет и ислямистките групи в Ливан. Анализите в книгата, макар и индиректно, позволяват да се разбере как ислямизмът успя само за четвърт век да промени радикално арабския свят.

Два са според мен основните социални фактори за този бум на ислямизма. Най-напред е наличието на големите петролни находища в Близкия изток и произтичащото от тях огромно богатство, съчетано с неефикасна държавна власт в ръцете на корумпирани олигархии. Другият голям фактор е демографският бум: за последния век населението на арабските страни се е увеличило 10 пъти. Към тях трябва да се прибави и липсата на единна религиозна власт и авторитет и разпадането на традиционния ред вследствие на колониализма и миграционните процеси, на индустриализацията и урбанизацията.

[14] Изобщо племенните и етническите групи лесно се ислямизират, защото шариатът, без да изисква премахването на племенната система, не само позволява преодоляването на племенните и клановите междуособици, но и подпомага тяхното обединяване и етно-национално изграждане. Така и днес пущуните в Афганистан намериха израз на своя етнос в талибаните, палестинците в „Хамас", ливанските шиити в „Хизбуллах".

Хана Аренд, след Гюстав льо Бон[15], се спира в изследването си на произхода на тоталитаризма на ролята на масите, сред които той намира своята най-благоприятна почва. Аренд нарича тези маси „излишно човечество", свръхнаселение, изтръгнато от своя свят, ненужно за новите начини на производство, без собствени икономически и политически интереси, без нищо свое, което да защитава. При това само една искра възпламенява тези прекарващи времето си в празно шляене из града люде, както виждаме и днес по улиците на Кайро, Порт Саид или Бенгази. Тези маси са податливи обаче и на въздействието на активно обърнатата към тях идеология, мобилизираща ги умело за своята цел, която в случая не е просто вземането на властта, а налагането на ислямски режим на цялото общество.

Не бива да се забравя при това и централното значение на самата религия – на исляма. В днешния постмодерен свят, който разтваря твърдите истини и поставя под въпрос вярванията и идентичностите, усещането за отсъствието на фундамент поражда и неговата зловеща карикатура – фундаментализма като противотежест на регресивните и опасни тенденции на процесите на глобализация и секуларизация. Ислямските фундаменталисти се борят със Запада не заради неговата религия – християнството, а защото намират, че вече няма религия. Те се страхуват не от Евангелието или папата, а от секуларизацията, която, ако дойде при тях, ще разруши и техния традиционен религиозен ред.

Ислямистите легитимират всички свои действия с авторитета на Корана[16], откъдето не само отсъствието на критика по същество, но и въздържането и мълчанието на другите мюсюлмани. Те схващат себе си като единствените истински вярващи сред море от отстъпници и неверници, от чиято борба зависи бъдещето на исляма и на света.

Историята показва удивителната гъвкавост и способност на исляма да се нагажда към различните култури и условия, воден от принципа на старата източна мъдрост, че улесняването винаги постига повече от затрудняването. Бъдещето на исляма зависи именно от жизнеспособността на тази гъвкавост. То ще се определи, на първо място, от диалога между самите мюсюлмани, както и от тяхното отношение с модерността. Надяваме се, заедно с автора на тази книга, че то ще мине през развитието на публичното пространство, през разширяването и укрепването на гражданското общество. Голямото предизвикателство е, че демократичните процеси трябва да се случат, без да се заличава религиозната идентичност, която в най-голяма степен изгражда социалното единство и връзка в арабския свят. Ала възможна ли е изобщо демокрацията в едно ислямско общество?

Четейки книгата, благодарение на казаното и най-вече подсказаното от събеседниците на Евстатиев започнах още по-ясно да разбирам, че съдбовното противопоставяне за ислямския свят не е толкова битката между Запада и Из-

[15] Възможно най-добрият Льо Бон, авторът не на *Цивилизацията на арабите*, а на *Психология на масите*.

[16] На първо място, с така наречените „стихове на сабята": „убивайте съдружаващите, където ги сварите (Коран, 9:5) или „Сражавайте се (...) докато не дадат налога безусловно и с покорство" (9:29).

тока в стил Хънтингтън, а че конфликтът, на първо място, е вътрешен, между самите мюсюлмани.

В този конфликт с особена сила лично мен ме въведе есето на Ханан ал Шайх *При Алхамбра седях и плачех*. Известната ливанска писателка не плаче, защото мюсюлманите са изгубили Андалусия и трябва да си я възвърнат, а понеже арабите днес не изглеждат способни на постиженията на своите предшественици и най-болезненото за нея е, че тях вече не ги вдъхновява някогашният благороден стремеж към знанието и красотата. Ал Шайх разказва, че когато споделила болката си с един шейх, той си погладил брадата и ѝ отвърнал: „Няма значение, вечният свят със сигурност е за нас".

Действително, днес в ислямския свят е налице драматично противоборство, стигащо често до истинска гражданска война. От една страна са представящите се за охранители на свещената традиция ислямисти, които искат да мобилизират и обединят мюсюлманите по света, като им дадат за единствен модел шариата, налагайки същевременно логиката на войната и там, където успеят – талибански или салафитски режими. От другата страна са умерените мюсюлмани, които са готови и искат да живеят в модерния свят и схващат Корана като източник на живот и вдъхновение, което дава впрочем възможност да се развива и ислямското законодателство според принципа *иджтихад*. Той гласи, че аналогичният метод на разсъждение е приложим към закона при появата на нови обстоятелства и че е възможно да се намали тежестта на забраните и „порицаемото" според принципа „никаква принуда в религията" и се увеличи сферата на позволеното и „одобряемото", да се изведе, с една дума, духовното измерение на исляма за сметка на бремето на традицията и шариата.

Фундаменталистите обаче посрещат различието единствено като го поляризират, за да реформират или елиминират всичко, което се отклонява от техните представи, които се свеждат до принципа, че забраненото е забранено и повеленото е повелено, и това, уви, изглежда достатъчно, за да обезсили днес всяка надежда в ислямския свят.

Какво се случи с арабската „пролет на народите"? Тя се роди от повсеместния гняв от корумпираните авторитарни режими, ала даде управлението на „Мюсюлманските братя" в Египет и банди от убийци в Либия вместо демокрацията и свободата, за която копнееха въстаналите през 2011 г. араби. Наистина свободата на мисълта в страни като Тунис и Египет вече е гарантирана, но на религиозно равнище тя е забранена. Медиите официално също са свободни, но има цензура, която трябва да гарантира, че те съблюдават традиционните ценности на исляма. Наистина гражданите днес са свободни, но да останат затворени в рамките на традицията, те са свободни да разобличават суеверията и да откриват истината на догмата, свободни са да казват по медиите това, което трябва да се каже. Налице, с други думи, е ситуация, която системичната психология нарича *double-bind* и която е способна да потопи не само индивида, но и цялото общество в психозата.

От собствен опит знаем, че демокрацията не е само пускане на бюлетина в урна. За да е действена, тя трябва да е либерална и правото в държавата следва да произлиза от народния суверенитет, а не от външен на него авторитет, какъвто е религиозният. В ислямските държави гражданският закон се подчинява на шариата, т.е. на неподлежащото на оспорване свръхзаконодателство на религиозния закон. Системата е демократична и същевременно авторитарна. Народът действително избира своите управляващи, но управлението и цялото общество се подчиняват на външен и по-висш от тях върховен религиозен авторитет[17]. Докато преди народът на тези страни беше принуден да се подчинява на своеволието на диктатора, сега той доброволно се покорява на авторитета на исляма, който, както показва името му, изисква именно това.

Какво следва да бъде, накрая, отношението ни към случващото се в ислямския свят? Можем ли да подкрепим жадуващите за един ислям с човешко лице мюсюлмани? Можем ли да разубедим уаххабитите, салафитите, фундаменталистите? Какво изобщо можем да им кажем? Но можем ли най-напред изобщо да ги разберем?

Предизвикателството несъмнено е голямо. Плътно забулената жена и мъжът с буйна брада и обръсната горна устна[18] ни се струват тъй далечни и непроницаеми, а и често ни минава тръпка на ужас и погнуса при срещата с тях. Имаме само две възможни решения: едното е разбирането и диалогът, другото е прагматично и минава често през силата. Европейският хуманизъм определено предпочита първото и в това е неговото величие. Може би е дошло време обаче, когато не трябва да се свеним и от второто[19].

Няма особен смисъл да се мъчим да разубеждаваме фундаменталистите от ирационалните им суеверия. Защото това е отговор на друго равнище. Той наивно предполага, че отсрещната страна е склонна да влезе в диалог, в който ще бъде убедена да приеме гледна точка, която очевидно съвсем не е нейната. Илюзия е да разчитаме и на нашия вкус и образование (възхитата ни от Руми и Синята джамия няма ни най-малко да трогне и предразположи ислямиста). При все това трябва да намерим някакъв *modus vivendi*. Той според мен е възможен единствено по пътя на частното и прагматичното решение, което изисква да приемем, че реално зависи от коя точка гледаме, а в случая те са несъизмерими и на неговото равнище е така. Прагматизмът изхожда, с други думи, от известен релативизъм и не търси да реши проблемите с някакъв абсолютен стандарт, а според принципа, че на практика решенията винаги са само частични и несъвършени, но някои са по-добри и по-ефикасни от други.

Не трябва да се заблуждаваме, няма как да стигнем до общи основания. Фундаменталистът вярва в своята абсолютна истина и не търпи друго мнение. Ние вярваме в свободата на мисълта и съвестта. Няма как и защо да приравняваме

[17] Представляван най-ясно от Върховния водач в Иран.

[18] Това е отличителната характеристика на салафитите.

[19] Представен особено силно през последните години като диалог, като излагане и приемане на другостта, като политика на признаване от Пол Рикьор.

тези две позиции. Можем да позволим на салафитите да изразяват своите вярвания, но не можем да ги търпим да упражняват принуда върху поведението и вярванията на другите. Трябва да сме безкомпромисни, когато нечии убеждения вземат формата на незачитането и потискането на правата и свободите на останалите.

Насилието взема образа днес на ислямските терористи. Глобални номади[20], от различни раси и народности, те прекосяват с гладко избръснати лица площада пред Парижкото кметство и чакалнята на Бургаското летище. Целят се най-общо в Запада, когото смятат за колос на глинени крака, и вярват, че ще го повалят, всявайки паника с добре премерени удари в жизнените му центрове. Стратегията им е глобална и детериториализирана. Тероризмът, това е „силата на слабите", която успява да победи най-ефикасни технологии, могъщи армии, всезнаещи разузнавания. Трябва, значи, ясно да си дадем сметка, че нашият свят е отворен за неподозирани досега възможности, щом има все повече хора, които умират единствено за да убият други хора, които никога не са виждали и нищо не са им направили. Видя се, че е безполезно борбата с тях да се води, като се овладяват техните бази и огнища, защото когато хилядите войници нахлуха в Ирак и Афганистан, терористите, малобройни и подвижни, вече си бяха тръгнали оттам. При това войната и смяната на политическите режими в тези страни, а и в Сомалия и Либия, а днес и Мали и Сирия, създават големи зони от неуправляеми пространства, най-благодатната почва за гериля и тероризъм.

Несъмнено по-адекватни на природата и методите на „Ал Кайда" са действията на доброто разузнаване и специалните средства и сили. В земите на исляма ефикасната борба с тях, на първо място, минава през добрите отношения с населението и местните власти и авторитети[21].

Необходимо е, накратко, да се търси собствено политически подход към всяка конкретна ситуация.[22] През 1946 г. Джордж Кенан изпраща от Москва своята прочута „дълга телеграма", с която задава насоките на американската политика към Съветския съюз в годините на Студената война. В нея американският дипломат призова своето правителство да изследва съветската система „смело, безпристрастно, обективно, тъй както лекарят преглежда неуправляем и безразсъден пациент, ясно осъзнавайки при това опасността да бъде заразен

[20] Сходни по своята подвижност и сила с някогашните пирати и партизани, чиято роля в промяната на предишните геополитически конфигурации е подчертана от Карл Шмит в *Land und Meer и Theorie des Partisanen*.

[21] Това отношение, естествено, е възможно само при познаването и зачитането на съответната култура и обичаи. В Япония в годините след Втората световна война всеки американски войник е имал в раницата си книгата *Сабята и хризантемата* на Рут Бенедикт, която им е позволила да разгадаят поведението на японците и така да се държат, че да бъдат приети от тях. За съжаление, въпреки че в САЩ са най-добрите изследователски центрове на исляма, на никого не му дойде на ум да поръча подобен наръчник при мисиите в Афганистан и Ирак. Нехайното невежество и високомерие, несъмнено, е една от основните причини за огромния и лесно възпламеним ресентимент против Запада и особено Америка в страните на Близкия изток.

[22] Някои ще възразят, че трагичният край в Бенгази на Кристофър Стивънс, американския посланик в Либия, който бе основал своята дейност в арабския свят на прякото общуване, взаимната симпатия и създаването на връзки с местните хора, е недвусмислено свидетелство за провала и на тази политика. Ала убийството тъкмо на най-обичания от арабите американец ясно показва заплахата именно на този подход за дейността на ислямистите в региона, за които безспорно е далеч по-изгодно западните дипломати да останат затворени в превърнатите в бункери посолства или да излизат от тях само с големи тежковъоръжени кортежи.

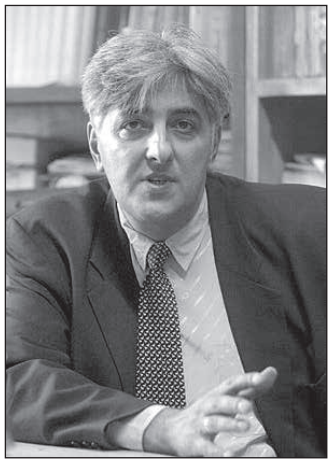
от неговата ирационалност". Намирам, че именно такъв трябва да бъде и днес подходът срещу тероризма и радикалния ислям. Във времена на опасност светът се нуждае не от мисионери и кръстоносци, а от политици и интелектуалци с безпристрастен ум и ясен поглед, с твърд дух и решителен реализъм.

Не бива в никой случай да се забравя или подценява, че няма църкви в страни като Саудитска Арабия, където другите религии нямат никакви права. Същевременно саудитските фондации активно строят нови джамии и щедро финансират дейността на ислямските общности в Европа. Още Джон Лок казва в своето *Писмо за толерантността*, неостаряващ наръчник за свободата на съвестта и вярата, че не бива да сме толерантни единствено с враговете на толерантността, защото толерантност има само там, където има взаимност. Кратко и ясно. Следователно и в областта на религията и морала може и трябва да се изисква същата реципрочност, каквато е налице в юридическите конвенции, митническите и търговските договори, мачовете с разменено гостуване и пр. Е, нещата могат да добият тогава и комичен на пръв поглед оттенък: арабката ще има право да се разхожда със своето покривало само ако европейката може да се разхожда с открита глава в нейната страна. В противен случай тя ще трябва да открива задължително главата си при престоя си в Европа. Ще могат да се регистрират чужди ислямски фондации и местните мюсюлмански общности да получават външно финансиране само ако има религиозни общности в съответните страни, които да се ползват със същите права.

Накратко, диалогът с исляма може и трябва да продължи, но като се гради на други основания. Книгата на Симеон Евстатиев потвърждава това мое убеждение, защото, изследвайки взаимодействието на политика и религия в арабския свят, тя ми позволи по-ясно да видя и онези пътища, по които той днес е възможен.

На страхуващите се от мощното надигане на исляма накрая ще кажа: Маловерни, силата никога няма последната дума. Несъмнено може и трябва да сме приятели с онези мюсюлмани, които се стремят да пречистят своята религия от принудата и насилието, ала по всичко личи, че шансовете за толерантен ислям, поне в арабския свят, все повече намаляват. Нека помним, „че само с копнеж и очакване не се постига нищо и трябва да направим нещо друго, за да удовлетворим изискванията на деня"[23], но и нека не забравяме, че действията ни лесно могат да се върнат като камъни в собствената ни градина.

[23] Вебер, Макс. *Науката като призвание*. – В *Ученият и политикът*, София: Microprint, 1993, с. 134.



Дилян Николчев е доцент по църковно право и устройство и управление на Българската православна църква. Специализирал е в Испания. Понастоящем е член на редакционната колегия на сп. *Богословска мисъл*, издание на Богословския факултет на СУ. Автор на редица статии и студии, посветени предимно на църковно-правни въпроси, история на каноническото право, църковния брак и др., а също на монографията *Брак, развод и последващ брак в православната църква* (София, 2006 г.).

Дилян Николчев

ПО ВЪПРОСА ЗА СПОРА ОКОЛО ПРАВНИЯ И КАНОНИЧЕН СТАТУС НА ХРАМ-ПАМЕТНИКА „СВ. АЛЕКСАНДЪР НЕВСКИ"

Миналата година (2012) Българската православна църква (БПЦ) скромно отбеляза сто години от привършване градежа на храм-паметника „Св. Александър Невски" – „паметник на любов и признателност" на българския народ към православния руски народ[1], а през следващата 2014 г. се навършват 110 години от началото на съграждането му и 90 години от неговото освещаване. Храмът, такъв, какъвто той стои в цялото си благолепие днес пред нас – красив, внушителен, величествен – е уникален за Православната ни църква, народ и държава не само поради своята изключителна архитектура и висока художествена стойност и оценка, но за съжаление, и поради все още неприключилата и до наши дни фактическа и правна история на този църковен и всенароден български паметник. През последните година-две той отново напомни за себе си: повдигна се институционално и публично въпросът за правото на собственост и управление

[1] По изказа на Видинския митрополит Неофит. *Храмът Св. Александър Невски – паметник на любов и признателност.* – Църковен вестник (ЦВ), бр. 31–32, 1924.

на храм-паметника „Св. Александър Невски" – от страна на държавните институции, съответно реплики и становища от страна на Св. синод по този проблем. И тъй като и в този случай би било погрешно историята да се отдалечава от паметта, то накратко ще припомня в следващите няколко страници някои фактически и правни моменти от миналото на храма.

За първи път въпросът за построяването на храма в памет на освобождението на страната ни от турско иго се поставя *in officio* на 13 април 1879 г. в Учредителното събрание в Търново. Изразявайки чувствата на народното представителство и на целия български народ към цар-освободителя, председателстващият събранието Петко Каравелов се обръща в този ден към депутатството с думите: „Тъй като нямаме никакъв паметник за освобождението си, то аз предлагам да задължим народа нравствено, да построи храм в Търново на „Чанлъ-тепе[2], който храм да се посвети на Александър Невски, руски светец и герой"[3]. В дневниците на Учредителното събрание е отбелязано, че „това предложение се прие единодушно и с възхищение". Години по късно – в годината на освещаването на храм-паметника „Св. Александър Невски" (1924 г.), автор на статия в *Църковен вестник* за „Народното Събрание за храм-паметника Александър Невски" ще напише, че „това решение на Учр. събрание не е взето по техниката и правилата на сегашния вътрешен правилник за заседанията на Нар. събрание", но веднага отбелязва, че „то е взето „единогласно и с възхищение". Нямало нито един глас против.[4]

За втори път въпросът за храм-паметника се повдига и дебатира във Второто народно събрание през 1880 г., проведено вече в столицата на Княжество България София (в бившия клуб на руските офицери). По инициатива на тогавашния български княз Александър Батенберг отново Петко Каравелов, този път в ролята си на министър на финансите, предлага в Събранието (17.XII.1880 г.) проектът за построяването на храм-паметник да продължи, но с видоизменението той да се издигне в София като столица на страната ни, а не в Търново[5]. На 19.02.1881 г. (деня на Освобождението на България по стар стил) князът издава и прокламация в изпълнение на решението на НС всеки да подпомогне според възможностите си строителството на храма.[6] Под негово председателство се формират и Централна комисия[7] и Комитет при нея (съставът на комитета първоначално включва архимандрит Кирил и 7 души чиновници от разни минис-

[2] Чанлъ тепе се е наричал укрепеният хълм, сърцето на средновековния Търновград. Днес той носи названието Царевец.

[3] Радкова, Р. *Храм-паметник „Св. Александър Невски"*. С., 1999, с. 14.

[4] Цит. по Георгиев, Ив. *Народното Събрание за храм-паметника Ал. Невски*. – ЦВ, бр. 31 – 32, с. 8 сл.; срв. и Благоев, Г. *Храмът като политическа конюнктура*. – Християнство и култура, бр. 8 (75), Есен 2012, с. 26 сл.; срв. Игнатиев, А. *Храмът „Св. Александър Невски" в София – паметник на братска любов между Русия и българския народ*. – Духовна култура, 1960, бр. 9, с. 12 сл.

[5] Паисий, Знеполски епископ. *Ставропигиите от каноническо гледище с оглед към храма „Св. Александър Невски" в гр. София*. С., 1924, с. 68; Радкова, Р. Цит. съч., с. 13; Игнатиев, А. Цит. съч., с. 13.

[6] Обн. ДВ III, с. 98 от 1881 г.

[7] Документите не дават отговор на въпросите кога е сформирана Комисията и кои са нейните членове. Знае се, че тя е предложена от К. Цанков и че начело при учредяването ѝ е митрополит Климент Търновски (Васил Друмев) – срв. Радкова, Р. Цит. съч., с. 12.

терства) с цел върховен надзор и организация по изграждането на храм-паметника. От своя страна същата комисия решава тържественото полагане на основния камък на храм-паметника „Св. Александър Невски" в София да стане през февруари 1882 г.[8], както и „помощи и пожертвования, каквито и да са те, да се приемат само от българи". Така на 19 февруари 1882 г. недалеч от църквата „Св. София" тържествено е положен основният камък на всенародния църковен храм и паметник[9]. Съграждането обаче започва през 1904 г., а градежът е привършен през 1912 г.

На 4 март 1916 г. по предложение на тогавашния министър-председател д-р Радославов Народното събрание – на среднощно заседание – одобрява VIII постановление на Министерския съвет от 19.10.1915 г., протокол № 166, с което новата църква при Народното събрание се посвещава на „Съборен храм „Св. св. Равноапостоли Кирил и Методий". Този обрат в първоначалния замисъл за издигането на храм-паметник, чийто основен духовен патрон и покровител да е св. Александър Невски, е продиктуван от конкретни политическо-военни събития, днес в повечето случаи премълчавани. На 14 окт. ст.ст. 1915 г., когато Православната ни църква празнува Петковден, руска военна ескадра предизвиква неприятен резонанс в българското общество, като напада и обстрелва Варна. Загиват деветима невинни варненци, двадесет и четирима са ранени и осакатени. Този агресивен акт от страна на русите засилва русофобските настроения в страната ни. Мнозина българи, които до този момент се колебаят да подкрепят присъединяването на България към Централните сили, след трагедията в морския град открито започват да одобряват прогерманския курс на кабинета на д-р Васил Радославов. Най-добра представа за това ни дава официозът в. *Народни права*, публикувал следното съобщение: „След бомбардирането на Варна от руската флота без никакъв повод от българска страна всички политически мостове между Русия и България са разрушени. Русия губи всякакво морално право да се нарича Освободителка на България...". В този политически контекст яростно реагира и цар Фердинанд, като нарежда на правителството да предприеме необичайни мерки. Така се стига до постановлението на МС от 19 октомври за преименуването на вече построения храм-паметник.[10] Нанесени са промени и във вътрешния интериор на църквата. Сменени са стенописи и икони. Важно е да се отбележи и това, че със същото си решение[11] Народното събрание възлага на Министерския съвет изработването на правила за вътрешното управление на храма, който да бъде ставропигиален[12]. Едва на 4 март 1920 г., след приключването на световната война, когато България е сред победените държави, в резултат на което освен всички други последствия паметта към освободителите руси постепенно се възстановява, цитираното решение на Народното събрание е отменено и храм-паметникът възвръща старото си име – „Св.

[8] Радкова, Р. Цит. съч., с. 15.

[9] Срв. Паисий, Знеполски епископ. Цит. съч., с. 68; Благоев, Г. Цит. съч., с. 32.

[10] Срв. Благоев, Г. Цит. съч., с. 39. В мотивите обаче никъде не се споменава, че конкретната причина е бомбардировката на руската ескадра над Варна – там.

[11] Обявено с Указ № 9 на цар Фердинанд I, ДВ бр. 66/1916 г.

[12] ЦДА, ф. 166 к, оп. 1, а.е. 68, л. 274.

Александър Невски"[13].

По темата за фактическата и правната страна на въпроса за храм-паметника „Св. Александър Невски" е от полза да се цитират и следните събития и документи за допълнителна яснота по разглеждания проблем.

През 1883 г. българското Министерство на обществените сгради, пътищата и съобщенията се обръща с молба към кмета на Санкт Петербург за безвъзмездно предоставяне на проект за изграждане на храма. На 28.11.1883 г. княз Александър I Батенберг уведомява Министерския съвет, че е избрал проекта на арх. Богомолов.[14] Едва през август 1885 г. тогавашната Дирекция на обществените сгради одобрява архитектурния проект, но настъпилите исторически събития забавят строителството. Дейността по изграждането на храм-паметника е възобновена след повече от 10 години – през януари 1896 г., като Министерският съвет одобрява строителна програма и възлага контрола по реализацията ѝ на Министерството на обществените сгради, пътищата и съобщенията. С Постановление № 10 от 27.09.1896 г. пък Министерският съвет взема решение проектът на арх. Богомолов да бъде изменен, като площта на храма значително се увеличи. Проектните работи се възлагат на руския арх. Померанцев, който поема и ръководството на строежа по договор, сключен с Министерството на обществените сгради[15].

Всъщност през периода 1912–1920 г. между Св. синод на Православната ни църква, Министерския съвет, Министерството на обществените сгради, пътищата и благоустройството и Министерството на външните работи и изповеданията се води кореспонденция **храмът да се постави под „прякото владение" и управление на Св. синод**, като, цитирам, „Св. Синод със съгласието на Министерството на външните работи и изповеданията се погрижи и организира всичко, каквото е потребно по [...] обзавеждането, управлението и за др. работи на църквата"[16]. През същият период се „залага" и друга „бомба със закъснител" по отношение статуса на храм-паметника „Св. Александър Невски", която ще „избухне" няколко години по-късно – през 1924. С писмо № 553 от 26 май 1912 г. Министерството на външните работи настояло храмът да се нарича не ставропигиален (т.е. подчинен на Св. синод), а „всенароден".[17]

***

Към историята с полемиката около правното положение на храм-паметника „Св. Александър Невски" трябва да се припомнят и вътрешноцърковните дискусии по този въпрос – по-скоро каноничен по своята същност, разразили се най-вече

[13] Срв. Игнатиев, А. Цит. съч., с. 14.

[14] Радкова, Р. Цит. съч., с. 25; срв. Благоев, Г. Цит. съч., с. 32 сл.

[15] I постановление на МС от 01.05.1903 г., протокол № 29.

[16] Източници: писма № 615/21.04.1912 г.; № 1849 от 21.10.1915 г. – Министерски съвет; писма № 1069/1912 г. и № 386; № 1766/1922 г. на министъра на обществените сгради, пътищата и благоустройството; писма № 1171/25.02.1912 г.; 3280/13.06.1912 г.; 70/1913 г.; 4280/1922 г. от председателя на Св. синод; писма № 553/26.05.1912 г. Jfc 687/1912 г. от Министерството на външните работи и на изповеданията.

[17] Паисий, Знеполски епископ. Цит. съч., с. 69.

непосредствено преди и след неговото освещаване (1924 г.). Дали храмът да е под управлението на Св. синод, или да е под ведомството на Софийската митрополия, е тема, която занимава богослови[18], интелектуалци, вестници и Св. синод в продължение на повече от година. От внимателния прочит днес на запазените публикации по повдигнатия въпрос, най-вече от популярните в онези години столични вестници, както и от официалните становища на Канцеларията на Св. синод и съотносимите по тази тема писмени становища на видни богослови, може със сигурност да се каже, че причините да се състои тази дискусия се крият не във вътрешните богословски и църковни среди, а отвън – било политически интереси или някакви други конюнктурни подбуди. Дискусията дори толкова „загрубява", че се стига не само до анонимни нападки към тогавашното ръководство на БПЦ във вестникарските издания, но и до злоупотреба с авторството на някои от публикуваните материали. Такъв е например случаят с в. *Пастирско дело*, който в броя си от 28 февруари 1924 г. помества уводна статия със заглавие „Храма Св. Александър Невски", изопачаваща становището на проф. Н. Н. Глубоковски по въпроса за каноническото подчинение на ставропигиалния храм-паметник. В отговор на тази откровена вестникарска фалшификация известният руски богослов пише опровержение до в. *Пастирско дело*, което поради отказа на същия вестник да го публикува на своите страници, е отпечатано в *Църковен вестник*[19]. Подобна авторска злоупотреба извършва и политическият вестник *Радикал* с отпечатаната в брой 36 от 16 февруари с.г. статия *Един затулен въпрос*. Материалът обвинява Св. синод, че „решил да постави управлението на църквата св. Александър Невски непосредствено под своя власт, като създавал от нея един ставропигиален институт, подобно на Рилския манастир"[20]. Аргументите на статията са канонично несъстоятелни, както отбелязва и *Църковен вестник*, но важното в случая е, че отново български вестник си е позволил измама, подписвайки материала с авторското име, или по-точно псевдоним, Архимандрит Б[21]. Провокацията може да се приеме за особено агресивна, тъй като по това време в Православната ни църква има само един архимандрит – протосингела на Софийска митрополия архимандрит Борис (бъдещия Неврокопски митрополит, убит на 8 ноември 1948 г. пред храма на село Коларово непосредствено след извършената от него св. Литургия), и той публично изразява възмущението си от тези „жалки похвати на журналистиката"[22]. Такива всъщност анонимни статии се публикуват и във в. *Мир*. Тези и други подобни неетични медийни прояви принуждават Св. синод да отговори на нападките със *Съобщение от Канцеларията на Св. Синод*, отпечатано в бр. 14 на *Църковен вестник* от 1924 г. В официалния синодален документ се посочват основните аргументи в полза на ставропигиалния статус на храм-паметника „Св. Александър Невски", а именно,

[18] Вж. напр. статията на Пашев, Г. *Храмът Св. Ал. Невски (Глас от миналото)*. – ЦВ, 1924, бр. 15, с. 2 сл.; Труд по проблема пише и Знеполският епископ Паисий (по-късно Врачански митрополит, поч. 1974 г.), който стига в своето изследване до заключението, че „храмът „Св. Александър Невски" не може да бъде ставропигиален, защото това противоречи на божественото право (jus divinum). – Цит. негово съч., с. 74.

[19] *Опровержение от професор Глубоковски*. – ЦВ, 1924, бр. 10, с. 10.

[20] Чолаков, Л. *Вестникарски нрави*. – ЦВ, 1924, бр. 8, с. 6; авторът на тази статия е юрисконсулт на Св. синод по това време.

[21] Пак там, с. 7.

[22] Пак там, с. 8.

че църковно-правното положение на храма „е изрично признато и санкционирано и от Църковно-Народния събор [...], а също от Архиерейското Събрание, на които по право са членове и присъстваха всички наши митрополити и епископи. И Църковно-народния Събор, и Архиерейското Събрание, и Св. Синод, при взимане каквото и да било решения, винаги всичко са правили с оглед и в съгласие със свещените канони и църковните наредби и традиции. В Църковно-Народния събор и в Архиерейското Събрание, при определяне църковно-правното положение на храм-паметника, ни мирски, ни духовен делегат не са дори и загатнали, че ставропигиалното положение на храм-паметника е несъвместимо с повеленията на свещените канони и практиката на св. Православна Църква, че то е „нововъведение", чуждо на каноните, учението и практиката на Православната Църква и е в противоречие с нейното основно устройство"[23]. От цитираното становище на Св. синод по въпроса за каноничния статус на храм-паметника „Св. Александър Невски" важно е по-конкретно да се посочи приетият по време на Втория църковно-народен събор нов Екзархийски устав, който посредством забележка III към чл. 8 канонично регламентира църковно-правното му положение със следния текст: „Храмът „Св. Александър Невски" и Синодната Палата са под прякото ведомство на Св. Синод на Българската църква"[24]. Привържениците на идеята за подчиняването на този храм-паметник на Софийската митрополия не приемат фактически този текст, тъй като, известно е, Екзархийският устав в този си вид (т.е. така, както е приет по време на цитирания Църковно-народен събор) така и не влиза никога в канонична употреба поради факта, че според правилата на Търновската конституция той трябва да бъде приет от Народното събрание, правно действие, неосъществено във времето на действието на същата тази конституция. Но дори и зад това формално обстоятелство се крият политически причини, тъй като вина за това не носи Св. синод, който не е бягал от отговорността да регистрира в правния мир своя устав. Втвърдената позиция на земеделското правителство и парламента към Православната ни църква отпреди 1923 г. и политическите събития от същата година и след това – Деветоюнският преврат и последвалото го Септемврийско въстание и т.н. – поставят управлението на Православната ни църква пред невъзможност нормативно да утвърди в българското законодателство новоприетия устав. Още XIX обикновено народно събрание отказва да разгледа и приеме Екзархийския устав.[25]

През следващите десетилетия липсата на политическа воля да регламентират нормативно живота, устройството и управлението на БПЦ, приемайки нейния устав, допринася за възникването на немалко правни проблеми и недоразумения във взаимоотношенията Църква – държава, като един от проблемите несъмнено се отнася и до правния статус на храм-паметника „Св. Александър Невски". На последиците от тази недалновидна политика сме свидетели и днес, най-често когато юриспруденцията на държавата формално изтъква коректни правни аргументи, които обаче не са съобразени със сложната, както се видя, правна

[23] *Съобщение на Канцеларията на Св. Синод*. – ЦВ, 1924, бр. 14, с. 2.

[24] Пак там, с. 3.

[25] Вж. Отчет за дейността на XIX-то Обикновено Народно Събрание през четвъртата му извънредна сесия (2 – 14.X.1922 г.) и третата му редовна сесия (15.X. – 28.XII.1922 г. и 22.I. – 11.III.1923 г.), стр. 4, графата б) неразгледани, № 4; вж. също Георгиев, Ив. *1923 година за Църквата*. – ЦВ, 1924, бр. 1 – 2, с. 3 сл.

история на храма.

В крайна сметка внимателният анализ на запазената архива с нормативен характер, отнасяща се до правния статус на храм-паметника „Св. Александър Невски", води до няколко основни, но противоположни извода. От една страна, в условията на правно регулиране в рамките на действащата Търновска конституция и специализираните закони към нея титуляр на правото на собственост върху храм-паметник „Св. Александър Невски" е българската държава, защото обектът е изграден със средства на държавата[26], окръзите, общините и целия народ по решение на Народното събрание, монарха и правителството. В парично изражение общата стойност на строежа на храм-паметника възлиза на 5 500 000 златни лева, от които 2 650 000 лева са осигурени от държавата, а останалите – от общините и българските граждани. Липсват данни за финансово значително участие на Православната ни църква в градежа на храма. Предвид всички тези фактически и правни обстоятелства и съгласно същата конституция на Българското царство (според чл. 51 и чл. 53) държавните имоти принадлежат на Българското царство и се управляват от надлежния министър. Законът за имуществата, за собствеността и за сервитутите (ЗИСС) – в сила от 01.09.1904 г., в своя чл. 21 постановява, че имуществата на държавата се разделят на обществени и частни. Съгласно чл. 24 от същия закон пък обществените имущества на държавата са неотчуждаеми, а частните имущества на държавата могат да се отчуждават съгласно законите, които се отнасят за тях. Следователно, формално погледнато от правна гледна точка, като се има предвид начинът, по който е построен храм-паметникът, и целта, с която държавата и народът са дали средствата – да напомня на бъдещите поколения една цяла епоха от родната ни история – Българското възраждане, епическите ни борби за освобождение от духовно и политическо иго, би трябвало да се приеме, че храм-паметникът е обществено държавно имущество.

От друга страна, както общият правен смисъл и дух на Търновската конституция, регламентиращ отношенията на държавата с БПЦ, така и издадените през тези години актове с правно съдържание по правния статус на храма подсказват, че той – в правния си оборот – не игнорира Църквата ни от правото ѝ на църковно владение и управление. За пример ще посоча издадената от Св. синод на БПЦ *Наредба за управлението на ставропигиалния храм-паметник „Св. Александър Невски в София*. Тя е приета на 17.09.1924 г., само няколко дни след официалното освещаване на храма в трите последователни дни от 12 до 14 септември 1924 г. Съгласно същата в чл. 1 храм-паметникът се намира под прякото ведомство на Св. синод на Българската църква. Настоятелството на храма се състои от шест души, назначавани от Св. синод, от които един – по представление на министъра на външните работи и изповеданията (чл. 5)[27]. Друг основен аргумент в полза на правното схващане, че БПЦ притежава право на

[26] Това признава и Св. синод на БПЦ, видно от протокол № 65, Заседание на 18.IX. (5.IX. ст.ст.) 1924 година. – *Св. Синод на Българската православна църква – из протоколната книга...*, цит. документ, с. 111.

[27] *Св. Синод на Българската православна църква – из протоколната книга за 1924 г.*, с. 86; също: *НАРЕДБА за управлението на ставропигиалния храм-паметник „Св. Александър Невски" в София*. – ЦВ, 1924, бр. 33, 34 и 35, с. 9.

владение и управление върху имота – може би най-важен аргумент – е обстоятелството, че **действалите до 1944 г. закони не са изисквали съставянето на актове за държавна собственост.** От особено значение е това да се подчертае, защото още веднъж посочва, че зад юридическите спорове за статуса на храма в наши дни стоят политически и правни исторически обстоятелства, които днес формално трябва да се вземат предвид. Без държавническо съобразяване в тази посока рискуваме въпросът за правния статус на храма да продължи да се дискутира и през следващите сто години.

В заключение

Така предложената интерпретация на въпроса за правния статус на храм-паметника „Св. Александър Невски" не засяга издадените нормативни актове, приети от различни държавни институции след 1944 г. Сами по себе си те говорят за духа на своето време – държавническия период на комунизъм и атеизъм. Храмът в тях се третира именно като култура – като недвижим архитектурен паметник на културата с категория „национално значение"[28]. Разбира се, храмът представлява архитектурно-строителна, художествена и историческа културна ценност, но неговото значение на храм Божи в диоцеза на Православната ни църква – и то централен, ставропигиален – е било и за съжаление, все още е почти напълно игнорирано. В случая акцентирам върху есхатологичното място на храма, а не върху церемониално-протоколната му роля, на която сме свидетели всички, особено по време на големите ни православни църковни празници. В този смисъл ще е полезно, когато се вземат за в бъдеще правни решения за статуса на храма, те да са продиктувани не единствено от гледна точка буквата на закона, а да са съобразени и с религиозната традиция и култура на българския народ; да бъдат отговорни решения, които в никакъв случай не биха игнорирали ролята на държавата, общините и българските граждани за неговото изграждане и физическо поддържане през всичките тези сто и повече години.

[28] Като такъв той е обявен във в. *Известия*, бр. 73/1955.

КАКВО Е ИМАЛО В НАЧАЛОТО?

Има ли нужда от катедра по теология в Московския инженерно-физически институт?

В интернет тече с пълен ход събирането на подписи срещу катедрата по теология, открита в Московския инженерно-физически институт (МИФИ), където подготвят специалисти по ядрена енергетика.

Поводът за това е писмото на 91 академици и член-кореспонденти на Руската академия на науките, публикувано в едно печатно издание още миналата година. Но едва сега, попадайки в интернет, то предизвика силен отзвук. Сред авторите на писмото има много известни на световната научна общност имена, между които академиците Валерий Рубаков, Сергей Лукиянов, Николай Кардашев, Дмитрий Варшалович, Александър Скрински, Андрей Гапонов-Грехов, Алексей Старобински.

„Откриването на катедрата по теология се възприема от учените и преподавателите в учебните заведения като знаково събитие, отразяващо общата тенденция на нарастваща клерикализация в обществото“, се казва в текста на обръщението. „Русия е светска държава. Важно е да се отбележи, че в нашата страна са представени всички основни световни религии, а също така и основните християнски изповедания. Появата в държавен висш институт на катедра по теология под ръководството на православен свещеник влиза в пряко противоречие с Конституцията на Русия (чл. 14), а също така и със здравия разум.“

Академиците изтъкват, че аналогични катедри в други страни съществуват или в частни университети, или като реверанс към многовековна традиция. „Появата на подобна структура в съвременен политехнически университет противоречи на световната практика и е нелепа само по себе си“, смятат авторите на писмото. Въпросите, свързани с хуманитарното образование на студентите, могат да бъдат решавани достатъчно успешно от съществуващите катедри по философия и социология. Според академиците появата на теологията в държавните научно-технически вузове предизвиква справедливото възмущение на мнозинството учени и преподаватели в Русия. Учените настояват незабавно да бъде спряна дейността на тази „катедра“, както и финансирането на религиозна дейност от бюджета на образователните институции.

Вестник *Российская газета* се обърна към представителите на РПЦ с молба да коментират писмото на академиците. Отговориха ни, че официалният коментар с позицията на Църквата ще бъде оповестен по-късно.

КОМЕНТАРИ

Волоколамският митрополит Иларион, завеждащ катедрата по теология в МИФИ, в статията *Ядрената вяра*, публикувана на 18 октомври 2012 г. във в. *Российская газета:*

„Лекциите в катедрата по теология ще слушат само онези студенти в МИФИ, на които това им е интересно. Посещението на лекциите ще бъде изключително и само доброволно. С оглед заетостта на студентите с основните им предмети, може да се прогнозира, че вероятно лекциите няма да съберат голяма аудитория. Главното в случая не е количеството, а качеството: качеството на лекциите и интересът на слушателите. Инициативата за откриването на катедрата по теология в МИФИ принадлежи на научния съвет на института. Аз, от своя страна, се съгласих да оглавя катедрата, разбирайки значението на този институт за руското образование и наука, искрената и осъзната заинтересованост на ръководството това да се случи, а също така имайки предвид добрия опит от сътрудничеството на този университет с Църквата“.

По-рано, по време на среща със студенти от института, митрополит Иларион каза: „… В нашия делничен живот ние се сблъскваме с факта, че блестящо ерудиран човек, който притежава най-разнообразни познания в различни области, прекрасно познава руската и световната литература, в същото време проявява поразителна некомпетентност, когато става дума за религия. Преодоляването на тази некомпетентност и невежество, които сме наследили още от съветското минало, ще е първата и най-лесна задача пред катедрата по теология. Но пред нея стоят и други задачи. Работата е там, че сферите на религиозното и естественонаучното знание са много различни, но те се докосват в това, което се отнася до опита на човешката личност и живот. Всеки човек, занимаващ се с наука, по един или друг начин определя своето отношение към религията.

Знае се, че сред учените, занимаващи се с естественонаучни изследвания, има както вярващи, така и невярващи. Това е свързано с личния избор на човека. Само че този избор не може да бъде абсолютно откъснат от професионалната дейност, защото така или иначе тези две сфери на знанието се пресичат. Например човек, който изучава физическите закони на битието, устройството на Вселената, в някакъв момент неизбежно стига до въпроса как всичко това се е появило… Теологията, която се преподава в духовните учебни заведения, и теологията, която може да бъде разработвана на светски академичен терен, са две съвършено различни теологии. Когато говорим за катедра по теология в светско учебно заведение, ние не просто теоретизираме, но вече можем да говорим въз основа на натрупан практически опит, тъй като подобни катедри са открити и функционират в 50 университета и висши учебни заведения на Русия. Трябва да отбележа, че вече имаме положителен опит от работата на подобни катедри, които се оглавяват от православни свещеннослужители, но в тях се провеждат и спецкурсове по ислям, юдаизъм, будизъм и други религиозни традиции. Всичко това може да бъде организирано и в катедрата по теология в МИФИ.

Валерий Рубаков, академик от РАН, пред в. *Российская газета*

Не проумявам какво отношение има теологията към ядрения вуз и към ядрената физика. Ако някой от студентите се интересува от религия, нека чете книги, да ходи на църква, да посещава лекции. Но да се откриват религиозни катедри във вуз с цел привличане на студентите към религията, според мен е погрешно. Аргументът, че младежта е некомпетентна във въпросите на религията и поради това трябва да бъде просвещавана, ми се струва странен. Следвайки тази логика, дайте да откриваме в инженерните вузове катедри по изкуствознание, а в хуманитарните – катедри по физика, биология и химия.

Що се отнася до обсъждането в катедрата по теология на въпроси, свързани с мирозданието и възникването на Вселената – нещо, на което се позовават нейните поддръжници, то физиката напълно е способна и сама да се справи с тях. Не мога да разбера какво налага тези фундаментални проблеми на науката да бъдат разглеждани от религиозна гледна точка.

Протодякон Андрей Кураев пред в. *Труд*

Всъщност катедрата по теология на МИФИ съвсем не е замислена като подготвяща дипломирани теолози. Очакванията са студентите доброволно да посещават лекциите. Въпреки това остават въпросите: защо за катедра по теология да не бъде избран друг институт, с хуманитарен профил? И доколко доброволни на практика ще бъдат лекциите? По принцип не бива никой да се страхува от катедрите по теология, тъй като те не противоречат на принципите на светската държава. Така например в Страсбургския университет има теологически факултет, теология преподават и в университета на Яш в Румъния.

Александър Абрамов, член-кореспондент на РАН, пред в. *Труд*

Тази история надхвърля всякакви граници! Да започнем оттам, че заниманието с теология не дава специалност. А пък да се натрапва на студентите съвсем различна, много далечна от научната картина на света, според мен е недопустимо. По моя информация и ядреният реактор в МИФИ и без това е осветен със светена вода. Ето какво престараване наблюдаваме тук и там… Аз самият не съм против да поговорим за отношенията между вяра и наука, но подобни въпроси обикновено се дискутират във философските факултети. Повярвайте ми, пред образованието на XXI в. има къде-къде по-насъщни проблеми и задачи за решаване от това да се въвеждат нови пространства за обсъждане на теологически проблеми.

Георгий Красников, бивш сътрудник на МИФИ, пред в. *Труд*

Никога не съм разбирал истерията около религията в МИФИ. Били монтирали кръст на входа – е, на кого му пречи. Открили катедра по теология – та нали не е на мястото на някоя друга. Проблемът изобщо не е в това. Докато работих в МИФИ, виждах, че колективът се старае да държи високо летвата, да не допуска деградация. Става обаче все по-сложно това да се прави. И за това не

ни е виновна Църквата, а ниското ниво както на кандидат-студентите, постъпващи при нас, така и на новоназначените преподаватели, дошли на мястото на напусналите.

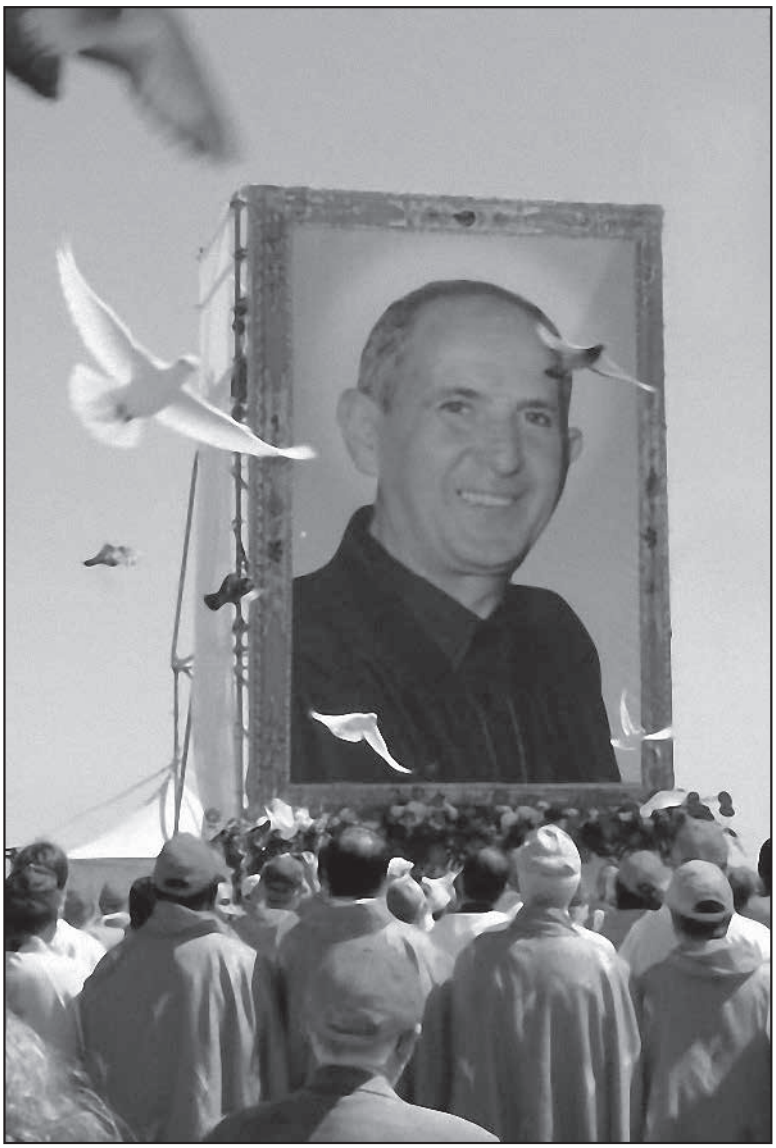
Олга Еделберте, страничен наблюдател, пред в. *Труд*

Ако съдим по количеството хора, които са убедени, че вярата в Бог по някакъв тайнствен начин пречи на заниманията с физика, то проблемът с нивото на образованието в МИФИ трябва да е възникнал много преди идването на г-н Стриханов (сегашният ректор на института – б. пр.).

Превод от руски: Димитър Спасов

По материали на в. *Российская газета* (11.06.2013)
и в. *Труд* (11.06.2013)

ДОН ПИНО – БЕАТИФИКАЦИЯТА НА ПЪРВИЯ МЪЧЕНИК, УБИТ ОТ МАФИЯТА



„Обявяването на дон Пино Пулизи за блажен е първият случай на беатификация на мъченик, жертва на мафията." Това заяви епископът на Мадзара дел Вало монсеньор Доменико Могавеpo в речта си на фестивала на книгите за мафията, където представи книгата *Чудото на дон Пулизи* на Роберто Мистрета. „Най-важното – добави монсеньор Могавеpo – е да съумеем да разпознаем в житието на дон Пулизи елементите, характерни за мъченичеството, и да разпознаем в цялата тази ненавист противопоставянето на вярата, защото тъкмо това е причината за убийството на този свещеник от ръката на мафията." Епископът на Мадзара, в отговор на въпросите на журналистите, подчерта, че Църквата е постъпила добре, като не се е конституирала като страна в процеса за убийството на дон Пулизи. Конституирането като страна в рамките на един съдебен процес предполага извличането на икономически интерес, а животът на един свещеник не може да бъде измерен с някаква цена. „Не се нуждаем

от обезщетението на мафиозите за осъществяването на нашите добродетелни дела. Търсим справедливост, но не срещу някого, а за да утвърдим евангелските ценности." По повод на проблема с „омертата" срещу Църквата и гражданското общество монсеньор Могаверо заяви, че „днес е дори още по-трудно, отколкото в миналото, да се справим с „омертата" и да се справим с феномен като мафията. За да сменим окончателно тези ментални нагласи, ще е необходимо обаче доста време и смяна на поколенията. Дон Пино го беше разбрал добре, ето защо бе започнал работата си тъкмо сред младите".

Но кой е всъщност *дон Пино*, свещеникът, оказал се заплаха за мафията?

Дон Джузепе „Пино" Пулизи е роден в Бранкачо, едно от предградията на Палермо, на 15 септември 1937 г. Баща му Кармело е обущар, а майка му – Джузепа Фана, е шивачка. Знаменателно е, че той е ликвидиран от мафията в родното си предградие на 15 септември 1993 г. – в деня, когато навършва 56 години.

Младият Джузепе постъпва в епархийската семинария в Палермо през 1953 г. и е ръкоположен за свещеник от кардинал Ернесто Руфини на 2 юли 1960 г. През 1961 г. му е поверена енорията, носеща името на св. Спасител в предградието Сетеканоли, съседно на Бранкачо, а от 27 ноември 1964 г. е свещеник в съседната църква „Сан Джовани деи Лебрози" в Романьоло.

Последователно преподава в професионалното училище „Ейнауди" (1962–1966), в колежа „Архимед" (1966–1972), в колежа „Валфрати" (1970–1972), в училището „Св. Макрина" (1976–1979) и в класическия лицей „Виторио Емануеле II" (1979–1993).

През 1967 г. е назначен за капелан на сиропиталището „Рузвелт" в квартала Адаура и в енорията „Успение Богородично" във Валдези. През септември 1969 г. участва в специална мисия в Монтеваго в помощ на жертвите от земетресението. Още тогава се насочва към работа с младежите и към социалните проблеми в т.нар. рискови крайни квартали.

Дон Пино, както го наричат всички, следи с внимание работата на Втория Ватикански събор и разпространява основните съборни документи сред вярващите, като отделя по-специално внимание на обновлението на Литургията, на ролята на миряните и на икуменическите връзки с поместните църкви. Той се стреми да разпространи сред хората Христовото благовестие, като реши по-този начин острите социални проблеми.

На 1 октомври 1970 г. дон Пино е изпратен за свещеник на енорията в Годрано, малко селце в провинция Палермо, нашумяло в пресата с едно кърваво разчистване на сметките. Остава там до 30 юли 1978 г., като успява да помири враждуващите семейства и да прекъсне веригата от кървави отмъщения чрез силата на прошката.

Тъкмо в този период той подкрепя дейността на доброволци от движението „Кръстоносен поход на Евангелието" (след 1987 г. – „Присъствие на Евангелието"), основано от сицилианския брат минорит Плачидо Ривили. По това време той внимателно следи социалните напрежения в източната зона на Палермо, т.нар. Скарикаторе, като подпомага дейността на социалната мисия на Агостина Анджело.

В Палермо и в Сицилия дон Пино е сред най-ревностните деятели на католически движения като „Присъствие на Евангелието" или „Католическо действие", след което по пряко разпореждане на кардинал Руфини осъществява специална мисия на духовна подкрепа за млади жени и майки в неравностойно положение.

На 29 септември 1990 г. е назначен за предстоятел на енорията „Сан Гаетано" в Бранкачо, където през 1993 г. открива енорийския център „Padre Nostro" (*Отче Наш*), който се превръща в притегателен център за младежите и семействата от квартала. Работи активно с миряни и с правозащитни организации, които правят всичко възможно, за да върнат мира и гражданския ред в този проблемен квартал. В тази връзка дон Пино открито застава срещу всякакви мафиотски обвързаности, изобличава местните престъпни структури и тутакси е подложен на натиск, като са му отправени заплахи, че ще бъде убит.

На 15 септември 1993 г. в 20,45 ч. някой го извиква по име, докато той излиза от малкия си бял фиат, паркиран пред дома му на площад „Анита Гарибалди" в Палермо. В това време друг килър на мафията изстрелва няколко куршума в тила му – типична мафиотска екзекуция. На процеса няколко години по-късно единият от убийците – Гаспаре Спатуца, свидетелства, че последните думи на отец Пино били: „Очаквах го". На погребението му в църквата „Санта Урсула" се стичат хиляди хора. През април 2013 г. тялото на мъченика е пренесено в катедралата в Палермо.

Разследването на убийството на дон Пино недвусмислено сочи, че тъкмо пастирската му дейност сред младите и неговата безкомпромисност в изобличаването на злото са причина за неговото ликвидиране. Поради което веднага след смъртта му енориаши издигат глас да се признае неговото мъченичество и да започне процес по беатификацията му.

В спомен за неговия достоен живот множество училища, социални центрове, улици и площади в Палермо и Сицилия носят името на Джузепе Пулизи. Възпоминателни инициативи в негово име има даже в Съединените щати, Конго и Австралия. През декември 1998 г., на петата година от неговото убийство, кардинал Салваторе де Джорджи постанови създаването на епархийска комисия за признаването на неговото мъченичество. На епархийско ниво процедурата приключи през 2001 г. и събраната документация бе изпратена в Конгрегацията по делата на светците във Ватикана.

През юни 2012 г. Конгрегацията даде своето окончателно одобрение за признаването на мъченичеството на дон Пулизи. Така на 25 май 2013 г. на „Форо Италико" в Палермо пред около 100 000 души бе извършена неговата беатификация.

Съществува специален Архив, посветен на Джузепе Пулизи, където се съхраняват негови публикувани и непубликувани ръкописи, който е част от Епархийския център в Палермо (archiviogiuseppepuglisi@diocesipa.it).

А ето и подборка от някои духовни размисли на блаж. Джузепе Пулизи.

Господ знае да чака

Никой не е далеч от Господа.

Господ обича свободата, Той не налага Своята любов. Той не насилва сърцето на никого измежду нас.

Всяко сърце отброява своето време по начин, който не сме в състояние да разберем.

Той тропа и застава пред портата. Когато сърцето бъде готово, тя ще се отвори.

Смисълът на живота

Всеки от нас има някаква особена насоченост, една харизма.

Проект, който прави всеки човек уникален.

Този призив, това призвание е знакът на Светия Дух в нас.

Нашият живот ще има смисъл, ако бъдем способни да чуем този глас.

Да направим възможно най-доброто

Трябва да положим усилия да следваме призванието си, своя проект на любовта.

Ала никога не можем да приемем, че вече сме го постигнали или изчерпали.

Всеки път тръгваме наново. Трябва да се смирим, да осъзнаем, че сме приели призива на Господа, да вървим напред и да представим на Бога онова, което сме създали, за да можем да кажем: *да, направих възможно най-доброто*.

Като късчета от мозайката

Замислете се над изображението на Исус, което е в катедралата в Монреал.

Всеки от нас е като късче от тази голяма мозайка.

Ето защо всеки трябва да разбере какво е неговото място и да помогне на другите да разберат какво е тяхното място, за да се образува цялостният лик на Исус Христос.

Думите и фактите

Много важно е да говорим за мафията, най-вече в училищата, за да се борим срещу мафиотската менталност, съдържаща се във всяка идеология, която не признава достойнството на човека в името на това да се печелят пари.

Не трябва да се ограничаваме с шествия, изобличавания и демонстрации.

Всички тези инициативи са много важни, но ако спрем на това равнище, всичко ще си остане само на думи.

А думите трябва да бъдат подкрепени от факти.

Бог ни дава силата

Божията любов пречиства и освобождава. Това не означава, че губим личността си, а по-скоро, че нашата личност се възвисява и пречиства, тоест придава се нова сила на нашите естествени способности, на нашия интелект. Дава се нова светлина на нашата воля.

Ако всеки прави нещо

Нашите инициативи и тези на доброволците трябва да бъдат един знак.

Не можем да преобразим Бранкачо.

Това е илюзия, в която не бива да пребиваваме.

Става дума само за един знак, за модел, който трябва да следваме, най-вече младите.

Правим го, за да можем да кажем: след като няма нищо, сме длъжни да запретнем ръкави и да изградим нещо.

И ако всеки прави по нещо, тогава ще можем да направим много.

Свидетелство, което е мъченичество

Ученикът на Исус Христос е свидетел.

Християнското свидетелство разказва за трудностите, но то може да стане мъченичество.

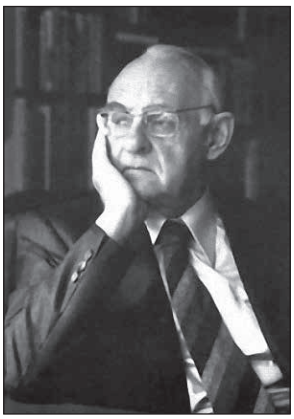
Стъпката между тези две неща е много малка, защото тъкмо мъченичеството придава ценност на свидетелството.

Спомнете си думите на св. Павел: *желая да се освободя и да бъда с Христа, защото това е много по-добро (*Фил. 1:23).

Ето това желание се превръща в желание за общение, което надхвърля целия наш живот.

Източник: *Giornale di Sicilia*, 22.06.2013

Превод от италиански: Тони Николов



Ханс Урс фон Балтазар (1905–1988) е швейцарски теолог, издател, писател и преводач, един от най-значимите католически мислители на XX век. Заради големите си заслуги към Католическата църква е обявен от папа Йоан-Павел II за кардинал, но умира два дни преди официалното си встъпване в сан. Повлиян е от йезуитски теолози като Анри дьо Любак и Ерих Пшивара, от мистичката Адриене фон Шпейр, с която създава богословски институт и общността „Свети Йоан“, от Моцарт и Пол Клодел. Фон Балзатар обогатява не само патристиката с изследванията си върху св. Максим Изповедник и св. Августин, но и съвременната теология – с коментарите си върху Карл Барт и Мартин Бубер. Сред многобройните му философски и богословски съчинения е и трилогията върху Божественото Откровение: *Herrlichkeit* (1961–69), *Theodramatik* (1973–83) и *Theologik* (1985–87). Предложеният тук текст е откъс от подготвения том с богословски творби на Х. У. фон Балтазар, който Фондация „Комунитас” предстои да издаде.

Ханс Урс фон Балтазар

ВЕРУЮ

Размисли върху Апостолския символ на вярата

Апостолският Символ на вярата

Вярвам в Бога, Всемогъщия Отец,
Творец на небето и на земята.
И в Исуса Христа, Неговия
единствен Син, Господ наш, Който
е заченат от Светия Дух,
и е роден от Дева Мария, страдал
при Понтийския Пилат, разпнат
бил, умрял и бил погребан. Слязъл
в ада, в третия ден възкръснал от
мъртвите; възнесъл се на небето,
където седи отдясно на Бога,
Всемогъщия Отец; оттам ще дойде
да съди живите и мъртвите.
Вярвам в Светия Дух,в светата
Католическа църква,
в общението на светиите,
опрощението на греховете,
възкресението на телата и
вечния живот.
Амин![1]

[1] Катехизис на Католическата църква (кратко изложение), Католическа църква в България, 2011, с.25

– I –

Вярвам в Бога, Всемогъщия Отец

Всяко многообразие произхожда от нещо просто. Многото членове на човешкото тяло – от оплодената яйцеклетка. Дванадесетте члена на апостолския Символ на вярата – най-напред от трите части на въпроса: Вярваш ли в Бог Отец, в Сина Божий и в Светия Дух? Но и тези три слова са израз – и Исус Христос свидетелства за това – че единият Бог по своята същност е любов и отдайност. Исус знае и изповядва себе си като Слово, Син, Проявление, засвидетелстваща се в любов себеотдайност на изначалния източник, когото Той именува Отец, обичащ Го и обичан от Него в общия божествен Дух на любовта, в Духа, с който Той ни одарява, за да бъдем приобщени към тази (превъзхождаща всяка мяра) бездна на любовта, за да можем по този начин да осъзнаем макар и част от нейната прекомерност: „да узнаете Христовата любов, която превъзхожда всяко знание, за да се изпълните във всичката пълнота Божия" (Ефес. 3:19). Само упорито взирайки се в това разкриващо се и нам основание за единство, има смисъл да изложим християнския Символ на вярата: най-първо в трите назовани подстъпа, които на свой ред се разясняват в дванайсет „члена" (articulus означава ставата, която свързва членовете). Ние не вярваме на тезиси, а на еднаединствена разгръщаща се пред нас, за нас и в нас действителност, която е едновременно най-висша истина и най-дълбоко спасение.

„Вярвам в Бога, Всемогъщия Отец, Творец на небето и на земята." Три изказвания за Бога: Той е Отец, Всемогъщ, Творец.

1

Това, че Той е Отец, го знаем в съвършена пълнота от Исус Христос, който, обичайки, благодарейки, молейки се, непрестанно се позовава на Него като на свой Първоизточник. Тъй като Той се оплодява сам по себе си и не се нуждае от оплодяване, се нарича Отец не в смисъл на пол, бидейки Творец на мъжа и жената, и затова съдържа в себе си в превъзходна степен както женското, така и мъжкото начало. (Гръцкото gennaõ има значение на зачевам и раждам, също както и глаголът за възниквам: ginomai.) Думите на Исус указват, че плодотворната себеотдайност на Първоизточника няма нито начало, нито край: вечно извършващо се събитие, в което същност и действие съвпадат. Тук се съдържа най-непостижимото в тайната Божия: най-първом е не действителността, която се покои в себе си и е постижима, а такава, която се състои единствено в себедаряването: източник на жива вода без водоем, зачатие без семе, без извършващ целия акт организъм. В чистия акт на самоизлияние Бог се явява като Отец, ако щете: като личност, Person (по един надмогващ начин).

2

Още когато Новият завет нееднократно го назовава „всемогъщ", се разбира, че това всемогъщество не може да е нищо друго освен всемогъществото на неограничената от нищо отдайност; какво би могло да превъзхожда силата, способна да породи „равносъщен", това означава равнолюбящ и равносилен Бог, не един друг бог, а един друг в Бога („В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото" – Иоан. 1:1) И ако впоследствие творението се приписва на всемогъщия Отец, Евангелието не оставя и сянка на съмнение, че Бог Син и Светият Дух участват в него с равно всемогъщество, ала всемогъщество, изначално дадено от отческия Първоизточник. Затова е съществено да се види непостижимата сила на Отца най-напред във властта на неговата себеотдайност, т.е. на неговата любов, а не в произвола да извърши това или онова. И също толкова съществено е да се разбира всемогъщата любов на Отца не като нещо тъмно-стихийно, вулканично, предлогическо, тъй като Неговото себеотдаване се явява едновременно себеосмисляне, себеизричане, себеизразяване (Евр. 1:2-3): техният продукт е логосът, Словото, което съдържа в себе си всички смисли. По същия начин и всемогъщото себеизричане на Отца не е нещо принудително, а е извор на всички свободи, отново не в смисъла на произвол, а в смисъла на височайше самообладание на себеотдайната любов. Тази свобода се дарява заедно с божествеността на Сина (той ще стане човек в суверенна свобода и ще „повика при Себе Си, които Сам искаше" (Марк. 3:13), тя се дарява от двамата на Светия Дух, който „духа, дето иска" (Иоан. 3:8).

3

Божията любов е толкова съвършена в себе си – Той е любящ и отвръщащ възлюбен и плод на единението на Двамата – че Бог не се нуждае от небожествения свят, за да обича нещо. Щом този свят е сътворен от Бога без принуда, свободно, то той е създаден от Отца, за да прослави възлюбения Син, сътворен е от възлюбения Син, за да положи всичко като дар в нозете на Отца, сътворен е от Светия Дух, за да придаде нов израз на взаимната любов на Отца и Сина. Затова триединният Бог е Творец на света. Ако творението се приписва изключително на Отца, то е, понеже в Бога Той е неоспоримият първоизточник.

Защото действието на Сина и Духа в света цели да върне всички неща към този изначален извор, имащ безпределно пространство за всичко (*В дома на Отца Ми има много жилища*, Иоан. 14:2). Защото в края на краищата човешкият дух няма покой, докато не стигне до началото на всяко битие и всяка любов. Затова иде реч за „небето и земята", защото светът като обитание на човека винаги е имал над себе си недостижимо небе – още в древната представа и много повече в новата. При това недостижимото в пределите на света е само символ на Божието „място" в Неговото творение; защото Той по никой начин не може да отсъства от него. „Защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме", търсим го, ако не го усетим (Деян. 17:28, 27). В това ще ни помогнат Неговото въплътено Слово и неговият Дух.

– II –

И в Исуса Христа, Неговия единствен Син, Господ наш

1

Бог е Отец – това означава също, че има дете. Ние, тленните създания, не сме това дете, което Бог трябва да има, за да бъде наречен Отец. Ние сме милиарди и никой от нас не притежава дълговечност, която би могла дори отчасти да се сравнява с тази на Бога. Не, за да се нарича Отец, вечно отдаващ себе си, Бог трябва да има „единствен", „единороден" Син. (Наричаме го Син, не дъщеря, понеже Той ще се яви в света като мъж, за да представи пред нас мощта на плодотворното отческо начало.) Християнството се основава на твърдението, че съществува вътребожествена плодотворност (Духът ще бъде споменат още в следващия „член" на Символа), защото, ако Бог не е в себе си любовта, би се нуждаел от света, за да бъде, и това би означавало край на неговата божественост или ние би трябвало да определяме себе си като част от Бога и да си приписваме неотменност.

Затова може да се каже, че Йехова е едно Божие име, което е само етап по пътя към Отца на Христа, а Аллах е име, чиято благост Коранът е заимствал от Библията. Не бидейки триединен, един бог, който трябва да е любов, може да обладава единствено себелюбие; неговата потребност да обича един свят, който не е сам Той, остава в този случай необяснима. Ала ние, християните, трябва да задаваме въпроса: не е ли триединният Бог, който е вечно отдаваща се любов, по същия начин и вечно самодостатъчен? Ние вече го нарекохме „Творец на небето и земята", защо? Защо той ни желае, щом не се нуждае от нас и има със света, какъвто ще стане, само безкрайни неприятности? Или както казва св. Игнатий в заключението към своите *Духовни упражнения* (Nr. 236), се държи „като някой, който върши тежка работа"?

2

В нашия Символ на вярата говорим за единородния Син Божи като за „Исус Христос" или в превод: за „месията, помазания Спасител". Ние му даваме това име, което Той е получил още при въплъщението. Наистина ли едновременно с Неговото вечно изхождение от „недрата на Отца" във взора на Бога е и този съмнителен, едновременно прекрасен и трагичен свят? Не може да е другояче, защото Бог няма приумици „със задна дата". И въпреки това трябва да правим радикална и твърда разлика между вътребожественото рождение, което се отнася към Божията същност, и света, сътворен въз основа на свободното решение на триединния Бог. Колкото и дълбоко да ни посвети Бог в своя божествен живот, никога няма да се превърнем от творение в Бог. Защо тогава светът изобщо съществува?

Като християни можем да дръзнем да отговорим (никой освен нас не го може): ако в самия Бог (за да може да се нарича „любов") трябва да съществуват Единият и Другият, а също и тяхното единение, тогава е „много добре", че съ-

ществува и Другото, тогава светът не е, както при останалите монотеизми, отпадане от Единия. Този отговор вече е нещо, но в никой случай не е достатъчен. И сега иде трудното, защото ако Бог се решава да сътвори свободни същества, които да Го познаят и обичат, Той не може да ги „вкорави в доброто", а трябва (били те ангели или хора) да им остави избор между „да" и „не". А какво се случва, когато те, както и следва да се очаква, предпочетат „не"-то? Бог, разбира се, изначално предвижда какво рискува, когато създава крайни същества. „Другият" е преди всичко Синът, затова и други същества могат да бъдат сътворени само в Сина (*без Него не стана нито едно от онова, което е станало*, Иоан. 1:3). Така, когато Бог „рискува" да създаде свят и трябва да го оцени като „много добър", Синът се явява гарант за този риск. И още повече той е такъв, когато – конкретно чрез кръста си – може да яви на Отца своята безконечна благодарност. И тъкмо така Той може да докаже на творенията, че Бог въпреки всичко е любов, която стига „докрай" (Иоан 13:1).

Ала не трябва да си въобразяваме, че Бог Отец, който преди това бе назован „Творец на небето и земята", за да осъществи своя световен план, принуждава Сина да стане човек и да страда. Синът и Духът са вечни точно както и Отец, а светът е замислен свободно от единия триединен Бог. Светът трябва да получи битието по праобраза на „Другия" – на Сина. А сега ние можем да говорим на нашия си човешки език, защото не можем другояче: Отец моли (пръв!) Сина, за да сполучи светът, да стане гарант за неговото спасение. И в отговор на тази молба Синът за прослава на Отца (от Сина и света) моли за позволение да поеме това дело. Тогава молбата на Духа би била: нека взаимното прославяне на Отца и Сина в света да се завърши с Неговата освещаваща сила.

Дали с това е разяснено битието на света? В никой случай – в смисъл, че се появява като необходим. Божията свобода, чрез която ние съществуваме, остава непостижима, ала ние можем заедно със Сина, „Господ наш", да благодарим (евхаристийно) на триединния Бог за нашето битие и спасение.

3

Ние наричаме Сина „Господ наш". „Вие Ме наричате Учител и Господ, и добре казвате, понеже съм такъв" (Иоан. 13:13). Когато Той, Възкръснал, ни назовава свои „братя", в това се съдържа такова почитание, че ние, приемайки го, изповядваме заедно с Тома: „Господ мой и господар мой". Тъкмо поради това, че той снизхожда толкова ниско, за да ни умие краката, тъкмо поради това, че се среща с неверието и позволява да опипат раните му. Нека отстъпим обръщението „голям брат" на антихриста на Оруел или на Соловьов. Все пак Той не иска да се чуждеем от Него (както очевидно правят учениците при закуската на езерото: *И никой от учениците не смееше да Го попита: кой си Ти? понеже знаеха, че е Господ*, Иоан. 21:12). Той иска да стоим до него и да мълвим заедно с Него „Отче наш". Той иска и още: да приемем в изповедта опрощението Му и да се наситим евхаристийно от него. Той иска в нас да предстои пред Отца, дори в нас да бъде в Отца. Той иска ние, противоречивите създания, в Него като „ново небе и нова земя" да влезем във вътрешния живот на божествената любов.

– III –

Който е заченат от Светия Дух, и е роден от Дева Мария

1

„Е заченат." Казано е за Сина Божи, ала звучи пасивно: Друг действа при това зачатие и той незабавно е назован: Светият Дух. И Друга зачева: Дева Мария. Така както детето е пасивно при зачатието, докато родителите са активни. Ала съзнанието на детето се пробужда едва по-късно, докато Синът Божи има вечно съзнание и воля да стане човек. Без съмнение, но въпреки това изповядваме във вярата, че той не се въплъщава сам, не приема сам човешката природа, която иска да облече, а се оставя да бъде пренесен от Светия Дух като „семето" на Отца в девственото лоно. Ала това означава, че събитието на неговото въплъщение вече е начало на послушанието Му. Богословите много често твърдят противоположното, защото съединението на човешката и божествената природа се извършва единствено в Сина като „второ лице" на Божеството.

Но Символът на вярата не говори за „приемане", а за „понасяне върху Себе си". В това предшестващо всяко време послушание Синът още повече се отличава от естествено родения човек, когото не питат дали иска или не да се появи на бял свят. Синът в пълно съзнание и с пълно съгласие предоставя себе си за изпълнение на Божия спасителен план. Но го прави в Светия Дух на послушанието, чрез който ще изкупи непослушанието на Адам и „ще го разруши". Той не се е вкопчил като капиталист в съкровището на своята божественост, сякаш сам го е похитил (Филип. 2:6). Той го получава от Отца и може да го „съхранява" в Отца, за да подчертае ясно в своята вечна преданост към Отца момента на послушание, както една твар е длъжна да го прояви пред Бога.

2

„От Светия Дух." Той е Духът на Отца и на Сина. Ала понеже Синът става човек, Той, неделимият Дух на двамата, в Отца става даващият напътствия, в Сина – приемащият напътствия Дух. Това се случва още в самия акт на въплъщението, понеже Духът носи Сина като „семе на Отца" в лоното на Девата, а Синът позволява да бъде донесен в същия Дух. Ако Светият Дух като единствено лице е плодът и свидетелството на взаимната любов на Отца и Сина, то тогава става ясно, че напътствието на Отца и послушанието на въплътилия се Син са съвършена и най-дълбока любов. За нас, хората, това ще означава, че послушанието, което дължим на Нашия създател и Господ и на всички негови преки и непреки напътствия, в Исус Христос може и дори трябва да бъде израз на нашата любов, така че любовта към Бога и човека, която изключва послушанието или желае да го надмогне, изобщо не заслужава името любов.

Превод от немски: Людмила Димова

Лоран Лафорг (род. 1966 г.) е френски математик със световна известност, практикуващ католик. Завършил Екол Нормал Сюпериор през 1986 г., той е професор по математика в Института за висши научни изследвания (Париж). Известен е със своите разработки в теорията на числата. Носител на Международния медал на Филдс, който се присъжда на всеки четири години за особени заслуги в областта на математиката (еквивалент на Нобелова награда по математика). През 2004 г. е назначен от президента Ширак за член на Висшата комисия по образованието във Франция, която той напуска през 2005 г., след като разпространява открито писмо, изразяващо съмнения в компетентността на много от участниците в комисията. Автор на книгата *Крушението на образованието* (2007) в съавторство с Лилиан Люрса. Предложеният тук текст, който публикуваме със съкращения, е на лекция, изнесена на 19 декември 2009 г. пред Алианса на директорите и директорките на християнски учебни заведения във Франция.

Лоран Лафорг

ХРИСТОС Е ИСТИНАТА[1]

За основанията на образованието по религия

Нямам пряк опит от преподаването на религия в училище. Учил съм в светско училище и колеж, преди да постъпя като студент в Екол нормал сюпериор в Париж. След което станах изследовател в областта на математиката.

Нямам семейство, така че проблемът децата ми да учат в училище, достойно за това име, не е стоял пред мен. Макар родителите ми да не бяха твърде ревностни християни, аз изкарах катехизис, посещавах свещеника, който отговаряше за моето училище. Дори бях „аниматор" на група по вероучение първо за моя, а после и към един друг лицей.

Извън моите занимания с математика, една значителна част от моя живот беше и си остава посветена на четенето – четене на литературни, философски или религиозни текстове – и на размисъла над тези текстове. Изпитвам потребността да не разделям радикално в себе си католическата вяра, литературата, математиката и философията. Това ме прави оригинален, но и чужд сред математици и учени, както и в така наречените католически среди. Тъкмо тази чуждост е и основният мотив, за да говоря пред вас. Надявам се да представя една външна гледна точка, различна от онова, с което сте свикнали.

[1] „Каза му Иисус: Аз съм пътят и истината и животът" (Иоан. 14:6).

Като изразявам идеите си от първо лице, без да притежавам някакъв специален авторитет, аз се надявам, че моето изложение, което може да изненада и дори да шокира някои – ще бъде прието и съдено единствено според неговото съдържание.

Не мога да се спра обстойно на образованието по религия, ако не отчета кризата в предаването на знания, която изпитваме днес. Тази криза засяга всичко, което се отнася до предаването на живот, предаването на вяра, предаването на рационалност, предаването на знания.

Загубата на предаване на вяра се констатира от всеки един от нас в неговото собствено семейство и обкръжение. Достатъчно е да имаш очи, за да видиш, че посещаемостта на църквите е спаднала рязко и продължава да ерозира. Вярващите се свеждат в мнозинството си до възрастни хора, които намаляват с всяко изминало десетилетие и само част от тях бива попълнена с по-млади.

Броят на свещениците, монасите и монахините намалява с всяко поколение пропорционално на намаляването на броя на християните и свидетелства за реалното състояние на евангелизацията във Франция. И най-накрая, вие познавате много по-добре от мен състоянието на вярата в т.нар. католически институции – сред учениците и техните семейства, сред преподавателите и ръководителите на тези институции. Католическите вярващи през последните десетилетия се превърнаха в малцинство, част от което може би дори не знае в какво вярва и се смалява с всяко следващо поколение.

Загубата на предаването на живот се проявява по-най брутален начин, което с непоносима яснота ни разкриват официалните статистики за абортите: около 250 000 всяка година, което означава загуба на почти едно дете от всеки четири. Тази реалност изобщо не се възприема като скандал сред господстващото обществено мнение. Напротив, гласовете на политическите и медийните сили непрестанно утвърждават обосноваността на т.нар „право на аборт", без никога да изразяват конкретно съмнение в него. Не е сигурно дори сред френските вярващи католици дали все още съществува незначително малцинство от хора, за които абортът наистина да представлява скандал. Отказът от предаването на живот – проявяващ се чрез аборта и други форми на разрушение на семейството, които нашите законодатели окуражават – представлява бавно самоубийство на хора и на френския народ като цяло. Няма съмнение, че това самоубийство е резултат от едно дълбоко, макар и непризнавано отчаяние – отчаяние, което идва от съмнението в ценността на живота. Нашите общества вече не си представят живота по друг начин, освен чрез образа, който ни дава за него съвременната наука – тоест като съвкупност от механизми, нещо, което подтиква към отрицание на реалността на живота. Той, посредством силата и реакцията, се превръща в убежище за един произволен, емоционален и импулсивен субективизъм.

Загубата на предаването на рационалност се конкретизира и в престъпление спрямо езика. Тази констатация определено се налага в сравнение със ситуацията преди век или последните няколко десетилетия, поне що се отнася до училищните тетрадки, учебниците, вестникарските статии, радиопредаванията, административните разпоредби, законовите текстове, политическите речи, художествената

литература. Имам хипотеза, че разрушението на езика, на което сме свидетели и в което колективно участваме, произтича от факта, че вече не сме загрижени за истината. Всяка дума, написана или произнесена, има отношение към истината. А ако сме убедени, че истината не съществува и че не се стремим към нея, тогава ние лишаваме езика от неговото дълбинно основание за съществуване, след което го виждаме да губи с всяко следващо поколение своята структура и богатство.

Загубата на предаването на култура преди всичко засяга нейното ядро, което е класическата култура: културата на антична Гърция и Рим, а за Франция – културата на XVII в. Маргинализацията и последователното прекъсване в предаването на класическата хуманитарна традиция започва с реформата на образованието през 1905 г. – изобличена от проницателния Шарл Пеги – и бързо се ускори с реформите на Петата република. Странно, но ето че поколения френски писатели, които малко или изобщо не са изучавали гръцки или латински, нито пък авторите от Големия класически век, са много по-безинтересни за съвременния свят, колкото и модерен да е той, за разлика от предходното поколение, формирано от класическите езици. Без съмнение съкровеното познаване на класическите модели помага на литературата да се издигне на ниво на универсалност и дълбочина, до което човек достига трудно със собствени сили.

Убеден съм, че петте загуби на предаването, за които вече споменах – засягащи вярата, живота, рационалността, културата и знанията – са пряко свързани. Или по-точно всички те произлизат от загубата на вярата.

Изправени пред перспективата на пълната дехристиянизация на Франция и на съвременната цивилизация, ние не можем да не подложим на съмнение дълбоките основания на всичко, с което сме свикнали в сферата на образованието и обучението, и то тъкмо следвайки препоръките, дадени ни от Втория Ватикански събор. Това изискване предполага множество мерки.

Първо, за да бъдем верни на Църквата Христова, трябва да приемем с вяра текстовете на Събора, както и на предходните събори. Не става дума да отхвърляме тези текстове, а напротив – да ги прочетем с подновено внимание. Ще дам само един пример, който ми се струва важен: член 116 на Конституцията за Светата литургия. Той гласи: *Църквата разпознава в грегорианското пеене присъщото пеене на римската Литургия; тъкмо то е, което във всички литургични деяния трябва да заема първостепенно място*. Да се запитаме колко католически учебни заведения, колко от техните хорове, колко енории отдават първостепенно място – или поне място, макар и скромно – на грегорианското пеене в Литургията?

Второ, нека не забравяме, че Вторият Ватикански събор беше свикан от папа Йоан XXIII в отговор на дехристиянизацията на Запада и Европа от последните векове. Нейните последици се усещат по драматичен начин във Френската революция и следващите революции, сетне в тоталитаризмите на XX в. и в наследения от тях нихилизъм. Ние трябва да насочим критичен поглед едновременно към нашите училища и към училищата на другите християнски изповедания – откъдето през последните векове са излезли толкова хора, превърнали се във врагове на Църквата и на Христос.

Трето, насочвайки критичен поглед, ние не трябва да мислим, че хората са само продукт на своето образование и че тяхната участ се вписва в полученото от тях обучение. Най-лошото изкушение в сферата на образованието се състои в това да си мечтаем за училище, което да гарантира, че неговите ученици впоследствие няма да станат „зли". Може би на това изкушение се поддават възпитателите през последните десетилетия: да изградиш училище на доброто – добро, което се нарича „права на човека", толерантност, мир, солидарност, социално и хуманитарно действие, изслушване на другия, съпричастност, зачитане, екология и т.н.

Училището има свое основание за съществуване и това е истината. Обаче според обещаното от Христос „истината ще ви направи свободни" (Иоан. 8:32). Свободата е риск. Тя не унищожава възможността за зло, а напротив – заостря я, доколкото възхвалява възможностите за познание и служение на върховното и истинно благо, което е откровеният Бог в Исус Христос.

Ако е вярно, че трябва да поставим под въпрос това, което сме свикнали да правим и мислим, как да процедираме? Как да напуснем закостенялото мислене? Как да възприемем и осъществим действие, което да е наистина по-вярно на Христа?

Според мен това няма да стане, ако продължим да се подчиняваме на принципа за първенството на действието, който господства в нашия свят от много векове под двойствената форма на политика и икономика. Светото писание не казва по подобие на Гьоте: „В началото бе действието". То казва: „В началото бе Логосът – Словото". Словото, за което става дума, е вечното Божие Слово, въплътено в Христос.

Нещо, което предполага на първо място участие в литургичните служения и в св. Тайнства, както и лична молитва, ала мирянинът, какъвто съм, не следва да се произнася като последна инстанция.

За сметка на това аз съм напълно в правото си да твърдя, че всеки от нас трябва да отделя повече време на четеното на словото на Христа вместо на шумотевицата на света. Всяка седмица от нашия живот ние трябва да посвещаваме повече часове, за да четем Писанието, неговите коментари, принадлежащи към съкровището на Църквата, текстовете от традицията и поучителната власт на Църквата, които говорят пряко за Христос, отколкото да надаваме ухо за гласовете на света, които, изразявайки се чрез всички комуникационни средства, се превръщат в престоли на нашите умове. Става дума най-вече за медиите, включително за тези, които се определят като християнски. Повечето от тях, във всеки случай поне онези с многохилядна аудитория, изразяват по-скоро духа на света, отколкото този на Христос и неговата Църква, като допринасят за допълнителната секуларизация на душите.

Не казвам, че не трябва нито да четем, нито да слушаме тези медии или пък онези, които не претендират, че са християнски. Казвам само, че трябва да им посвещаваме по-малко време, отколкото на Писанието и на Преданието на Църквата. Ще добавя също така, че трябва да отделяме по-малко време на медиите и на посредствените книги, които запълват рафтовете на книжарниците, а да отделяме повече време на големите автори, дори и те да не са христи-

яни и даже да са открити антихристияни. Повече си струва да четем Ницше, отколкото повечето статии в *Ла Ви*, *Ла Кроа*, *Льо Пелрен* и други християнски периодични издания, преизобилстващи от добри чувства, защото качеството на мисълта е важен критерий по пътя към истината, която е Христос.

Сред четивата, пряко свързани с Христос, има такива, от които наистина трябва да се вдъхновяват личностите, занимаващи се с образованието.

В Светото писание такива са книгите на Премъдростта от Стария завет. Тези книги съдържат необходимите принципи, за да се осъществи едно истинско образование.

Програмата, която ни дава книга Притчи Соломонови, и то още в първите стихове, е *да се познае мъдрост и поука, за да се разберат изреченията на разума; за да се усвоят правилата на благоразумие, правосъдие, съд и правота; да се даде на прости разумност, на юноша – знание и разсъдливост* (Притч. 1:2-4). Не е ли това много повече, отколкото ни дават в по-голямата си част училищата?

Еклисиастът изразява съмненията, които една светска мъдрост не може да не събужда:

Обърнах се да внуша на сърцето си да се откаже от всичкия труд, с който бях се трудил под слънцето, – защото един човек се труди мъдро, със знание и успех, и трябва да предаде всичко на човек, който не се е трудил за това, – като да е негов дял. И това е суета и зло голямо! Защото, какво ще има човек от всичкия си труд и грижа на сърцето си, задето се труди под слънцето? Понеже всичките му дни са скърби, и трудовете му – безпокойство; дори и нощем сърцето му не знае покой. – И това е суета! (Екл. 2:20-23).

Книгата на Премъдростта се екзалтира от нея в следните термини: *Аз я обикнах повече от здраве и хубост и в избора предпочетох нея пред светлината, защото нейната светлина не угасва* (Прем. 7:10). Дори този цитиран стих противоречи на всички гласове на света. Чували ли сме някъде другаде, че Премъдростта трябва да се обикне повече от здраве и хубост? И все пак Книгата на Премъдростта доказва, че това е истина. Невъзможно е да цитираме някой светски текст, в който да отекват химните на здравето и хубостта, съпоставим с химна на мъдростта от 7 глава и следващите глави.

Проповедникът от Еклисиаста ни показва пътя, за да не се заблудим и да намерим Премъдростта там, където тя се явява – в Откровението: *Тогава Създателят на всичко ми заповяда, и Оня, Който ме е създал, ми посочи спокойно жилище и рече: посели се в Иакова и приеми наследие в Израиля* (Сир. 24:8).

Според мен християните, отговорни за образованието, трябва периодично да препрочитат тези книги, да познават най-задълбочените им коментари и да размишляват над тях.

На второ място, колкото и да е трудно, но трябва да се проучат някои от най-доб-

рите постижения на Църквата в сферата на образованието. През своята история Църквата е създала хиляди образователни конгрегации и образователни институции, които имат скъпоценен принос към историята на човечеството, както съответстващите на тях форми на изкуството. Монашеските училища, проучени от дон Жан Льоклерк, когото Бенедикт XVI цитира в своята реч в Колежа на бернардинците, заслужават да бъдат наредени на същото ниво, на което е романското изкуство. Университетите, родени от средновековните епископски училища след XII–XIII в., са сред най-гениалните приноси на Църквата, подобно на техните сестри – готическите катедрали. Образователните конгрегации от Контрареформацията и класическата епоха – йезуитите, урсулинките и толкова други – са дали на света образователни модели, будещи не по-малка възхита, отколкото шедьоврите на бароковото изкуство. В наши дни аз, признавам си, съм доста впечатлен от младата монашеска общност „Св. Йоан", основана върху изучаването и завета на онова, което нейният основател, отец Мари-Доминик Филип, нарича „трите мъдрости": философска, богословска и мистическа. Възхищаваме се едновременно с това и на движението „Общение и освобождение", основано от дон Луиджи Джусани, чиято харизма допринася за връзката между вяра и култура във всичките ѝ човешки измерения.

Смятам също така, че трябва да препрочетем наследството на Отците на Църквата в сферата на образованието. Те са дали на вярата нейните първи интелектуални и исторически основополагащи развития.

От св. Августин ще цитирам три много прости фрази, които излагат първия принцип на една троична антропология, присъща на образованието: *Колкото повече едно дете има вярна и лесна памет, толкова по-проникновена е неговата интелигентност, толкова по-пламенен е неговият вкус към труда, толкова повече трябва да се радваме от получените естествени дарове (...) Когато говорим за тези три неща – естествените дарове, науката и тяхната употреба – първата точка, която трябва да имаме предвид, е силата на паметта, на интелекта и на волята. На второ място, трябва да проучим познанията, придобити от паметта и интелекта, точката, до която стига душата чрез волята. На трето място, начинът, по който използваме волята.*[2]

Проучването на постиженията на Църквата в сферата на образованието показва, че те не са единствените, от които можем да се вдъхновяваме. Имам предвид най-вече еврейската традиция, и то поради множество причини:

Първата и най-фундаменталната, тъкмо защото е богословска, е, че съществува тайнство на Израил и това тайнство е неотделимо от тайнството на Църквата. Църквата е родена в лоното на еврейския народ. Тя има с него общи библейски, богословски, исторически и човешки връзки, без еквивалент в историята на никоя друга религия. *Защото Божиите дарове и призванието са неотменни* (Рим. 11:29) и защото *ако пък се хвалиш, знай, че не ти държиш корена, а коренът – тебе* (Рим. 11:18). Християните трябва да отдават голямо внимание на това как живее и какво прави еврейският народ.

[2] St Augustin, *De la Trinité, Études augustiniennes*, 1991, Livre X, § 17, page 153.

Юдейският гений на образованието е втората причина за християните да проучат тази традиция и да се сблъскат с нея. Позволете ми да прочета няколко реда от един приятел евреин, който има еврейски корени от Украйна, баща на семейство със седем деца и много ревностен католик: *Този, който веднъж е вкусил от мира, простотата, любвеобвилието и кростостта на едно подобно семейство (еврейското религиозно семейство), никога не ще ги забрави. Не може да се импровизира ролята на бащата на подобна фамилия – има подготовка за бъдещо бащинство в продължение на години чрез изучаване на Тората, на трактатите на Талмуда, чрез непрестанно обсъждане на трудни въпроси от семейно естество, и то заедно с преподаватели, спътници в учението, и с проявата на ревностност, каквато не срещаме в професионалните среди…*[3]

И най-накрая, ние можем да научим от юдейската традиция един друг урок: никога да не влагаме доверието си в държавата, каквато и да е тя, нито в някаква светска власт. От този урок се нуждаем особено ние, французите, обзети от идолопоклонничество към държавата след Революцията, по времето на Луи XIV, а може би и преди това. Еврейският народ, напротив, е научил да се справя и без държавата, да се пази от администрации, да живее в ситуация на малцинство в рамките на враждебни общности и власти. Ние обаче не сме свикнали с подобна ситуация, макар тя вече да ни се налага, и тепърва ще изпитаме последиците от нея. Не става дума само за историческа конюнктура. Подобно на еврейския народ, Църквата е в противоречие с цялото общество и с всяка държава поради богословски основания. Ето защо, в съгласие с прекрасния философ Реми Браг, нека цитираме стих 8-14 от Първа книга Самуилова: *ще взима десетъка от сеитбите ви и от лозята ви и ще го дава на скопците си и на слугите си* (Царств. 8:15). Ето коментара на Реми Браг: *Думата, с която се превежда „скопец", може да означава некастриран чиновник. Взимам думата в най-силния ѝ смисъл. Ролята на скопците в администрацията на една държава е социологически засвидетелстван факт, например в конфуциански Китай, сасанидска Персия или във Византия. Ала трябва да възприемем юдейския текст в неговата дълбочина. На иврит буквално се говори за „семената ви (zera) и лозята ви.*[4]

Сама по себе си държавата не е плодотворна, тя е способна само да улавя – и пресушава – източниците на плодородието, които в края на краищата идват от Бога. Защото, ако образованието цели да оплодотвори умовете и душите, то само по себе си се нуждае от плодотворност, по-конкретно чрез създаването на нови училища. Християните могат да бъдат плодотворни в сферата на образованието, когато се обърнат към Христос, Който е източникът на живота. Ала ако в главите и сърцата си те предпочитат нашийника на държавата пред сладкото подчинение на Христа, тогава се обричат на безплодие. Дори един стих от Писанието е достатъчен, за да изясни историческата еволюция на републиканското училище. Резултат от похищението от страна на държавата на модела на християнските училища и на йезуитите (рожби на плодотворността на Църквата), днес училището се превръща в сянка на самото себе си въпреки

[3] Откъс от: Edouard Belaga, *Les vertus héroïques de la paternité de St Joseph et l'éxegèse rabbinique des promesses faites aux patriarches d'Israel* – откъс, който, надявам се, един ден ще стане книга. Б.а.

[4] *La loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, 2005, page 61.

все по-колосалните ресурси и отдадеността на прекрасни преподаватели.

Стигнал дотук, аз бих могъл да спра, но ще рискувам да формулирам още няколко принципни съображения. Започвам с едно отрицание: според мен съдържанието на едно християнско образование не трябва да бъде морализаторско. Става дума за предаване на съкровището на Църквата, а това съкровище не е морал дори когато неговото усвояване може да има силен ефект на промяна върху поведението на отделните личности.

Съкровището на Църквата се състои най-напред и преди всичко в Светото писание. Става дума за приоритет в четенето на Новия и на Стария завет и за задълбочаване на смисъла, който е неизчерпаем.

За да задълбочим смисъла на Писанието, е неминуемо да се научим да познаваме и изучаваме неговите големи коментатори от Отците на Църквата до наши дни, минавайки през средновековни монаси като св. Бернар от Клерво, св. Тома от Аквино и мнозина други. Трябва да преподаваме традицията на интерпретация на четирите смисъла на Писанието, наследена от равините и развита от средновековната християнска екзегеза, така добре изучена от Анри дьо Любак[5]:

P: peshat, буквалният смисъл.
R: remez, алюзия.
D: derash, притча, фигуративна интерпретация.
S, sod, тайна, божествени тайнства, пророчески смисъл.[6]

Някои от най-задълбочените коментари на Писанието се извършват, като се хвърля светлина върху неговите най-трудни пасажи и се изтъкават връзки между тях – алегорични и други – едни все по-тесни връзки между Стария и Новия завет. Тъкмо това са правили монасите през Средновековието, нещо, което ние вършим по доста недодялан и грубоват начин поради липса на достатъчно познаване на Библията и на традицията на нейните коментари. Тук се крие едно огромно поле пред образованието, едно неизчерпаемо богатство.

Освен Светото писание и неговите коментари съкровището на Църквата съдържа и големи текстове, завещани ни от Отците на Църквата, от нейните доктори, от нейните светци и мистици, от Съборите и папите. И тук също има достатъчно образователна материя, за да подхрани ума и душата.

Ала съкровището на Църквата не съдържа единствено текстове. Те са само писмени следи, депозирани в историята на Църквата, невеста и мистическо Тяло Христово. Трябва да преподаваме историята на Църквата във всичките ѝ измерения, и то според мен по един достатъчно хронологичен и структуриран начин. Тази история се корени в Свещената история, тоест в историята на народа на Израил, и се разгръща от век на век, давайки великолепни плодове, които очакват само да бъдат изучени: животът на светците е сам по себе си едно обучение; основаването на

[5] *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Editions AubierMontaigne, 1959, 1961, 1964. Editions du Cerf, 1993.

[6] Заемам това описание от цитирания по-горе текст на Едуард Белага. – Б.а.

монашеските ордени, мисиите по цял свят, догматическите, теологическите и философски приноси, създаването на университетите, благотворителността в полза на бедните, създаването на болниците, невероятният принос към изкуствата, книжовността и науките, развиването на правото. Историята на Църквата съдържа обаче многобройни и тежки грешки на християните, индивидуални и колективни, които също не трябва да се боим да преподаваме. Фактът, че християните, членове на Църквата, са изложени на злото, е една тежка историческа истина.

И най-накрая, струва ми се за необходимо да се изучат сакралните изкуства: грегорианското пеене, сакралната музика, романското изкуство, готическото изкуство, католическото изкуство на Ренесанса, бароковото изкуство, което е сред най-големите постижения на човешкия гений. Това са даровете на Църквата, вдъхновени от Светия Дух, които тя е дала на човешкия род. Тези шедьоври се превръщат в един своеобразен катехизис, щом успеем да ги разтълкуваме. Без да забравяме, че красотата е същностна храна на душата, която страда най-често от жестока засуха в съвременния свят. Не става дума да въздигнем красотата в култ, а да я изучим като славна проява на Христовия дух, *най-прекрасният от синовете човешки* (Пс. 44:3).

Бих искал да завърша с размисъл за светското образование. Утилитаризмът е безпомощен да му даде солидна основа. Неговото оправдание се намира в косвена връзка с Христа, която вече споменах. Опитът на последните десетилетия показва как се срива образованието, когато не е във връзка с абсолютното, с абсолютната истина, за която сме създадени, която децата очакват, без да познават, и чиято забрава обезкуражава преподавателите, независимо дали те си дават сметка за това или не.

От друга страна, фактът, че връзката на светското образование с абсолютната истина, която е Христос, е само косвена, отразява естеството на връзката на Бог с неговото творение: Бог е създал света чрез Своето Слово и го удържа битийно, но Бог е един скрит Бог, предоставил на човека пространството на свободата.

В светското образование най-съществена роля има образованието по езиците, което прави човека разумно същество, поддържащо връзки с другите. Научаването на четене и писане, на структурата на езика, тоест на граматиката – на спрежението на глаголите, на речник и на неговите почти неограничени изразни възможности, не е независимо от религиозното образование, за което споменах. Знанието на езика е неминуемо за вслушването в Божието Слово, а неговото безкрайно задълбочаване е неминуемо за разбирането на смисъла на Писанието и научаването на онова, което нарекох съкровище на Църквата.

В речта си пред Колежа на бернардинците в Париж Бенедикт XVI се спря на връзката между езика и вслушването в Божието слово, цитирайки книгата на дон Жан Льоклерк, която носи красноречивото название *Любовта към словесността и желанието за Бога*. Тъкмо защото търсят Бога, монасите са изучавали словесността, включително и езическата изящна словесност. Това изучаване им се е струвало необходимо, за да вникнат в тънкостите на Писанието и в коментарите на Отците и за да отговорят на Божия дар, отдавайки му възхвала чрез най-силния и красив възможен израз.

Изучаването на изящната словесност от монасите се секуларизира в края на Средновековието и на Ренесанса, което води до зараждането на модела на добродетелния човек в голямата европейска литература. Но литературата е в опасност да се погуби, което виждаме днес навсякъде, ако нейната връзка с тайнството на въплътения Логос в личността на Христа бъде забравена.

Всъщност връзката между езика и вслушването в Божието слово не е само материално обусловена. Тя минава в крайна сметка през факта, че всяко истинско слово е искра на Логоса и че Логосът е Бог.

По-конкретно, трябва да преподаваме светската литература и нейната история не като че ли тя е някакво формално упражнение, а като фундаментален израз на човека в търсене на онова, което е истинно. Бодлер го описва във великолепни стихове:

И наистина, Господи, знаеш ли ти
в този свят по-достоен залог за човечност
от пламтящия стон, който цял век лети
и издъхва на прага на твоята вечност![7]

Вторият тип обучение в пряка връзка с Христос е този на ръчната работа и на техническо обучение. Нашата Европа, която отхвърля всеки ден своя юдео-християнски облик, е отредила на ръчния труд роля сред по-нисшите социални слоеве, сред имигрантите и хората в състояние на т.нар „социален провал". Накратко, роля сред тези, които нямат избор. Всъщност тя споделя духа на древните гърци и латиняни, за които трудът е бил робска участ. Според мен това е най-дълбокото основание, поради което Европа и по-специално светска Франция губи все повече от своите занаяти и индустрия, след като разруши и своя селски свят.

В тази връзка папа Бенедикт XVI отново ви напомни в речта си в Колежа на бернардинците, че библейското Откровение пое по една твърде различна посока. Подобно на великите равини и по примера на св. Павел, монасите са живели и продължават да живеят, съблюдавайки правилото на св. Бенедикт *Ora et labora*, „Моли се и работи".

Трудът е не само човешки, но и божествен. Той е част от онова, което човек изразява, бидейки сътворен по Божи образ и подобие. Така той продължава творческото дело на Бога. Както напомня Бенедикт XVI, сам Христос е казал: *Моят Отец досега работи, и Аз работя* (Иоан. 5:17).

Децата имат нужда да се научат на ръчен и телесен труд – над инертна материя или в градината. Ценното на труда им се разкрива, ако ги научим на него, както и ако покажем на учениците в техническите училища чрез пасажи от Писанието и съответните му коментари какво е значението на ръчния труд – подражание на Бога и уподобяване на Христос, син на дърводелец. Това следване са засилва, ако учениците съумеят да създадат красиви обекти, най-вече такива, предназначени за божествения култ.

Тясно свързано с телесния труд е и обучението по изкуствата. То предполага обучение на други техники, например на вокални техники, тъй необходими за литургията и молитвата.

[7] Последна строфа на *Фаровете*, превод на Кирил Кадийски. – Б.пр.

Третият тип обучение в пряка връзка с Христос е това на хуманитарно познание – на гръцки и латински, на големите класически автори. Връзката е тук парадоксална, защото срещата на Църквата и на грърко-латинската култура най-напред се е извършвала под напора на жестоки гонения от страна на езическите власти, просмукани от тази култура. От друга страна, деятелите на дехристиянизацията във Франция и Европа през последните векове често са били културни хора, които, макар и да са дължали на Църквата по-голяма част от своята култура, са се възправили срещу Църквата в името на културата.

И все пак Църквата винаги е смятала, че нейната трудна среща с класическата култура е била провиденциална, желана от Бога, и че тя е интегрална част от традицията. Това беше наново заявено от Бенедикт XVI в неговата реч в Университета в Регенсбург. Гръцкото наследство, критично изчистено, е част от християнската вяра.

Ето защо смятам, че ние трябва да се заинтересуваме от съдбата на „класическите лицеи", които продължават да съществуват в Италия. Всеки италиански град има поне един такъв лицей. Всички ученици в него учат латински – пет часа на седмица – и гръцки – четири часа на седмица (в по-горните класове). Те учат също така и философия, но не на теми като във Франция, а в хронологичен курс по история на философията в продължение на три години. За сметка на това учат по-малко математика и съвсем малко природни науки. Това не пречи повечето от известните италиански математици и учени да са завършили тъкмо класически лицеи, какъвто е случаят и с повечето големи хора на науката през XX в. Сериозното изучаване на хуманитарно знание ви прави добре подготвени да изучавате всяка една дисциплина в университета.

Не всички ученици са надарени за хуманитарно знание, но някои са особено надарени за това и тяхното обучение може да им е от голяма полза.

Четвъртият тип обучение в пряка връзка с Христос е това по математика и модерни природни науки. Тяхното съществуване позволява на човешкия ум да развие рационалност, изцяло подчинена на необходимостта, каквато е математическата рационалност, както и за подчиняването на физическия свят на същата необходимост, която надарява човек със способността да прониква в действителността и най-вече в материалната действителност.

Физическият свят се подчинява на рационалност, защото Бог е създал света чрез Своето Слово, което е Премъдрост. *Аз, премъдростта, живея с разума и диря разсъдъчно знание. Страх Господен ще рече да мразиш злото; гордост и високомерие, лош път и коварни уста мразя. Мои са решение и правда; аз съм разум, у мене е силата. Чрез мене царе царуват, и заповедници правда узаконяват; чрез мене началстват началници и велможи, и всички съдии земни. Обичам, които мене обичат, и които ме търсят, ще ме намерят; у мене са богатство и слава, непогибно съкровище и правда; плодовете ми са по-добри от злато, и от най-чисто злато, и ползата от мене е повече, нежели от отбор сребро. Аз ходя по пътя на правдата, по пътеките на правосъдието, за да доставя на ония, които ме обичат, истинско добро, и техните съкровищници аз пълня. (Кога възвестя онова, що става всекидневно, няма да забравя да изброя онова, що е отвека.) Господ ме имаше за начало на Своя път, преди Своите създа-*

ния, открай време; отвека съм помазана, отначало, преди да бъде създадена земята. Аз съм се родила, когато още нямаше бездни, когато още нямаше извори, изобилни с вода. Аз съм се родила преди планините да са били поставени, преди хълмовете, когато Господ още не беше сътворил ни земя, ни поля, нито първите прашинки на вселената. Когато Той приготвяше небесата, аз бях там. Когато прокарваше кръговата черта по лицето на бездната, когато утвърдяваше облаците горе, когато укрепяваше изворите на бездната, когато даваше закон на морето, за да не преминават водите неговите граници, когато полагаше основите на земята, – аз бях при Него художница, и бях радост всеки ден, веселейки се пред лицето Му през всичкото време, веселейки се на земния Негов кръг, и радостта ми беше със синовете човешки (Притч. 8:12-31).

Следата от действието на Премъдростта в Творението изниква под безличностната форма на необходимостта, и то поради едно богословско основание, защото Творението не е Бог. И най-накрая можем да излезем с хипотезата, следвайки прекрасния философ и писател Фабрис Аджадж, че голямото внимание, което отделяме на действителността, и най-вече на материалната действителност, което демонстрира модерната наука, надхвърляйки античната наука, е следствие от задълбочаването на евхаристийния догмат: *преминали сме в латинското християнство от една символна логика към една реална логика, доколкото „ефектът от освещаването на хляба и виното е пресъществяването"* (Четвърти Латерански събор, 1215 г.).

Ето защо математиката и модерните науки за природата са свързани с Христос и трябва да го обясним на учениците. Но вярвам също така, че трябва да ги научим, че премъдростта е много повече от необходимост, че сътвореният свят ни позволява да доловим и нещо повече от необходимостта и че действителността, дори и материална, не се свежда до своята измерима обективност, независимо от това, че въздействия на нашата телесност. Имам предвид това, че обучението по природни науки трябва да се съпровожда от философско и богословско образование, което да изследва техните основания и да разкрие техните относителни граници.

Освен това ми се струва жалко, че математика и природни науки се преподават рядко в католическите университети, че католиците рядко стават математици, физици или инженери. Тези дисциплини ми се струват много добре обосновани теологически и дори по-присъщи за възхвалата на Бога, отколкото т.нар. „хуманитарни и социални науки", които трансформирайки хората в обекти, противоречат на дефиницията на всяка християнска антропология.

Най-същественото във всеки случай не е в това. Най-същественото е да поставим Христос в центъра на нашия живот, на нашите четива, изследвания и ангажименти. В Него само нашите изследвания и ангажираности, както и нашият живот, придобиват смисъл и единство.

Превод от френски: Тони Николов

Д-р Вениамин Пеев е роден в гр. Русе (1950), където завършва Английска езикова гимназия „Гео Милев“ (1969). През 1978 г. завършва Богословския факултет на СУ „Св. Кл. Охридски”, а успоредно с него – и Държавния библиотекарски институт (София). Специализира библеистика в Лайпциг, ГДР (1989–90). Продължава специализацията си във Великобритания, където през 1994 г. защитава магистърска дисертация по херменевтика в Лондонския институт по теология, афилииран към университета „Брунел“. Връща се в България и преподава библейски езици и библеистика в частен богословски колеж до 1999 г. От 2000 г. подготвя докторска дисертация за софиологиите на прот. С. Булгаков и свещ. П. Флоренски под ръководството на митроп. д-р Калистос Уеър (Оксфорд) и проф. д.ф.н. К. Янакиев (София), която защитава с *cum laude* в НБУ (София). Понастоящем е редовен гимназиален преподавател по английски език и литература в гр. Перник, но чете лекции на задочни студенти във ВЕБИ (София) по съвременно богословие и история на философията. 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. Последните му публикации са монографиите: *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни*). С.: Бъдеще и надежда, 2009; *Жан Калвин: философско-теологични аспекти на Реформацията*. В. Търново: Абагар, 2011. Под печат е книгата му *Християнство и философия*. В. Търново: Абагар.

Вениамин Пеев

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЯТ ПРИНОС НА ФРАНСИС ШЕФЪР В СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФИЯ

Професорът по систематическо богословие във Фулър (САЩ) Колин Браун написа, че евангелизмът през епохата на модерността не е успял да даде съществен принос в историята на философията.[1] Докато евангелските представители в световен мащаб постигат значителни успехи в областта на библеистиката или мисионерското дело, то във „философската защита на вярата си” те не допринасят почти с нищо.[2] К. Браун заключава, че ако е справедливо католиците

[1] Brown, C. *Philosophy & the Christian Faith* (IVP: 1968), 245.

[2] *Ibid.,* 80 f., 164 ff.

да бъдат упрекнати за въвеждането в теологията на философски идеи, имащи езически или рационалистичен произход, то евангелистите пък отиват в другата крайност – в много случаи въобще не проявяват интерес към философията. Затова и те заемат само маргинално място и роля в съвременната философия, наука и култура изобщо. Несъмнено проф. Браун има правото да направи своя критичен извод! Ако самоизолацията на световния евангелизъм от религиозната, политическата, научната или културната сфера е имала свои основания за някои периоди от човешката история, то днес – в епохата на засилваща се глобализация – това е неоправдано! Принципът на щраусовото самосъхранение в едно свръхдинамично обкръжение, което представлява съвременният свят, вече не е работещ. Едва ли някога са звучали с такава сила и адекватност молитвените слова на Спасителя на човечеството за Неговите последователи, както днес: „Не се моля да ги вземеш от света, но да ги пазиш от лукавия" (Иоан. 17:15).

Трябва да подчертаем обаче, че съвременният евангелизъм създава благоприятни предпоставки за появата и развитието на философско мислене, което отговаря на високите изисквания на днешната рационална култура, без да се допуска, разбира се, компромис с християнската вяра. В този смисъл има безспорно положителни изключения в лицето на Корнелиус ван Тил (1895–1987) и Франсис Шефър (1912–1984). Тези две имена са напълно достатъчни, за да илюстрираме тезата, че евангелската вероизповед не противоречи на философското мислене. Нещо повече, Августиновият принцип за симбиоза на вяра и разум може да бъде приложен в евангелизма напълно успешно, отговаряйки преди всичко на потребностите на съвременния човек – бил той християнин, агностик или представител на друга религия.

Настоящата статия има за цел да докаже горната теза, разглеждайки гносеологията на Франсис Шефър. Нашата цел ще бъде да предоставим обективен анализ, избягвайки поради ограниченото място критичните бележки, които биха могли да бъдат направени за нея.[3]

Франсис Шефър – един съвременен Йеремия

Сравнението на Шефър с древноеврейския пророк Йеремия принадлежи на Джеймс Сайър.[4] То предава много точно както бурния и драматичен характер на този голям евангелски мислител от близкото минало, така и неговата успешна роля в съвременния живот. Йеремиевият дух, характер и дейност личат във всеки момент от живота на Шефър. Франсис Шефър е четвъртият потомък на германски преселници в Новия свят, които се отличават с изключителната си трудоспособност и умение да се справят с най-суровите житейски несгоди. Роден е на 30 януари 1912 г.[5] в Джърмантаун – немската част на Филаделфия

[3] Един умерен преглед на критиката към гносеологията на Франсис Шефър може да бъде намерен в ценното изследване на Джеймс Уайт (White, J. E. *What Is Truth* [Broadman & Holman Publ., 1994], 79-83).

[4] Вж. Duriez, C. *Francis Schaeffer: An Authentic Life* (Crossway Books: 2008), 8.

[5] Всъщност тази дата може да не е точна, тъй като при раждането му лекарят пропуска да впише името на детето в местния регистър и тази липса се установява едва когато Шефър подава документи за задграничен паспорт в зряла възраст.

(Пенсилвания) в занятчийско семейство. Баща му Франсис (Франк) Шефър III е с лутерански произход, а майка му Беси Уилиамсън принадлежи към евангелска свободна общност.[6] Франсис (Фран) Шефър IV е възпитаван в духа на евангелската изповед на християнската вяра, но също така и на толерантност към другите вероизповедания. В семейната среда се изграждат редица добродетели, свързани с практичния начин на живот: трудолюбие, високо съзнание за лична отговорност и готовност за помощ на всеки, който има нужда. Той помага на баща си в редица строителни дейности: зидане, коване на дървен под, канализация и др. Следвайки родовите традиции, Шефър се записва в техническо училище, където усвоява дърводелство, металознание и електрознание, като проявява особен интерес към рисуването и чертаенето. Той споделя, че учителката му по рисуване е оказала най-трайно влияние върху интереса му към изобразителното изкуство.[7] В юношеската възраст на Шефър се заражда особеният начин за художествено възприемане на действителността, който ще премине в зрелия му живот в „обратната перспектива"[8] на духовността. Шефър разказва едно свое ранно преживяване, когато попада на стар кораб близо до филаделфийския бряг, чийто корпус бил наклонен под остър ъгъл. Поглеждайки океана през една от вратите на каютите, малкият Фран осъзнава, че необозримата водна шир може да има друг, непознат, *метафизичен* смисъл като символ на тайнствеността и мощта на света, простиращи се извън материалната реалност.[9] Това е първото философско откровение на бъдещия християнски мислител, което актуализира Августиновото прозрение за „морето Бог". Като юноша Шефър обиква с цялата си душа класическата музика. Първата искра за това получава, след като чува „Увертюра 1812" на Пьотър Чайковски. Така към изобразителното изкуство се прибавя за цял живот и трайната любов към музиката. Франсис Шефър ще „чува" съвършената хармония на света като Божие творение подобно на астронома Йохан Кеплер (1571–1630)[10].

През 1923 г. младият Шефър посещава Първа презвитерианска църква в Джърмантаун заради компанията на свои приятели от клуба на скаутите. Той няма още трайно формирано верую и на 18-годишна възраст преживява първата си криза на вярата. По това време презвитерианската църква се намира под осезаемото влияние на либералното богословие в протестантизма. Презвитерианите поставят под въпрос боговдъхновението на библейските книги и божествеността на Христос, без обаче да подсигурят алтернативни отговори, които да успокоят терзанията на човешката душа. Шефър признава, че ходенето му на църква е безполезно, защото слуша само въпроси, а не получава никакви отговори. Тогава се случва нещо на пръв поглед незначително, което той приема като провиденциално събитие. Един от неделните учители в презвитерианската църква му предлага да преподава английски език на руски аристократ, който е емигрирал в САЩ след Октомврийската революция. Търсейки подходящ учебник,

[6] Duriez, C. *op. cit*. 16.

[7] Yancey, Ph. *Open Windows* (Crossway Books: 1982), 116.

[8] Фразата принадлежи на руския религиозен философ свещ. Павел Флоренски (1832–1937).

[9] Schaeffer, Fr. *Sin Is Normal* (Walker, IA: Bible Presbyterian Press, 1940; a pamphlet).

[10] Кеплер е автор на съчинението *Световната хармония* (1619), в което развива тезата за „музикалната хармония" на космоса като Божие творение.

Фран купува по погрешка *История на гръцката философия*. Младият учител разбира, че за него се отваря втора врата (след изкуствата), през която съдбовно е навлязъл неговият живот. Във философията Шефър открива същите въпроси, поставяни често на презвитерианските проповедници. Там има и впечатляващи със своята категоричност отговори, които предизвикват към размисъл търсещия ум на младежа. Младият Франсис Шефър достига до разтърсващото лично откровение, че ще намери отговори на всички вълнуващи го философски и теологични въпроси, ако започне сам да изследва книгите на Св. писание. Четейки Библията книга по книга, за половин година той постепенно се убеждава, че всички съдбовни отговори са заключени между първата и последната декларация: „В началото Бог сътвори небето и земята" (Бит. 1:1) и „Благодатта на Господа Иисуса Христа да бъде със светиите. Амин" (Откр. 22:21).[11] Изразено на съвременен философски и теологичен език, Франсис Шефър открива за себе си отговори на въпроси, свързани с космологията и антропологията, сотериологията и есхатологията. Впечатлението от самостоятелния прочит на Библията е толкова силно, че както споделя по-късно неговият зет Джон Сандри, Шефър е успял още в тази крехка възраст да осъществи евангелската симбиоза на философия и вяра: „Той (т.е. Фр. Шефър) стигнал до извода, че поначало Библията отговаря по някакъв начин на дълбоките философски въпроси, поставени от гръцките философи"[12]. Преживявайки лично обръщение[13], Шефър отбелязва на 3 септември 1930 г. основополагащата мисъл за своята гносеология: „Всяка истина е от Библията"[14]. От този момент неговата съдба придобива ясна посока – той трябва да се отдаде на всеотдайно служене на човечеството в името на християнския Бог.

Родителите очакват Фран да завърши инженерство, но младежът копнее за пастирско служение. Той посещава вечерни курсове, с които компенсира липсата си на хуманитарно образование. Изучава усилено латински и немски език. През 1930 г. записва предварителен курс в Теологичния колеж „Хампдън-Сидни" във Фармвил (Вирджиния) – едно от старите и реномирани учебни заведения в САЩ. Тук изпъкват силата на неговия характер и ревността за молитвено служение на Бога. През 1935 г. Шефър завършва курса си на обучение във Фармвил с отличие и бакалавърска степен, но мечтае да продължи в Уестминстърската богословска семинария, за да получи сериозно образование. Тук се осъществява съдбовната среща с големия евангелски теолог и апологет Корнелиус ван Тил, който е преподавател в Уестминстър. За християнския мироглед на Фран се откриват „нови врати". Под вещото ръководство на едни от най-изтъкнатите теолози в САЩ през 30-те години на миналия век Франсис Шефър придобива солидно богословско образование. Научава един много важен практичен урок – следването на *библейската истина* е много по-важна крачка от всякакъв вид спорове, хвърлящи сянка върху Христовата Църква.[15]

[11] Вж. C. Duriez, *op. cit*. 21.

[12] В "Interview with Prisca and John Sandri" (2007); вж. също Schaeffer, E. *The Tapestry* (Nashville: Word, 1981), 52.

[13] На 19 август 1930 г. по време на евангелизаторско събрание в Джърмантаун.

[14] Catherwood, Chr. *Five Evangelical Leaders* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus Publications, 2003), 112.

[15] Schaeffer, E. *op. cit*. 192 f.

През 1937 г. Шефър се прехвърля в Богословската семинария „Фейт", която завършва с отличие на следната година. Там среща Едит Севил, дъщеря на мисионерско семейство в Китай, която го впечатлява със своя интелект и непоклатима вяра. Техният съвместен живот е отличен пример за взаимно допълване и постигната хармония в брака. Биографите на Шефър разказват, че понякога той не успявал да преодолее „несъвършенствата" на този свят. Едит дори посочва, че разочарованията му от несъвършения свят (космос и човечество) понякога преминавали в пристъпи на гняв, а в един особено критичен момент – дори в опит за връщане към безверието на ранната му младост.[16] В такива моменти любовта и молитвеното преклонение на Едит пред Твореца изигравали важна роля за укротяването на бунта на нейния съпруг.

Франсис Шефър бива ръкоположен за пастир през 1938 г. и в продължение на 10 години служи в няколко протестантски общности. Двамата привличат много деца и младежи към християнската вяра. Те трупат опит за работата си с млади хора, която ще бъде характерна за тяхната дейност в L'Abri.[17] Франсис Шефър прилага успешно в своето служене и строителните си умения, с което дава отличен пример на човек, за когото физическият труд не е нежелан. Така той разбива съществуващия по онова време мит, че свещенослужителите обикновено са хора, които не обичат физическата работа.

През 1948 г. семейство Шефър заминава за Швейцария, където в Алпите основава през 1955 г. прочутия център L'Abri, чието име „Заслонът" е удачна метафора за неговите философски и теологични цели.[18] Идеята за тази инициатива е свързана с тяхно лично преживяване, когато намират библейски изход от сериозните затруднения, които са ги сполетели. Дървената хижа, обитавана от Шефър, едва не е затрупана от лавина, а малкият им син Франк боледува от полиомиелит. При тази бедствена ситуация Едит чете есхатологичното обещание в Исайя 2:2 и го приема за своето семейство. Това е лично откровение за контекстуализацията на библейските обещания във всеки човешки живот. Едит изповядва: „Разбрах, че Бог слага ръка на рамото ми по един реален начин и ми казва, че ще имаме работа, която ще бъде Негова, а не наша, и която никой човек не би могъл да спре. Аз почувствах, че тази работа ще бъде L'Abri"[19]. Франсис Шефър обаче уточнява в писмо до приятеля си Джим, че дейността в „Заслона" ще бъде белязана от философско-теологично търсене на отговори, които да доказват на неговите съвременници „съществуването и характера на Бога, Който съществува"[20]. Главното предназначение на тази инициатива е работата с млади и интелигентни хора, които са претърпели някакви разочарова-

[16] *Loc. cit.*

[17] *Ibid.*, 207.

[18] Schaeffer, E. "Letter of March 7-9, 1955" in idem, *With Love, Edith: The L'Abri Family Letters 1948–1960* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 308; M. S. Hamilton, "The Dissatisfaction of Francis Schaeffer", *Christianity Today*, 41:3 (March 3, 1997), 22.

[19] Schaeffer, E. *L'Abri* (Wheaton, Il.: Crossway Books, 1992; rev. ed.), 75 f.

[20] Schaeffer, Fr. "Letter to a Close Friend, Jim" (March 2, 1959)" in L. T. Dennis (ed.), *The Letters of Francis Schaeffer* (Eastbourne, UK: Kingsway, 1986), 79.

ния и сътресения в своя мироглед.[21] В „Заслона" гносеологическите търсения на Шефър стават още по-интензивни, защото за него като християнски философ няма по-важна цел от *откриването на истината*.[22] Тук Франсис Шефър успява да реализира и най-важните си проекти, набелязани още през студентските му години. През 1968 г. публикува първите си фундаментални философски творби: *Escape from Reason*[23] и *The God Who Is There*[24]. Основната идея в тези философски творби е неотложната необходимост да се мине по онези пътища на философско изследване, които показват неспособността на много мислители да решат *проблемите на реалния свят*. Затова в една от следващите си книги, *How Should We Then Live?* (1980)[25], Шефър се заема с философско-теологичен анализ на проблемите, свързани с аборта. Критикувайки аборта като детеубийство, той предупреждава, че узаконяването му ще отвори вратата и за евтаназията. Едва ли е нужно да се убеждаваме в пророческия заряд на това предупреждение! Една от най-значителните философско-теологични творби на Франсис Шефър е неговият *Християнски манифест* (1981).[26] Той има силна социална насоченост. Идеята на Шефър е да отговори адекватно на *Комунистическия манифест* (1848) на Маркс и Енгелс и *Хуманистическия манифест* (1933; 1973) – документи, разделили болезнено света във философски и социален аспект. Категоричното убеждение на християнския философ е, че в основата на бедите, застигнали Европа и света през първата половина на XX в., стои отдалечаването от християнския мироглед, който е законно културно наследство на съвременната цивилизация. На второ място Шефър посочва като причина факта, че „Църквата е изоставила дълга си да бъде сол на културата"[27].

Философското и пастирското служение на Франсис Шефър в САЩ и Европа получава заслужено признание, за което свидетелстват трите почетни доктората, които му присъждат различни висши учебни заведения в щатите Калифорния и Масачузетс.[28] Шефър умира на 15 май 1984 г. в Рочестър (Минесота).

Демаркационната „линия на отчаянието" във философското мислене

Във фундаменталните си философски творби Франсис Шефър разглежда многовековния християнски проблем за съотношението между „разум" и „вяра". В католическата философия се предлага решението за компромис между двете категории. Още блажени Августин (354–430) ратува за такова примирение, след-

[21] Idem, "Why and How I Write My Books", *Eternity 24* (March 1973), 76.

[22] Catherwood, Chr. *op. cit*. 131.

[23] Прев и публ. от изд. „Нов човек" под заглавие *Бягство от разума*.

[24] Прев. и публ. от изд. „Нов човек" под заглавие *Богът, Който е*.

[25] „Тогава как да живеем?"

[26] Schaeffer, Fr. *A Christian Manifesto* (Crossway Books, 1982; rev. ed.).

[27] Вж. още: Schaeffer, Fr. *A Christian Manifesto* (проповед, изнесена през 1982).

[28] Шефър притежава почетни докторати по пастирско служение (Хайленд Колидж, 1954), литература (Гордън Колидж, 1971) и право (Институт по право „Саймън Грийнлийф", 1982). Вж. Parkhurst, L. G. „Appendix A: Chronology of the Life of Francis Schaeffer" in *Francis Schaeffer: The Man and His Message* (Wheaton, Il.: Tyndale House Publ., 1985), 213-125.

вайки принципа на „вярата, която разбира". За него най-важното постижение в човешкия живот е „знанието за Бога и душата" (*Разговори със себе си*, I.2, 7). Според Шефър този философско-теологичен метод може да доведе до сериозни негативни последствия, ако се даде превес на разума.

Тъкмо отрицателното развитие на проблема „разум-вяра" е проследено в две от най-значимите творби на Шефър: *Бягство от разума* и *Богът, Който е там*[29]. В своя критичен преглед на западноевропейската философия от разцвета на схоластиката до модерността Шефър проследява постепенната секуларизация на християнското мислене. Св. Тома от Аквино (1224/25–1274) прокарва разделителна линия между „природа" и „благодат".[30] Това не би било опасно, ако двете категории не бяха противопоставяни остро. Оттогава – по израза на Шефър – природата непрекъснато *изяжда* благодатта.[31] През епохата на Просвещението се засилва и достига до крайност процесът на *секуларизацията на философията*. Рационалното мислене постепенно взема връх над „свръхестественото". Вече, както посочва Шефър, главният философски проблем се дефинира „не по отношение на природа и благодат", а на „природа и свобода".[32] Различните философи поставят тази формула в различен контекст. Кант представя „свободата" не като рационална концепция, а като *етическа* категория. Русо търси „свободата" в сферата на ирационалното. Ще прибавим тук, че големият руски религиозен философ Николай Бердяев (1874–1948), който е съвременник на Шефър, също отпраща „свободата" в ирационалния необят.

Най-голяма вина обаче за въвеждане на неразрешимото противоречие между „разум" и „вяра" има според Шефър бащата на немската идеалистическа философия Г. Фр. Хегел (1770–1831). За него Шефър заявява категорично, че е „отворил вратата към линията на отчаянието".[33] Под *линия на отчаянието* американският философ разбира онази радикална промяна в съвременното мислене, която поставя под въпрос „абсолютността" на истината, поддавайки се на изкушенията на релативизма.[34] Преди да анализираме по-детайлно демаркационната „линия на отчаянието" у Шефър, нека видим къде вижда той вината на Хегел. Шефър обвинява Хегел, че е „променил правилата на играта в две области: гносеологията, теорията за познанието и границите и валидността му; и методологията, т.е. метода, посредством който подхождаме към въпроса за истината и знанието"[35]. До Хегел истината, като главен предмет на философското изследване, е била резултат от проследяване връзката и зависимостта на „причина" и „следствие". Този процес, започнал още с философския постулат на Аристотел (IV в. пр.Хр.) за причинно-следствената верига на явленията, отпраща Истината в началото на тази верига и я обявява за „абсолютна". Ше-

[29] Това е по-коректен превод на оригиналното заглавие *The God Who Is There.*

[30] *Escape from Reason*, 9.

[31] *Ibid*., 13.

[32] *Ibid.,* 33.

[33] *The God Who Is There*, 13.

[34] *Ibid.,* 8 f. ; Вж. и Ruegsegger, R. W. „Schaeffer's System of Thought" in id. (ed.), *Reflections on Francis Schaeffer* (Grand Rapids: Academic Books, 1986), 31.

[35] *Escape from Reason*, 233.

фър определя този тип гносеология като „хоризонтална".[36] Хегел обаче въвежда радикална методологична промяна, тръгвайки по пътя на изследване истината „вертикално". Неговата система, включваща теза, антитеза и синтеза, е не само диалектическо проследяване на Истината, но и явно указание за релативистичното ѝ разбиране. Нещо повече, Хегел показва, че се интересува повече от гносеологичния процес, отколкото от самото установяване на Истината. Ето защо Шефър обвинява Хегел, че е унищожил представата за „абсолютна Истина", отключвайки вратата към релативизма, който е завладял съвременния свят на философията. Това дава възможност за окончателен разрив между сферата на „разума" и сферата на „вярата", между които връзката може да се установи само със „скок".[37]

В епохата на модерността секуларистичната философия и либералното християнство попадат в примката на релативизма.[38] Според Шефър именно в това се състои демаркационната „линия на отчаянието", която хронологично в Европа е прокарана в края на XIX в., а в Америка – около 40 години по-късно.[39] За това има определени социално-икономически причини. На първо място, налице е придвижване на социални групи и идеи от Германия към други части на Европа, Великобритания и САЩ. На второ място, осъществява се обмен на социално-икономически идеи между интелектуалци и средната и работническата класа, които постепенно се контекстуализират и адаптират към съответната класа. На трето място, строгите университетски и научни критерии за границите и неприкосновеността на предмета и обсега на всяка една дисциплина са нарушени и донякъде размити. Забелязва се динамично придвижване на идеи от сферата на философията към изобразителното изкуство, музиката и културата изобщо, които неминуемо преминават и към християнската теология. Налице са явните белези на рационалистично влияние върху всеки един аспект на човешката култура през XX в.

Модерният човек – твърди Шефър – е доведен до *философско отчаяние* поради диктата на рационализма и релативизма. Хуманизмът, господстващ в Европа и Америка като философска система, не може да бъде сигурна база за морала и закона. Шефър пише: „Модерният човек не само е отхвърлил християнската теология; той е отхвърлил възможността за онова, което нашите предци са имали като основа за морала и закона"[40]. Ето защо Шефър заклеймява хуманизма като „антифилософия".[41] Но модерният човек се лута между една, втора, трета и т.н. философии, от които неминуемо се разочарова. Изгубвайки необходимия философски ориентир, модерният човек достига в крайна сметка до *философско отчаяние*.

Франсис Шефър е особено чувствителен към лутанията на евангелския интелек-

[36] *The God Who Is There*, 13.

[37] *Ibid.*, 43.

[38] Вж. Ruegsegger, R. „Francis Schaeffer on Philosophy", *Christian Scholar's Review* 10 (1981), 240.

[39] *The God Who Is There*, 8-9.

[40] *Escape from Reason*, 81.

[41] *The God Who Is There*, 199.

туалец. Той приема служението си в „Заслона" не само като призвание от Бога, но и защото самият той е преживявал повторно отчаянието от рационализма. През 1951 г. шокира съпругата си Едит с изповедта, че смята да преосмисли вярата си в промисъла на Бога. Причината за това сериозно духовно сътресение са лавините на редица несгоди (включително и враждебното отношение на швейцарските власти), стоварили се върху семейството през престоя им в Швейцария. Този факт обаче не бива да ни изненадва и разочарова! Той доказва на свикналите да възприемат по философски начин повратностите в човешкия живот, че рационализмът довежда винаги, дори и най-силните духовни личности, до философско отчаяние. Но и на дъното на това отчаяние има надежда и правилен изход!

Във философски аспект Шефър търси най-напред изхода от отчаянието в признаване антиномичността на „разум" и „вяра". От една страна, той признава, че епохата на Новата философия довършва разрива между „рационалното" и „ирационалното", чиито корени могат да бъдат проследени далеч назад до епохата на схоластиката. Противопоставянето на двете тенденции обаче не бива да доведе до извода, че „ирационалното", т.е. всичко онова, което касае сферата на „вярата", е било победено и унищожено. Макар че рационализмът често взема връх и довежда до крайно негативни и вредни явления, каквито са някои форми на модерното изобразително изкуство и разширяващата се наркотична зависимост[42], *ирационалното* продължава да привлича интереса на мнозина мислители. За доказателство на своята теза Шефър посочва примери, които свидетелстват за широтата на философския му кръгозор. Той казва, че дори представителите на „Новата теология", визирайки тук редица либерални теолози в Европа и САЩ, си служат с ирационални категории като: „Иисус", „Христос", „разпятие", „възкресение" и т.н. И макар да не ги дефинират по познатия ортодоксален начин, тяхното използване все пак маркира някакво докосване до „ирационалното". В този смисъл Шефър напомня за положителното зрънце във философията на бащата на екзистенциализма Сьорен Киркегор (1813–1855), който подсказва идеята за „скока на вярата" от прага на рационализма. Да, именно тогава се възприема особено болезнено „линията на отчаянието", но участниците в този метафизичен „скок" се докосват и до една жизненоважна истина: „скокът на вярата" води към живот, който е целенасочен, етичен и изпълнен с любов към Бога и хората.[43]

Параметри и съдържание на евангелската философия според Шефър

За да разберем съдържанието на християнската гносеология на Франсис Шефър, трябва най-напред да проследим неговия възглед за християнството. Шефър гледа на християнството от философски аспект и подчертава силно, че в него се съдържа философската надежда за модерния човек. Той заявява:

> *Християнството има възможността (...) да говори ясно за факта, че неговата същност е онова, към което модерният човек отчаяно*

[42] ***Escape from Reason,*** **53-58.**

[43] ***The God Who Is There*****, 43.**

се стреми – единството на мисълта. То подсигурява унифициран отговор за целия живот[44].

Шефър подчертава дълбочината и последователността на християнското мислене, която го отличава от разновидностите на секуларистичната философия. То не е подвеждащо или вътрешно противоречиво. То представлява стройна философска система с уникално съдържание, защото притежава свой концептуален център. Шефър бърза да парира обвиненията на своите критици, че християнството е концентрирано само върху „ирационалното". Той подчертава, че християнската философия не отхвърля „разума", не се противопоставя на „рационалността" изобщо. Това се доказва от цялостната му история както в патристиката и византийската теология, така и в епохата на схоластиката или Новото време. Възприемайки християнството като философия, човек ще трябва да се откаже от своя *светски рационализъм*, но не и от *рационалността*. При всяка една дискусия на философски проблем християнският философ използва потенциала на своята рационалност. Ето защо Шефър критикува неоортодоксалния подход на Карл Барт (1886–1968) и неговото обкръжение. Той не е съгласен с тезата, че използването на рационалност и логика винаги води до песимизъм и отчаяние. Използването само на „вяра" в смисъл на ирационален подход към реалността представлява „един оптимистичен скок без потвърждение или комуникативно съдържание"[45]. Самият Шефър демонстрира това разбиране в своето творчество и дейност. За евангелския философ рационалността е гарант за „валидността на мисълта" и свидетелства за уникалната способност на човека да разсъждава.[46] Той не вижда никакво противоречие с библейската антропология, според която човек се отличава от животните по своята способност да мисли и обича. Именно рационалността е един от аспектите на човека като „Божи образ".

Когато говори за християнската философия, Франсис Шефър има предвид такава мисловна система, която е основана върху богооткровението на Библията. От една страна, рационалността „не е цел", а средство за постигане на Истината.[47] Доверявайки се само на своите рационални способности, човек ще сведе живота си единствено до цифрите на статистиката.[48] От друга страна, само Библията може да даде адекватни отговори, касаещи „истината, морала или гносеологията"[49]. Следвайки принципите на протестантските реформатори (Лутер, Меланхтон, Цвингли, Калвин), Шефър не допуска противопоставяне на Христос и Библията като Божие Слово.[50] Тук той застава категорично срещу либерално-християнската философия на своето време, която се опитва да интерпретира личността на Христос като „Божие Слово", отхвърляйки същевре-

[44] *Ibid.,* 82.

[45] *Ibid.,* 53, 202.

[46] *Ibid.,* 183.

[47] *Ibid.,* 123.

[48] *Genesis in Space and Time* in *The Complete Works of Francis A. Schaeffer*, vol. II (Westchester: Crossway, 1982), 105.

[49] *The God Who Is There,* 184.

[50] *Ibid.,* 85.

менно авторитета на Св. писания. Освен това Шефър подчертава ролята на Христос като Господ по особен начин. Той е „Господ" не само в „духовния живот" на човека, но и над *интелектуалния му живот*. Шефър посочва примера на Самия Христос, Който непрекъснато подчертава единството между Своя авторитет като Месия и писаното Слово дори и в случаите, когато го интерпретира по нов начин:

> *Самият Иисус – пише Шефър – не правеше разлика между Своя авторитет и авторитета на писаните Писания. Той постъпваше според единството на Своя авторитет и съдържанието на Писанията*[51].

Именно Библията очертава пред Шефър параметрите на неговата християнска философия. Той подчертава, че според Библията и утвърдената християнска теологична традиция в началото на времето всички неща са били създадени от личен и безкраен Бог, Който винаги е съществувал.[52] При всички случаи, при които Библията говори за космоса, човека или проблеми, които науката си поставя като цел да разглежда, тя представя „истинската истина".[53] Същевременно обаче Шефър предупреждава своите читатели да помнят, че библейските истини, касаещи научните области, „не са изчерпателни", което оставя място за съответното им научно изследване. За Шефър е пределно ясно, че християнската философия борави преди всичко с метафизични истини. Затова той неведнъж подчертава, че Истината в християнството е „абсолютна" и „богооткровена".[54] В *онтологически смисъл* християнската философия приема съществуването на Бога като *Личност*. Той не е „безличен принцип" или някаква „сила". За Шефър Бог съществува и е вечно съществуващ. Той е личен Бог. Той е Творец, Който е сътворил всичко извън Себе Си. Ето защо Неговата Личност и сътворяване на нещата извън Себе Си обуславят *любовта* и *комуникацията* между Бога и Неговото творение. От тази интерпретация произтичат редица изводи, които са свързани с антропологията, сотериологията и гносеологията.

Следващата стъпка касае *християнската космология*. Шефър е убеден, че Бог твори нещата в космоса „извън Себе Си". Този израз е удачен начин да се представи на модерния човек концепцията за *Божията трансцендентност*. Оттук следват полезни изводи за космологията и творческия процес, като се обезсмисля пантеизмът и се дава задоволителен отговор за отношенията между „Божието битие" и „материалния свят". Това е също сериозен онтологически проблем, който философите от епохата на западноевропейското Просвещение решават в повечето случаи пантеистически и материалистически.

Важен тук е *антропологическият извод* на Шефър. Бог е сътворил човека по особен начин. В Библията е казано, че човек има „Божи образ" и „Божие подобие". Това го определя онтологически като личност. Какво обаче е общуването на човека с други обекти? Шефър подчертава, че то може да се осъществи само в

[51] *Loc. cit.*

[52] *Ibid.*, 157.

[53] *Genesis in Space and Time*, 52.

[54] *The Church at the End of the Twentieth Century*, 103.

две посоки: „нагоре" и „надолу". *Нагоре* означава общуване с Бога, а *надолу* – с по-нисши от човека творения или предмети. „Нагоре" и „надолу" са онтологически категории. Шефър посочва, че модерният човек е склонен да гледа „надолу", т.е. към животните или машините, и да търси своя произход и партньор.[55] Но човек – като „Божи образ" – се различава радикално както от животните, така и от машините, следователно той никога няма да може да общува пълноценно с тях. С този свой извод евангелският философ се доближава до антимеханистичния възглед на Николай Бердяев, което е едно сериозно възражение срещу съвременните отклонения по посока на „хуманното" отношение към животните и технокрацията.[56]

Антитезата на Истината – предметът на евангелската философия

Франсис Шефър определя понятието си за философска истина по уникален начин. Неговата уникалност се изразява преди всичко в апологетичния му патос, с който той определя Истината. За Шефър Истината е не само главният предмет на християнската философия, но тя е „антитеза на релативизма"[57]. Шефър посочва, че след демаркационната „линия на отчаянието" е настъпила драматична промяна" „в концепцията за Истината".[58] Релативизмът отхвърля наличието на каквито и да било „абсолюти" в областта на битието, морала и т.н. Шефър определя Истината като „пропозиционна". Това означава според него, че Истината „трябва да бъде предавана под формата на твърдение, при което предикатът или обектът се потвърждават или отричат спрямо субекта"[59]. С други думи, ако дадено твърдение е вярно, то противното е несъмнено погрешно. „Християнството има нужда от антитезата – заявява Шефър, – но не като някаква абстрактна истина"[60]. Философът основателно счита, че фундаменталната философска Истина на християнството се заключава в твърдението, че „Бог съществува", което трябва да бъде възприето като факт! Отстъплението от тази Истина означава напускане лагера на християнската философия, което Шефър определя с характерния си колоритен стил като „голямото евангелско бедствие"[61].

По-горе посочихме твърдението на Шефър, че Истината в християнската философия е *богооткровена*. Освен този аспект тя – по думите на философа – е *абсолютна* и *обективна*. Тези определения на Истината са познати от историята на философията, но Шефър им придава нюанси, които са характерни за библейско-християнското учение. Абсолютността и обективността са необходими аспекти на Истината, за да бъде обезпечена тя като „антитеза" на

[55] *The God Who Is There,* 86 f.

[56] Вж. Бердяев, Н. *Смисълът на историята.* – В: Бердяев, Н. *Съчинения в 6 т.* Т. IV. 439 и сл., 504 и сл.

[57] *The God Who Is There,* 6.

[58] *Ibid.,* 5 f.; срв. *A Christian Manifesto* in *The Complete Works of Francis A. Schaeffer*, vol. V (Westchester: Crossway, 1982), 423-30.

[59] *The God Who Is There*, 202.

[60] *Ibid.,* 47.

[61] Вж. *The Great Evangelical Disaster*, 37.

релативистката категория. Християнството според Шефър се основава на „абсолюти".[62] Той предлага следното определение за категорията „абсолют": това е такава „концепция, която е неизменяема от влиянието на фактори като култура, индивидуална психология или обстоятелства и която остава съвършена и непроменима"[63]. „Абсолютът" – подчертава Шефър – не се влияе в своята същност от „променливите приливи и отливи" на времето, свързани с историята, културните и лични особености.[64] Това метафорично сравнение е особено удачно, за да бъде разбрана правилно ролята на „абсолюта" в християнската философия! Както камъкът от крайбрежната ивица бива носен и премествам от вълните на прилива и отлива, така „абсолютът" преминава от епоха в епоха. Но както вълните имат само външно въздействие и не проникват в сърцевината на камъка, така исторически, културни и психологически обстоятелства могат да нюансират, но не и да изменят концептуалната същност на „абсолюта". Такова разбиране за „абсолюта" има според Шефър и методологическо значение. Затова той настоява, че *историческото християнство* може да съществува само на базата на приемане на определени „абсолюти".[65] В методологически смисъл отхвърлянето на „абсолюта" не само отпраща мислителя в лагера на релативизма, но и довежда до философски абсурд. Отхвърлянето на абсолютни истини като Божие битие и съществуване или понятие за Добро и Зло води към абсолютизиране на критериите, предложени от дадена личност, група от хора или цялото общество, което само̀ по себе си противоречи на философията на релативизма.[66] Това е още един силен аргумент срещу опитите на релативистите да отхвърлят необходимостта от „абсолюти" в самия фундамент на съвременната философия.

Абсолютната Истина е още *обективна*. Това убеждение напълно отговаря на евангелските критерии за разпространяване християнските истини в света на агностици или представители на други религии. Приемането на „обективност" на Истината носи динамичен заряд в евангелизаторската и мисионерска дейност на Евангелизма. Шефър подчертава две важни предпоставки, които имат фундаментален философско-теологичен смисъл. На първо място, Истината е обективна, защото тя има вертикално и хоризонтално измерение.[67] Истината е абсолютна Истина както за Бога, така и за човека. Това я прави комуникативна в двете посоки. На второ място, „обективността" на Истината почива върху възгледа за „непогрешимостта на библейското откровение".[68] Всички библейски обещания в сотериологията, еклесиологията и социологията, които касаят както отделната личност, така и дадена група или общност, са истинни и напълно приложими. Шефър поставя силен акцент върху „практичността" на християнската Истина, защото тя е неопровержимо свидетелство за нейната

[62] *The God Who Is There*, 6.

[63] *Ibid.,* 199.

[64] *Escape from Reason,* 269.

[65] *The God Who Is There,* 47.

[66] *How Should We Then Live?,* 224.

[67] *Whatever Happened to the Human Race,* 392.

[68] *The Church at the End of the Twentieth Century,* 103-110.

обективност. „Обективната Истина" има пряка връзка с реалностите на човешкия живот.[69] Затова християнската Истина не е обвита в някаква „религиозна мъглявост", която влияе върху психологията на субекта[70], а е видна, осезаема поради въздействието си върху обективната реалност.

Настоящият анализ на евангелската гносеология на Франсис Шефър показа, че християнството притежава мощен философски потенциал, който е адекватен за всяка историческа епоха. Живеейки в едно плуралистично обкръжение, съвременният човек се изкушава да се поддаде на внушенията на релативизма. Радикалната теология, чиито главни носители са англикански представители като Джон Хик, Морис Уайлс, Дон Кюпит и др., обявява открито предпочитанието си към принципите на релативизма. Поддръжниците на историческото християнство обаче няма да отстъпят от убеждението, че християнската Истина е богооткровена, абсолютна и обективна. На тази база стоят редица съвременни философи, принадлежащи към източноправославната, католическата или протестантската конфесия. Франсис Шефър показа, че евангелският нюанс на християнската философия има своето достойно място в съвременната философия. Това е видно не само от категоричното му антитетично представяне на понятието за Истината спрямо релативисткия възглед за истина, но и от нейната практичност. Истината не е истина, предупреждава Шефър, ако остане само „в нашите глави". Тя е богооткровената, абсолютна и обективна Истина, ако пресъздава реалността, в която съществуваме тук и сега, защото ни е поверена от Бога. Шефър разгръща едно по-адекватно разбиране за „абсолюта" като гносеологическа категория дори от такъв виден религиозен философ като Владимир Соловьов, защото руският мислител не съумява да се освободи от влиянието на Хегеловата абстрактност. В едно свое *Писмо до Франсис Шефър* Корнелиус ван Тил подчертава именно практическото предимство на християнската гносеология, прокламирана от Шефър. „Ти имаш в това предимство пред мене – пише ван Тил. – Ти разговаряш постоянно със съвременни художници, съвременни екзистенциалисти и т.н. Докато ядат на трапезата ти, ти изучаваш тяхната литература."[71] Затова имаме основание да заключим, че Франсис Шефър е един успешен евангелски философ, възкресил днес духа на древния Йеремия със своите новаторски решения за проблемите, свързани с категорията „истина", прилагайки ги целебно в живота на много свои съвременници.

---

[69] *The God Who Is There,* 179.

[70] *Ibid.,* 139.

[71] „A Letter from Cornelius van Til to Francis Schaeffer", *Ordained Servant*, vol. VI, (October 1997).

Д-р Светослав Риболов е главен асистент в катедра „Историческо и систематическо богословие" в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски". Между 1993 и 2004 г. учи класическа филология и богословие в Софийския университет и в Солунския Аристотелев университет. Между 2005 и 2010 г. докторира в Православния богословски факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий" на тема: *Сотериологически предпоставки на христологическите възгледи на Теодор Мопсуестийски*. През 2005 г. и 2011 г. специализира в Ostkirchliches Institut Regensburg, а през 2010 г. в Trinity College Dublin. Член е на съюза на елинистите в България и на международната асоциация на православните догматисти от 2009 г. От 2010 г. е член на издателския борд на *International Journal of Orthodox Theology* (IOT), Bamberg.

Светослав Риболов

НОВ ПОГЛЕД КЪМ ОСЪЖДАНИЯТА НА ОРИГЕН И ТЕОДОР МОПСУЕСТИЙСКИ ОТ ПЕТИЯ ВСЕЛЕНСКИ СЪБОР (КОНСТАНТИНОПОЛ, 553 Г.)[1]

Ваши Високопреосвещенства, Ваши Всепреподобия, Ваши Благоговейнства, уважаеми г-н декан, госпожи и господа професори, доценти и доктори, драги студенти.

Днес православните богословски школи по света празнуват паметта на трима светци най-вече заради техния боговидски опит, заради техните богословски прозрения, останали в съкровищницата на Църквата като авторитетна интерпретация на откровението, като едно продължаващо откровение в Църквата, непрестанно разкривано от пребиваващия в нея Свети Дух. Именно благодатта на Духа според светите Отци е движещата сила на богословието, тя вдъхновява светите боговидци, тя е гарантът за истинността на съборите. Именно затова нашата неголяма колегия живее и работи с това убеждение и затова тя

[1] Настоящият текст е академична лекция, произнесена в БФ на СУ „Св. Климент Охридски" на 30 януари 2013 г. по случай празника на богословските училища и гръцката книжовност Св. три светители – св. Василий Велики, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст.

винаги стои редом с пастирите на Църквата и винаги откликва с готовност на всеки призив, отправен от архипастирите на поместната ни Църква.

Както сте видели в обявлението за днешния светъл празник, избраната тема на лекцията също е посветена на съборно решение на Църквата. Съборното решение на Петия вселенски събор в Константинопол през 553 г., задало отношението към двама древни мислители, останали извън традицията като неправославни в своите убеждения. Тяхното изобличаване обаче е станало именно благодарение на прозренията на Отците и особено благодарение на светците богослови като Василий Велики, Григорий Богослов и Йоан Златоуст – светите три светители, чиято памет празнуваме днес.

След 536 г. политиката на император Юстиниан се насочва към сближаване с монофизитите. Силно влошените отношения с възродената Персия притесняват Константинопол и старанието на властта е насочено към консолидация на всички сили, към консолидация на местните елити на Изток. В такъв момент идват логично и стъпките на императора, който всъщност е човек, сериозно интересуващ се от богословието и сам пишещ богословски трудове. Убеден от своя съветник Теодор Аскидас, епископ на Кесария Кападокийска, че осъждането на двамата реабилитирани от Халкидонския събор (451 г.) – Теодорит Кирски и Ива Едески, както и на „бащата на несторианството" Теодор, епископ на град Мопсуестия между 392 и 428 г., ще приближи до православието откъсналите се от него монофизити, император Юстиниан се наема да реши и този сложен въпрос.[2]

Днес редица автори смятат, че важен аспект на атаката срещу Теодор е някакъв негов антиоригенизъм, който според тях не се е нравел на приближения на императора Теодор Аскидас, а вероятно и на останалите оригенисти в онази епоха, които също са имали влияние в столицата.[3] Така Теодор Мопсуестийски бива атакуван 125 години след смъртта си за своето учение. Тази теза може да се срещне практически във всички църковноисторически и догматикоисторически изследвания на въпросния период от края на XIX в. до днес.

Възможна е обаче също и обратната връзка. Възможно е Теодор Мопсуестийски да е осъден заедно с оригенизма именно заради някои полуоригенистични тенденции в неговото богословие и по-точно в учението му за човека и спасението. За да стигнем до Ориген и Теодор обаче, ще се наложи да тръгнем от една особена тенденция още у някои от християнските апологети през II век.

[2] Виж Омарчевски, Ал. *Религиозната политика на император Юстиниан I (527–565). Църковно-историческо изследване. ГБФ 6 н.с* (2008), p. 89-93.

[3] Виж Маринов, Б. *Възраждането на оригенизма в първата половина на VI в. през погледа на Кирил Скитополски (535-559)". БМ 3-4* /2003, p. 39-58. В тълкувателния си метод той критикува Ориген открито и дори пише съчинение *За алегорията и историята против Ориген,* известно и като *Против алегористите* (CPG 2, № 3862). Запазен е само един латински фрагмент у Facundus Herm., *Pro defensione trium capitulorum* (PL 67, 602). Все пак наложилият се извод от събитията в църковноисторическите изследвания на последните два века е, че „Теодор е най-талантливият антиалегорист в библейското си тълкувание" и че срещата на оригенизма и монофизитството в неприязънта си към Теодоровото творчество е решаващ фактор за неговото посмъртно осъждане (Омарчевски, Ал. *Религиозната политика,* p. 89-90; на същото мнение са Richard, M. „Léonce de Byzance, était-il origeniste?" *RÉB* 1947, p. 31-66; Devréesse, R. *Op. cit.,* p. 205; Sullivan, Fr. *Op. cit.,* p. 12-14).

Важен аспект от Христовото дело у тази група древни автори се явява образът на Христос като вселенски Учител на божествено знание – знание за единия Бог и за окаяното положение, в което се намира човекът. Този образ е свързан с един определен нравствен акцент, явяващ се като апологетичен похват в техните съчинения, изобличаващи безнравствени обичаи и порядки при езичниците като част от тяхната религиозна обредност. Така Христос бива представян от св. Юстин Философ и като нравствен пример за иначе неуките в елинската философия християни, които, следвайки Го в Неговата жертва, постигат добродетел.[4] Изглежда св. Юстин, Атинагор, Аристид, св. Теофил Антиохийски и Тациан не са навлезли в едно по-задълбочено изяснение на спасителния смисъл на Въплъщението, тъй като пишат предимно за езичници и евреи, опитвайки се да ги убедят в правотата на християните и да изобличат моралния облик на своите опоненти. Така тези автори, вероятно умишлено, не са засегнали други важни аспекти от християнското богословие, което можело да се излага само пред посветени, т.е. пред кръстени християни[5]. Те не са засегнали именно тайнствените измерения на Христовото дело, доколкото те се намират под възбраната на т.нар. *disciplina arcana*. Именно по този начин, говорейки с думите на езичниците, за да бъдат разбираеми за тях, в богословието на апологетите от II век навлизат и редица понятия от платонизма и стоицизма.

Този специфичен акцент в разбирането за спасителното значение на Въплъщението, зададен от апологетите, е поставен от Ориген в рамките на една цялостна система на християнски платонизъм, където христологията е по особен начин отчуждена от сотериологията, тъй като представлява само един от аргументите за формирането на педагогическа сотериология и съзерцателна мистика. Според Ориген съзерцаването на въплътеното Слово се явява в паралел с първоначалното състояние на чистите умове, все още непаднали в телесния свят, съзерцаващи Божието Слово. То в процеса на това съзерцание подсигурява тяхното благобитие в единение с Бога. В тази христоцентрична педагогическа мистика Словото е пътят за възхождане на душата към Бога за достигане до „познание" – най-върховната степен на духовния живот. Съзерцаването на въплътеното Слово от човека, представляващ паднал в телесността ум, е подобно на изначалното съзерцание на Божието Слово от непадналите умове, а особеното място на Христос като учител и нравствен образец се състои в това, че Той е единственият човешки ум, който не е грехопаднал, единственият, който е запазил душата си от падане в тяло, в каквото са се оказали всички предсъществуващи души, след като са се „разсеяли", след като са загубили своята концентрация в съзерцанието.

Грехопадението на разумните твари според Ориген е следствие от намалението на тяхното внимание и отвръщането им от съзерцание на Бога. Техният плам

[4] Justinus, *Apologia II pro Christianis*, 10. PG 6, 460C-461B.

[5] Виж Σ. Ἀγουρίδης, «Ἡ Χριστολογία τῶν Ἀπολογητῶν». Κληρονομία 1, Α΄(1969), p. 37-64.

постепенно се изстудява и те отпадат в света, който се състои от тела[6]. Тази картина, рисувана от александрийския мислител, силно напомня поведението на небрежни ученици в учебна зала.

В цялото си съчинение *Против Целз* Ориген представя Христос като учител по нравственост. Чисто практическото измерение на Христовия пример Ориген намира в близкото отношение, в което е влязла човешката плът с божеството, т.е. със Словото. Това близко отношение поставя възможността пред всеки вярващ да живее живота, живян и преподаван от Иисус Христос, което ще му даде възможност да се обòжи подобно на Иисусовата плът[7]. От друга страна, в съчинението си *За началата* (III, 5, 6) Ориген рисува Христос като Спасител, доколкото е нравствен образец за вярващите. В 12 омилия на *Коментара към книга Левит* Ориген съвсем ясно говори за нравственото и умственото развитие, усъвършенстването, постигнато от Христос в течение на земния Му път, което се задава като образец за вярващите[8]. В този контекст Въплъщението не се явява като средоточно събитие на божественото домостроителство на спасението, а временна отстъпка пред човешките същества, които не биха могли да понесат пряко откровение, тъй като са неизмеримо по-немощни в природата си от Него. Така всъщност Словото става разпознаваемо за тях, те имат необходимото да им бъде преподадено познанието за Бога и вселената съобразно техните възможности.

Съвършенството според Ориген представлява богоуподобяване. В началото човек е сътворен като душа по образ и подобие на своя Творец (Бит. 1:26-27). „Образът" е даденост за човешките души; „подобието" е възможността, която им е предоставена, за да постигнат съвършенство[9]. Това съвършенство обаче включва и освобождаването от телесност – онази нещастна последица от греха, разбиран като разсейване на душите от съсредоточеното им съзерцание на Бога.[10] Съвършенството се придобива в пълнотата си едва след края на времената, когато Бог „ще бъде всичко у всички" (1 Кор. 15:28)[11]. Ориген, изглежда, е смятал, че това състояние е именно съвършенството, възстановено в неговия първозданен вид при сътворението.[12]

Според него състоянието на обожение е съединение с Бога, което се осъществява по пътя на изключването на всяка друга цел на усъвършенстването. „Бог става всичко" – за Ориген това означава, че умът на човека вече не е способен да познава нищо друго освен Него. Обожението се постига чрез съзерцание и

6 Origenes. *De principiis,* II, 8, 3. PG, 11, 223. Тези, които само са загубили внимание, са станали ангели. Други, които са се отвърнали от Бога, са станали бесове. Човек се намира някъде по средата. С други думи, той е заболял в това, което Св. писание нарича „по образ Божи", и се е отдалечил от общение с Бога (Tzamalikos, P. *The Concept of Time in Origen.* Bern, 1991, p. 40 sq.).

7 Виж по-конкретно: *Contra Celsum,* III, 56. PG 11, 993C-996A.

8 Виж *In Leviticum homilia XII: De mango sacerdote.* PG 12, 553A-544A.

9 *De principiis,* III, 6. 1. PG 11, 333AD.

10 Виж *Ibid.* I, 4, 1-2, col. 155C-157A.

11 *Ibid*., III, 5, I, col. 331B sq.

12 *Ibid.,* III. 6, 3, col. 336AC.

Бог става „всичко у всички" чрез познаването Му от всеки човек поотделно[13].

По този начин педагогичната сотериология на Ориген има по-скоро протологично средоточие, а не есхатологично. Всъщност есхатологията при него е протология[14]. Тук, в тази система, напълно липсва онтологичното измерение на Въплъщението, отсъства усещане за светотайнската онтология на Църквата, а спасението за вярващия се разбира в категориите на нравствено индивидуално усъвършенстване, затворено във вътрешния свят на човека, в неговата душа и субективен екстатичен опит[15]. Интересно е, че в тази система тайнствата са обяснени с двусмислени понятия, които се люшкат между реалистична и символична или алегорична интерпретация[16]. А символичната интерпретация на светите тайнства има съвсем ясно изразен педагогичен характер[17].

Въпреки че на пръв поглед проблематиката и контекстът на творчеството на Теодор Мопсуестийски изглеждат различни, и благодарение на историческото клише, че Антиохийската тълкувателна школа е в опозиция на александрийския алегоризъм, може лесно да пропуснем детайл, който сме длъжни да забележим – у антиохийския тълкувател Теодор Мопсуестийски има същата етична или парадигматична тенденция в разбирането за спасението.

Според него единственият начин човек да се едини с Бога, е да се едини с Неговата воля, т.е. да следва безпрекословно Божиите заповеди. С други думи – да бъде във волево общение с Него и да познава Неговата воля.[18]

Изкупителното дело на Христос според антиохиеца се крие в нравствения Му подвиг, който става пример за следване от страна на останалите, които са причастни на Неговата природа, за да достигнат накрая до есхатологичното състояние на пълна обединеност в Неговото тяло.[19] Несъмнено, в тази схема Той е един извечно избран от Бога праведен човек[20]. Неговият аскетичен пример в рамките на Неговото нравствено и интелектуално развитие е предназначен за всички хора – да им покаже как трябва да използват свободната си воля, за да постигнат съединение с Бога в своето безсмъртие по подобие на Неговия

[13] Lossky, Vl. *The Vision of God*, p. 57.

[14] Виж Crouzel, H. *Origen*. Transl. A. S. Worrall, Edinburgh: T&T Clark, 1989, p. 205-218; срв. Флоровский, Г. *Противоречия оригенизма.* – *Путь* 18 (1929), p. 107-115; същия, *Ориген, Евсевий и иконоборческият спор.* – В: същия, Християнство и култура. София, 2006, p. 115-140. Това платонизиращо разбиране за спасението е поставено в контекста на съвременната еклесиологична проблематика от Св. Тутеков, „Еклисиологични дилеми в богословието на Ориген". В: същия, *Личност, общност, другост. Студии по християнска антропология и етика.* В. Търново: Синтагма, 2009, 95-126.

[15] Тутеков, Св. *Еклисиологични дилеми в богословието на Ориген*, p. 105.

[16] *Hom. 5 in Exod. 5* (PG 12, 330).

[17] See *In Matth. 11,14* (PG 13, 945-951); *In Joann. 32, 24* (SC 385, pp. 196-198); *Dial. c. Heracl.* (SC 67, pp. 7-110).

[18] *Comm. on the Nicene Creed, X* (ed. Mingana, p. 105-106); *Comm. on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist, V* (ed. Mingana, p. 71); *Ex lib. quinto comm. de creatura* (ACO IV, 1, p. 64-65); *In ep. ad Ephes. I, 8-10* (ed. Swete, 1, p. 126); *In ep. ad Coloss. 2,14*. (ed. Swete, 1, p. 290).

[19] *Comm. on the Nicene Creed, IX* (ed. Mingana, pp. 102-103). *Comm. in Joann. X, 31* (ed. Vosté, lat. p. 153; syr. p. 215).

[20] See *In ep. ad Timotheum, I, II, 3-5* (ed. Swete, 2, p. 88); *De incarnatione, VII* (ed. Swete, 2, pp. 296-298); *In ep. ad Coloss. I. 3-20* (Swete, 1, pp. 259-262); *Contra Apollinarem, III* (ed. Swete, 2, p. 316).

образ на земята – праведния Иисус, т.е. човечеството на Словото. В своите *Катехизически беседи* Теодор казва:

„След като се роди от жена, Той израсна малко по малко според закона на човечеството и израсна напълно (букв. в ориг. „усъвършенства се"), и беше под Закона, и действаше според него; също така в живота на благовестието Той *стана пример* като човек за човеците..."[21].

По силата на Неговия нравствен пример онези, които Го следват, също ще усвоят придобитите от Него качества. По думите на Теодор:

„От началото сме сътворени по образ Божи. След като сме загубили по вина на нашата немара тази чест, сега получихме честта на образа по благодатта на Бога и поради това станахме безсмъртни и ще обитаваме в небесата"[22].

По този начин ще бъдат събрани отново и ще им бъде показан пътят на онези, които са се изгубили в греха.[23] В езика на Теодор обикновено се говори за онези, които са загубили мястото си на „образ Божи" във вселената, а Христос възстановява този образ у себе си в полза на останалите човеци. Дълбинните основания на тази „парадигматична сотериология" се крият в разбирането на Теодор за греха и човешката природа. Човек е самостоен, статичен, онтологично необвързан с Бог Слово, докато в традицията, следвана от кападокийските Отци св. Атанасий Велики или св. Кирил Александрийски, човек е онтологично обвързан в образа си именно с Бог Слово. По негов образ е сътворен човекът.

В Теодоровата мисъл човек представлява фигуративен образ на троичния Бог в тварното, за да може то да се покланя на своя Създател посредством него. Човешката душа, която е невидима подобно на божеството, и неговото тяло, което е видимо подобно на другите сетивновъзприемаеми твари, се намират в единството на човешкото същество и така осъществяват свързващото звено във всемира[24]. Човек обаче е сътворен смъртен, т.е. изменчив и разумен, но това е именно и предпоставката за неговата свобода. Тя може да съществува само там, където има изменчивост и разумност. Тази свобода ще му даде възможност да се придържа свободно към Божията воля и така тя има нравствена стойност. Тя обаче може да стане причина и за отпадането от този път, причина за грях и падение[25]. Смъртта е именно разкъсване на връзката – отделяне на безсмъртната и изменчива душа от смъртното тяло[26].

Бидейки причастни на Христовата природа и възприели светлия Му пример, чове-

[21] *Comm. on the Nicene Creed, VI* (ed. Mingana, p. 69).

[22] *Comm. on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist, II* (ed. Mingana, p. 30).

[23] Виж кратките бележки на о. Георгий Флоровски: Florovsky, G. „The Christological Dogma and Its Terminology". In: P. Fries, T. Nesroyan, *Christ in East and West*. New York: Peeters, 1987, 45-47.

[24] *In Genes. comm.* (ed. Sachau, lat. p. 5, 18; syr. 22a, 29a); *Fr. in ep. ad Rom. 8, 19* (Staab, *Pauluskommentare*, p. 137).

[25] See *In ep. ad Galatas, 2,15* (ed. Swete, 1, p. 26-28); *Fr. in ep. ad Rom. 11,15* (Staab, *Pauluskommentare*, p. 156).

[26] *Comm. on the Nicene Creed*, *V,* pp. 58-59.

ците могат да станат способни да извървят и Неговия път – от преодоляване на греха към възкресение.[27] Веднъж сдобили се с безсмъртие и неизменност, към тях вече няма достъп грехът.[28]

При разглеждане на въпроса за нравственото, волево и действено единение с Бога както в изкупителното дело на Спасителя, така и в живота на християните, естествено остава встрани въпросът за значението на светите тайнства в кинонийния живот на Църквата. Това е така, тъй като Теодоровата трактовка на тайнствата се оказва твърде различна от общия фон в богословието на светите Отци на неговата епоха. В едни случаи виждаме едно традиционно, относително реалистично и мистично разчитане на тайнствения живот на Църквата[29]. От друга страна обаче, в определени места от своите съчинения Теодор подхожда към тайнствата изключително като към символи и образи на истинската действителност в Небесното царство, дори като информативни знаци.[30]

Този му подход е в пълно съзвучие с моралистичното му тълкуване на домостроителството на спасението, което се полага върху аскетичния индивидуален опит в подражание на живота на Спасителя – Който е едно боговдъхновено човешко същество, което в периода на своя земен живот се развива и постепенно установява все по-тесни и близки отношения с Бог Слово.

Това разбиране за спасението ще се окаже изключително важно за христологията на Теодор Мопсуестийски. Причината е, че това ще бъде една христология на Спасителя-човек и ще се търсят начини тя да бъде примирявана с евангелския образ на божествения Спасител – въплътилия се Син Божи. Именно оттук ще дойдат обвиненията срещу Теодор, че учи за „двама сина" – Син Божи, Който е Син по природа, и възприетия от Него човек – Спасител на света, Син Божи само по благодат.

Тук именно не бива да пропускаме и един забележителен факт относно христологията на Ориген. Според сведенията от *Апология на Ориген* на Памфил (нач. IV век) срещу александрийския учител били повдигнати обвинения още в края на III век, че „учи за двама сина, подобно на Артемас и Павел Самосатски"[31].

[27] *Ibid. VI,* p. 69; *De incarnatione, VII* (ed. Swete, 2, pp. 296-298).

[28] *In ep. ad Coloss. 2,14* (ed. Swete, 1, p. 290); *In ep. ad Ephes. I, 8-10* (ed. Swete, 1, p. 126).

[29] *Comm. on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist, I, V, VI* (ed. Mingana, pp. 15-16; 77; 117; 123); *Comm. in Joannem VI, 56* (ed. Vosté, pp. 106-107).

[30] *Comm. on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist, IV, V, VI* (ed. Mingana, pp. 69, 75, 113); *Comm. in Ps. (I-LXXX)* (ed. Devréesse, pp. 7-16, 42-49, 300-306).

[31] Критици на александрийския учител твърдели, че той проповядвал за „двама Христосовци", като явно това обвинение е издигнато на основата, че Ориген явно учи за наличие на човешка душа в Христос. Така че според обвинителите на Ориген логиката на такова твърдение довежда до извода, че това означава да са налични един Логос и един Иисус Христос като две отделни същества. Явно във връзка с това е обвинението срещу Ориген, че той споделя ереста на Артемас и Павел Самосатски – че Иисус Христос е „обикновен човек", който е „учител на добродетел". Твърде вероятно причината за тези обвинения да е свързана с педагогичната мистика на Ориген и липсата на разбиране за онтологичното значение на Въплъщението. Виж Pamphylus, *Apolog. Orig.* (PG 17, 578-9; 588-90).

Основната причина за това обвинение е фактът, че Ориген поставя ударение върху човешката природа на Спасителя. Обвинението се базира на разбирането за Неговата човешка душа, което в контекста на дебатите на епохата е проблематично. Причината е, че разбирането за единството на Христос в документите от Антиохийския събор от 268/9 година, приети от шестима епископи против еретика Павел Самосатски, разбирането за единството на богочовека се основава върху схващането за вселяването на Словото на мястото на душата на човека. Теодор Мопсуестийски се среща с подобен проблем в дискусиите си с аполинастирите в контекста на тяхното разбиране за Въплъщението.

И в двата случая – оригенистите и Теодор Мопсуестийски – намират своите решения на въпроса за човечеството на Христос в подчертаване на моралните аспекти на Неговото изкупително дело. За тях Христос е борещо се човешко същество, нравствен образец за хората, намиращ се в тесни отношения с Бога, но все пак той не е Бог Слово. Това специфично етично ударение е вероятно резултат от интензивен дебат с гностически учители както в Александрия през III век в случая с Ориген, така и в Антиохия през IV век – в случая с Теодор. Според свидетелството на Теодорит Кирски от 30-те и 40-те години на V век Сирия е все още кипящ котел от различни гностически секти.[32] А това е действителната атмосфера, в която Теодор се налага да служи първо като презвитер, а после и като епископ.

Разбирането на спасението в такъв нравственопарадигматичен или дори педагогичен смисъл довело и до особеното раздвоение в образа на Христос както при Теодор, така и при Ориген. То обаче е било меко казано неприемливо за отците на Петия вселенски събор в Константинопол (553 г.), когато те отново пристъпват към тематиката на Халкидонския събор (451 г.), прочитайки я през съчиненията на св. Кирил Александрийски[33], където единството на Христовата личност се оказва централен момент в едно онтологично разбиране за спасението на човека, където човешката природа навлиза във Втората ипостас на Божеството, т.е. в самата божествена Троица и остава там за вечни векове отдясно на Отца, като по този начин задава и отправния принцип за разбирането на човешката природа, отобразяваща именно Христос и причастна на божеството по благодат в тайнствения живот на Църквата.

Така можем да предполагаме, че причините за обвиненията против Теодор Мопсуестийски на Петия вселенски събор в Константинопол (553 г.) са най-вече богословски и могат лесно да се свържат с тези против Ориген. Затова и основанието за осъждането му не е някакъв антиоригенизъм, още по-малко политическа целесъобразност, а несъстоятелност и непригодност на неговата богословска визия в контекста на халкидонската формулировка, имаща своя корен в богословието на Третия вселенски събор в Ефес (331 г.), вдъхновено от св. Кирил Александрийски. Осъжданията и на двамата са основани на общите им богословски предпоставки в разбирането на човешката природа, грехопадението и спасението.

---

[32] *Haeret. fab. Compend. I, 20* (PG 83, 372); *Comm. in Cant. III, 15* (PG 81, 109); *Ep. 81, 113, 145* (PG 83, 1261, 1316, 1384).

[33] Виж *Comm. in Joannem 11,11* (PG 74, 660-1).

Людмила Димова

ВИКТОР ФРАНКЪЛ: ПСИХОТЕРАПИЯ И РЕЛИГИЯ

Това, от което човек наистина се нуждае, не е безметежно състояние, а по-скоро стремеж и борба за смислена цел, свободно избрана задача. Той се нуждае не от снемане на напрежението на всяка цена, а от призоваване на потенциалния смисъл, очакващ да бъде осъществен от него.

Виктор Франкъл

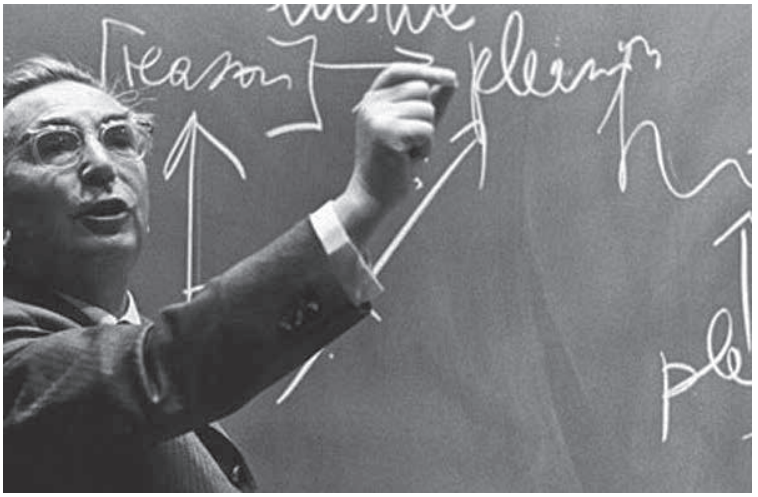
„Аз бях номер 119 104 и прекарах повечето време в копаене и прокарване на трасета за железопътни линии (…), важно е да спомена не без известна гордост, че в лагера не работех като психиатър, нито дори като лекар, с изключение на последните няколко седмици."[1]

Виктор Франкл (1905–1997), австрийски психиатър, философ и психолог, както сам се определя – затворник номер 119 104 в Освиенцим, оцелява по чудо и написва книгата *Човекът в търсене на смисъл* (1962), една от най-великите книги на нашето време. Книга, която показва, че животът „съдържа потенциален смисъл при всички условия, дори най-непоносимите". Преди въпроса защо много хора са загинали в нацистките концентрационни лагери той си задава въпроса: по какви причини някои са съумели да оцелеят? Покъртителните му наблюдения затвърждават неговите вече оформени идеи: животът не е основно търсене на удоволствие, както настоява Фройд, нито преследване на власт, както учи Алфред Адлер, животът се състои в търсенето на смисъл. Най-важната задача на всеки е да намери смисъла в своя живот, това е първичната мотивация в живота. Човек изпитва силен стремеж към смисъл, Франкъл го нарича *воля за смисъл*. Ако тази воля бъде фрустрирана, запълваме празнотата с воля за удоволствие или за власт.

Теорията на Виктор Франкъл, наречена *логотерапия*, представлява центрирана върху смисъла психотерапия, определят я като „трето виенско направление на психотерапията" (след тези на Фройд и Адлер). Тя разбира себе си като помощ за живот и мотивиране на търсещите съвет как въпреки страданието да придадат смисъл на битието си. Процес, който ученият е изстрадал със собственото си тяло.

Виктор Франкъл е роден на 26 март 1905 г. във Виена. Още като ученик се занимава с психология и психоанализа, води кореспонденция с Фройд. След като учи психология между 1928 г. и 1938 г., създава младежка консултация. Почти по

[1] Франкъл, В. *Човекът в търсене на смисъл*. П.: Хермес, 2013, с. 22.



Виктор Франкъл

същото време работи в невропсихиатричната университетска клиника във Виена, от 1936 г. е лекар по неврология и психиатрия. През 1942 г. е арестуван и три години е в концентрационния лагер Освиенцим. Родителите, брат му и съпругата му не оцеляват. Още през 1939 г. пише книгата *Лекарска грижа за душата*, но изгубва ръкописа в концентрационния лагер. С много усилия го възстановява и издава през 1946 г. До 1970 г. ръководи Виенската неврологична поликлиника. Той е професор по неврология и психиатрия във Виенския университет и професор по логотерапия в международния университет в Сан Диего, Калифорния, има многобройни изяви като гост-професор, около 30 книги, преведени на над 22 езика.

Смисълът на живота според Виктор Франкъл е винаги конкретен, не генерално общ, а ситуативен, зависим от ситуацията. Животът винаги поставя пред човека конкретна задача, която той трябва да изпълни. Убеждението, че животът има смисъл, е най-ефективната помощ при оцеляване в най-непосилни условия. Тук Франкъл цитира Ницше: „Онзи, който има *защо* да живее, може да понесе почти всяко *как*".

Смисълът не може да бъде даден от някого, нито да бъде създаден от някого, смисълът може само да бъде открит. Той има своя собствена реалност, независима от съзнанието ни, той е феномен на възприятието. Не винаги успяваме да го видим, но това не означава, че не съществува. Къде може да бъде открит? Авторът обобщава три ценностни категории, през чието осъществяване човек може да придаде смисъл на живота си. Към първата категория се причисляват „творческите ценности", които ние осъществяваме при извършването на нашата работа и ако я извършваме съвестно. В тази ценностна област е важно да положиш себе си като личност, а не само като работник. Вторият извор на смисъла са „ценностите на преживяването", които се осъществяват в съпреживяването на природата или възприемането на изкуството. Подобен опит, макар да е преходен, придава смисъл на живота ни. Защото във величината на един миг се измерва величината на цял един живот. И защото си струва да се изживее един цял живот заради един миг някъде в миналото. Третата категория са ценности, чието осъществяване зависи от това как човек се отнася към неизбежното страдание, когато не е в състояние да промени ситуацията. Преодоляването на страданието е процес на съзряване, в който постигаме вътрешната си свобода въпреки външната зависимост. „Следователно всеки човек по принцип, дори при такива обстоятелства, може да реши какво ще стане от него – в интелектуално и духовно отношение. Той може да съхрани човешката си доблест дори в

концентрационен лагер."[2]

„След като изчезна последният слой подкожна мазнина и ние заприличахме на скелети, маскирани с кожа и парцали, можехме да наблюдаваме как телата ни се самоизяждат. Организмът разграждаше собствените си белтъчини и мускулите изчезваха. Тялото вече оставаше без съпротивителни сили. Членовете на малката ни общност в бараката измираха един след друг. Всеки от нас доста точно можеше да предвиди кой ще е следващият и кога ще дойде неговият ред."[3]

Страданието прави битието прозрачно, показва на човека, че е човешко да се страда, и така той се изправя пред истината на своето съществуване. За да има смисъл страданието, трябва винаги да се страда за „нещо" или „някого", а не заради самото страдание, което е мазохизъм. Страданието само по себе си е безсмислено, ние придаваме смисъл на нашите страдания чрез начина, по който ги посрещаме, учи Франкъл. Или както пише равинът Харълд Кушнер в предговора си към *Човекът в търсене на смисъл*: „Не можеш да контролираш какво ти се случва в живота, но винаги можеш да контролираш какво чувстваш и правиш по отношение на онова, което ти се случва".

Една от диагнозите на Франкъл за днешното време е определението „екзистенциален вакуум", негово проявление е скуката. Опитите за запълване на екзистенциалния вакуум не са кой знае колко оригинални: задоволство и наслада предлагат храната, сексът, адреналинът, властта и парите, стремежът да се заровим в работата или пък да запълним вакуума с гняв и омраза. Франкъл говори за всеобщото оплакване от „чувство за безполезност", нарича го „усещане за бездна".

Съществената разлика между логотерапията и другите психотерапевтични направления е, че първата е ориентирана към бъдещето, за разлика от обичайната психотерапия, която обяснява симптомите, разкривайки историята на тяхното възникване. Разбира се, и логотерапията не може да мине без биографичните измерения на човешкия живот, но тя не иска да се занимава с „археология на душата", за да си изясни как се е формирал индивидът. По-скоро се занимава с „футурология на личността", търси отговор на въпроса как един човек би могъл да отстои живота си. Стреми се да помогне на пациента да усети възможностите за смисъл. Наследственост, възпитание, околна среда или с една дума, миналото – са от значение, за да бъде разбран пациентът, но никой според Франкъл не трябва да бъде затворник на собственото си минало.

Логотерапията е отворена към религията, понеже въпросът за смисъла на живота все някога преминава във въпрос за Бог. Понятието духовност при Франкъл винаги се съчетава с отговорност и съвест. Както и при Хайдегер, проблемът със съвестта при Франкъл е „точката на срещата" между религията и психотерапията. Съвестта ни помага в търсенето и намирането на смисъл в живота. На този проблем е посветена книгата на Франкъл *Несъзнаваният Бог:*

[2] Пак там, с. 92.

[3] Пак там , с. 49.

психотерапия и теология (1975 г.).

Съвестта е присъща и на религиозните, и на нерелигиозните. Разликата между двете категории е само в това, че нерелигиозният човек не си задава въпроса за „висшата инстанция". За вярващия тази инстанция е Бог. Той е събеседник във вътрешен диалог, към когото са насочени най-съкровените ни мисли. Бог като „психологическа величина" е персонализирана съвест.

Франкъл обяснява отношението на психотерапията към религията по следния начин: целта на психотерапията е да изцели душата, да я оздрави; целта на религията съществено се различава – тя е да спаси душата. Психологията помага да разбереш себе си и да изживееш настоящия си живот, религията – да се подготвиш за вечния живот. Решенията на тези две задачи обаче са свързани.

Смисълът, определен като „последен смисъл" или „смисъл на цялото", е пресечната точка между логотерапията и теологията, в която Бог е не само последният смисъл на човешкия живот, но и онзи, който осмисля различни аспекти от човешкото битие като страданието и морала. Според създателя на логотерапията религията може да се разглежда като воля за последния смисъл. Тук той цитира Паул Тилих: „Да си религиозен, означава да поставяш страстно въпроса за смисъла на нашето съществуване". Религиозността, за която говори Франкъл, означава търсене от човека на смисъл на живота, обръщане към гласа на съвестта. В този план всички хора са религиозни, но едни осъзнато, други – не.

Франкъл ситуира Бог като събеседник в една гранична ситуация, в която човек не винаги разбира с кого действително разговаря. Според изследователя копнежът по Бога е свидетелство за съществуването на Бога. Пътят към Бога тръгва не от рационално, а от емоционално равнище. И тъкмо молитвата е областта, в която човек може да се обърне към Бог с „Ти" дори когато тази молитва е без думи.

Религията дава на човека спасение при най-трудни обстоятелства. „Религиозният интерес на лагерниците – пише Франкъл – едва-що появил се, „бе най-искреният, който може да си представи човек (…), най-впечатляващи бяха импровизираните молитви или служби в ъгъла на бараката или в мрака на залостения вагон за добитък, в който ни връщаха от отдалечена работна площадка – изморени, гладни, замръзнали в парцаливите дрехи."[4]

Франкъл неведнъж подчертава, че човек може да превърне страданието си в постижение, когато осъзнае смисъла му. Вярата в този случай е от голяма помощ, защото човек може да осъзнае, че независимо от страданията в миналото Бог винаги е до него и го е предпазвал от най-лошото и че без Него не би могъл да понесе всичко. Човек може да осъзнае кои неща запазват своята стойност във времето. Така религията оказва психотерапевтично действие. Психотерапевтът няма специална цел да помогне на пациента в постигане на вярата, но в някои случаи пациентите отново започват да вярват. Психотерапевтичният

[4] Пак там, с. 54.

разговор според Франкъл трябва да изясни два въпроса: първо, пред кого се чувства отговорен болният – пред своята съвест, пред ближните си, пред Бог; и второ, за какво се чувства отговорен. Отговорът на тези въпроси е оставен на самия болен. „В крайна сметка човек не би трябвало да се пита какъв е смисълът на неговия живот, а по-скоро да приеме, че той е запитаният. Накратко: животът задава въпрос на всекиго и той може да му отговори единствено отговаряйки за своя собствен живот, тоест на живота може да се отвърне само като се поеме отговорност."[5]

Волфрам Курц, евангелски теолог в Гисен, терапевт и дългогодишен председател на Германското общество за логотерапия и екзистенциален анализ, подчертава философската основа на логотепарията. „Този, който поставя въпроса за смисъла в центъра на лекарската практика, се занимава с философия, независимо дали иска, или не. Защото животът се състои в това да възприемеш самия себе си в своята проблематичност и да дадеш добър отговор на това."[6]

След живота в няколко концлагера, след като всички негови близки стават жертва на Холокоста, Виктор Франкъл продължава живота си като вярващ евреин. В *Човекът в търсене на смисъл* той обръща внимание на едно „съвпадение". В Освиенцим изгубва ръкописа на първата си книга, който е скрил в палтото си. Предавайки своите грехи, в замяна получава изтънелите грехи на лагерник, изпратен в газовата камера. В джоба на новопридобитото палто вместо своя ръкопис намерил една-единствена страница, откъсната от еврейски молитвеник с най-важната еврейска молитва – Шема Израел.

Същинското битие на човека е екзистенцията, а окончателният смисъл на живота е трансценденцията според Франкъл. Богословът Карл Ранер, който води кореспонденция с него и проявява силен интерес към терапевтичния му опит, настоява, че въпросът за смисъла трябва да бъде освободен от „сублимния егоизъм", че Бог има роля само като средство за утеха. Човек трябва да осъзнае, че може да е блажен само с един непонятен Бог.

През 1984 г. във Виена се провежда разговор на тази тема между еврейския специалист по религии Пинкас Лапиде и Виктор Франкъл, публикуван едва през 2005 г. под заглавието *Търсенето на Бога и въпросът за смисъла*. Вярващият учен дискутира с вярващия психотерапевт. Тук Франкъл изповядва открито своята представа за Бога. „Бог е невидим, казва той. Веднъж един човек ми натякна това. Аз го попитах: „Били ли сте някога на сцена?". „Не, защо?", отвърна той. Казах му, че когато сте на сцената, не виждате нищо в зрителната зала. Там, където е залата, където седят стотици зрители, виждате голяма черна дупка. Но вие знаете, че играете пред публика. И с Господ Бог е точно така. Големият зрител седи там, сякаш в ложа, вие не знаете къде, не го виждате. Но знаете, че е там. „Знай пред кого *стоиш,* е написано върху Тората."

Франкъл подчертава, че автентичната и зряла религиозност осигурява на човек

[5] Пак там, с. 143-144.

[6] http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=764171.

защитеност и способност да хвърли котва в трансценденцията. Карл Ясперс определя трансценденцията като „битието, което за нас е абсолютно друго, към което ние не сме причастни, но в което имаме своето основание и към което се отнасяме”[7]. Според Франкъл религията удовлетворява дълбока човешка потребност, която днешното общество с неговия прогрес изобщо не е в състояние да удовлетвори. Той е убеден, че човек по природата си несъзнавано вярва в Бог дори когато не подозира това. Той наследява конкретните форми на религиозен опит чрез традициите на обществото, в което живее. Ако по различни причини стремежът към Бога не се реализира, възниква невротична реакция и екзистенциалният анализ трябва да открие нарушената връзка с трансцендентното. Колкото повече религията е изтласквана от разума, толкова повече тя се превръща в суеверие.

Уве Бьошемайер развива твърдението на Франкъл за „несъзнавания Бог”. Позовавайки се на своя клиничен опит, той твърди, че макар да е станало обичай да се поставят на върха на ценностната скала ценности като успех, признание, социална сигурност, добро семейство и др., човек разбира, че списъкът не е пълен и че той всъщност се стреми към по-дълбоки основни потребности като чувство за смисъл, защитеност и обич. Психотерапевтът пише в книгата си *Божествена светлина* (2007), че всеки човек, независимо дали е вярващ или не, носи в себе си несъзнавани духовни образи. Много от фантазиите, които възникват от несъзнаваното на човека и имат религиозен характер, не са нищо друго освен изрази на споменатите основни потребности, идващи издълбоко от недрата на човека.

Бог при Франкъл е арбитър и абсолютна стойност, която винаги предпоставяме, когато оценяваме нещо, Той е Онзи, Който придава стойност на относителните неща. Това означава още, че нещо придобива същинска ценност и смисъл, когато е пожертвано в името на по-висша воля, а това определя цената на всяко нещо.

Франкъл често споменава, че човекът е способен на себе-трансцендентност, ориентиран е към нещо друго или някой друг, било произведение, обичана личност или Бог. Себе-трансцендентността е човешко качество, изключително важно за личностното развитие. Религията също предлага такава възможност за себе-трансцендентност. Ала за да стане религията източник на себе-трансцендентност, човек трябва да внимава да не служи тя като средство за постигане на душевното равновесие или изчистване на съвестта, понеже така изгубва своята автентичност. Религията вижда човека като свободен и поемащ отговорност за своите дела и изисква неговата себе-трансцендентност не само спрямо Бог, но и спрямо други ценности. Християнството, което представя човек като богоподобен и по този начин обявява неговата стойност, може да бъде един вид превенция срещу депресиите, чувството за непълноценност, отчаянието. И накрая, Франкъл не вярва, че някога ще се стигне до една универсална религия, по-скоро човечеството върви към лична, дълбоко персонализирана религиозност, чрез която всеки ще намери своя персонален, много личен език, с който да се обърне към Бог.

[7] Ясперс, К. *Философската вяра.* http://www.litclub.com/library/fil/jaspers/1.html.

ДА СИ РЕЛИГИОЗЕН, ОЗНАЧАВА ДА ПИТАШ ЗА СМИСЪЛА

Интервю с Виктор Франкъл

Казват за логотерапията, че е отворена за религията. Можете ли да го обясните по-подробно?

За логотерапията религията може да е само предмет. Религията е човешки феномен, един феномен сред останалите, с които логотерапията се среща. Ала по принцип за логотерапията религиозният и нерелигиозният живот са съвместно съществуващи. С други думи: спрямо тях логотерапията е задължена да има неутрална позиция. Логотерапията, като направление в психотерапията, трябва да е приложима в своята методика и техника към всеки болен, независимо дали е вярващ или не, независимо от личните възгледи на лекаря.

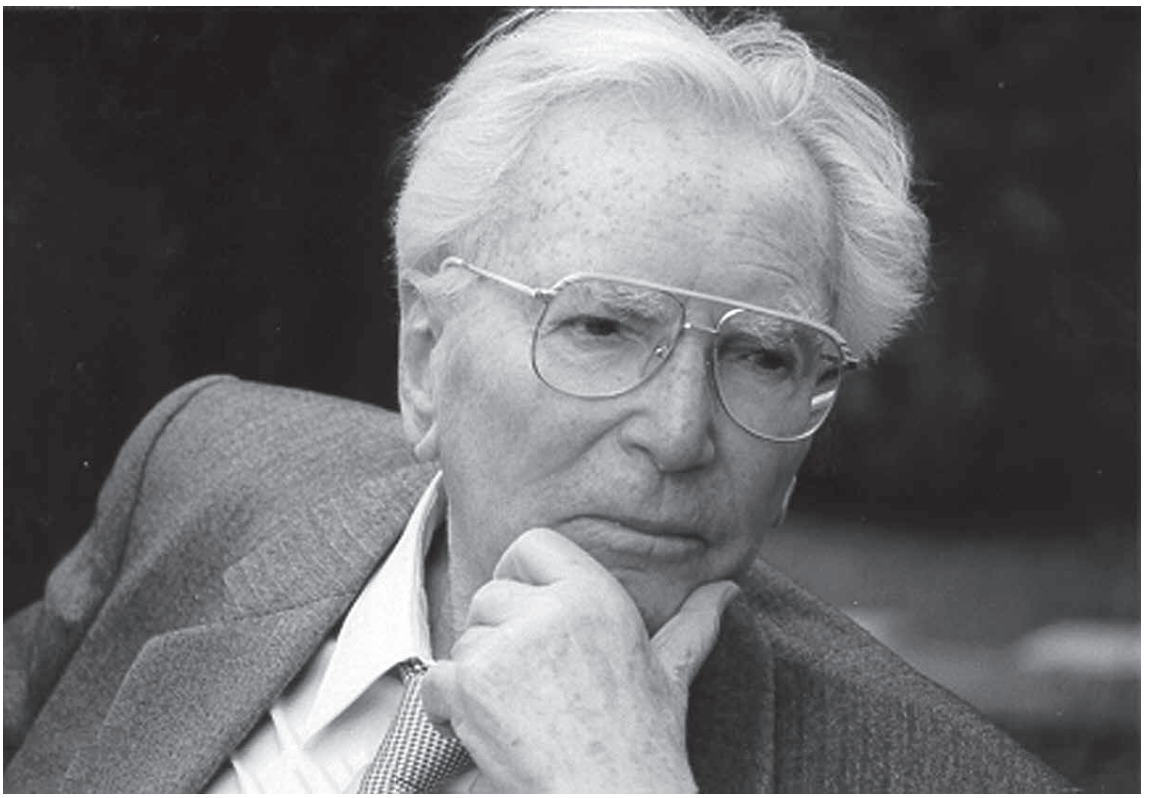
По какво се различават целите на логотерапията и на религията?

Целта на психотерапията е изцелението на душата, а целта на религията е спасението на душата. Целите на психотерапията и на религията се намират на различни плоскости на съществуване. Измерението, в което е религиозният човек, е по-висше, така да се каже по-всеобхватно, отколкото измерението, в което се разиграва психотерапията. Пробивът в по-високо измерение обаче се случва не в знанието, а във вярата.

Независимо от това, че за логотерапията религията е „само" предмет, тя е много важна за нея по една проста причина: във връзка с логотерапията логосът мисли духа и отвъд това – смисъла. Под дух трябва да се разбира измерението на специфично хуманни феномени и за разлика от редукционизма, логотерапията не си позволява да ги редуцира до някакви субхуманни феномени...

Човек вярва в смисъла, докато диша. Дори самоубиецът вярва в смисъла, ако не на живота, на продължаването да живееш, то на смъртта. Ако не вярва вече в смисъла, то няма да е в състояние да помръдне дори пръст и да извърши самоубийство.

Паул Тилих казва: „Да си религиозен, означава да поставяш страстно въпроса за смисъла на нашето съществуване". А Лудвиг Витгенщайн пише в своите дневници: „Да вярваш в Бог, означава да виждаш, че животът има смисъл". Логотерапията се занимава не само с волята за смисъл, но и с волята за един последен смисъл, един свръхсмисъл, както имам навика да го наричам, а религиозната



Виктор Франкъл

вяра е в края на крайщата вяра и доверие в свръхсмисъла.

Според вас при религиозните хора съвестта е мястото на срещата с Бога. Какво следва от това?

Нерелигиозният човек е онзи, който приема своята съвест в нейната психологическа фактичност; онзи, който спира при този факт просто като иманентен – спира преждевременно, защото смята съвестта за последна инстанция, пред която да отговаря. Съвестта обаче не е последната инстанция на отговорността; тя не е последната инстанция, а предпоследната. Нерелигиозният човек спира преждевременно по пътя към намирането на смисъла, щом не излиза, не пита отвъд съвестта. Той като че ли е изкачил първо един по-малък връх. Защо не може да продължи по-нататък? Защото не иска да изгуби „твърдата почва" под краката си; защото истинският връх е недостъпен за погледа му, обвит е в мъгла и той не се осмелява да влезе в мъглата, в неизвестността. Осмелява се единствено религиозният човек. Но какво възпрепятства двамата да се сбогуват без ненавист, когато единият спира, а другият продължава по последната отсечка от пътя?

Тъкмо религиозният човек би трябвало да може да уважи негативното решение на своя ближен; той би трябвало да признае това решение като принципна възможност, както и да я приеме като фактическа реалност. Защото тъкмо

религиозният човек би трябвало да знае, че свободата на едно такова решение е желана от Бога и създадена от Бога; че в такава степен човек е свободен, сътворен свободен от своя създател, че тази свобода е свобода, доведена до отрицание, тя стига толкова далеч, че творението може да се изправи срещу своя собствен създател, може да отрече Бог.

Наистина: между другото, човек се задоволява само да отрича името Божие; тогава от високомерие той говори само за „Божественото" или за „Божеството" и иска да му даде лично име или на всяка цена да го скрие зад неясни, мъгляви изрази в патетичен тон. Защото както се изисква малко смирение да изповядваш това, което веднъж си познал, така се изисква малко смирение и да се изповядаш с онова слово, с което хората от хилядолетия го правят: с простата дума Бог.

С откриването на несъзнаваната духовност от логотерапията иззад иманентния Аз се появява трансцендентното Ти.

Разкриващата се по този начин несъзнавана духовност на човека – дадена и видяна в понятието за неговото „трансцендентно несъзнавано" – би означавала, че винаги сме предполагали Бог, че ние вече имаме, макар и несъзнавана, но интенционална връзка с Бог. И тъкмо този Бог ние наричаме несъзнавания Бог.

Формулата за *несъзнавания Бог* следователно няма предвид, че Бог в себе си, за себе си, сам себе си – е несъзнаван; по-скоро тя потвърждава, че понякога Бог е несъзнаван от нас, че нашата връзка с Него може да е несъзнавана, а именно изтласкана и така скрита от нас самите.

Още в Псалмите иде реч за „скрития Бог"; а през елинистичната античност е съществувал олтарът на „непознатия Бог". Формулата за „несъзнавания Бог" има предвид скритата връзка на човека със скрития от своя страна Бог.

Как трябва да се разбира формулата за „несъзнавания Бог"?

Не трябва да разбираме тази формула пантеистично, сякаш Бог и светът са идентични. Защото нищо не ми е по-далечно от това да твърдя, че самото несъзнавано или дори *То* е божествено. И макар да се е показало, че несъзнаваното като „духовно" крие в себе си също несъзнавана религиозност – заради това не бива самото то да се увенчава с ореола на божествеността. Това, че вече имаме несъзнавана връзка с Бог, изобщо не означава, че Бог „е в нас", че ни обитава несъзнавано, че изпълва нашето несъзнавано – всичко това са тези на една дилетантска теология.

Но е мислима и една друга заблуда: тезата за „несъзнавания Бог" би могла да се интерпретира погрешно в духа на окултизма; в смисъл, че онзи парадокс, който тя съдържа, а именно парадоксът на „несъзнаваното знание" за Бога, води до съгласието, че несъзнаваното е всезнаещо или поне повече знаещо, отколкото

самият човек – че *То* знае повече, отколкото знам аз. Ала несъзнаваното не само че не е божествено, а и нито един божествен атрибут не му подобава, включително атрибутите на всезнанието и премъдростта. И докато първата спомената заблуда отговаря на една дилетантска теология, то втората – на една недомислена метафизика.

Не означава ли вашата формула отграничаване и от К. Г. Юнг?

Разбира се. Не само че несъзнаваното не е божествено и всезнаещо, но доколкото съдържа една несъзнавана връзка с Бог, преди всичко не е едно: не е с характер на *То*. Ала това бе голямата грешка на К. Г. Юнг, защото въпреки че без съмнение той има заслугата, че е видял в несъзнаваното религиозното, той направи основна грешка: отклони несъзнаваната религиозност отново към *То*: погрешно локализира „несъзнавания Бог".

Юнг премества несъзнаваната религиозност в *То*, прибавя я към *То* – сякаш за религиозното в неговия смисъл *Азът* не беше вменяем, не беше отговорен; религиозното все още не беше в отговорността и решението на *Аза*. Според Юнг „то" в мен е религиозно, ала не и „Аз" – вярващ. „То" ме тласка към Бог, но аз в края не решавам за Бог.

Защото при Юнг несъзнаваната религиозност е свързана с религиозни символи, архетипи, следователно с елементи на архаичното и съответно колективно несъзнавано. В действителност при Юнг несъзнаваната религиозност не е лично решение на човека; по-скоро е колективно, „типично", както и архетипно случване „в" човека.

Но си мисля, че тъкмо религиозността не би могла да произхожда от колективното несъзнавано, защото принадлежи към личните, най-личните, точно към решенията на *Аза,* които могат наистина да са много несъзнателни, но това не означава, че трябва да принадлежат към сферата на нагоните. За Юнг и неговата школа обаче несъзнаваната религиозност е нещо твърде инстинктивно.

Какво в крайна сметка представлява за вас религията, ако се отграничите от Юнг?

Що за религиозност е това (трябва да се зададе въпросът), към която съм подтикнат – подтикнат като към сексуалността? Истинската религиозност няма инстинктивен характер, а характер на решение. Религията съществува чрез своя характер на решение и спира да съществува чрез своя инстинктивен характер. Защото религията или е екзистенциална, или изобщо не е.

Както по-рано при Фройд и при Юнг, несъзнаваното и също така „религиозното" несъзнавано определят личността. Но за мен несъзнаваната религиозност вече е съвсем общо – духовното несъзнавано, решаващо несъзнавано, а не дразни-

мост, произхождаща от несъзнаваното; за мен духовното несъзнавано и още повече несъзнаваната „религиозност", особено „трансцендентно несъзнаваното", не е детерминиращо, а съществуващо несъзнавано. Като такова то наистина е част от (несъзнавано) духовната екзистенция, но не от психофизическата (телесно-душевна) фактичност.

Ала Юнг разбира под архетипи „едно структурно качество или условие, което е присъщо на свързаната някак с мозъка душа". По този начин религиозността се превръща в дело на човешката психофизика, докато в действителност тя е дело на носителя на психофизиката, а именно на духовната личност. За Юнг при религиозните първообрази иде реч за лични образи на едно колективно несъзнавано, които просто се намират, повече или по-малко готови, в индивидуалното несъзнавано – именно като психологически факти, като части от психофизическата фактичност; и оттук те се налагат произволно, ако не насила, то сякаш без да обръщат внимание на личността.

Но аз мисля, че несъзнаваната религиозност произлиза от сърцевината на човека, от самата личност, и в този смисъл „съ-ществува" истинно, доколкото не остава в дълбините на личността, тъкмо в духовно несъзнаваното, като изтласкана религиозност в скритост.

Не смятате религията за нещо инстинктивно, както обяснявате. Възможно ли е тя да е вродена?

Не. За да признаем на несъзнаваната религиозност нейния духовно-екзистенциален характер, вместо да я причисляваме към психофизическата фактичност, е невъзможно да я смятаме за нещо вродено. Религиозността не може да е вродена още защото не е свързана с биологическото. Затова изобщо не трябва да се оспорва, че цялата религиозност се движи в известни предпоставени рамки и схеми; но като такива схеми ѝ служат не мними вродени, наследени архетипи, а вече открити конфесионални форми, в които тя винаги се излива.

Следователно трябва непременно да се признае, че са налице такива предварителни форми; но при тези религиозни първообрази не става дума за дремещи в нас, предаващи се по биологичен път архетипи, а за приети по традиционен път първообрази от нашия религиозен културен кръг. Следователно този образен свят не ни е вроден, а ние сме родени в него. Заварени са мотивите на нашите бащи, ритуалите на нашите църкви, откровенията на нашите пророци и образците на нашите светци.

Имаме на разположение достатъчно предания. Никой не трябва тепърва да открива Бог. Но и никой вече не го пренася във формата на вродени архетипи. Следователно автентичната и в този смисъл самобитна религиозност няма нищо общо с една архаична и в този смисъл примитивна религиозност.

Друго нещо е, разбира се, когато констатираме, че самобитната и впослед-

ствие изтласкана религиозност при някои хора е наивна; наивна в смисъла на детинска религиозност. Защото, доколкото несъзнаваната религиозност е изтласкана религиозност, не може да се очаква нещо друго, освен че навсякъде, където тя си проправя път през пластовете, все още се съдържат преживявания от детството. И наистина: доколкото екзистенциалният анализ води до спомняне на такава потискана религиозност и тя осъществява анамнеза (спомняне) в истинския смисъл на думата, виждаме как тя непрекъснато изважда несъзнавана религиозност, която може да се нарече детинска в най-чистия, в най-добрия смисъл. Но макар тя да е детинска и в този смисъл наивна – в никой случай не е примитивна, архаична в смисъла на Юнг. Нищо не се открива там в резултат от непредубедения анализ, нищо от цялата онази архаизираща митология, както ни се представя в тълкуванията на Юнгианската школа; а както разкрива екзистенциалният анализ, такива несъзнавано-религиозни преживявания просто се припокриват с милите стари образи от детските дни.

Да различаваме изцелението на душата от спасението на душата

Какво значение придавате на измерението на религиозното в човека? Може ли религиозното да повлияе на състоянието на душата?

Религиозността е автентична само там, където е екзистенциална, където следователно човекът не е някак тласнат към нея, а е направил избор. Целта на религията не е изцелението на душата, нейната цел е спасението на душата. Религията не е застраховка за спокоен живот, за възможна липса на конфликти или някакво психохигиенно целеполагане.

Религията дава на човека повече от психотерапията – и изисква повече от него. Но ако религията според нейната първоначална интенция се грижи така малко за душевното здраве или предпазването от болести, то тогава тя в своите резултати, а не според своята интенция – въздейства психохигиенно, дори психотерапевтично, като осигурява на човека сигурност и пристан, каквито той никъде другаде няма да открие, сигурността и пристана в трансцендентността, в абсолютното.

Оказва ли от своя страна психотерапията положително влияние върху религиозното в човека?

Подобен непредвидим страничен ефект можем да отбележим и за психотерапията, доколкото в отделни случаи може да се види как в хода на психотерапията пациентът се връща към отдавна затрупани извори на първоначална несъзнавана изтласкана религиозност. Но когато това се случи, то не би могло да бъде положено в легитимното намерение на лекаря, освен ако лекарят и пациентът не се срещат на една и съща конфесионална почва и се изхожда от един вид персонален съюз – но тогава той от самото начало не е лекувал своя пациент

като лекар.

Целта на психотерапията и на религията – както в началото беше споменато – се намират на различни плоскости. „Старшинството по чин" на душевното здраве е различно от това на спасението на душата. Измерението, в което религиозният човек прониква, е по-високо, по-всеобхватно от измерението, в което се разиграва психотерапията. Пробивът в по-високо измерение обаче не се случва в знанието, а във вярата.

Вашето описание на вярата се смята за твърде общо...

Моята представа за религията има малко общо с конфесионалното съсгледство, което навярно вижда в Бог същество, стремящо се само към едно: възможно повече хора да вярват в него и освен това точно така, както предписва една определена конфесия.

Не мога и да си представя, че Бог е толкова дребнав. Не мога да си представя също, че има смисъл в това една Църква да изисква от мен да вярвам. Та аз не мога да искам да вярвам, не мога да искам да обичам, следователно да се заставя да обичам, както не мога да се заставя да се надявам. Има две неща, които не могат да бъдат поискани и които поради това не могат да бъдат „произведени" по настояване, по заповед. Един пример: не мога да се смея по заповед. Ако някой иска да се смея, трябва да ми разкаже виц. Аналогично стои проблемът с любовта и вярата: те не могат да бъдат манипулирани. Като интенционални, това значи целенасочени феномени, те по-скоро се появяват едва когато се явят адекватно съдържание и обект. Ако искаме да накараме някого да вярва в Бог, трябва да направим Бог убедителен за него, преди всичко обаче трябва личността, която иска да убеди някоя друга, да бъде убедителна.

Как виждате бъдещето на вярата, Църквата, религията предвид нарастващата секуларизация?

Тенденцията за развитие не напуска религията освен онези конфесии, които очевидно не правят нищо друго, освен да се бият. Но не трябва, разбира се, да правим извода, че религиозният плурализъм е преодолян и рано или късно ще се стигне до универсална религия. Напротив. Ние вървим не към универсална, а по-скоро към лична, дълбоко персонализирана религиозност, религиозност, в която всеки ще намери своя личен, своя собствен език, когато се обръща към Бог. През медиума на всяка религия той може да намери Бог – единия Бог.

Да вярваш в Бог – въпреки Освиенцим

Какво мислите за молитвата?

Връзката „аз-ти" между човека и Бог кулминира в молитвата, особено в нейната диалогична структура. Трябва само да вземем под внимание, че има не

само интер-персонално, но и интра-персонално говорене, а именно диалогът със самия себе си, вътрешният монолог. И вървейки в тази посока, се връщам към определението, което бях формулирал още 15-годишен. Определение за Бог, което гласи: Бог е партньорът в нашите най-интимни монолози. Това на практика означава: винаги когато сме съвсем сами със себе си, винаги когато в пълна самота и пълна честност водим разговори със самите себе си, е легитимно да наричаме партньора в тези монолози Бог, независимо от това дали някой се смята за атеист, а друг за вярващ. Защото, ако има Бог, убеден съм в това, той няма да се разсърди, ако някой го обърка със себе си и затова го преименува. Въпросът е дали изобщо има истински атеисти.

Може ли след Освиенцим един евреин или един християнин да вярва в Бог?

Вярата в Бога или е безусловна, или не става дума за вяра в Бога. Ако е безусловна, тя ще издържи, ако шест милиона души са станали жертва на Холокоста. А ако не е безусловна, ще се предаде – нека използвам аргументацията на Достоевски – пред едно-единствено невинно дете, което умира. Защото ние не можем да преговаряме с Бог, не можем да кажем: „При шест хиляди или – от мен да мине – до един милион жертви на Холокоста запазвам вярата си в Теб, но след един милион нищо не може да се направи и съжалявам, но спирам да вярвам в Теб".

Фактите говорят, че афоризмът на Ларошфуко за въздействието на раздялата върху любовта може да варира: както бурята гаси слабия огън и разпалва силния, така катастрофите отслабват слабата вяра и засилват силната.

Превод от немски: Людмила Димова

Интервюто с проф. Виктор Франкъл е част от книгата на
Удо Хан *Да търсиш смисъла, да намериш смисъла*,
Vandenhoeck und Ruprecht, 1994 г.

Диригентът на Софийския свещенически хор протойерей Кирил Попов е роден в София през 1955 г. Завършва Софийската духовна семинария и Духовната академия. През 1982–1984 г. специализира хорово диригиране в Московската духовна академия. Има следдипломна квалификация в Музикалната академия в София (1987–1988) в класа на проф. Васил Арнаудов. Бил е преподавател по хорово пеене в Софийската духовна семинария и диригент на мъжкия хор при катедралния храм „Св. Неделя". Диригент на Софийския свещенически хор от 1986 г. През лятото на 2000 г. приема духовен сан. През 2012 г. става първият българин лауреат в Международния конкурс за композитори „Св. Роман Сладкопевец" в Санкт Петербург.

ДА БЪДЕШ ХРИСТИЯНИН Е НАЙ-ВИСШЕТО БЛАГО

С протойерей Кирил Попов разговаря Димитрина Чернева

Вие сте едновременно духовник и музикант. Разкажете за тези съдбовни срещи във вашия живот – с Христовата църква и с музиката.

Преди всичко трябва да кажа, че човек е създаден по образ и подобие Божие. Образът е безсмъртната човешка душа, а подобието – стремежът към усъвършенстване. Ние сме призвани да се издигаме духовно. Човекът е същество двусъставно, той има тяло, което по думите на св. ап. Павел „никой никога не е намразил", но най-ценното нещо в него е душата и много по-големи грижи той трябва да полага за своята душа. Като има пред очи този дълг за духовно издигане, всеки трябва да се усъвършенства в своята област според своите дарби и да се старае да бъде полезен на своите ближни. Една такава дарба е музикалността. Музикалният талант също трябва да се развива, той не бива да бъде заравян в земята. В Древна Гърция са смятали за неграмотен този, който не може да пее. Ние трябва да помагаме на децата да се развиват музикално още от най-ранна възраст. Не мога да кажа, че съм надарен от Бога с голяма музикалност. Все пак любовта към музиката се прояви у мен още в предучилищна възраст, моите родители я забелязаха и аз започнах да посещавам детски музикални школи, да уча солфеж и да свиря на акордеон. По Божия промисъл и по желание на моите родители – баща ми беше ревностен пастир и свещенослужител – стана така, че постъпих в Софийската духовна семинария. Още от малък имах желание да уча в музикално училище, но ето че Бог насочи моите стъпки към духовно училище, за което не само не съжалявам, но съм благодарен, че имах възможност да изучавам както богословски науки, така и да се занимавам с музика и църковно пеене.

Вече повече от 20 години сте диригент на Софийския свещенически хор – как попаднахте там?

След като завърших Духовната семинария и Духовната академия, по решение на Светия синод бях изпратен в диригентския клас на Московската духовна академия, за да специализирам хорово дирижиране. За мен това беше велика школа, която промени начина ми на мислене по отношение на църковното пеене. Всъщност в музиката има три огромни сфери – фолклорът или народното творчество, свободното композиторско творчество, което предоставя възможност на композитора да твори изцяло самостоятелно, и на трето място църковната музика, при която композиторът може да има свой почерк като творец, но все пак трябва да се съобразява с църковния стил. Моят начин на мислене по отношение на църковната музика се промени точно в Московската духовна академия. Първата лекция, която чух от моя учител Владимир Мартинов – един от най-големите съвременни руски композитори и музикални педагози – беше за църковността на църковното пеене. Най-важното, което вършим в своя живот, когато творим в областта на църковната музика, на църковната архитектура или иконописта, е да се молим винаги да имаме достойна Божия прослава. Аз имах честта и радостта да приема диригентския пост на свещеническия хор от Негово Светейшество нинездрастващия Български патриарх Неофит. Това се случи през март 1986 г., по това време дядо Неофит вече беше приел епископска хиротония. През тези години, преди да приема духовен сан, аз бях диригент и на мъжкия хор при катедралния храм „Св. Неделя", и на още 3–4 състава. Приех като свой дълг, че трябва да запишем за поколенията църковните песнопения, които изпълняваха тези хорове. През 1991 г. започнахме репетиции за първия компактдиск на свещеническия хор – „Великопостни и пасхални песнопения". Месеци наред репетирахме, 30 свещеници – един прекрасен състав, прекрасни гласове. Този компактдиск бързо се изчерпа и сега имаме желание да направим нов тираж. Ако обаче сега реша да осъществя същите записи, това би било много трудно. Не че в момента свещеническият хор няма тази възможност, но за съжаление в нашето съвремие стана така, че „жетвата е голяма, а работниците малко", както пише в Свещеното писание. На пръсти се броят децата, които постъпват в Софийската духовна семинария – едва 15 ученици има в първия клас и само трима-четирима от тях са с музикален слух. Бъдещето на Църквата идва от духовните школи, там е подготовката на кадри. След промяната през 1989 г. всички ние бяхме ентусиазирани и ликувахме, очаквахме духовен подем, защото вече имаме свобода на изповеданието, защото всеки може свободно да влезе в църква и да се помоли. За разлика обаче от други Православни църкви, в които наистина има духовен подем – най-вече в Румъния и Русия, които също страдаха от атеистичния режим – у нас не стана така. По време на моето обучение в Духовната семинария и в Духовната академия тези учебни заведения бяха един своеобразен оазис. Нашето мислене беше по-различно от това на хората навън, в света. С Божията помощ ние израснахме като християни, а това да бъдеш християнин е най-висшето благо. Ние получаваме пълно богопознание от това божествено учение, което не е от този свят, учение за спасението на човешката душа. Днес у нас, за съжаление, цари бездуховност, пълен скептицизъм. Преди години се сблъсквахме с т.нар. войнстващ атеизъм, днес се говори

за мирен атеизъм. Нашият народ го е казал прекрасно – по-добре една жена да роди камък, отколкото човек без вяра. Може ли да се живее без вяра? По време на атеистичния режим у нас растеше едно осакатено поколение – без Църква, без Бог. И днес все още се питаме трябва ли да се изучава в нашите училища религия или вероучение. Малко хора си дават сметка какво всъщност означават основни думи в нашия език, думи, които употребяваме всеки ден. Какво означава думата *образование?* Тя идва от *образ*. Какъв е този образ – ами човек е създаден по образ Божий, това е безсмъртната душа в човека. Ние сме призвани да пазим този образ, затова от млада възраст децата трябва да се възпитават (от старобългарски *вос-питание – храна отгоре*), тоест да получават духовна храна и да пазят в себе си образа Божий.

Казахте, че ако сега тръгнете да правите компактдиск с църковни песнопения, ще ви е много трудно. Защо?

Слава Богу, в Софийския свещенически хор все още поддържаме добро ниво, но за съжаление голяма част от младите свещеници, които приемат духовен сан, нямат музикална подготовка, тъй като учебният предмет *Музика* в нашите училища е също доста принизен и се изучава само символично. Преди няколко месеца излезе последният компактдиск на свещеническия хор, това са православни еленски църковни напеви. Еленският църковен напев идва още от XVI–XVII век, когато монаси таксидиоти от манастира „Хилендар" на Света гора се заселват в Елена, където основават метох. За съжаление обаче много малка част от тези църковни напеви е записана. Най-видният представител на еленския напев от XIX век е архимандрит Галактион, който също е живял в Елена. Та тези източни песнопения, които били изпълнявани на Света гора, са пренесени в Елена и в целия този регион. С годините те са видоизменени и побългарени, възникват и нови песнопения, които нямат аналози в Гърция и въобще в православния Изток, като например *Ангел вопияше*, *глас 5* и много други. Аз имах духовната радост дълги години да бъда близо до покойния Доростолски митрополит Иларион, който почина на патриаршеска възраст – на 97 години – и до последно беше в силите си и имаше бистър ум. Той беше известен като ревностен архиерей, молитвеник, автор на над 50 книги и един от последните изпълнители на този еленски църковен напев. Често пъти той ме канеше при себе си и ми казваше: „Ела да ти изпея някои еленски напеви", и аз ги записвах на касетофон. После нотирах тези песнопения и част от тях записахме със свещеническия хор. На 95-годишна възраст дядо Иларион записа своя първи компактдиск с кратки църковни песнопения, преди всичко еленски напеви, и някои негови стихотворения. Той сам даде наименование на компактдиска – „Светлоозарени минути". Когато направихме този запис, дойде идеята и за втори компактдиск с еленски напеви, но вече изпълнени от голям състав – от Софийския свещенически хор. Вторият компактдиск излезе, както ви казах, преди няколко месеца и ние го посветихме на 100-годишнината от рождението на приснопаметния митрополит Иларион.

В повечето случаи по време на богослужение в нашите църкви се пее според руската традиция, т.нар. хорово пеене, но все още на места е запазен източният, византийски стил на пеене. Какви са в това отношение вашите

предпочитания?

В наше време в Българската православна църква съществуват паралелно две традиции на църковно пеене. Едната от тях е източното православно или едногласно църковно пеене. У нас тази традиция има над 1100-годишна история. Трябва да знаем, че когато светите братя Кирил и Методий са превели Свещеното писание и богослужебните книги, по тези книги певците са пеели в църквата, не само са чели. Днес ние можем да имаме само частична представа за това пеене. Както казваше големият музиковед и специалист в областта на църковната музика проф. д-р Елена Тончева, несериозно е да мислим, че може да има преводи на източни църковни песнопения преди XII век. Така че ние можем да имаме само частична представа за начина, по който са се изпълнявали църковните песнопения през IX–XI век. Първият реформатор на църковното пеене на Изток е преподобни Йоан Дамаскин (VII–VIII в.). Той съставя граматика на църковното пеене и систематизира осмогласния канон (осемте гласа или лада). Практическо приложение на теорията за църковното осмогласие е неговият труд *Октоих*. В по-късно време идват великите трудове на втория реформатор на източното църковно пеене – българинът преподобни Йоан Кукузел Ангелогласният, който е живял през XIII–XIV век. Той създава нов тип нотно невмено писмо, наричано още Кукузелево, което е по-богато. Ръкописи с преписи на създадени от него песнопения се съхраняват в много библиотеки по света. Творбите му са самобитни, уникални, боговдъхновени. Днес ние имаме възможност да превеждаме невмените нотации, но трябва да знаем, че църковните песнопения са се появили далеч преди това. Още от първите векове на християнството е имало такова славословие, прослава на Бога чрез песнопение. Сам Христос дал пример за това, когато след Тайната вечеря изпял заедно със своите ученици хвалебна песен и след това всички заедно се качили на Елеонската планина. Св. Киприян Картагенски казва през III век, че не трябва с необуздани и изкуствени гласове да възнасяме молитви към Бога, понеже Бог не чува гласа на устата ни, а на сърцето и не обръща внимание на виковете ни, а на онова, що е в мислите ни. По същия начин говори и блаж. Йероним (IV–V в.), според когото на Бога трябва да пеем не толкова с гърлото, колкото със сърцето. Църковното пеене е дихание на богослужението, то е призвано да създава молитвено настроение в храма, то е връзката между земята и небето. И ние нямаме право да пеем как да е. Затова и псалмопевецът възкликва: „Пейте на нашия Бог... пейте всички разумно" (Пс. 46:7-8).

Освен богатата традиция на източноцърковното пеене в България съществува и традицията на хоровото или многогласно църковно пеене. То идва у нас през втората половина на XIX век, когато в България навлиза влиянието на руската многогласна хорова музика. Сред първите разпространители на тези песнопения в нашата страна са руските войници, които дошли тук по време на Руско-турската освободителна война. Това пеене се харесало на нашите духовници и те започнали да изпращат в Русия специалисти, които да го изучават. Постепенно многогласното хорово пеене било масово разпространено в България. Много български композитори от края на XIX и XX век създават своите творби в духа на руското многогласие, което, както знаем, има западно влияние – по време на

своите реформи Петър Велики буквално моли някои велики музиканти от Италия да дойдат в Русия и да обучат руснаците на този нов за тях многогласен стил.

Междувременно в началото на XX век у нас се повдига въпросът за създаване на национално църковно пение върху основите на т.нар. „болгарский роспев", който бил пренесен на север след падането на България под турско робство. Изследователят в областта на църковната музика Анастас Николов бил изпратен от Светия синод в Русия, за да издири и изследва в библиотеките на Петербург, Москва, Казан и Киев пренесените от български духовници, които емигрирали в Русия и Молдова, оригинални старобългарски напеви. След завръщането си в България той обработил материалите и издал два тома *Старобългарско църковно пение по руски нотни ръкописи от XVII и XVIII векове*. Този старобългарски напев бил записан в руските църковнопевчески книги. Разбира се, с времето той се видоизменил и бил, така да се каже, порусен.

Разкажете как премина проведеният наскоро в Поморие Международен фестивал на православната музика?

С Божията помощ Десетият юбилеен фестивал на православната музика „Света Богородица – Достойно есть" се проведе успешно в Поморие в началото на месец юни. Той бе осъществен с благословението и под патронажа на Негово Високопреосвещенство Сливенския митрополит Йоаникий, както и под патронажа на кмета на община Поморие г-н Иван Алексиев. За мен беше чест и радост, че получих покана да бъда член на селекционната комисия на този музикален форум. Това бе едно тържество на православието, една боговдъхновена изява на песенната вяра в Христа. Често иконата се нарича *богословие в образи*, песнопението можем да определим като боговдъхновена изява на песенната Христова вяра. Трябва да отбележа, че всички хорови колективи, които взеха участие в този фестивал – от България, Русия, Украйна, Румъния, Молдова, Гърция, Франция и Холандия, се представиха изключително достойно. За мен това беше впечатляващо.

Къде бяха изпълнявани песнопенията?

По традиция вече десет години фестивалът се провежда в църквата „Рождество Богородично", която се намира в центъра на Поморие. Всички църковни песнопения се изпълняваха в този храм. Част от програмата, която включваше светски хорови творби, бе изпълнена извън храма, на открита сцена пред читалището в Поморие. Слава Богу, че и времето позволи това да се случи. На път за Поморие попаднахме в буря. Щом стигнахме в морския град, дъждът продължаваше да вали. Притесних се как ли ще премине фестивалът, как въобще ще го открием в този дъжд. Но дъждът спря в момента, в който посрещнахме чудотворното копие на чудотворната икона на Пресвета Богородица „Достойно есть". Всички ние изпитахме духовна радост от това, че имахме възможност през тези фестивални дни да се молим пред иконата на Св. Богородица. Както знаете, тази икона беше донесена и оставена в храма „Св. Александър Невски" по молба на Негово Светейшество патриарх Максим (Бог да го прости). По молба на Сливен-

ския митрополит Йоаникий и с благословението на Негово Светейшество Българския патриарх и Софийски митрополит Неофит тя беше пренесена в Поморие за дните на фестивала и остана там до края на този музикален форум. Щом посрещнахме иконата, слънцето изгря и озари лика на Божията майка. Вероятно някой би казал, че това е случайно, но в Църквата няма случайности. Там всичко е промисъл Божий, тоест грижа на Бога за човека. Тази икона разсея облаците и повика слънцето. През цялото време тя беше в храма или пред храма, където се стичаше много народ. И през цялото време грееше слънце, до края на фестивала повече не заваля.

Когато тръгнахме към София, дъждът отново ни пресрещна и някъде към Пазарджик попаднахме пак в буря. Но докато траеше фестивалът в Поморие, всички ние живяхме вдъхновено под покрова на Божията Майка в благодатно моление пред иконата „Достойно есть". Тази година участие във фестивала взеха изключително добри състави – например Детският хор при катедралата „Рождество Христово" в Кишинев, Молдова, както и Смесеният архиерейски хор при катедралата „Св. Успение Богородично" във Владимир, Русия. България също се представи с много добри състави като хор „Гаудеамус" от Пловдив и много, много други.

Това беше десетото издание на фестивала.

Да, дай Боже, на повече места у нас да се организират такива фестивали. Преди две години Софийският свещенически хор имаше прекрасната възможност и духовната радост да участва в големия международен фестивал „Академия за православна музика" в Петербург. За нас това беше вълнуващо преживяване. Трябва да ви кажа, че през последните 25 години в Русия има истинско духовно възраждане и разцвет както в областта на богословската литература, така и в областта на църковното пеене. Почти всяка епархия на Руската църква има свои фестивали, които се поддържат и от държавата, и от Църквата. Освен това има грижа за младото поколение – в много училища се изучават основи на православната етика. Можем да кажем, че в момента там съществува и се развива истинска индустрия на православното кино – както за възрастни, така и за деца. Всичко това може само да ни възхищава и да ни кара да си казваме: „Дай Боже и у нас да стане това". Хоровете от Русия и Украйна, които взеха участие в нашия фестивал, бяха съставени предимно от млади хора. Това те трогва до сълзи – как тези млади хора пеят и славят Бога с едни уста и с едно сърце.