



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

издава фондация „Комунитас“

София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22

тел. 9815670

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:**

проф. дфн Калин Янакиев

**Водещ броя:**

проф. дфн Георги Каприв

**редакционен екип:**

проф. дфн Цочо Бояджиев

проф. дфн Владимир Градев

проф. дфн Георги Каприв

Николай Трейман

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 2010 г. списание „Християнство и култура“ ще излезе в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип в състав В. Домусчиева, Д. Спасов, М. Методиев и Т. Николов подготвя пет броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Вл. Градев, проф. Г. Каприв, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя пет броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2010

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание с пълен архив на списанието:

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

ISSN 1311 – 9761

Снимките в броя са от фотоконкурса на [www.dveri.bg](http://www.dveri.bg).

Тези на с. 4 от корицата и на с. 10 и 11 от цветната вложка са на Ладислав Цветков.

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година IX/2010/брой 2 (49)  
ЗИМА

# КУЛТУРА

## Християнство и истина

4

Проповед за смъртта

Жак-Бенин Босюе

Две идеи за Вселенската Църква

Николай Афанасиев

Празникът

Калин Янакиев

## Християнска философия

29

Нуминозното в Стария завет

Рудолф Ото

Познаващият човек според св. Максим Исповедник

Невена Димитрова

## Християнство и история

47

Свободните и полезни изкуства според

нормата на монашеския живот във Византия

Георги Каприев

Комунистическият проект за БПЦ: „пазител на  
българщината” и „паметник на културата”

Момчил Методиев

## Християнство и съвременност

66

Глас от мрака

Владимир Градев

Две есета

Еймън Дъфи

Жак-Бенин Босюе (1627–1704), френски духовник и богослов, епископ на Мо, велик оратор, прочут със своите надгробни слова и проповеди, най-известна от които е преведената тук *Проповед за смъртта*.

**Жак-Бенин Босюе**

## ПРОПОВЕД ЗА СМЪРТТА

*Domine, veni et vide.*  
*„Господи, дойди и виж”.*  
Йоан 11:34

Ще ми бъде ли позволено да отворя гроб пред двора<sup>1</sup> днес и да нараня тъй чувствителните ви очи с този тъй зловещ предмет? Не мисля, господо, че християните трябва да отказват да присъстват на тази гледка заедно с Исус Христос. В днешното евангелие казват именно на Него: „Господи, дойди и виж”, къде са положили тялото на Лазар. Той заповяда да се вдигне камъкът и сякаш на свой ред ни призовава: Елате и сами вижте. Исус не отказа да види в мъртвото тяло повод за милосърдие и повод за чудо, ала ние, смъртни клетници, отказваме да видим в тази скръбна гледка разобличението на своите заблуди. Нека отидем и видим с Исус Христос и завинаги да се отвърнем от отнеманите от смъртта блага.

За човешкия ум, колко странна е тази му слабост, смъртта, макар и видна отвсякъде и в хиляди различни проявления, никога не е налична. На погребение се чуват само гуми на изумление, че този смъртен е умрял: всеки си спомня кога за последно е видял и за какво е говорил с покойния и той изведнъж е мъртъв: „Ето, казват, какво е човекът!”. А този, който го казва, сам е човек, без нищо да отнесе към себе си, забравил за съдбата си! Но ако мине през ума му някакво мимолетно желание да се подготви за нея, веднага сам разсейва тези черни мисли, и мога да кажа, господо, че ние, смъртните, се грижим не по-малко да заровим мислите си за смъртта, отколкото да погребем мъртъвците. Но навярно тези мисли ще отекнат по-силно в нашите сърца, ако ги размишляваме заедно с Исус Христос на гроба на Лазар и Го помолим да ги впише в нас с благодатта на Светия Дух и се опитаем да ги осмислим със застъпничеството на пресветата Дева.

<sup>1</sup> Проповедта е произнесена пред краля и двора на 22 март 1662 г. по време на Великия пост.

Една от най-стремителните страсти на човешкия ум е волята за знание и тази любознателност го тласка да изчерпи всичките си сили, за да открие нечувана тайна в реда на природата или незнайно умение в произведенията на изкуството, или непривична изтънченост в управлението на делата. Но от тези необятни желания да разширим с нови знания своя кръгзор ставаме като ония, които, отпразвили надалеч своя поглед, не забелязват заобикалящите ги предмети. С това искам да кажа, че нашият ум, стремящ се с големи мъки към далечните неща и обхождащ, тъй да се каже, небето и земята, с лекота отминава наличното до сами него и ние пропиляваме живота си, без да знаем какво ни засяга и не само какво ни засяга, но какво сме ние самите.

Нищо не е по-потребно от събирането в нас самите на всички тези разпиляващи се мисли и за това именно ви каня днес, християни, да придружите Спасителя до гроба на Лазар: *Veni et vide*: „Доиди и виж”. О, смъртни люде, елате да съзерцавате гледката на смъртните неща; о, човече, ела да научиш какво е човекът.

Ще се учудите навярно, че ви насочвам към смъртта, за да ви науча какво сте, и ще помислите, че не се представя добре човекът, като се показва там, където не е. Ала ако вникнете внимателно в онова, което ни се представя в гроба, охотно ще се съгласите, че от него няма по-верен тълкувател, нито по-истинско огледало на човешките неща.

При разлагането на частите се вижда най-ясно естеството на гадена съставка. За да ги познаем, тъй като от смесването взаимно са се променили, трябва да ги разделим. От общението на душата и тялото ни се струва, че тялото е нещо повече, отколкото е, а душата нещо по-малко; но ги виждаме в техния чист вид, когато, при разделянето им, тялото се върне в земята и душата също е в състояние да се върне на небето, откъдето е дошла. Така можем да разсъждаваме само какво ни отнема смъртта и какво ни остава непокътнато, коя част от нашето битие пропага под ударите ѝ и коя се съхранява в крушението; тогава именно ще разберем какво е човекът: затова не се боя да твърдя, че от ломото на смъртта и плътните ѝ сенки извира безсмъртна светлина, за да просветли нашия ум за състоянието на нашата природа. Притичайте, о, смъртни люде, и вижте в гроба на Лазар каква е човешката същност: доидете и вижте в това същото нещо края на вашите сметки и началото на вашите надежди, доидете и вижте ведно разпада и обновата на вашия живот; доидете и вижте триумфа на живота в победата на смъртта: *Veni et vide*.

Благодарим ти, о, смърт, за просветлението на нашето невежество; едничка ти ни убеждаваш в нашата низост, едничка ти ни даваш да познаем нашето достойнство: ако човек твърде много се цени, ти знаеш как да сломиш неговата гордост, ако пък твърде много се презира, ти знаеш как да повдигнеш неговата смелост и за да сведеш всичките му мисли до точната им мяра, го учиш на двете истини, които отварят очите му за себепознанието: че е презрян, доколкото е преходен, и е безкрайно ценен, доколкото минава във вечността. Предмет на това слово са тези две тъй важни положения.

## Първа точка

Дръзко начинание е да се покаже на хората тяхното нищожество. Всеки е ревнив към това, което е, и предпочита да е сляп, отколкото да познава своята слабост. Най-сполучливите особено искат да бъдат галени с перо, неприятно им е да се забелязва техният негъз и искат, ако се виждат, той да остава скрит. Благодарение на смъртта обаче можем свободно да говорим за него. Никои не е толкова голям на този свят, че да не признае в себе си много низост, да не изповяда с лекота, че е нищо, да схваща дори, че е така. И все пак твърде суетно е да отграничаваме в нас слабия дял, сякаш има нещо значимо в нас. Да живее Всевишният! О, величие човешко, откъдето и да те разглеждам, ти идваш от Бога и трябва да бъдеш отнесено към Бога, защото откривам в теб така лъча на Божествеността, който с основание привлича моята почит; но доколкото си чисто човешко, казвам го още веднъж, не виждам нищо значимо в теб, защото накъдето и да се обърна, намирам винаги насреща си смъртта, която хвърля толкова сенки върху това, което блясъкът на света иска да оцвети, че не зная на какво почива тази тъй августейша гума величие, нито към какво да приложа това тъй хубаво звание.

Нека се убедим, християни, в значимостта на тази истина с това несъкрушимо разсъждение. Случаят не може да бъде по-благороден от същността, нито допълнението от главното, нито зданието по-здраво от основите, на които е издигнато, нито накрая придаденото към нашето битие по-голямо и значимо от самото него. Какво е сега това наше битие? Нека добре да помислим, християни: какво е нашето битие? Кажете ни го, о, Смърт, защото горделиви са хората, за да ми повярват. Но няма си ти, о, Смърт, и говориш само на очите. Един велик цар ще ти заеме своя глас, за да чуете с ушите си и вземете в сърцата си поучленени истини.

Ето занимавалото Давид на трона, посред неговия двор, прекрасно размишление: достойно е то за слуха Ви, Господарю. *Ecce mensurabiles posuisti dies meos, et substantia mea tanquam nihilum ante te*<sup>2</sup>. О, Царю всевечни, Царю на времената, Ти винаги сам на Себе Си принадлежиш, винаги в Себе Си самия, Твоето винаги неизменно битие нито тече, нито се мени, нито се мери. „Ето, ти си ми дал дни колкото педя и векът ми е като нищо пред Тебе”. Не, моята същност е нищо пред Тебе и всяко меримо битие е нищо, защото измеримото има своя предел и щом той бъде достигнат, един последен замах разрушава всичко, сякаш никога не е било. Какво са сто години, какво са хиляда години, щом един само миг ги заличава? Умножете дните си като елените, които според легендата или естествената история живеели векове, пребъдете колкото големите дървоове, под които са почивали предците ни и които ще хвърлят сянка и на следовниците ни, трупайте в това сякаш необятно пространство почести, богатства, наслади: от каква полза ще ви е цялата тази грамада, щом последният гъх на смъртта, съвсем слаб, съвсем чезнеш, ще повали с един удар, също тъй леко като замък от карти, празна детска забава, цялата тази пищна суета? От каква полза ще ви

<sup>2</sup> Пс: 38:6

е цялото писане в тази книга, всичките изпълнени с хубави букви страници, щом едно зачеркване само накрая всичко ще изтрие? Зачеркването, дори то, оставя някаква следа, поне за себе си самото, а този последен миг, който с един замах ще заличи целия ви живот, ще се изгуби той самият ведно с всичко останало в бездната на нищото. Не ще останат на земята никакви останки от това, което сме; плътта ще промени естеството си, тялото ще вземе друго име, „дори това на труп няма да му остане за дълго, а ще стане, казва Тертулиан, едно не знам какво, което няма име в никои език“, толкова е вярно, че всичко умира в него, откъдето и печалните слова, изказващи тези злочести останки: *Post totum ignobilitatis elogium, caducæ in originem terram, et cadaveris nomen; et de isto quoque nomine perituræ in nullum inde jam nomen, in omnis jam vocabuli mortem*<sup>3</sup>.

Каква е значи моята същност, о, велики Боже? Влизам в живота, за да изляза скоро от него, идвам да се покажа като гругите, после ще трябва да изчезна. Всичко ни зове на смърт. Природата, завиваща сякаш за доброто, което ни е сторила, ни заявява изведнъж и ни дава знак, че няма да ни остави още дълго това нищожно вещество, което ни е заела и което не трябва да остане в едни и същи ръце, а вечно трябва да е в обращение: тя се нуждае от него за груги образувания, иска си го обратно за груги изделия.

Постоянен е приливът на човешкия род, искам да кажа, на геца, които се раждат и които, пораствайки, сякаш ни бутат с рамо и казват: отгърпнете се, вече е нашият ред. Както ние виждаме груги да отминават преди нас, така груги ще видят нас да отминем и те ще дължат на последващите ги същата гледка. О, Боже! Какво сме, още веднъж, какво сме ние? Безкрайно е, като погледна напред, пространството, в което вече ме няма! Ужасяващо е, като се обърна назад, шествието, в което ме няма! Колко малко място заемам в необятната бездна на времето! Аз не съм нищо: един тъй малък промеждутък от време е неспособен да ме отличи от нищото. Бил съм изпратен само да попълня бройката, но няма какво да правят с мен сега, а пиесата ще продължи да се играе и когато остана зад театъра.

Впрочем, ако разискваме по-изтънко нещата, не протяжността на живота ни отличава от нищото и знайте добре, християни, че винаги само миг ни разделя от него. Сега се държим на такъв един миг, сега той погива и с него бихме погинали всички ние, ако скорострелно и без да губим време, не се захванем за груг един, подобен нему, докато накрая дойде един, който да достигнем, с каквото и усилие да се протягаме към него, и тогава, без опора, ще паднем отведнъж. О, крехка опора на нашето битие, о съкрушаваща основа на нашата същност! *In imagine pertransit homo*<sup>4</sup>: ах, наистина минава човек като сянка или като привидение: *in imagine, sed et frustra conturbatur*.

Колко нищожно е мястото, което заемаме в този свят! Тъй нищожно и тъй незначително, че понякога се съмнявам с Арнобий гали спя или съм буген: *Vigilemus*

<sup>3</sup> *De Resurrect. carn.*, п. 4.

<sup>4</sup> Пс. 38:7.

*aliquando, an ipsum vigilare, quod dicitur somni sit perpetui portio*<sup>5</sup>. Не зная дали това, което наричам будност, не е малко по-възбуден отрязък от дълбок сън и дали виждам реални неща, или само ме смущават празни мисли и привидения. *Praeferit figura hujus mundi: „Защото минава образът на моя свят”*<sup>6</sup>.

## Втора точка

Да не се съмняваме, християни, макар и захвърлени в тази най-задна част на вселената, сцена на промени и царство на смъртта, нещо повече, макар и да я носим вътре в нас, в лоното си, при все това, ако съумеем, посред природата и през обвитите с тъма поради предразсъдъците на нашите сетива знания, да влезем в собствените си дълбини, ще намерим там начало, което показва с крепкостта си своя небесен произход и което е непогвластно на тлението.

Не съм от тези, които човешките знания въодушевяват, ала признавам, че не мога без възхита да съзерцавам чудните открития, с които науката прониква в природата, нито всички тези прекрасни изобретения, с които техниката я приспособява за наша употреба. Човекът почти изцяло промени облика на света, той успя да опитоми с ума си нагделяващите го със силата си животни, той укроти свирепия им нрав и усмири непокорната им свобода. С умението си той преклони дори безжизнените твари. Не застава ли той с трудолюбието си земята да му дава най-подходящите храни, растенията да смекчават заради него дивата си киселина, отровите да се превръщат в церове дори, все от любов към него. Излишно е да ви разказвам как успява да направлява стихииите, с какви ли не чудеса застава всеки ден най-непокорните от тях, а именно огъня и водата, двата велики неприятеля, да склонят да му служат в толкова полезни и необходими дейности. Какво повече? Той се изкачи чак до небесата; научи, за да върви по-уверено, звездите да го водят в неговите пътувания; принуди, за да измерва по-точно своя живот, слънцето да му дава сметка за своите стъпки. Но да оставя на реториката дългото и погробно изброяване и нека отбележа като богослов, че Бог създаде човека, откроява Писанието, за да бъде той глава на вселената, и от тази тъй благородна дължност, макар и изменена от неговото престъпление, му остана известна склонност да дири онова, което му липсва по цялото протежение на вселената. Ето защо той, ако се осмеля да кажа, гръзко рови навсякъде, сякаш всичко е негово собствено, и няма кътче от вселената, което да не носи белега на неговото трудолюбие.

Помислете сега, господа, как можа да вземе такова надмощие една тъй слаба твар, чието тяло е така изложено на посегателствата на всички останали, ако нямаше в гуха си една по-висша от цялата видима природа сила, един безсмъртен гъх от Божия гух, лъч от лика Му, черта от образа Му.

Не, не може другояче. Ако един превъзходен работник направи рядка машина, никои не би могъл да си служи с нея, освен по дадените от него указания. Бог направи света като голяма машина, която само Неговата мъдрост можеше да

<sup>5</sup> *Advers. Gent.*, lib. II, sub. init.

<sup>6</sup> 1 Кор. 7:31



изобрети, само Неговата мощ можеше да построи. О, човече, Той постанови ти да си служиш с нея, Той положи, тъй да се каже, цялата природа в ръцете ти, Той дори ти позволи да я накичиш и разкрасиш с твоето изкуство. Защото какво друго е изкуството, ако не разкрасяване на природата? Ти можеш да добавиш някои цветове, за да разкрасиш тази възхитителна картина, но как би могъл ти дори малко да помръднеш тази толкова силна и деликатна машина, по-какъв начин ти би могъл да сложиш дори един щрих на мястото му в тази тъй богата живопис, ако нямаше в теб и в някаква част от същността ти изкуство, производно на началното изкуство, плодородни идеи, извлечени от първородните идеи, с една гума, погобие, отливка, дял от онзи съзидателен Дух, който сътвори света? И ако е така, християни, кой не вижда, че целокупната природа не е способна да затъмни един тъй прекрасен лъч от поддържащата я мощ и че душата ни, по-висша от света и всичките съставлящи го сили, има да се бои само от своя Създател.

Но да продължим, християни, това тъй полезно размишление за Божия образ в нас и да видим повелите с които човекът, тази възлюблена, назначена да си служи с всички останали твар, си предписва сам на себе си всичко, което трябва да направи. В покварата, в която сме, признавам, че тук е нашата слабост, и все пак не мога да разгледам без възхищение неизменните правила на нравите, които разумът положи. Какво! Тази вложена в тялото гуша, която с такъв плам прегръща всяка страст, която чезне, която се отчайва, която не е на себе си, когато то страда, с каква светлина вижда тя, че има все пак отгелно щастие за нея, че може понякога гръзко да каже, макар всички сетива и страсти, почти цялата природа, да викат против нея: „За мене смъртта е придобивка”<sup>7</sup>, „Рагвам се в страданията си”<sup>8</sup>? Не трябва ли, християни, вътрешно да е открила слабостна красота в това, което се нарича дълг, за да се осмели уверено да заяви, че трябва да се изложи без страх, че трябва да се изложи с радост даже на огромни мъки, невероятни болки и на сигурна смърт за приятелите, за отечеството, за владетеля, за олтара? И не е ли своеобразно чудо, че тези постоянни повели за смелост, честност, справедливост не могат никога да бъдат премахнати, не казвам от времето, но от противоположна употреба, че за щастие на човешкия род много по-малко са онези, които напълно ги отхвърлят, от тези, които съвършено ги упражняват.

В това несъмнено има божествена светлина: „Ти ни яви светлината на лицето Си, Господи!”. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*<sup>9</sup>. Откриваме тук, като светилник, безсмъртна наслада от честта и добродетелта, с нейната искра ни се явява първият разум и ни говори самата истина, която ни кара да разберем, че в нас има нещо неумиращо, защото Бог ни е направил способни да намерим щастието дори в смъртта.

Всичко това е още нищо, християни, но ето най-възхитителната черта от това

<sup>7</sup> 1 Фил. 1:21.

<sup>8</sup> Кол. 1: 23.

<sup>9</sup> Пс. 4:7.

божествено подобие. Бог се познава и се съзерцава, животът Му е да се познава и защото човекът е Негов образ, той иска да го познава вечен, необятен, безкраен, отърсен от всичко телесно, свободен от всяко ограничение, откъснат от всяко несъвършенство. Християни, какво е това чудо? Ние, които чувстваме само крайното, които виждаме само променливото, как да разбираме вечността, как да осмислим безкрайността? О, вечност, о, безкрайност, казва свети Августин<sup>10</sup>, която сетивата ни даже не погодират, откъде влезе ти в душите ни? Та ако сме само тяло и само материя, как бихме могли да схванем един чист дух, как бихме могли името му само да измислим?

Знам, тук може основателно да се каже, че когато говорим за такива духове, не разбираме много какво говорим. Въображението ни, въображение немощно, неспособно да понесе една тъй чиста идея, винаги изнамира някакво телце, с което да я облече. Ала след пределното му усилие да ги направи най-изтънчени и безтелесни, не чувствате ли същевременно, че извират от гръното на душата ни небесна светлина, която разсипва тези толкова тънки и ефирни, колкото сме могли да си ги представим, призраци? Ако продължите да настоявате и я попитате какво е тя, ще се издигне глас от средоточието на душата: не знам какво съм, но знам, че не съм това. Каква сила, каква енергия, каква скрита добродетел чувства в себе си душата, за да се изправи срещу самата себе си, за да обори себе си и отхвърли това, което мисли! Кои не вижда, че има в нея скрита пружина, която не действа още с цялата си сила и макар и да е притисната, макар и да не ѝ е напълно свободно движение, показва със своята особена зравина, че не е изцяло материална, че е свързана сякаш със своя връх с едно по-висше начало?

Истина е, християни, признавам, че не издържаме дълго тази благородна жар и душата се потапя скоро в материята. Тя има своите слабости, своите немощи и позволете ми да го кажа, защото не знам как да се изразя, тя има своите недоялности, които, ако не е просветлена от другде, почти винаги я карат да се съмнява в това, което е. Ето защо мъдреците на света, виждайки човека от една страна, тъй велик, а от друга, тъй презрян, не знаят нито какво да мислят, нито какво да кажат: едни го изкарват бог, другите – нищо, едни казват, че природата го глези и му се наслаждава като майка, други, че го е захвърлила като мащеха и той е отрепка за нея, трети пък, без да могат да отгатнат причината за тази смес, ще отвърнат, че тя си е играла, съединявайки две части без никаква връзка помежду им, и от своего рода каприз е създала чудовището, наречено човек.

Сами може да отсърдите, господа, че не са улучили нито едните, нито другите и че само вярата може да обясни една тъй голяма загадка. Лъжете се, о, мъдрци от този век: човекът не е наслаждение за природата, защото тя по толкова начини го накърнява; човек не може да бъде и нейна отрепка, защото нещо в него струва повече от самата природа, говоря за сетивната природа. Да се говори сега за прищявка в Божия промисъл означава да богохулстваме срещу

<sup>10</sup> Срв. св. Августин, *Изповеди*, кн. XI, гл. 11.

Неговата премъдрост? Ала откъде идва това тъй странно несъответствие? Трябва ли да ви го казвам, о, християни, и не викат ли тези зле иззидани стени с тъй великолепни основи достатъчно високо, че произведението не е завършено? Съзерцавайте това здание, ще видите в него следите на божествената ръка, но неравномерността на направата скоро ще ви накара да съзрете и онава, което е вложил от себе си грехът. О Боже! Каква е тази смес? С мъка се разпознавам, малко остава да възкликна с пророка: *Hæccine est urbs perfecti decoris, gaudium universæ terræ*<sup>11</sup>? Това тук Йерусалим ли е? „Този град ли е тук? Този храм ли, честта и радостта на цялата земя?“ И аз казвам: Това тук този човек, направен по образ Божи, ли е, чудото на Неговата мъдрост, шедьовърът на ръцете Му?

Той самият е, не се съмнявайте в това. Но откъде идва това разногласие и защо толкова зле са съчленени частите му? То е, защото човекът попуска да доизгради по своему делото на своя Творец и се отдалечи от плана: така, противно на правилното първо начертание, се смесиха отведнъж безсмъртното и тленното, духовното и плътското, ангела и животното, с една гума. Ето решението на загадката, ето отърсването от всяко смущение: вярата ни върна към нас самите и скверните ни слабости не могат повече да скриват естествено-то ни достойнство.

Но, уви, от каква полза ни е това достойнство? Макар нашите развалини да излъчват още някакво величие, ние сме не по-малко от тях съкрушени, отколешното ни безсмъртие само прави по-непоносимо господството на смъртта и макар душите ни да се изплъзват от нея, грехът ги е направил тъй злочести, че няма защо да се хвалят с тази тъй обременяваща ги вечност. Какво да кажем, християни? Какво да отговорим на тази тъй настойчива жалба? Исус Христос ви отговори в Своето евангелие. Той е видял Лазар починал, Той е дошъл да посети стенещата под игото на смъртта човешка природа. Ах, това посещение не е без своето основание. Самият архитект идва лично, за да види какво липсва на неговото здание, тъй като има намерението да го изправи според първоначалния Си модел: *secundum imaginem ejus qui creavit illum*<sup>12</sup>.

О, изпълнена с престъпления душо, ти основателно се страхуваш от безсмъртието, което ще увековечи смъртта. Но ето възкресението и живота в личността на Исус Христос: който вярва в Него няма да умре<sup>13</sup>, който вярва в Него е вече духовно и вътрешно жив, живеещ с живота на благодатта, която води след себе си живот в славата. Тялото обаче е подвластно на смъртта. О, душо, успокой се. Ако Божественият архитект се е заел да те изправи, то остави парче по парче да падне старото здание на твоего тяло, защото Той иска да приведе в по-добро неговото състояние, защото иска да го съгради в по-добър порядък и за кратко то ще влезе в селенията на смъртта, но няма да остави нищо в ръцете ѝ освен смъртността.

<sup>11</sup> Thren. II, 15.

<sup>12</sup> „По образа на своя Създател“, Кол. 3:10.

<sup>13</sup> Виж. Иоан 11:25, 26.

Не се оставяйте на убеждението, че тлението трябва да се разглежда според съжденията на медицината като естествено следствие от съчетанието и сместа. Трябва да издигнем по-високо умовете си и да вярваме, според началата на християнството, че плътта е обречена на тление от склонността си към зло, източник на лоши желания, „плът на греха“<sup>14</sup>, както говори светият Апостол. Тази плът трябва да бъде разрушена дори в избраните, казвам аз, защото като плът греховна, тя не заслужава да бъде съединена с блаженстваща гуша, нито да влезе в Царството Божие: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*<sup>15</sup>. Тя трябва значи да промени първоначалната си форма, за да бъде обновена и да изгуби цялото си първоначално съществуване, за да получи второ от Божествената десница. Както никои не се грижи да поправи едно старо здание, за да съгради ново в по-добър архитектурен порядък така и Бог оставя да падне в развалини проядената от греха и алчността плът, за да я направи по Свой начин и според изначалния промисъл на творението: тя трябва да стане прах, защото е служила на греха...

Не виждаш ли ти божествения Исус, който заповядва да се отвори гробът. Ето княза, който заповядва да се отвори тъмницата за злочестите пленници. Затворените там мъртви тела ще чуят един ден гумата Му и ще възкръснат по-добре от Лазар, защото ще възкръснат, за да не умрат повече, и смъртта, казва Светият Дух, ще бъде захвърлена в бездната, за да не се яви никога вече: *Et mors ultra non erit amplius*<sup>16</sup>.

От какво се боиш, гушо християнска, в приближаването на смъртта? Навярно се страхуваш, като виждаш срутването на твоя дом, да останеш без поглон. Но чуи божествения Апостол: „Знаем, знаем, казва той, не сме погведени значи да вярваме със съмнителни допускания, а го знаем съвсем уверено и с пълна сигурност, че, „когато земното наше жилище, тая хижа от пръст и кал, в която живеем, бъде разрушено, има за нас друг дом подготвен на небесата“<sup>17</sup>. О, колко е милосърдно отношението на Онзи, който се грижи за нашите нужди. Промисълът Му, великолепно казва свети Йоан Златоуст<sup>18</sup>, е да поправи жилището, което ни е дал: необходимо е да го напуснем, докато го събаря и разчиства, защото какво ще правим в цялата тази суматоха, шумотевица, прахоляк? А Той самият ни кани в Своя дворец: дава ни Своите покои, за да очакваме в покой цялостната обнова на старото ни жилище.

Източник: BOSSUET, J.B.  
Oeuvres complètes. t. XII, Paris, 1865

Превод от френски: Владимир Граев

<sup>14</sup> Рим. 3:11.

<sup>15</sup> „Плът и кръв не могат да наследят царството Божие“, 1 Кор. 15:50.

<sup>16</sup> „И смърт не ще има вече“, Откр. 21:4.

<sup>17</sup> Срв. 2 Кор. 5: 1.

<sup>18</sup> Срв. *Homil. In Dict. Apost., De dormientibus, etc.*

Протопрезвитер Николай Афанасиев (1893–1966) емигрира от Русия през 1921 г. и след кратко пребиване в Сърбия и Чехия започва да преподава в Православния богословски институт в Париж. Чете курсове по църковно право, древна църковна история и заема редица църковни длъжности в Руския екзархат към Константинополската патриаршия. О. Афанасиев е един от най-дълбоките изследователи на литургическото богословие и еклесиологията. Изследванията му са продължение от цяла редица блестящи църковни историци, като напр. о. Александър Шмеман и о. Иоан Майендорф. Сред многобройните му (и до днес не напълно публикувани) съчинения са: *Церковь Духа Святого и Трапеза Господня*. Настоящата статия се публикува по сп. *Путь*, бр. 45, 1934, стр. 16-29.

**Николай Афанасиев**

## ДВЕ ИДЕИ ЗА ВСЕЛЕНСКАТА ЦЪРКВА

До най-последно време Католическата църква остава чужда на т.нар. „икуменическо движение“, в което взимат участие представителите на Православната църква, на англиканството и на протестантизма. Този факт до известна степен е парадоксален, защото със задачата да изявят вселенската природа на християнството са се заели представителите на онези църкви, които доскоро твърде слабо – за да не кажем нещо повече – се интересуваха от вселенски въпроси. От друга страна, почти пълно равнодушие към икуменическото движение проявява църквата, която никога не е забравяла своето вселенско призвание. Католическата църква по самата си природа е вселенска и такава тя е била от самото начало на своето съществуване. Такава си остава тя и в днешно време. Ние трябва да бъдем справедливи към католицизма и е време да се откажем от възгледа, че движеща сила в него е единствено стремлението на папите към власт над християнския свят. Онова, с което е живяло в течение на много векове и с което живее и се движи и днес католичеството, е неговото вселенско призвание и вселенските задачи. Това се е отразило на учението му за Църквата, на самото устройство на Църквата и даже на неговото учение за тайнствата. Католичеството не мисли себе си извън своята вселенска природа. С особена сила вселенското самосъзнание на католицизма се изразява в известното негово учение, според което всеки правилно кръстен християнин еo ipso се явява и член на Католическата църква. И ако едни са нейни истинни и верни чедра, то други са блудни синове, но все пак – и едните, и другите са нейни именно чедра. Ето защо, ако католицизмът се въздържа от участие в икуменическото движение, то е именно по силата на неговата вселенска природа, по силата на неговото

Вселенско призвание и вселенските му задачи. Идеята за вселенската Църква, която представя католицизмът обаче, се сблъсква с друга една идея за същата тази вселенска Църква, която изглежда лежи в основата на „икуменическото движение“. И истинското единство на християнския свят зависи от това, коя от тези идеи ще се окаже в днешното време исторически действена.

\*\*\*

Преди седемнадесет века един от най-големите западни християнски писатели – Киприян – пише: *Una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est* (еп. 55). Това означава, че едната Христова Църква, мистическото тяло на Христа, в емпирически аспект на своето съществуване присъства разделена на отделни църкви, на църковни общини. Въпросното разбиране за вселенската Църква е възникнало под влияние на известното място от посланието на ап. Павел до Коринтяни: „И както тялото е едно, а има много членове, и всички членове на едното тяло, макар и много, са едно тяло – тъй и Христос. Защото чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло, било иудеи или елини, било роби или свободни; и всички с един Дух сме напоени... Вие сте тяло Христово, а поотделно – членове.“ (1 Кор. 12:12-13, 27).

Както се вижда, това, което е казано от ап. Павел за отделните членове на църковните общини, е пренесено върху целите църковни общини. Всеки християнин е член на тялото Христово „и ако всички членове бяха само един, де щеше да е тялото“ (1 Кор. 12:19). Всички заедно обаче са едното тяло Христово, едната Негова Църква. В мярата на пренасянето на това учение към вселенската Църква, всяка църковна община се представя като отделен член на тялото Христово, а вселенската Църква става съвкупността от тези отделни църковни общини.

Когато следователно ап. Павел излага на коринтяните учението си за Църквата като за тяло Христово, той има за цел да утвърди сред тях съзнанието за единството на Църквата и да прекрати разделенията. Киприян пък, със своето учение за вселенската единна Църква, сякаш утвърждава това разделение. „Нима се е разделил Христос – *divisus est Christus?*“ (1 Кор. 1:13) – пита апостолът. *In multa membra divisa est* – отвърща Киприян.

Несъмнено за Киприян вселенската Църква като едно тяло Христово, а следователно – като цяло, съществува по-рано от своите части – отделните църковни общини и въпреки това, според неговото разбиране, като първична би следвало да се възприема не целостта и единството на вселенската Църква, а нейните отделни членове. В това се състои основният недостатък от пренасянето на учението на ап. Павел за отделните членове на Църквата върху цялостните църковни общини.

В учението си за единството на Църквата като тяло Христово ап. Павел изхожда преди всичко от евхаристийния момент. В момента на евхаристийното приношение църковната община реално възприема себе си като едно цяло, като едно живо Христово тяло и само във вторичен порядък нейните отделни членове биват различавани. В Евхаристията става действително съприкосновение и съединение на

мистическото и емпирическото единство на Църквата: „Защото един хляб, едно тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб” (1 Кор. 10:17). Евхаристийното събрание е цялостно единство, неразделимо и неразсечимо, и следователно едно евхаристийно възприемане на вселенската Църква като състояща се от различни отделни общини не би могло да има. Евхаристийно събрание на такава вселенска Църква емпирически не съществува, а освен това по този начин се отслабва реалността на единството на Църквата. Макар мистически тя да е едно тяло Христово, емпирически обаче тя в определена степен се превръща в някаква сума от събираеми – отделни части. Поради това св. Киприян може да говори за сопеха *et ubique conjuncta unitas catholicae ecclesiae* (еп. 55, 24), т.е. за свързаното и съединено единство на вселенската Църква. Отделните нейни членове са свързани (сопеха) помежду си така, както са свързани помежду си клоните на дървото или както са съединени (*conjuncta*) простите гуми в сложната. Всички те, взети заедно, според друг израз на Киприян представляват *congregatio corporis ecclesiastici* (еп. 55, 24), т.е. съвкупност на църковното тяло, съединени подобно на съединението на гушата на човека с тялото му. По такъв начин, според мисълта на св. Киприян, вселенската Църква е, ако не механично, то във всеки случай външно съединение на тясно сблизени една с друга части – съединение и свързаност *per totum mundum et totum orbem* на разделените (*divisiae*) отделни части, отделните църковни общини.

Как и от кого се осъществява това съединение, това съгласие на отделните части на вселенската Църква? На този въпрос Киприян отговаря с учението си за епископата. Защото освен учение за единството на Църквата у Киприян е налице и учение за единството на епископата. Това последното се постулира при него от единството на Църквата (макар че логически то би могло да стане и в обратен порядък). Тъй както Църквата е разделена на множество членове, така и епископатът е разпръснат (*diffusus*) на множество отделни епископи (еп. 55,24). Природата на единството на епископата изпъква у Киприян даже още по-ясно, отколкото природата на единството на Църквата, а именно – единството на епископата е *concoria unitas* – съгласна множественост; множественост на отделните епископи, съединени от братска сърдечна любов и намиращи се в такова съгласие, в каквото отделните звукове, съставляващи хармонията. Всеки епископ има еднакви права, тъй като той, като член на съгласуващата се множественост, получава непосредствено от ап. Петър цялата пълнота на йерархичната власт. В своята община той стои на мястото на Христа – *vice Christi*, а поради това над него няма друга власт, от която той да зависи. Той е средоточие на църковната община – емпиричното изражение на своята църква; чрез него, като член на съгласното множество, неговата община става член на едната вселенска Църква. И обратно: чрез своята община, като член на Христовото тяло, той, епископът, става член на епископата. Именно това Киприян е искал да изрази със своята знаменита формула: Църквата е в епископа и епископът е в Църквата.

Учението на Киприян за епископата допълва неговото учение за вселенската Църква: съгласната множественост – *concoria unitas* – на разпръснатия по целия свят епископат изявява съгласното съединение на вселенската Църква, т.е. *congregatio* (съставеността, сборът) на църковното тяло се осъществява чрез епископата.

В учението на Киприян обаче единството на вселенската Църква, а заедно с това и вселенската ѝ природа се явяват в донякъде отслабен вид. Този недостатък самият светител не е усещал, тъй като той съвсем непосредствено е възприемал единството на своята църковна община като единство на Църквата (*unitas ecclesiae*), пълнотата на нейната вселенска природа, а също своето единение с нея. Знаменателно е, че отстоявайки против Рим практиката на Картагенската църква по въпроса за пагналите и за прекръщаването на еретиците, св. Киприян изхожда не от своето понятие за вселенската Църква, а от непосредствения духовен опит на единството на своята църковна община. За Картаген този опит на неговия водач е по-важен от всякакво учение.

Друг недостатък на учението на Киприян за вселенската Църква се заключава в неговата незавършеност. Графически учението му би могло да се представи във вид на пресечен конус. Долната му основа представлява съгласното съединение на отделните църковни общини (вселенската Църква), а горната – съгласната множественост на епископата. Но пресеченият конус няма своя завършваща точка, няма свой връх. Такава завършваща точка няма и учението на Киприян. Разбира се, би могло да се остане при учението на Киприян – за това свидетелства самият светител, който не е направил по-нататъшни изводи от своята доктрина. Не би могло обаче да не възникне напълно естественото желание да се довърши и завърши това учение. Кое то и направил Рим. Основавайки се на учението на Киприян, Тома от Аквино ще напише, че „няма единство без висша и вселенска власт. Тъй като Църквата съставлява едно тяло, необходимо е – за обезпечаване на нейното единство – над епископската власт, ограничена в пределите на отделната църква да господства власт, не ограничавана от нищо друго освен от границите на самата Църква, т.е. властта на папата” (*Contra gent. IV. 76*).

Мисълта на Тома от Аквино е съвсем ясна: Църквата е тяло, състоящо се от различни части, но за да не се разсипят те, необходимо е „единството им да се поддържа от словото на едного”, а тъй като съединението на отделната част с цялото се осъществява чрез епископа, то нужно е да има, наред с епископа – глава на своята църква и един глава на цялата вселенска Църква. Ако се откажем от видимия глава на цялата вселенска Църква, то би трябвало да се откажем и от епископа, като глава на отделната църква. Ако всеки епископ е *vice Christe* в своята църковна община, то за цялата вселенска Църква трябва да има *vicarius Christi*. Така пресеченият конус получава своя завършек и тази завършваща точка се оказва римският първосвещеник. Съгласното множество на епископата – горната основа на конуса – получава своя връх, главата на това множество, а чрез епископата – и цялата Църква го получава. Властта на папата по същество е една и вселенска, тъй като предназначението на тази власт е да съхранява емпирическото единство на вселенската Църква чрез възглавяването на вселенския епископат. Нито една църковна община не може да бъде член на Църквата освен чрез своя епископ, а епископът само дотолкова е глава на своята църква, доколкото е член на епископата, единствен глава на който, колкото и този епископат да би се разширявал, е римският епископ. По този начин основата на конуса може и трябва да се разширява, тя трябва да обхване емпирическите граници на Църквата – т.е. земният свят, но върхът на



конуса остава винаги един и същ. Всичко онова, което е вън от конуса, пада в пустотата, то се намира извън Църквата.

В системата на римския католицизъм и по-широко: при разбирането на вселенската Църква като състояща се от отделни части, властта на римския епископ не може да бъде друга освен вселенска. Трябва да се разбере и почувства, както това са почувствали и са го обикнали католиците, че не може да се ограничи тази власт, не може да се прави с нея какъвто и да било компромис. Тя трябва да се приеме такава, каквата е, или трябва въобще да се откажем от нея; трябва или да я заменим с власт на друг вселенски епископ, или да дойдем до съвсем различно разбиране за единството на Църквата и нейната вселенска природа.

Към началото на Никейската епоха учението на Киприян за вселенската Църква е вече почти напълно господстващо (макар и не единствено, както ще видим по-нататък) както на Запад, така и на Изток. След Константин Велики това учение задълго определя хода на църковната история още и защото необичайно успешно се схожда с римската имперска идея: то даже оплодотворява по нов начин тази идея, макар че и само под влиянието ѝ се видоизменя значително. Вселенската Църква получава икуменически характер. Тук не е нужно да се задълбочаваме във филологически разбор на термина *oikoumenikos* и все пак трябва да отбележим, че до падането на Византия не само на държавен, но и на църковен език *oikoumenē* означава „Империята“. Икуменическите (вселенските) събори от първите седем века означават събори на имперската църква – те обединяват, обхващат и изразяват църквата в пределите на Римската империя. Те именно в този смисъл (а не защото са държавно-църковни учреждения) са имперски събори. А идеята за имперската църква съвсем естествено е трябвало да се роди, доколкото е трудно да се предположи, че християнските дейци от първата епоха са били съвършено лишени от политическо съзнание.

Първите ни сведения за идеята за имперска църква идват още от III век. Както е известно, Антиохийският събор от 268 г. по делото на Павел Самосатски съставя послание до всички епископи на *oikoumenē*, а когато християнската Църква става държавна, въпросната идея започва да се появява даже още по-интензивно. За усилването ѝ оказва влияние едно твърде важно обстоятелство. Понятието „имперска църква“ не изключва понятието „вселенска“, в смисъл „всемирна“ Църква, доколкото самата Римска империя се мисли и разглежда като вселенска в смисъл на всемирна. Икуменическата църква т.е. включва в себе си не само църквата в пределите на Империята, но и църквата отвъд тях, където изобщо съществуват християнски общини, точно така както властта на римския император излиза извън границите на неговата империя и се разпростира навсякъде, където изобщо има „населена земя“ (*oikoumenē gē*), макар там тя фактически да не се признава. Когато на Константинополския събор през 879–880 г. римските легати изискват от събора признаване на юрисдикцията на римския епископ над Българската църква, съборът отклонява това искане като излизащо извън властта на събора, но прибавя, че се надява Господ отново да подчини на императора целия свят и тогава, разбира се, царят пак ще разпредели църковните диоцези и всеки патриарх ще получи дори повече от онова, което желае (Mansi, r17a, col. 420). По силата на това,

границите на икуменическата църква съвпадат в идеал с границите на всемирната Църква. Ако едната Христова Църква е разделена на отделни части, разсеяни по целия свят, то емпирически вселенската Църква е съгласна множественост на всичките отделни части, намиращи се в римската *oikoumenē*.

От друга страна, римската имперска идея, под влиянието на идеята за имперско-икуменичната Църква, получава ново – християнско – обоснование. „Римският император се помазва с великото Мירו и се поставя за цар и самодържец на ромеите, т.е. на всички християни” (Павлов, Паметници, стр. 271) – така мислят във Византия даже през XIV век.

Християнски обоснованата имперска идея способства за появата на църковен империализъм, или по-точно, тя съдейства за усилването на онези тенденции към господство и власт, които вече съществуват в Църквата и в до-Константиновия период. Киприян признава пълната равноправност и равноценност на всички съставни части на вселенската Църква, но още ап. Павел е трябвало да предпазва от съревнование коринтските християни и да им доказва, че „ония телесни членове, които ни се струват по-слаби, са много по-нужни” (1 Кор. 12:22). Толкова по-лесно погребен рог съревнования могат да възникнат вече между църковните единици в Римската империя. Идеята за икуменическата Църква дава на това съревнование напълно определена цел: стремеж към първенство на властта над всички съставни части на имперската църква. Църковната история е изпълнена с борбите на Александрия и Константинопол, на Константинопол и Рим. Парадоксално е, че в тази борба Константинопол е този, който претендира за църковен империализъм, за римски икуменизъм. Когато в VI век за първи път в историята на Църквата Константинополският патриарх приема титъла „вселенски” (*oikoumenikos*), той възприема тази своя претенция именно като имперска. Напразно срещу този титъл протестира тогава (отчасти може би искрено) Римският първосвещеник. На страната на Константинополския патриарх е Империята. Рим се намира в по-голяма степен на църковни позиции. В основата на претенциите на Римския престол лежи правилната по същество, макар и неправилно разбрана концепция за вселенската Църква – мисълта за това, че „Бог разпределил тялото, като на несъвършената му част отдал по-голяма чест” (1 Кор. 12:24). Пък и в това разбиране за вселенскост, което се установява с Киприян, идеята за църковната чест с необходимост приема правен характер и в резултат на това съвпада с идеята за църковен империализъм. В последна сметка Рим и Константинопол по различни пътища се стремят към едно и също: към вселенско главенство над вселенско-икуменическата Църква и в тези различни пътища успехът принадлежи на Рим, неуспехът на Константинопол.

Значението на Константинопол естествено е трябвало да отслабне, когато римският държавен империализъм исторически се оказва неосъществим. От друга страна, отслабването на римския империализъм окончателно освобождава вселенските претенции на римските папи. До този момент както църковният империализъм на Константинопол, така и идеята за видимото „главенство” на Римския епископ биват сдържани от властта на императора. В отслабващата обаче Византийска империя през идеята за имперска църква започва да се

промъква една идея за вселенска – световна Църква, много близка до онова разбиране, което се е установило в католицизма. В мярата, в която потъмнява величието и блясъкът на империята на ромеите, и колкото повече се смаяват пределите на Константинополския патриархат, толкова по-силно тази идея излиза на преден план. „Съгласно гълга, който лежи върху мен като общ отец, от Бога свише поставен за всички и на всички места живеещи християни, аз всякога се грижа, подвизавам и моля Бога за тяхното спасение”. „Защото, тъй като Бог е поставил наша мерност за предстоятел на всички, по цялата вселена пръснати християни, за да бѣда попечител и пазител на техните души, всичко зависи от мен като общ отец и учител”. И още: „Аз съм общ съдия на вселената, към мен прибягва обиденият християнин и получава удовлетворението си” (Павлов, Паметници, 99, III, 29). Това е написано не от римски папа, а от византийския патриарх при залазане на Византия. Исторически то се оказва твърде късно. На Запад в XIII в. Римският епископ здраво е утвърдил своите позиции. На Изток, пагането на Византия и усиленото развитие на автокефализма в поместните църкви значително намаляват ролята на Константинопол. „Съгласната множественост” на източната православна църква се разпливява на напълно самостоятелни църковни единици – поместни църкви. Последните се затварят сами в себе си, живеят със своите интереси и стават национални църкви. По силата пък на националността на поместните църкви световният църковен империализъм става невъзможен. Той има толкова по-малко шансове за успех, колкото повече самият империализъм изгубва своята активност. Идеята за националността през Новото време трудно се примирява с империализма. Дори ако той избухва от време на време в новата история, това е вече в съвсем друга форма и не е вече световният римски империализъм, а измененият и пригоден към новите условия национален империализъм. Именно тази форма – на национален църковен империализъм – приема от време на време в поместните църкви старата идея за църковния империализъм.

Такава е съдбата на Киприяновата идея за вселенската Църква на Изток. И това би било банкрут на Изтока в осъществяването на въпросната идея, ако на Изток през цялото време не би съществувало и едно друго разбиране на вселенската природа и единство на Църквата. Успехът на историческата мисия на Рим не е давал или е давал много малко място за развитието на това друго учение за вселенската Църква на Запад. Източната църква в това отношение се е намирала в по-благоприятни условия. При отсъствието на емпирическо единство там е трябвало да се съхрани потребността от друг тип единство без видим глава на Църквата. И наистина, съзнанието за духовно единство в източната църква никога не се е прекратявало, въпреки пълното видимо разделение на неговите отделни части. Запазването на това единство е било обаче възможно само на основата на едно по-различно разбиране за вселенската Църква в сравнение с онова, дадено в учението на Киприан.

Наистина, то е било исторически недействено в Православието, но все пак е било налично в него и е оказвало влиянието си върху догматическата мисъл. На него именно православието дължи учението си за съборността, което почти отсъства в католичеството. Духовното единство и съборността значи

са онези фактори, които биха могли да оживят заглъхналите за дълго време в православието вселенски интереси и отново да дадат възможност живо да се почувства вселенската природа на Църквата. Днес дори вече са налице някои признаци, които говорят за извършващ се в Православието прелом. Наистина, те са незначителни, но и незначителните признаци могат да свидетелстват за крупни изменения, извършващи се в дълбочините на църковния организъм.

През последното десетилетие историческата роля на Православието възрадна необикновено. Вселенски недействено в исторически план Православие е станало в наше време по-действено от католицизма. Истинната природа на Православната църква започва да се разкрива. И това разкриване е открояването на учението за вселенската Църква, която по същността си се явява православно не само поради това, че е възникнало на Изток, но и защото повече от всичко му съответства.

\*\*\*

Сто години преди Киприян един груг велик отец на Църквата, извършвайки своя триумфален път към мъченичеството през градовете на Мала Азия, произнася думите, които влизат в Символа на вярата – *katholikē ekklēsia*. Този отец е св. Игнатий Богоносец.

И св. Игнатий, както и Киприян е не само отец на Църквата, но и учител за самата Църква. Църквата и епископът – това е темата на повечето от неговите писма. Както и при Киприян, хоризонтът му е много широк: не само поместната църковна община лежи на сърцето му; грижата му се простира далеч отвъд пределите ѝ и в неговия смъртен час душата му гори с мисълта за вселенската църковност. В учението си за нея той достига до различно от Киприяновото разбиране. Това не означава, че той не познава или не споделя мисълта на ап. Павел за Църквата като тяло Христово. Напротив, то лежи в цялата си пълнота в основата на учението на св. Игнатий, а поради това за него не е необходимо, за да обоснове единството на вселенската Църква, да прибегва до разделянето на едното Христово тяло – вселенската Църква – на множество отделни членове, църковни общини. Тъй както в евхаристийната жертва пребивава целият Христос, така във всяка църковна община присъства цялата пълнота на Христовото тяло. Оттук, „където е Иисус Христос, там е и вселенската (католическата) Църква” (Ignat., Ad Smyrn. 8,2). Това означава, че всяка църковна община и е вселенската Църква и само онази община е Църква, в която присъства Христос. „Защото дето са двама или трима събрани в Мое име, там Съм Аз посред тях” (Мат. 18:20). Ето откъде най-вероятно е изхождал св. Игнатий Богоносец в своето учение за Църквата. Защото тия думи на Христос се отнасят не за всяко съединение на двама или трима, но само за църковното събрание. Те се явяват обяснение на природата на Църквата, спомената в същата тази глава у Матей, в ст. 17 – „но ако и църквата не послуша”. Но коя църква? Истинската ветхозаветна църква е била не навсякъде, а само в Иерусалим, където е бил Храмът, където са се принасяли жертвите, където е била свещената йерархия. За ветхозаветното съзнание, както и за новозаветното Църквата може да бъде само

там, където е Господ, а Господ присъства в Храма, защото Храмът е мястото Неговото преимуществено обитание. И ето: в противоположност на това ветхозаветно разбиране за Църквата с един-единствен център в Иерусалим, се утвърждава едно друго разбиране – Църквата е там, където са събрани в името на Христа двама или трима, т.е. минимумът, който може да образува община, или дори по-малко от минимума, доколкото *tres faciunt collegium*. Тримата са намалени до двама, доколкото и семейството е църква – малка църква. Центърът на такава община се явява не вече Иерусалимският храм, а евхаристийното приношение. „Чашата на благословието, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение с тялото Христово?“ (1 Кор. 10:16). Присъствието на Христа означава наличност на цялата пълнота на Църквата, тъй като Църквата е и Неговото тяло. В Евхаристията реално се осъществява и се възприема тази пълнота на вселенската Църква: не само верните се съединяват с Христа, но и самата Жертва се възнася в присъствието на съвкупното тяло на Църквата. Ветхозаветна църква е бил целият избран народ, чрез приобщението си към Иерусалимския храм. Новият Израил, народът Божий, людетте придобити, е новозаветна Църква, но не чрез Иерусалимския храм, а чрез приобщеността към тялото Христово. Ако ветхозаветното събрание на вярващите е можело да бъде само част от ветхозаветната църква, то евхаристийното събрание на християните би трябвало да е цялата вселенска Църква.

Другият признак на вселенската Църква, както и за Киприян, е за св. Игнатий епископът. „Където и да би се явил епископ, нека там има и събрание (община)“ – *to schēthos (Ignat. Ad Smyrn. 8,2)* – т.е. приблизително същото както и Киприяновото *ecclesia in episcopo est et episcopus in ecclesia est*. За Игнатий Богоносец обаче тази връзка на епископа и неговата община се осъществява чрез Евхаристията. „Стремете се към една Евхаристия, защото едно е тялото на Господа Нашего Исуса Христа и една е чашата на Неговата кръв за нашето спасение [за да ни привежда към единство], един е жертвеникът, както един е и епископът с презвитерите и дяконите“ (Ignat. Ad Phil. IV). Църквата е там, където е епископът, защото според Игнатий само епископът може да възнася Евхаристията, но и епископът е само там, където е Църквата, понеже само в събранието на вярващите в името Христово може да бъде възнасяна безкръвната жертва. Там, където няма епископ, няма и Църква, тъй като там, където отсъства епископ, не може да има Евхаристия.

Вселенската – католичната – природа на отделната църковна община не отрича и не намалява вселенската природа на всяка друга община, подобно на това както всяка отделна евхаристийна жертва не отрича и не намалява безчисленото множество на други евхаристийни приношения. Във всяка отделна община пребивава цялата пълнота на католическата Църква без ущърб на католичната природа на другите общини, подобно на това както във всяка Божествена Ипостас е налична Божествена природа на Св. Троица без всяко разсичане и разделение. Така както множествеността на евхаристийните приношения не отслабва единствеността на Голготската жертва и католичната природа на отделните общини не само не отслабва, но усилва тяхното единство. Христос е един и същи във всяка църковна община и съзнанието за пълното реално присъствие

на Христа трябва да свързва една с друга отделните общини. Действително, католичното съзнание изключва правните отношения и правните връзки между общините, но затова пък то укрепва други отношения, а именно – връзките на любовта. Тази любов става толкова съществен признак на цялата община, че той се превръща в нейно наименование. Така например св. Игнатий вместо гумата „община“ или „църква“ често употребява гумата агарѐ (Ep. Ad Trull. XVIII.1, Phil. XI.2). Свързаността на отделните общини, тяхната съборност се основава тук на това, че те и не биха могли да бъдат несъгласни една с друга, тъй както не може Христос да се изправи срещу Самия Себе Си, тъй както не може Христос да Се раздели. Всяка църковна община приема с любов онова, което се върши в другата или по-точно, онова, което се върши в едната, се върши и във всичките, защото няма две истини, както няма двама Христосовци. И обратно, взаимното неприемане свидетелства, че едната от църковните общини е сгрещила, приела е някакво решение без „изволенieto на Духа Светаго“.

Любовната съгласуваност обаче не отрича любовната йерархия между отделните общини, не отрича също и това една определена община да се оказва „председателстваща в любовта“ и да осъществява църковно попечение по отношение на другите общини. Тя изключва обаче всяко поглъщане и разтваряне на една община в друга, съхранява тяхната абсолютна ценност и равно-ценност, тяхната неповторимост. Църковните общини образуват такъв съюз на любовта, при който всяка влизаща в неговия състав община запазва цялата пълнота на своята католична природа. Всяка община влиза в този съюз не като събираемо – и поради това самият съюз не е някакво аритметично цяло от събираеми, но общините са цели единици, събирането на които нищо друго не би могло да ни даде освен това същото цяло. С това се отстранява и понятието за механично съединение на общините в съюза на любовта. От друга страна, всяка община не е част и от едно органическо цяло. Органичността принадлежи на общините и по отношение на тези организми самият им съюз не представлява организъм от по-висш порядък.

Понятието за световна, универсална Църква не противоречи на понятието „католичност“, а обратно, е включено в него. Съюзът на любовта на католичните общини се стреми да стане вселенски, доколкото самата любов е тъй широка, че „не могат да я вместят бреговете на живота“. Тази истинска католическа вселенскост няма нищо общо нито с идеята за вселенскост на римокатолицизма, нито с идеята за икуменичната църква на Византия и въпросната особеност се вижда от това, че вселенската католичност тук няма нужда от видим глава. Такъв видим глава няма и не би могло да има, и в същото време такъв има във всяка община. Няма един княз на Църквата, приемник на ап. Петър и не на един единен епископат е връчена видимата власт над католическата Църква, а на всеки отделен епископ, намиращ се в църквата и в съгласие с общината си. Всъщност това е същото положение, което е изказвал и Киприан, когато въпреки претенциите на Римския епископ е смятал всеки епископ за „стоящ на мястото на Христос“.

Понятието за католична Църква, изразител на което е в своето време св. Игнатий, е имало сравнително не голямо влияние върху историческата съдба на Църк-

вата. Само в един малък промеждутък от време, от възникването на християнските общини и до средата на трети век то е преобладаващо. Защото и целият живот на църковните общини е тогава проникнат от католично съзнание. Не само евхаристийното събрание, но и всяко друго събрание на християните е тогава събрание на „католическата Църква“. Всяка отделна община реално усеща в себе си цялата пълнота на своята църковна природа и въпреки отсъствието на правни връзки помежду им съществува такова единство, каквото не бива осъществено повече в следващите векове. Правните отношения, възникващи между отделните църковни общини и свързващи тези общини в повече или по-малко крупни организми, довеждат до вътрешно и даже външно разединение – издигат на преден план местните интереси, а съревнованието на тези интереси отслабва разбирането на вселенските задачи.

В мярата, в която в църковното съзнание прониква това друго разбиране за вселенскост, усещането за вселенско съзнание остава само в по-големите общини. В следконстантиновия период далечната Кападокия все още може да играе не по-малка роля в сравнение с великия Рим, но с течение на времето на църковния хоризонт освен Рим и Константинопол остават само няколко по-големи звезди – Александрия, Антиохия, Ефес. И те обаче скоро потъмняват пред възрастащото могъщество на стария и новия Рим. Папството окончателно превръща католическостта в универсализъм. Изтокът пък я изгубва в своя икуменизъм. Ето защо освобождаването на Рим от универсализма и преодоляването на източния сепаратизъм са възможни само по пътя на връщането към католическата идея за Църквата. Колкото и да би била малка църковната община, ако тя възприема своята католическа природа като реален факт на църковния живот, а не като някакво умозрение или само като истина от катехизиса, тя ще бъде застрахована от църковен провинциализъм.

За Православието би било по-лесно, отколкото за католичеството, да се върне към католическото разбиране за Църквата, тъй като в Православието католическата идея, макар и да е била затъмнявана и изопачавана от икуменическото разбиране, никога все пак не е изчезвала от догматическото му съзнание. Даже онава, което исторически е било слабост на Православието – а именно развитието на поместните църкви – би могло при други условия да се превърне днес в негова сила. Защото идеята за поместна църква би могла да възникне само на – нека и не съвсем ясна – основа на католическото разбиране за Църквата и тя обладава в днешното разбиране цялата църковна пълнота. Тази именно идея може да стане и вече става начало на възраждане на католическостта в православието. „Времето е благоприятно“ – ние живеем в епоха на умаление на световната Църква и не знаем, не можем да предвидим нейната бъдеща историческа съдба. Но каквато и да бъде тази съдба, за нас остава като последна утеха твърдата увереност, че „вратата адови няма да надделее“ над католическата Църква. Дори ако тя емпирически се смали до събрание на трима или двама, тя ще си остане вселенска Църква, защото „дето са двама или трима събрани в Мое име, там съм аз посред тях“ (Мат. 18:20).

Превод от руски: Калин Янакиев

Калин Янакиев, професор, дфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, *Религиозно-философски размишления*, *Философски опити върху самотата и надеждата*, *Диптих за иконите*. *Опит за съзерцателно богословие*, *Богът на опита и Богът на философията*. *Рефлексии върху богопознанието*, *Три екзистенциално-философски студии*. *Злато*. *Страданиято*. *Възкресението*, *Метафизика и християнство*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

**Калин Янакиев**

## ПРАЗНИКЪТ

Ще започна с изричането на един парадокс. Празникът чества нещо, което **постоянно** е в дните, но което не успяваме да видим и да усетим именно **поради дните**, в които то е.

Това е вярно дори за най-частните, най-интимните празници. Защото наистина, във всички мои „дни“, в които разговарям, срещам се с хора, върша с тях определени дела, все пак **съм аз** – този неповторим **център**, който присъства, изразява се, влита се и се разплита от всички тях. Той е обаче така изтласкан от повърхността, така об-зет от света и нещата, че се преживява (гоколкото изобщо се преживява) като **несъзнавана очевидност**, като **пред**-поставка, която няма значение, като предпоставка, която „и без това си е“. Тъкмо напротив: онова **с нея** има значение – обстоятелствата ù, делата ù, обективациите ù... И ето, има нужда от поне един ден в годината, в който да се въз-помни именно този „център“, тази **постоянност** в дните (си), **на която** се случва все пак всичко, което се случва, **която** прави всичко, което прави, **която** страда, **която** работи. Да се забележи това „губещо се“ в делата си съществуване – да се удивим на уникалното му събитие в битието; да се припомним то и да му се отгледим гължимото – най-сетне **нему**, на този, който сутрин става, говори, среща се с хора, отглежда децата си... Да се осъзнае, че той не е нещо „съвсем естествено“, за чиито дела, присъствие, гуми имаме око, но за него – гееца им, говорителя им – не, защото той е при тях нещо **пред**-разсъдъчно.

Но не – при цялата свикналост с него, той е **събитие** – събитие, което можеше да го няма, а ето на – тук е, той е. А и каква **удивителност** е той, който бе така малко дете, имаше онези любви и увлечения, онези рискове в пубертета



си, сетне така впечатляващо узря, вече се затваря в себе си и е **Все той, Все тъкмо той**. Празникът е въз-върщането (въз-помнянето) на постоянното в дните му, еманципирането му от „дните“, тъй че неговият „рожден ден“ е неговият **ген-не-в-дните (му)**, денят на, да се изразим така, неговата aeviternitas, денят на честването, на припомнянето на „века“ (aevum-a), който той е.

Но по същия начин и основоположният, най-първичният измежду библейските празници – онзи „седми ден“, който „Бог благослови и го освети“ (Бит. 2:3) и за който заповяда в Декалога „Помни съботния ден, за да го светиш“ (Изх. 20:8), представлява тъкмо това. Той е архи-празникът в дните на този свят, празникът сред „дел“-ниците му, защото представлява всъщност периодичното въз-помняне, възчувстване на онова, което е **постоянното-в-дните** – на събитието „битие“, **в което** се случват всички събития, **в което** сме всички ние и всичко наше: въз-помнянето на **събитието** на „този свят“.

Защото по каква причина „седмият ден“ е изведен от делничните дни, заповядан е като не-дел-ничен, като ден-не-от-дните? В продължение на шест дни Творецът е създавал и из-пълвал този свят. Шест дни е продължило Неговото „дело“. И ето в седмия ден Бог „си почива от всичките Си дела, що извърши“ (Бит. 2:2) – светът, т.е. е завършен и изпълнен, **от-пуснат** от десницата Божия, отпуснат е в него самия, отпуснат е **на** него самия. **Събитието** „свят“, **събитието** „битие“ вече е налице и оттук нататък колкото и дълго, колкото и неимоверно дълго да се върти то в своите дни – **в своите** вече „седмъци“ от дни, то – събитието „свят“ – **постоянно** наличества в тях. Светът е **постоянстващото** във върволицата от дни събитие – събитието, в което са всичките събития, събитието, на което принадлежат всички събития. Ето защо на човека е заповядано след всеки шест дни да прекратява с делата си, да се оттегля от активността си, да притихва, за да възобнови за съзнанието си това събитие „битие“ – **да го види**.

Та нали, ако всички дни бяха „делници“, човекът щеше да се само-забрави в тях и щеше да забрави фундамента – той щеше да се деградира за него до разбираща се от само себе си пред-поставка, до само пред-поставеното – и той щеше да спре да му се удивлява. Щеше да престане буквално да го вижда, защото ката-дневното не е събитие, та да го видиш.

За човека, следователно, е необходимо **да излиза** от „дните“, да има (един) ден-не-от-дните. И това е денят за постоянното в дните, за вековечното в дните, за вековечното във времето, за aevum-a в tempus-a. Ето защо това ми се струва като дефиниция за празника като фундаментален жизнен топос. Той е ден-не-от-дните; ден за възпомнянето на **постоянното-в-дните** – денят-за-века.

Но така можем да разберем по-ясно и новозаветния, християнския „ден седми“, втория „сабат“, новозаветната „събота“: на гръцки *κυριακὴ ἡμέρα* – „денят Господен“, на славянски „воскресение“.

Разбира се, това е онзи ден, в който Христос е възстанал от мъртвите и как-

то е известно от евангелския текст, това е станало рано „на разсъмване, **в първия ден на седмицата**” (Мат. 28:1), първият, сиреч, след съботата, която според еврейското броене на дните е нейният „седми” ден. От една страна, значи, това е един точно определен „ден” – **един** първи ден от **една** седмица, тогава, подир иудейската Пасха, около 33 г. от новото летоброене. Но от друга страна, какво точно се е случило в този „ден”. Случило се е това, че в него, за едного – за първия човек измежду хората – за Бого-човека Иисус Христос – се е свършил „свършека”, свършила се е смъртта, а това значи – дошъл е **краят на края**, който всякога е предстоял и е бил съден на всички и всичко.

Но нима щом това е така, за Христос този „ден” би могъл вече да се окаже просто „ден” като останалите – ден, който, след като е изгрял, ще се превали, а сетне ще отмине? Но нали в него „свършекът” се е свършил? Нали той е изгрял накрая след края? Не, **този** ден поне за Христос вече не би могъл да залезе и да се свърши – на него вече не може да му бъде съден край. Той е първият, първият ден след края на края. Ето откъде произлиза и парадоксалното именуване на този възкресен ден в писанията на св. Отци, дадено му по-късно. „Ден първи – наричат го те, – който е ден осми и ден невечерен”. Ден първи, наистина, на победената смърт, ден първи на излекуването от смъртта творение – на **новото**, на **спасеното**, на **пре-твореното** в Бога творение. Същевременно, ден **осми** – защото е (вече) **след** непрестанните седмици на „дните”, **след** дните, които отминават и се сменяват едни от други. А значи – ден (вече) „невечерен”, без залез, без свършване.

Тъй както в Стария завет „седмият ден” (сабат) е ден **след** дните на „делото”, след Божиите творчески „делници” и е денят на реализираното, изпълнило се и отпуснато в него самото **събитие „битие”**, което оттук нататък остава безвъзвратно и **постоянно** във времето на дните си, така в Новия завет, този „ден” („воскресение”) е **след** „дните” на крайността, след „делниците” на смъртта, след края на нейните мрачни „дела” – и е денят на реализираното се **събитие „възкресение”, събитие „вечност”**, което оттук нататък остава в „дните”. Царството на „ден-след-дневните” дни е съкрушено; изсред тях и посред тях е изгрял денят-не-от-дните (вече в най-същинския, най-буквалния смисъл на тази дума). И него вече **постоянно го има** в тях, постоянно и победоносно той свети над тях. Ето защо човекът е длъжен сега (поне) периодично (във всяко „воскресение”, във всеки ден след „съботата”) да излиза от „делата” си, от дел-ниците си, да се отдръпва от повърхността си, да се прибира от задъханото си „време”, да утихва, за да възпомня **това** постоянно светецо в дните на света събитие „възкресение”. То също е вече постоянно в тях.

И нещо повече – човекът не просто го въз-помня в съзерцание (в без-дел-ие) както „сабат”, а буквално **влиза** в него. Защото този „ден не от този свят” е също ден, който „**в този свят**” (**в неговите дни**) **пребивава**, свети в него. А това е така, защото Христос е оставил именно в този свят Своите победили смъртта Тяло и Кръв, отдадени, за да се „издими” от тях смъртта, и ние можем да се приобщим, да се **при-частим** към Тях, сиреч, да вкусим и Денят, в който те пребивават и чието място е във всеки храм, в който (поне в неделя) се служи

Евхаристия.

Всеки ден, с други думи, **постоянно**, в храмовете е Пасха. Във всеки ден, постоянно, свети случилият се вече ден „воскресение”, събитието Пасха; **всеки ден** е Великден. И по-чувствителните и чисти духове имат това съзнание вече и в делниците си – постоянно, катадневно го имат. Те вече живеят един същностно **празничен живот**. **Самото им живеене**, под светлия сенник на Пасхата, издига се над „дните”, е вече по определението си празнуване. Така, Впрочем, ни го е засвидетелствало, например, житието на св. Серафим Саровски, което ни казва, че старецът поздравявал всеки срещнат човек, във всеки ден от годината с **великденския** поздрав: Христос Воскресе.

Разбира се, че празникът, като онзи ден от дните, който в тях не е „от дните”, не е чисто и просто освободеност, оттегленост, прибраност от „делата” в едно чисто бездействие, в една „празнота” както го изрича буквалността на българската дума. Не е той и просто съзерцание – на онова постоянно биващо, което се възпомня на празника. Доколкото това е благоговейно възпомняне – въз-раждане на удивлението от него, тук става дума за един особен и много богат жизнен модус, който се нарича „честване”.

Но какво означава да „честваш”? Как се „чества”? Без да се наемам тук да отговоря изчерпателно на този въпрос, ще отбележа, че един изглежда неотнемаем елемент от честването е **трапезата, угощението**.

Много е важно последното да бъде правилно разбрано.

Човекът, разбира се, не просто „яде” и „пие”, извършва „обмяна на веществата с природата”. Това го правят всички живи организми. Човекът, като човек обаче, превръща тази „обмяна на веществата” в израз, в **изражение** на своята духовност. Така например семейството, гори когато сяда всяка вечер на общата домашна трапеза – **чрез общото** именно ядене, не просто „яде”, но и се при-частява към своята заедност, вкухва, **чрез** вкушването на храната и пиенето, нещо отвъд тях – вкухва своето „единство”. И това е така, защото то има нуждата това „единство” да бъде не **просто и само** чиста, „душевна” свързаност – не само да е голо спиритуално, но и да е цялостно: има нуждата да го чувства, да го осезава, да го заявява (и изявява) за себе си. Ние трябва да се съгласим, че много често в празничното угощение главното е не просто „яденето” (което всеки, все пак, индивидуално поема), а това, че „сме заедно”. Ние с-поделяме един друг с трапезата. Човекът бива угощаван (у-гост-яван) и угощава (у-гост-ява) другите, когато бива честван (например на „рождения си ден”). Честваният – в този свой ден-не-от-дните (му), в който се възпомня неговото събитие „битие”, в който бива еманципиран от „делата”, от процесуалността си, за да се забележи и припомни, за да се „възкликне” неговата събитийност, неговата не „съвсем естественост” – дава на близки и приятели да вземат **участие** (да направят **при-частие**) в това събитие, което той е. И това става чрез у-гост-яването с неговото на трапезата. На тази трапеза, повтарям, далеч не просто „ядат” и „пият”, но – **чрез** това ядене и пиене се съединяват с неговото съби-

тие „битие”, отбелязват го (забелязват го, честват го).

Тъй че трапезата е базисен, дълбинно основен празничен символ. Още иудейската, старозаветната Пасха превръща агнеца, с който задължително се угощават в навечерието на празника, в същински символ на онова, което постоянно е в дните на израилтяните – **благодарение на което** са „дните” им, „делата” им на един „Божий Израил” (и което, като пред-поставеното във всички тях, би могло да се забрави) – т.е. **жертвата**, благодарение на която Бог ги е извел от Египет, освободил ги е, та да могат да живеят „дните” си. Те, „Израилят Божий” са благодарение на този, приет от Бога жертвен агнец и този пожертван агнец прави всичките им „дни” и „дела” през вековете, такива на един свободен именно Израил. Техните „дни” са дните-на-освобождения-чрез-агнеца-Израил. Ето защо Пасхата, жертвата е постоянно във всичките им дни. И те я **обективират** в агнеца на празничната трапеза, за да се при-общят, за да се при-частят отново и отново към нея, за да заявят и въз-помнят общото си и перманентно **участие** в нея.

Ние знаем за „разшифроването” на този ветхозаветен агнец от Христос на Тайната вечеря. Всъщност – разгадава Христос на учениците Си – този агнец е Той Самият, Божият Син, Пасхата на човечеството. Именно Неговата Жертва е от тази вечер нататък постоянстващото в дните на света. Защото с нея и чрез нея хората в този свят са вече истински и дълбинно, **основно** „освободени” – освободени са като един нов и всеобщ „Израил” – от смъртта, от тлението на този свят на „дните”. И към тази вече постоянно присъстваща в света и във всичките му дни Жертва всички бездруго са приобщени. На нея – и това трябва да се възпомня периодично – те са **при-частни** и трябва да възобновяват това свое общо участие в нея.

Ето защо, накрай, дори Църквата, като такава, в своята дълбочина и актуалност е **Трапеза**. Тя е пребиваващ Празник, който не е само чувство или съзерцание, но и угощаване (у-гост-яване) със себе си.

Впрочем, за това свидетелства и самата етимология на думата за „църква” в старогръцкия оригинал на Новия завет. Защото *ἐκκλησία* в действителност означава „събрание”, но не каквото и да е събрание – например самоволно и от само себе си събрало се – а събрание, събрано по определен **призив**, по определена **покана**; събрание, всъщност, на призованите и поканените **като гости**. Глаголът *καλέω* на гръцки означава именно „призовавам”, „каня”, „каня на гости” (срв. тук архаичния остатък на този глагол в българския език: „калесвам”), откъдето пък *κλητός* означава „призован”, „позован”, „поканен като гост”. *Ἐκ-κλη-σία* следователно означава общността (събранието) от „поканените” – поканените от Бога на угощението с Тялото и Кръвта на пожертвания Негов Син – Иисуса Христа. Църквата е едновременно обществото на гостите и угощението (Трапезата) на Бога в Христа Иисуса: *τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, както го формулира св. ап. Павел (срв. 1 Кор. 1:2).

Църквата, следователно, самата е празник, Трапеза на празник, празнична Трапеза в основанието си.

Рудолф Ото (25.09.1869, Паине – 06.03.1937, Марбург) е протестантски богослов и изследовател на религиите. Слелва в Ерланген и Гьотинген, където защитава докторат през 1898 г. с работа върху Светия Дух при Лутер. През 1906 г. става извънреден професор в Гьотинген, през 1915 г. е професор по систематично богословие в Бреслау, а от 1917 – в Марбург. Благодарение на пътуванията му до Индия, Шри Ланка, Китай, Япония, Близкия изток и Африка се поражда интересът му към религиите по света и особено към индуизма. В основното си съчинение, *Святото*, той изследва опита на светците. Акцентът пада върху ирационалните моменти и съответните чувства, които могат да бъдат проявявани само чрез насочващи идеограни. Влиянието му през XX в. е изключително мощно. Сред неговите агенти са Паул Тилих, Мирча Елиаде, Густаф Меншинг и много други. Като основни съчинения слелва да се споменат: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917; *Vischnu-Nârâyana; Texte zur indischen Gottesmystik*, I, 1917; *Siddhânta des Râmânûja, Texte zur indischen Gottesmystik*, II, 1917; *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum; Vergleich und Unterscheidung*, 1930; *West-Östliche Mystik; Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926; *Das Gefühl des Überweltlichen; Sensus Numinus*, 1931.

## Рудолф Ото

# НУМИНОЗНОТО В СТАРИЯ ЗАВЕТ

Макар и чувствата на ирационалното и на нуминозното да присъстват активно във всички религии изобщо, най-силно изяви са те в семитската, особено в библейската. Тук мистериозното се е вплело дълбоко в представите за демонието и ангелското начало, от което този свят е, като от „изцяло другото“, обкръжен, надминат и проникнат. Неговата мощ нараства в очакване на края и на идеала за Божието царство, а него простосмъртният го възприема отчасти като преходно бъдеще, отчасти като вечна даденост, обаче винаги като абсолютно необикновеното и „изцяло другото“, вплътено в образа на Йехова и Елохим<sup>1</sup>, който е още и „Небесният отец“ на Иисус и като такъв не изгубва божествената си природа, а напротив, я „осъществява“.

## 1.

Примитивното стъпало на нуминозното чувство като демониична боязън е отдавна преодолано още при пророците и псалмистите. Обаче понякога, особено в по-старата литературна проза, все още се откриват нейни следи. Така например разказът на Моисей, Изх., 4:26, за това, как в своя орге (гняв, ярост)

<sup>1</sup> Ивр. – наименование на Бог в Стария Завет; б. пр.

Иехова нападнал през нощта Моисей и понечил да го убие, има подчертано такъв характер. У нас той оставя впечатление за нещо призрачно, дяволско. А от гледна точка на вече утвърдения страх от Бога тези и подобни разкази лесно пораждаат усещането, че тук изобщо не става дума за религия, а за подстъпи към нея, за най-обикновен страх от демони или нещо подобно. Но в случая се изправяме пред едно недоразумение. „Обикновеният страх от демони“ би могъл да се отнесе към „демон“ в тесния смисъл на думата и това е равнозначно на дяволче, душеведчик или зъл дух, а така той се *противопоставя* на Theion. Обаче такъв „демон“ не е бил никога, както и толкова малко, колкото и „призрак“, междинен етап и брънка от веригата, характеризираща развоя на религиозното чувство. Той, както и призракът, са апокрифно отклонен вариант, плод на фантастичните изображения на нуминозното чувство. От подобен демон трябва да се различава обаче „daimon“, а в много по-широк смисъл, който сам още не е Бог, още по-малко противобог, а „подстъп към Бога“, един Прегбог, все още неразвито, ограничено и ниско стъпало на пътя, от което постепенно израства „Бог“ в своето по-висше изражение. Именно в тези разкази се срещат отгласи на *посочения* стадий на развитие.

По-нататък: за да разберем правилно истинското отношение, тук могат да ни помогнат две указания. Първото е казаното по-горе за способността на страшното изобщо да привлича и да изразява нуминозното чувство. Второто ще изясним със следния пример: нека вземем един човек с извънредно голяма музикална заложба. Докато е в примитивен стадий на развитие и начинаещ, той е в състояние да се захласне от звуците на гайдата или латерната. Ала образова ли се този човек музикално, може би и двете ще станат за него нетърпими. Но когато достигне по-висока степен на музикална култура и си припомни *качеството* на по-ранното и на сегашното си преживяване, той неминуемо ще забележи, че и при двете се е активизирала една и съща страна на душата му и че при изкачването му към по-високото стъпало на неговото музикално чувство не е бил осъществен „скок в другото“, а един процес, наречен от него *развитие* или *узряване*, без да сме в състояние да кажем нещо съществено относно вида му. Ако гнес чуем музиката на Конфуций, тя навярно ще ни се стори само като поредица от странни шумове. Но ето че и той говори така, както не бихме го казали по-добре и ние, за впечатлението, което прави музиката на душата, посочвайки също моментите на нейното въздействие, нещо, с което трябва да се съгласим. Най-забележителното в тази насока е гарбата, заложена у някои примитивни народи бързо да усвояват нашата музика; те с наслада я долавят, възпроизвеждат и ѝ се радват, когато ги споходи. Тази им способност не се е развила по пътя на хетерогонията, епигенезиса или друго някакво чудо в мига, в който по-съвършената музика ги е навестила, а отдавна е била в тях като природна „заложба“, пробудила се отвътре и се развила от съществуващата заложба тогава, когато външният гразнител я е засегнал. А *същата* е била пробудена за живот още преди, като сурова форма на примитивната музика. Ала ние често не можем или едва разпознаваме отново като истинска музика тази „сурова“, „примитивна“ форма на музиката, тъй като вече притежаваме развит музикален вкус, въпреки че и тя е била израз на същия нагон, на същия душевен момент. Идентичен е случаят с „богобоязливия“ съвременник, който трудно от-

крива или направо не припознава в разказа на Моисей, Изх., 4, сродното на неговото собствено чувство. Това е гледище, което по отношение на религията на „примитивните“ трябва бездруго, макар и твърде предпазливо, но все пак като цяло, да се вземе под внимание. Възможно е да се направят погрешни изводи и опасността да се погменят по-ниските стъпала на развитие с по-високите и да се намали разстоянието е достатъчно голяма. Обаче изключването на тази гледна точка е още по-опасно, макар и за съжаление да е всеобща практика<sup>2</sup>.

По-нови изследователи се опитват да открият разликата в обрисуването на Яхве, строгия, и на Елохим, патриархалния и близкия. В този опит има нещо много понятно. Според предположения на Зьодерблом за „анимистичния“ произход на представата за Яхве съществуват „предпоставки“<sup>3</sup>. Не оспорвам значението на „анимистичните“ представи в процеса на религиозно развитие. В това отношение аз отивам дори по-далеч и от него, който може да ги обясни само като вид на примитивната „философия“, а така трябваше да ги изключи изобщо от обсега на същинските религиозни образувания на фантазна основа. Това, че там, където са били създадени анимистични представи, те биха могли да бъдат важна брънка във „веригата от гразнителни“, за да отделият от нуминозното чувство почиващия в него неясен момент за „съществуването“ и да го освободят, би се вместило твърде добре и в собствената ми теза. Обаче разликата между Яхве и Ел-Шагай Елохим не е в това, че първият е „апита“, а че нуминозното в него преобладава над познатото ни рационално, докато във втория силно надмощие има рационалната страна на нуминозното: разлика, по която могат да се разграничат и общи типове божества. Така че по отношение на Елохим можем да говорим само за *преобладаващ* момент, не и за липсата на нуминозен такъв. Чисто нуминозният по природа разказ за появата на Бог в горещия хрусталак и типичният страх на Моисей, Изх., 3:6, е елохистичен:

„Моисей закри лицето си, защото се боеше да погледне към Бога“.

Изобилието на отделни, свързани с тази тема черти на староеврейската представа за Бога, чието място е също тук, е изложено толкова подробно в речника по история на религията, а именно „Религията в историята и настоящето“, т. 2, с. 1530 и с. 2036, че трябва направо да препратим към него.

1. Със забележителната, респектираща религия на Моисей започва процес на усилващо се нравствено осмисляне и общо рационализиране на нуминозното, както и неговото събъждане в „свято“ в същинския му и пълен смисъл. Той завършва с пророчеството и евангелието. Тук именно се открива особеното достойнство на библейската религия, което още на стъпалото на Втория Исаия с право ѝ позволява да претендира за всеобща световна религия. Обаче подобно нравствено осмисляне и рационализиране не означава превъзможване на нуминозното, а превъзможване на едностранната му доминанта. Този процес се осъществява *чрез* нуминозното и се включва в него.

<sup>2</sup> В тази насока Марет ни дава важни нови гледища.

<sup>3</sup> Само „предпоставки“ за това, не самата представа за Яхве.

Пример за най-съкровено взаимопроникване на двете начала е пророк Исаия. Отгласът на визията му за избраничеството в гл. 6 от неговата Книга пронизва с осезаема мощ цялото му възвестие. И нищо не е така показателно, както че тъкмо у него „Светият Израилев“ се превръща в любим израз за божественото, който получава трайно значение и превъзхожда другите изрази със загадъчната си мощ. Същото се запазва и при Втория Исаия, 40-66. Впрочем ако изобщо някъде срещаме Бог с ясно и разбираемо всемогъщество, доброта, мъдрост и вяност, то това е именно тук, при Втория Исаия. И все пак това са само предикати на „святото“, чието странно име Вторият Исаия повтаря петнадесет пъти и винаги в пасажи, където въздействието му е особено силно.

Наред със „светостта“ на Яхве съществуват и сродни изрази като неговия „гняв“, „усърдие“, „яг“, „опустошителен огън“ и други. С тях се посочва не само неговата разплащаща се справедливост, както и не само темпераментният и буен, живеещия в силни *pathe* Бог изобщо, а всичко това завладяно и пронизано винаги от *tremendum* и от *majestas*, от *mysterium* и от *augustum* на ирационалното му божествено същество. Това важи особено за изрече „живият Бог“. Неговата жизненост има осезаемо сродство с неговото „усърдие“ и се изявява както изобщо всичките му *pathe*<sup>4</sup>. Този Бог се различава чрез своя „живот“ от целия „световен разум“, той е тази изплъзваща се от всяко философстване в последна сметка ирационална същност, като каквато живее в съзнанието на всички пророци и вестители от Стария и Новия завет. И там, където по-нататък се повдигал спор за „Бога на философите“ в защита на „живия“ Бог и на Бога на гнева, на любовта и на афекта, винаги е било закриляно несъзнателно и ирационалното зърно на библейското понятие за Бога срещу неговото едностранно рационализиране. И в това отношение с право. Обаче се допусна грешка и се изпадна в „антропоморфизъм“, когато се защити гневът и афектът, вместо „гнева“ и „афекта“, когато се подмина нуминозният им характер и ги сметнаха за „естествени“ предикати, възприети единствено в абсолютния им смисъл, вместо да се разбере, че те могат да бъдат валидни само като идеограматически определения на ирационалното, само като загадващи чувствата символи.

Нуминозното проявява своята възбуждаща и вълнуваща фантазията сила по отношение момента на *mirum* особено силно при пророк Иезекиил. Неговите съновидения и картини, фантастичните му описания на съществото на Яхве и на поведението му като самогържец се вмесват именно тук. В широкия им диапазон

<sup>4</sup> Сrv. Кн. 5 на Моисей, Второзаконие: „защото има ли някаква плът, която да е чувала, както ние, гласа на живия Бог, който говори изсред огъня, и да е останала жива?“ [Втор., 5: 26; б. ред.] По-нататък: Иис. Нав. 3: 10. – 1. Царств. 17: 26, 36. – 4. Царств. 19: 4. – Ис. 37: 4, 17. Йер. 10: 10: „Той е жив Бог... От гнева Му трепери земята, и народите не могат да издържат негодуванието Му.“ Йер. 26: 36. – Мак. 2: 7, 33. – Мат. 26: 63. (Клетвата пред живия Бог, страшния и ужасяващия) Евр. 10: 31: „Страшно е да попадне човек в ръцете на живия Бог“. – В идеята за Бога-Отмъстител старозаветната представа за живеещия и страшен Бог достига пълното си изражение. Най-драстично е то в ужасната картина на „Богът, който стъпква лина“, обрисван от пророк Исаия, 63: 3: „Аз ги тъпках в гнева Си и ги газих в яростта Си; кръвта им пръскаше дрехите Ми, и аз опетних цялото Си облекло“. Страшната картина оживява отново в Новия завет, Откр. 19: 15: „ще тъпче винения лин на яростта и гнева“. Относно идеята за „живия“ Бог вж. по-подробно в: R. Otto, *Aufsätze. Das Numinose betreffend*, zweite Auflage, S. 142.



и съзнателно поддържана фантастика те същевременно са образец и пример за превръщащото се вече в апокрифен вариант пробуждане на религиозния порив към мистерията, която възниква по схемата на изложените по-горе съответствия със странното, чудноватото, чудотворното и фантастичното. Подобно въздействие, както и избуяването на чувството за *mirum*, проправя пътя към „чудото“, към удоволствието, изпитвано от чудеса, към легендата, към апокалиптичния и мистичен свят на сънищата: наистина, всички те са рефлексия и плод на религиозното чувство, обаче прекършено и помрачено от средата, един сурогат на самородното, което накрая опошлява и с бурените си обвиня пречистеното чувство на мистерията, пречейки на неговия непосредствен и чист порив.

Затова пък в особено пречистен вид намираме момента на *mirum*, свързан с този на *augustum* в Книгата на Иов, гл. 38, която бездруго принадлежи на най-забележителните творения на историята на религията изобщо. Иов е спорил със своите приятели срещу Елохим и очевидно е имал право спрямо тях. Те не могат да му противостоят и замлъкват. Тогава се появява Елохим, за да поеме сам защитата си. И се защитава така, че Иов се признава за *победен*, и то истински и по силата на правото, а не, да речем, защото е принуден чрез най-обикновено надмощие да замлъкне. Ето какво признава той:

„...затова аз се отричам и *разкайвам* в прах и пепел”<sup>5</sup>.

Това свидетелства за вътрешната му *убеденост*, а не за безволев срыв и капитулация пред надмощието. Тук също не бива да се търси само сходство с настроението, което се долавя в Посланието на апостол Павел до Римляните, 9, 20:

„Изделието нима ще каже на майстора си: защо си ме тъй направил? Или грънчарят не е властен над глината, та от едно и също месиво да направи един съд за почетна *употреба*, а друг - за долна?”

Пасажът от книгата Иов би бил разбран погрешно, ако се тълкуваше по този начин. Възвестието в книгата на Иов не е отказът и невъзможността да оправдае Бога, а тъкмо едно основателно оправдание на Бога, което дори превъзхожда онова на приятелите на Иов и е в състояние да убеди дори него самия и не само да го убеди, а да внесе и най-съкровен мир в изтерзаната му от колебания гуша. Защото в странното преживяване, на което Иов става съпричастен чрез откровението на Елохим, вече се крие вътрешно уталожване на душевната му мъка и едно удовлетворение. Като решение на проблема дори само това удовлетворение би било напълно достатъчно, без Иов да постави повторно проблема в гл. 42, нещо, което се възприема като горница на същински изплатеното. Кои обаче е този странен момент, предизвикал едновременно оправданието на Бога и примирението на Иов?

Впрочем словото на Елохим е отглас на всичко, което би се очаквало в тази ситуация: избраничество и насочване към превъзхождащата мощ на Елохим, към него-

<sup>5</sup> Иов, 42: 6; б. ред.

Вото благородство и величие, също и към възвишената му мъдрост. Последната би гала тутакси едно убедително и рационално решение на проблема, в случай че завършваше с думите: „Моите пътища са по-възвисени от вашите пътища. С действията си аз преследвам *цели*, които вие не разбирате” – например цели, засягащи проверката и пречистването на праведния, или цели, отнасящи се до Цялото, на което отделният човек трябва със страданията си да се подчини. От гледна точка на рационални понятия, човек просто *колнее* за подобен изход на разговора. Ала не следва нищо подобно. Пък и смисълът на тази глава бездруго не се крие в насочващи към целта съображения и решения. Въщност тя се позовава на нещо съвършено друго, различно от това, което може да се изчерпи в рационални понятия, именно на почиващата над всички понятия, също и над стоящата по-високо от самото понятие цел *свръхестественост и необикновеност*, и това без друго е мистерията, в нейния чист, ирационален образ, при това едновременно като *mirum* и като *paradoxon*. А и великолепените *примери* говорят красноречиво в този дух. Орелът, който се вие над скалите, зъберите и стражниците, който избегва пляката си и „пилците му пият кръв, и дето има труп, там и той”, не е пример за *осмислена и целенасочена* мъдрост, която „умно и умело подготвя всичко”. Този орел е по-скоро *странното и необикновено нещо*, в което необикновеното на създателя му се самоонаглеждава. Същото срещаме и в ст. 13, отнасящ се до камилската птица с нейните *загадъчни* инстинкти. Наистина, като обект на „рационален” размисъл тя, както е описана тук, е по-скоро кръст, отколкото инструмент за постигане на цели:

„Ти ли гаде хубави крила на пауна и на камилската птица пера и пух? Тя оставя яйцата си на земята и ги топли на пясъка, и забравя, че крак може да ги смаже и полски звяр да ги стъпче; жестока е към децата си, като да не са нейни, и се не бои, че трудът ѝ ще отиде напразно, защото Бог не ѝ е дал мъдрост и не я е надарил с *разум*”<sup>6</sup>.

Не по-различен е и случаят с дивото животно и еднорога в ст. 5 и ст. 9: зверове, чиято абсолютна „тръномания” е описана бездруго разкошно, които обаче със загадъчните си инстинкти, с тайнственото си гържане са толкова необикновени и многозначително потайни, каквито са например дивата коза и кошутата в ст. 1 или пък „мъдростта” на димната облачна завеса в 38, 36, също и „разумът” на въздушните течения с техните необясними приливи и отливи, поява и изчезване, изтласкване и наместване, или пък странните съзвездия високо горе на небето, и Орионът и Мечката ведно с малките си. Смята се, че описанията на хипопотама и на крокодила в 41:15 са вмъкнати по-късно, и може би с право. Ала тогава трябва също да се признае, че техният автор е доловил много ясно замисъла на целия откъс, като обрисова с най-ярки щрихи това, за което говорят и другите примери. Докато те представят *portentia*<sup>7</sup>, той представя *monstra*<sup>8</sup>. Обаче чудовищното е винаги мистериозното, изведено до най-драстичната му изява. Впрочем божествената „мъдрост”, която поставя „цели”, не би могла да

<sup>6</sup> Иов, 39: 13-17, б. ред.

<sup>7</sup> Лат. – изроди, б. пр.

<sup>8</sup> Лат. – чудовища, б. пр.

се онагледни ни най-малко с неудачните примери, каквито са тези две същества. Обаче и тези примери, а и всички предишни, както и цялата вътрешна връзка, насока и смисъл на пасажа, майсторски изразяват абсолютно изумителното, почти демоничното, съвсем непонятното, както и променливата и загадъчна игра на вечната творческа мощ, нейната непривидимост, „изцяло другото”, присмиващо се на всяко разумно вникване и все пак разтърсващо и омайващо гушата до дълбините ѝ, изпълвайки я едновременно с най-дълбоко признание<sup>9</sup>. Тук става въпрос за „мистерията” същевременно като *fascinans* и като *augustum*. Въпреки че двата момента не са изразени като ясни понятия, а се долавят в тона, в ентузиазма, в ритъма на цялото изпълнение. Целият откъс е насочен към *mirum*. В него е залегнало както оправданието на Бога, така и удовлетворението и гушевият покой на Иов. А това *mirum* е като *fascinans* и като *augustum*. Защото, ако беше само „мистерия”, то щеше да е споменатата по-горе мистерия на „абсолютната непонятност”. А тя би могла да накара Иов единствено да онемее, но не и вътрешно да го убеди. Тук осезаемо се чувства една неизразима с гуми позитивна *ценност*, която е както обективна, така и субективна *ценност* на непонятното. *Mirum* е едновременно и *admirandum*, и *adorandum*, също така и *fascinans*. Тази *ценност* не е сравнима с търсещата разбираема цел или смисъл човешка мисъл и не е подобна на тях. Тя остава скрита в тайната си. Ала в мига, в който е почувствана, Елохим бива оправдан, а гушата на Иов намира покой.

Това преживяване на Иов има своя напълно оригинална противоположност, положена в основата на новелистичен разказ от модерен писател, все пак с дълбоко въздействие. В новелата си „Служебна трагедия”, поместена в сборника „Заг плуга и пресата”, Макс Ейт<sup>10</sup> разказва за строежа на монументален мост над дълъг и тесен морски залив. Най-загълбочена проектантска работа, най-всеотдайно и прилежно професионално изпълнение са създали този строеж – истинско чудо на смислена и целенасочена човешка дейност. Мостът е готов въпреки безкрайните трудности и чудовищни пречки. Горд и внушителен стои той там и устоява на вятъра и вълните. Но ето че се извива вихрушка и повлича строежа и строителите в морските дълбини. Тъй както най-безсмисленото сякаш триумфира над най-смисленото, така и съдбата сякаш крачи равнодушно покрай добродетели и заслуги. Ето какво разказва писателят за отиването на мястото на трагедията:

„Когато стигнахме края на моста, бе тихо, почти отникъде полъх. Високо над нас синкавозелено небе, излъчващо странна, зловеща светлина. Заг нас, зинал като голям гроб, лежеше залиът.

Господарят на живота и на смъртта витаеше над морските води в безмълвно величие.

Ние го чувствахме, тъй както човек чувства ръката си. И старецът, и аз коленичихме пред отворения гроб и пред Него”.

<sup>9</sup> Не може да се отрече, че крокодилът, както и хипопотамът, тези чудовища на природата, крият за нас определена поука. Най-малкото са истински дяволски изчадия.

<sup>10</sup> Макс Ейт (1836-1906) – писател, автор на произведения от света на техниката, б. пр.

Защо са коленичили? Защо е трябвало да коленичат? Пред вихрушка и пред природна стихия, както и само пред Всемогъщото не се коленичи. Обаче пред абсолютно неразбраното, пред открито-неразкритата *тайна* се коленичи със стихнала гуша, *осъществявайки* своето съприкосновение с Бога, а заедно с него и своето *право*.

\*\*\*

Би могло да се намерят в Стария завет още много други черти на нуминозното чувство. Обаче друг човек, писал преди шестнадесет века в същия смисъл като нас „за ирационалното“, вече ги е обобщил по най-сполучливия начин. Това е Златоуст. Тъй като по-нататък пак ще се натъкнем на него, нека сега не избързваме. Затова пък моментът на *mirum* ще ни се разкрие отново най-вече в своеобразната трактовка на Лутер, в идеите му, наречени от нас *Размисли на Иов*.

Превод от немски: Владимир Теохаров,  
Донка Илинова

Преводът е осъществен по:  
Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotha, 1929, 97-108

Невена Димитрова е родена през 1980 г. в София. Завършила е философия през 2003 г. в СУ „Св. Климент Охридски“. Магистър по средновековна философия и култура (2005 г.). Докторант е по византийска философия в СУ и има специализации в католическия университет в Лувен, Белгия и в „Томас Институт“, Кьолн, Германия. Публикувала е в *Архив за средновековна философия и култура*.

**Невена Димитрова**

## ПОЗНАВАЩИЯТ ЧОВЕК СПОРЕД СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

Или от образа към подобие

*„Защото какво в крайна сметка е човекът – всичко в сравнение с нищото и нищо в сравнение с безкрайността...“*

Блез Паскал, *Мисли*

Мярата, пределността, пулсирането във и изпълването на границата на съществуване конституират не само и не просто базата на всяко антропологично изследване; те представляват основна задача на всяко метафизично питане, на всеки познавателен акт, на всяко завръщане-към-началото.

„Венец на творението“, „средина на съществуващото“ – *σύνδεσμός τις φυσικός*, човекът е винаги битие-с-цел, битие-със-задача<sup>1</sup>. Постигането и устояването в пределността обаче изисква постоянно усилие и представлява съвършенстване на собствената природа, но и доближаване до Бога и завръщане към Него. Ето защо „познаващият човек“ в един по-общ смисъл е „избраният“ Бога човек<sup>2</sup>: битието, устремено към благобитието, за да достигне/заслужи вечнобитие-

<sup>1</sup> Амв.ю. PG 91 1305A „Поради тази причина човекът е последен в реда на съществуващото като обединяващ и опосредяващ чрез собствените си части крайните предели (ἄκρος) на съществуващото и свеждащ в единство това, което по природа е отделено безкрайно едно от друго, за да осъществи единението на всичко с Бога като Първопричина...“ (Текстовете, използвани в настоящата статия, са авторски превод.)

<sup>2</sup> Отново цитирайки Блез Паскал *Мисли*, за облога и Бога – за вярата и избора.

то – в Максимовата терминологична система<sup>3</sup>. Аналогичният рег в изкупителните действия, както пише и о. Флоровски са: съединение с Бога (въплъщение), постоянен избор (на праведен живот) и нетленост на естеството/природата или възкресение<sup>4</sup>...

Познаващият човек е изправящият постлапсарния тропос на съществуване на човешката природа<sup>5</sup>. Парадигмата за подобно завръщане се открива в открояването на самия Бог, в снизхождането и въплъщаването Му. Когато човек не би могъл дори постигайки онова съвършено състояние, което му е обещано, да постигне единение с Бога, да познае същността Му. Въплъщаването на Бога се случва не просто за да бъде спасена падналата човешката природа, но по-скоро да бъде реализирана, осъществена самата екзистенциална мисия на човекотворението, като негово оправдание и обоснование и този акт на снизхождане няма за своя причина грехопадението, а фактът на неразрушимото единство на природите – Божествена и човешка, на „вливането на Живота в тварното битие“<sup>6</sup>.

В един от най-обемните коментари и тълкувания на светия отец върху затрунгителни места и неясни въпроси в словата на св. Григорий Богослов и у св. Дионисий Ареопагит, (*Амбигва*, 41) човекът е представен със своята основна мисия на посредник между компонентите на собствената си природа и на осъществяващ универсалната перихореза<sup>7</sup> само и единствено чрез живота си в Христа<sup>8</sup>. Реализирането на тази задача е загадено в образния характер на човека, от една страна, и на богоуподобителния процес, обвързан с гномическата воля и избора (γνώμη и προαίρεσις), от друга.

Тази дихотомия играе важна роля не само в учението на св. Максим, но конституира базата на цялостната патристична литература. Диагмата „образ – подобие“ (εἰκὼν – ὁμοίωσις) има своето начало в Битие 1:26 и е проблематичен център в Александрийската традиция, у кападокийските отци, срещаме я и у Ориген.

Новаторство в този смисъл у св. отец не откриваме. Неговият личен принос се състои по-скоро в интересния акцент, който поставя върху втория термин от тази релация, насочвайки вниманието дори не толкова към антропологичните

<sup>3</sup> Amb. Io. PG 91 Доколкото човек не последвал даденото му при сътворяването природно движение към неподвижното Началото (има предвид Бог), а напротив, доброволно, неразумно и противоприродно се насочил към това, което стои по-ниско от него, над което той собствено получил от Бога задачата да господства, злоупотребявайки с дадената му при сътворяването природна способност за единение на разделеното и по-скоро разделяйки единното, така че се поддава на опасността отново да изпадне в „небитие“... а също така и в Amb. Io. 1.392AB: (Καὶ τὸν μὲν πρῶτον δυνάμεως, τὸν δὲ δεῦτερον ἐνεργείας, τὸν δὲ τρίτον ἀρχίας εἶναι περιεκτικόν) Първата от тези способности (битието) е дадена по същност, втората (благобитието) като движение по силата на собствената воля, а третата (вечно-благо-битието) се дарява по благодат...

<sup>4</sup> Флоровски П. Восточные Отцы V–VIII веков, гл. VII: Преподобный Максим Исповедник, М. 2003, стр. 572.

<sup>5</sup> Начинът на съществуване на човешката природа след грехопадението: той се различава от райското съществуване на човека, но не води до промени в самата човешка природа – б.ред.

<sup>6</sup> Ibid

<sup>7</sup> Взаимопроникване: термин, обозначаващ енергийното взаимодействие между природите – б.ред.

<sup>8</sup> Каприев, Г. „Византийската философия“, С., 2001, стр. 112.

измерения, колкото към познавателната перспектива на проблема.

Определението на образа, или по-точно на „сътворената-по образ-природа“, отношението между човека и Бога, начинът, по който взаимодействат ум, воля и тяло в процеса на въздигането на човека към богоуподобяване – това са основните разглеждани тук въпроси.

Imago Dei при повечето отци на Църквата се асоциира с ума или рационалната способност в степени, вариращи от пълна идентификация до просто допускане, че способността за мислене е есенциална част от това, което означава да си сътворен по образ Божий. В Александрийската традиция образът се отнася преди всичко към душата. При Филон най-висшата част на душата, умът (νοῦς), се схваща като образ на Бога и този възглед следват александрийските мислители. Кападокийските отци модифицират гаденото учение, разглеждайки цялостната конституция на човешкото същество – душа и тяло в едно – като образ и подражател на Бога<sup>9</sup>.

Определението на св. Максим включва не само ума или душата, но цялата композиция на човешкото битие като образ на съвършения Създател, чиято задача е да постигне подобие с Него. Един от приносите на светия отец е също така способността за себеопределение, което Максим отъждествява с природната воля. Оттук и връзката между дейността на ума с актуализацията на добродетелите<sup>10</sup>, и двете се смятат за водещи човека към обожение и познание на Бога.

В *Стотиците за любовта*, Максим разкрива възгледа си: „Всяка рационална природа... е сътворена по образ Божий, но само онези, които са добри и мъдри, са създадени, за да постигнат подобие с Него”<sup>11</sup>. Умът и разумът се свързват с Божия образ в човека<sup>12</sup>. И двете са представени от тези способности (ἡ λογική τε καὶ νοερά ψυχή) и всяка разумна душа се казва, че е сътворена по образ Божий. Образът обаче се асоциира по-скоро с нуса, докато подобие е разумно постижение<sup>13</sup>.

Необходимо е да се отбележи още, че в Максимовата мисъл проблемът „образ-подобие” се представя чрез различаването „природа-ипостас”, която също така може да бъде открита у кападокийците преди това. Особен интерес представлява и другата двойка понятия при Максим, през които се разглежда гадената тема, а именно диадата „логос на същността и тропос на съществуването”<sup>14</sup>. Отбелязва се, че природата е според образа, логоса, а ипостасата – според подобие, начина на съществуване.

<sup>9</sup> Thunberg Lars. *Microcosm and Mediator...* L. 1965, p. 121.

<sup>10</sup> Каприев, Г. *Византийската философия*. С. 2001, с. 164.

<sup>11</sup> *Cap.Char.* III.25.

<sup>12</sup> *Amb.Io.* 7.

<sup>13</sup> *Amb. Io.* 10.

<sup>14</sup> J.-Cl.Larchet, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Paris 1996, p. 156.

Цялото представяне на отношението „образ-подобие”, тогава би могло да бъде разгледано в рамките на схемата от три дихотомични отношения, вписващи се в онтологичната схема „начало – среда – край” или „битие – благо битие – вечно благо битие”. Това са отношенията: образ-подобие/ природа-ипостас/логос-тропос. Историята на тези термини и групи дефиниции няма да бъде от основен интерес тук, макар че една от спецификите на Максимовия философски език, е преформулирането на някои от тях.

Образът на Бога кореспондира със същността или природата на човека, както е била сътворена от Бога<sup>15</sup>. Оттук фундаментът на тази природа се конституира от качества или способности, давани по благодат<sup>16</sup>. Максим ги определя като „божествени качества”, давани на човешката природа. Максим ситуира тези свои възгледи във вече установена традиция, в която парадигмата на образа е Логосът или Бог-Слово, там, където всички логоси на сътворените неща намират своето начало и край.

Когато образът е логосът в човека, това означава, че той притежава всички съществни за човека характеристики, но заедно с това представлява и онова, което е във възможност, идеалното състояние според Божията воля, което трябва да бъде реализирано като телос на човешката екзистенция. По този начин се осъществява междинната степен между даденото в началото по благодат и изпълването на смисъла според свободния волеви избор на всеки.

Всичко това прави концепцията за образа динамична. Всъщност за Максим, както и за неговите предшественици (Климент от Александрия), образът е гама от способности, позволяващи на човека да реализира подобие и да ориентира себе си динамично към неговото осъществяване.

Подобие, за разлика от образа, се отнася не към природата, а към ипостасата. Докато образът е част от природната конституция на човека и се дава от Създателя по благодат, без каквито и да било усилия от страна на човешкото същество, подобие се свързва с персоналното участие с цел осъществяването му и в този смисъл се свързва със склонността за пожелаване и с избора (*γνώμη* и *προαίρεσις*).

Както образът разкрива логоса на природата, така подобие разкрива начина на съществуване (*τρόπος*). Подобие е конституирано от добродетелите. Максим цитира в Стоиците за любовта – благо и мъдростта като характерни за богоуподобилия се. Тези два термина кореспондират респективно с практиката и съзерцанието (*πράξις* и *θεωρία*) или с добродетелите и познанието, и които светецът в Амбигва, 10 приписва на подобие „...божието подобие, разбирам – познанието и добродетелите...”. Във *Въпроси и отговори към Таласий* практиката се обвързва с подобие, а съзерцанието – с образа: обяснението за това е, че образът и съзерцанието са взаимнообвързани чрез логосите (образът

<sup>15</sup> Cap.Char.III.25.

<sup>16</sup> Ibid.



е логосът в човека, а съзерцанието е познанието на логосите на творенията)<sup>17</sup>. (Логосите на всички неща – минали, настоящи, бъдещи, предсъществуват неизменно у Бога. Те биват извеждани в битие, развиват се към добро или лошо, и според съответната разположеност на всяко едно от тях, те безкрайно и завинаги са угодени с участие в или отпадане от свършеното състояние.)

Имайки предвид споменатите по-горе релации, става ясно, че Максим обвързва битието и вечно благо битието с образа, докато подобие – с благобитието. Доколкото Бог притежава тези качества по природа, човек може да ги постига чрез добродетелен живот и причастяване. В този смисъл – притежанието на образа е „природно“, „по рождение“, докато подобие се постига чрез избора на волята и собствените персонални усилия. Добродетелният живот прави възможно богоуподобяването според съответното разположение на волята и личния избор. Актуализацията на добродетелите зависи от разположението на волята към доброто и от избора, чиято задача е постоянно да задържат състоянието на свършенстване.

Максим дори описва добродетелите като вид потенциално съдържание на природата или образа и човек чрез собствените си усилия ги актуализира в богоуподобителния процес.

Нека сега се насочим към някои от Максимовите предшественици, а именно св. Григорий Назиански и св. Григорий Нисийски. За кападокийците отнасянето на ума към Бога се осъществява чрез добродетелния живот и по този начин дейността на ума се схваща като неотделима от дейността на волята. Например Григорий от Нуса понякога описва добродетелността като подготвителен етап в духовния живот, и по-точно, предпоставящ познанието на Бога. Както пише един от познавачите на светия отец, Ж. Даниелу, добродетелта е участие и причастяване към самия живот на Бога, което ни позволява да узнаем нещо за Него, това той нарича „cette doctrine de la connaissance de Dieu dans le miroir des vertues“. Да си добродетелен тогава означава да подражаваш, да се уподобяваш на божествеността. Добродетелта се съдържа едновременно в определен тип познание и в правилното действие. Новият човек, който се ражда в Христа, притежава  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  (дело на разумната и на способността за мислене – представляващи част от възстановения образ<sup>18</sup>), както и подреждането и дисциплинирането на страстите, така че целта към добро- или благобитиистване да бъде постигната.

Антропологичният порядък следователно се запазва в етиката или философията и аскетическата теология: умът е логически предшествващ волята – ето защо Григорий Назиански в едно от словата си казва, че философията може да отвори пътя към добродетелта и светостта<sup>19</sup>.

За Григорий от Нуса сътвореният ум представлява не образ на самата бо-

<sup>17</sup> P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma, 1955.

<sup>18</sup> Ep.32 in *Maxime le Confesseur, Lettres*, Paris, 1998.

<sup>19</sup> Or. 25.1 и 25.10.

жествена същност, а на определено божествено качество – мъдростта, и тази пределност в познанието определя схващането единствено на божествените действия. Това също означава, че сме способни да станем добродетелни чрез аскетическа практика, така че да се открие пътят към съзерцанието и познанието на Бога.

От тази практическа (в смисъла на практика- πρᾶξις) гледна точка, която представлява по-голям интерес в гносеологичен план, Максим обяснява: „Ако Словото на Бога несъмнено е същността на добродетелта у всеки човек... Всеки човек, участващ в добродетелта постоянно и в придобит навик, безвъпросно ясно бива причастен Богу”. Човек получава чрез причастие природното благо с битието си; както накрая той ревностно реализира стремлението си към източника и началото посредством добрата воля (γνώμη) и персоналния избор (προαίρεσις) и се обожава, привнасяйки към природната благост на образа, избираемото чрез добродетелите подобие, поради изначално зададения път към и близостта със собственото начало и източник<sup>20</sup>.

Както бе отбелязано, освен дихотомичните построения у Максим може да бъде разчетена и базисната и добре позната космологична схема според естествено-то разделение на начало-среда-край, а именно: битие – благобитие – вечноблаго битие. Втората степен тук не се дава по благодат, а се постига благодарение на персонални усилия. Основна роля в този процес играят γνώμη и προαίρεσις, а като следствие биват актуализирани добродетелите. Какво означава да си добродетелен? Този проблем светият отец поставя и в *Амбигва*, 41. Човекът е сътворен по образ Божи, но му се дава да постигне подобие единствено по силата на свободната му воля, посредством съблюдаване на добродетелен живот според заповедите.

Какво е отношението между възгледите на кападокийците и преп. Максим в последната степен на съзерцание? Според Григорий Богослов това, което е Богоподобно в нас, са умът и разумът (νοῦς καὶ λόγος).

Връзката между божествен и човешки ум от гледна точка на възможността е образът на Бога; от гледна точка на действителността е съзерцанието. Съзерцанието се отнася към образа доколко, доколкото представлява една от определящите характеристики на човешкото битие: способността за съзерцаване и различаване е свойствена на богоподобната част от душата.

Още повече, че само едно живо същество притежава божествено качество или способност, νοῦς, и следователно именно венецът на творението има способността да подражава на своя Създател изключително чрез ангажирането си в процеса на съзерцание.

Григорий от Ниса отстоява възгледа, че сътворението по образ Божи, свеждано до правилната употреба на благодатно зададената богоуподобителна парадигма, позволява на човешките същества да се възвърнат към Бога като последна

<sup>20</sup> Amb.Io.7

степен на възкачване към Него в съзерцанието. Образът не се състои според Нисийския отец само в ума, но също така и в свободата от грях. Някои изследователи твърдят, че образът е νοῦς καὶ φρόνησις, акомпаниран от цялата гама добродетели. Доколкото е вярно, че волята е логически зависима от ума, Григориевата схема не допуска нито възможност умът да действа без волевата способност, нито на богоподобния ум някак да липсва свобода.

Познанието на Бога чрез душата като Негов образ е очевидно от същия порядък като всеки друг тип рационално познание, въпреки всичко това е най-съвършеното познание – представлява дискурсивно познание (στοχασμός), а не непосредствено съзерцание на божественото. Човек съзерцава душата като образ Божи, а не Бог сам по себе си. Той е образ или подобие Богу поради душата си, и по-точно – защото душата притежава разум, свобода на волята, надприродна благодат<sup>21</sup>.

Относно употребата на гадените термини: εἰκὼν и ὁμοίωσις, счита се, че става дума за отношение на природен и свръхприроден порядък (както е при Григорий Нисийски или св. Василий Велики). Първият засяга ума/разума, а вторият трябва да бъде разглеждан от перспективата на свободната воля.

И двамата Григориевци извеждат ученията си от следствията в реда на творенията в имплицитни и понякога експлицитни философски построения. Индуктивната линия на умозаклучаване се успоредява с възкачващото движение на творението. Бог дава на разумната природа средство за възприемане на чисто умопостигаемата природа, което също така позволява причастяване с Бога. Теологията на imago Dei е основна тема у кападокийците, откривана по-често у Григорий Нисийски. Душата е разумна и въпреки че умът, който я ръководи, функционира в разумните живи същества не без помощта на сетивата, сам по себе си той не се смята за част от тялото: тялото не е нещо повече от външна форма за този ум и служи на нуждите му. Ако тялото съществува, за да способна целите, нуждите на ума, каква би била последната негова задача и цел? В началната възхвала на трактата, адресирана към брат му Василий, св. Григорий твърди, че творението по образ Божи – което идва да покаже не друго, а правилната употреба на божествения дар за уподобяване – позволява на човек да осъществи движението от тварна природа към Нетварната през завръщането към Бог в съзерцанието.

Образът за Григорий Нисийски не е съсредоточен единствено в ума, но също така в спасението от греха. Ролята на душата като водител на психосоматичното единство, което представлява човешката личност, съвсем ясно изисква умът/интелектът да е един от неговите конституенти, в противен случай не би било възможно различаването на благо; активното избиране на доброто изисква допълнителна, но тясно обвързана способност, а именно волята: всяко творение, притежаващо разум или ум, е създадено такова, че да бъде водено от независима и свободна воля<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Alcuin A. Weiswurm, Gregory of Nyssa, 1952, p. 173

<sup>22</sup> Вж. Voelker, според когото грехът е грешка на ума (1955).

Разсъжденията за отнасянето на душата към Бога естествено повдигат въпроса за ролята на тялото в тази схема. Григорий Назиански настоява за цялостната причастност на тялото към духовния живот. Единството на душа и тяло изисква медиатор, който да опосредява функциите им и да ги едни в познанието на Бога. Сетивната способност прави възможна кореспонденцията между двете сфери. Връзката тяло-душа във всеки случай е вродена (като сътворени по образ Божий) и актуализируема (нещо ефектирано и афектирано от употребата на волята на човека).

Умът е водещ принцип не само за по-низшите способности, но за цялата душа; душата намира своята съвършена завършеност в областта на умопостигаемото (νοερός) и разумното (λογικός). Мисловните действия/енергии може да бъдат замъглени поради състоянията на тялото, но дори в този случай умът запазва известна независимост. Тази автономия се възхвалява главно с термините за самоопределение по отношение на Бога: душата става богоподобна (θεοειδής), когато устоява на постоянния натиск на най-ниското в природата. В това отношение образът Божий се схваща едновременно като природен дар и като променливо състояние, зависимо от личните способности на всеки човек.

Отношението между интелектуалните способности, разположението на волята и състоянията на тялото в този смисъл са свързани с процеса на пробуждане и насочване на човешкото битие към съвършенство и обожение.

Връщайки се отново към Максим Исповедник, в един от неговите най-значими коментари в *Амбигва* (макар тази тема да е засягана и в други негови произведения), практиката се обвързва с разума или логоса. Практиката естествено се свързва с тялото, като проявява, актуализира добродетелите, а добродетелта по-скоро е присъща на разумния ред. В *Амбигва*, 7 Максим коментира пасаж от Григорий Назиански (а именно „бидейки част от Бога и отпаднал оттам“), където под „част от Бога“ се разбира по силата на логосите (или на божествените пожелания) на битието ни. Но се казва също така, че отпадаме от реда, понеже не сме били движени според това, заради което сме изведени в битие”<sup>23</sup>. Максим представя двойно обяснение на логосното учение в онтологичен и в морален план.

Когато човешкото движение е изцяло в съгласие с логоса, предсъществуващ в Бога, и желае единствено своето Първоначало, тогава този човек ще бъде в Бога (ἐν θεῷ γενήσεται) – Евагриево и Максимова разбиране за предела на християнския живот – и не ще отпадне от него. Това е завръщане към и реконструиране на света извън греха. Тогава става ясно, че постлапсарният статус може да бъде преодолян. При това взаимодействие двете нива на природен и свръхприроден порядък. В изследователската литература тези преход и взаимодействие се характеризират като преминаване от същностен в екзистенциален порядък<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Amb. Io 7; също така: P. Sherwood, *The Earlier Ambigua...*, p. 173.

<sup>24</sup> P. Sherwood, *The Earlier Ambigua...Chapter IV Logos*, p. 155.

В *Амбигва* 41 Максим разглежда преодоляването на петте онтологични разделения в ипостасата на всичко съществуващо, анализирайки гумите на Григорий Богослов „Природата се обновява и Бог става човек”. Събирането на разностойните тварна и нетварна природа, умопостигаем и сетивен свят, земя и небе... В парадигмата на въплътеното Слово задава пътя за новия тропос на съществуване в постлапсарното състояние. В разпознаването на истинската добродетел в самия Логос човек може да възстанови изгубеното единство с Бога, установено в сътворената-по образ-природа. По този начин начало и край си взаимодействат по такъв начин, че необходимостта от апокатастасис, както Ориген го вижда, вече не е приложим. Връзката бива възстановена чрез усилията на всеки човек в актуализирането на добродетелите или в отпадането от Бога.

За Максим свободата е белег на образа. Благото в човешката природа, зададено още с творението му по образ, се реализира напълно само в действията на свободната воля, която също проявява подобие на човека със Създателя<sup>25</sup>. При Григорий от Нуса, както и при Максим, човекът се разглежда като разумно същество, а човешкият ум като интелектуален субект. По гумите на самия монах, естествено за човека е да бъде субординиран на Логоса, но и да прави своите избори, отговаряйки на положението, което има в йерархията на съществуващото.

Тялото при Максим следователно не се включва в областта на образа, а по-скоро се открива в реализирането на подобие. В този смисъл не само битието, но и вечно благо битието се смятат за сътворени по образ, а тялото е призвано да посредничи, посредством добродетелния живот в постигането на благо битието. Разумната гуша е медиаторът между областта на божественото и тялото<sup>26</sup>.

В гл. 89 от *Стотиците за познанието* Максим разяснява какво има предвид, когато говори за образ и подобие, и как разбира тези понятия. Светецът твърди, че образът се дава в началото, при сътворението, а подобие се придобива чрез духовен процес. Максим вижда подобие като имитация, подражание и проявяване на божествените добродетели.

Част от *Амбигва*, 10, засяга проблема за трите движения на гушата. Тези на ума, разума и сетивата и всяко едно от тях изпълнява своята функция в степента на познание, която е възможно да постигне. Тези движения са взаимосвързани и кулминират в действията на най-висшата способност на ума, който постоянно съзерцава Бога, освободен от представност и понятийност, но със съдействието на разума и сетивата. Осъществяването на образа в човека е израз на такава реципрочност в дейността – божествено-човешка дейност, в която човек изцяло се възкачва към Бога и се установява в Него чрез съзерцателната дейност на ума.

Може да бъде добавено, че този процес на свършенстване е също така осъ-

<sup>25</sup> Cap.Gnost. I.13.

<sup>26</sup> Amb.Io. PG 91,1304D.

ществяване на богоуподобителния процес. В *Стотиците за любовта* III.25 Максим дава едно от най-ясните си определения относно образа и подобие по отношение на божествените качества. Там се казва, че Бог в благостта си споделя с разумните същества четири божествени качества/способности, чрез които ги поддържа и пази: битие, вечно благо битие, благо и мъдрост. Битието и вечно-благо-битието проявяват образа на Бога, докато благото и мъдростта са дарени на притежаващите свободна воля и се отнасят към подобие. Първите две се дават по природа, а последните две – по благодат. При Максим подобие винаги се обвързва с добродетелния живот или с *vita practica*. Подобие се изразява в човешката доброта и благост, в противовес на злото, а образът се свързва с истината и съзерцанието, в противовес на лъжата. Към това, което е добро по природа, човек е призван да се стреми по силата на доброта си воля и свободен избор (*προαίρεσις*), а към подобие пътят се отваря през добродетелния живот<sup>27</sup>.

Така мози, който правилно употребява движенията на душата – ума, разума, сетивата, добавя към благото *по природа* – *пожеланото* добро на подобие. Процесът на уподобяване усъвършенства образния характер на човека по такъв начин, че изпълва това, което е по природа, т.е. непроменимо, с пожеланото от волята и така различно за всеки според персоналния избор и способности. Божият съд и провидение са показател за образа на Бога, въплътен в добродетелите. Така и въплъщението се схваща като въплъщение на Логоса в света в различна степен, зависеща от дейността на ума, разума, тялото, сетивата.

В светлината на разглежданите откъси главно от *Стотиците за любовта* и *Амбигва* относно различие между образ и подобие, светият отец отново подчертава, че човекът е едно цяло от душа и тяло, дарен със свободна воля и че образът, който носим всички, е споделяне на нещо повече от дар на благодатта; той е условието за възможност за постигане на подобие с Твореца, за подражанието на Христа и за живот в Бога.

<sup>27</sup> Amb.Io.7

Георги Капривев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. От 1999 до 2007 г. ръководител на Катедра по история на философията към ФФ на СУ. Президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса – GPMR, в Германия. Член на Института за средновековна философия и култура (София). Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лекторати в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Хановер, Цюрих. Автор е на 14 книги в областта на средновековната християнска философия, между които *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005; *Id quo nihil maius cogitari possit. Философският свят на Анселм от Аоста*, архиепископ Кентърбърийски, София, УИ, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canerbury*, Brill, Leiden-Köln-New York, 1998.

## Георги Капривев

# СВОБОДНИТЕ И ПОЛЕЗНИТЕ ИЗКУСТВА СПОРЕД НОРМАТА НА МОНАШЕСКИЯ ЖИВОТ ВЪВ ВИЗАНТИЯ

По аналогия със западната традиция (и особено с тази на Ранното средновековие) се твърди, че и византийската монашеска традиция изисква дефинитивно интелектуалния и ръчния труд; че и тя гледа като своя първостепенна задача едновременно умственото и материално култивиране на „пустинята“. Като аргумент се изтъква масивната стопанска активност на византийските манастири, както и създадената в тях литературна продукция.

Едно по-внимателно наблюдение поставя обаче под въпрос тезата, че развитието на научните знания, на телесния труд и свързаните с него технически изкуства се числи към конститутивните елементи на монашеския живот във Византия и православната монашеска традиция.

Доминиращата враждебност на гнешното православно монашество срещу науката е вече прочута. Тя не бива да бъде гледана като непосредствено прогължение на византийския модел. Трябва обаче да се предполага, че става дума

за симптом на някаква тенденция, имаща корените си в традицията. Предоставящи са примерите за изострена погозрителност във византийските манастири към интензивната интелектуална активност. Ще си позволя да приведа само две образцови истории от времето на т.нар. „палеологов ренесанс“.

На първо място, тук се има предвид прогонването от манастира на учения исихаст Григорий Акиндин от страна на атонските монаси през 1332 г. Като основна причина се посочва, че те били „ревниви към таланта му на хуманист“, тоест, че са били зле настроени към неговата начетеност в елинската философия и литература, както става видно от една неиздадена проповед на Калист I<sup>1</sup>. Григорий Палама, който иначе приписва на Акиндин неправилна молитвена практика и съответно едно „бесовско видение“, не пропуска да спомене в тази връзка вредното влияние на „елинската заблуда“ върху Акиндин<sup>2</sup>.

На второ място, насочвам към синодалното осъждане от 1368 г. на томиста Прохор Кидон, тогава признато най-значимият ум сред атонските монаси. То се основава на решенията от процеса във Великата Лавра, където йеромонахът Прохор живее като монах още от детски години. Като главно доказателство както на този процес, така и в синодалния *Томос* се изтъква, че в килията му са били открити еретични книги (тъкмо на Варлаам и Акиндин)<sup>3</sup>. Всъщност възможно е това да не е било непременно лъжа или донос от страна на изумена Яков Трикана. Прохор изпраща на патриарха една критика срещу *Томоса* от 1351 г. Естествено би било желанието му да е запознат и с осъдените документи. Във всеки случай, неговото учение е съвършено различно от тези на Варлаам и Акиндин (от своя страна също съществено различаващи се помежду си). В *Томоса* от 1368 г. обаче се изтъква като обвинителен мотив самата му ученост, при което се подчертава, че поради извратена увреденост се е прикрепил към елинската ученост (*ματαιότης τῶν Ἑλληνικῶν*) и дълбоко е усвоил нейното злоучение (*κακοδοξία*). Сред учениците на елините Прохор бил първият и най-големият. Той въвеждал *καινοφωνία* (нов изказ), при което не бил способен да упражнява исихията и застъпвал неблагочестив начин на мислене (*φρόνημα*)<sup>4</sup>. В този контекст се атакува и фактът, че неговите *λογισμοί* (действия на разума, мисли) и силогизмите му са белязани от Аристотеловата силогистика<sup>5</sup>. Образоваността и упражняването на монашеската форма на живот са конфронтирани тук по очевиден начин.

Това напрежение може да бъде открито и в текстовете на големите учители на монашеството от същия период. Григорий Синаит подчертава категорично

<sup>1</sup> Cf. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, New York, 1975, 40; J. Nadal Cañellas, *Gregorio Akíndinos*, in: G. Conticello, V. Conticello (ed.), *La théologie Byzantine et sa tradition*, II, Turnhout, 2002, 194-195.

<sup>2</sup> Gregorios Palamas, *Antirrhethika contra Akindynon*, VII, 16, 59, in: Gregorios Palamas, *Syngrammata*, vol. 4, P. Chrestou (ed.), Thessalonike, 1970, 505,20-21.

<sup>3</sup> *Tomos synodicos 1368*, Rigo 114-118; PG 151, 696B. Томосът се цитира по критичното издание в A. Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre*, Firenze, 2004, 99-134 по редове, както и по изданието в *Patrologia Graeca* по колона и ред. Cf. F. Tinnefeld, „Exkurs. Prochoros Kydones“, in: Demetrios Kydones, *Briefe I*, 1, Stuttgart, 1981, 237-244.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Rigo 33-54; PG 151, 694AB.

<sup>5</sup> *Ibid.*, Rigo, 241-243; PG 151, 699B.



високата ценност на разума и естественото познание<sup>6</sup> и наставлява, че свършеният философ е онзи, чиито ум (*νοῦς*) е възправян от нравствената, естествената и богословската философия, при което нравствената се подвежда към практиката, естествената едностранно към разума, а богословската към съзерцанието. В края на тази глава обаче се настоява, че истинският философ има в себе си познавателно (*γνωστῶς*) и непосредствено свръхестественото единение Божие<sup>7</sup>. В тази връзка той препоръчва на монасите в една отделна глава, озаглавена *За четенето* (*Περὶ ἀναγνώσεως*), да четат изключително книги за исихията и молитвата, и то от малцина, поименно посочени автори<sup>8</sup>. Всяка друга литература трябва да бъде оставена настрана за дълго време. Не защото е осъдителна, а защото не се съгласува с (първостепенната) цел и би могла да отдалечава ума от молитвата<sup>9</sup>.

Същият мотив може да бъде разпознат в отношението на Григорий Палама към философията. Палама подчертава многократно високата ценност на философията. За отхвърляне, и то на „външната“, елинската философия може, настоява все пак той, да се говори само в случая на онези, които са се решили да се отдадат на монашеския живот. Според собствените му думи Палама не иска да забрани философията и на монасите, но той забелязва, че онзи, който не е слабоумен, е имал като мирянин достатъчно време за усвояването на това знание. Той не им забранява философията, а ги призовава за стремеж към едно благо, по-висше от философското знание, на което те вече са се посветили: вечната молитвена грижа за Бога<sup>10</sup>. Тук мотивацията за тази позиция предстои да бъде изследвана по-детайлно.

На изследване подлежи и особеното отношение на православните монаси към ръчния труд и свързаните с него технически умения. Положението на монашеството във Византия се променя, както е известно, в хода на историята. Ако преди времето на иконоборческата криза играе второстепенна и даже маргинална роля, през 843 г. то е същинският победител. Значението на манастирите нараства, особено след налагането на киновитийството като образцова форма на монашески живот. Този процес завършва най-късно около средата на X в. с основаването на атонската Велика лавра (956 г.) и малко по-ранното утвърждаване на Карея като „столица“ на Светогорската монашеска република. Икономическото положение на манастирите се променя видимо. Манастирите от по-ранно време са наистина многобройни, но обикновено бедни и без интерес към натрупването на богатство и имоти. Разликата става съвсем видима чрез мощните инвестиции на Атанасий в основаната от него Лавра. Той организира прокарването на километрични водопроводи за задвижването на мелници и напо-

<sup>6</sup> Вж. по-подробно G. Kapriev, *Es sind zwei Augen der Seele*, in: G. Kapriev, G. Mensching (edd.), *Vernunft und Offenbarung*, Sofia, 2006, 58-63.

<sup>7</sup> Gregorios Sinaites, *Capita valde utilia per acrostichidem disposita* 127, in: PG 150, 1292A et D.

<sup>8</sup> Иоан Лествичник, Исаак Сирин, Максим Исповедник, Симеон Нови Богослов, Никита Ститат, Исихий, Филотей Синаит и „другите, писали по същия начин за същото“.

<sup>9</sup> Gregorios Sinaites, *De quietudine et duobus orationis modis* 11, in: PG 150, 1326CD.

<sup>10</sup> Gregorios Palamas, *Triades*, I, 1, 12; II, 1, 35, in: Gregorios Palamas, *Synggrammata*, vol. 1, P. Chrestou (ed.), Thessalonike, 1988, 374,24-375,1; 497,16-21.

яването на земеделски площи. Дотогава монашеството се чуждее от стопанисването на земни блага. Ситуацията се променя в края на XI в. Тогава Църквата се насочва към *харистική*, тоест към предоставянето на манастирски имоти под управлението на светски лица. През XII в. монашеството окончателно заема (не само в духовен, но и в материален план) меродавната позиция в Църквата и гържавата<sup>11</sup>. Манастирите разгръщат интензивна стопанска дейност, протичаща обаче не най-вече благодарение на труда на самите монаси, а ръчният труд няма валидността на неотменен елемент на монашеския живот във Византия.

Ще се опитам да изведа това възгържано отношение спрямо интелектуалния и физическия труд чрез тълкуване на монашеските устави, както и чрез разглеждането на едно негово симптоматично философско-богословско оправдание.

## 1. Сравняване на монашеските устави

Като първа стъпка следва да се направи сравнение по този въпрос между *Regula Benedicti* и правилата на Василий Велики, „бащата на източното монашество”, най-малкото поради това, че правилата на Василий се цитират поименно в бенедиктинския устав, наистина, не в контекста на нашата проблематика<sup>12</sup>.

### 1.1.

Макар изразът *ora et labora* (моли се и работи) да не се среща непосредствено в *Regula Benedicti*, а да произхожда от Късното средновековие, бенедиктинската традиция настоява, че чрез него резюмира достоверно смисълът на устава. Нарядно от същото време произхожда и разширената формула: *Ora et labora et lege, Deus addest sine mora* (Моли се, работи и чети, Бог ще те подкрепя неотменно). Тези изрази действително възпроизвеждат една основна интенция на бенедиктинските правила. На много места, особено обаче в гл. 48 (*De opera manuum cotidiana* – За всекидневната ръчна работа), това бива изразено с впечатляваща категоричност.

Бенедикт заявява съвсем еднозначно, че леността е врагът на душата (*otiositas inimica est animae*) и братята трябва да бъдат заети (*occupari debent*) в определени времена с ръчен труд (*in labore manuum*) и в определени часове със светото четене (*in lectione divina*)<sup>13</sup>. Скрупулозно се посочват часовете на деня, в които трябва да бъдат осъществявани необходимата работа, четенето и молитвата<sup>14</sup>. В основата на тези указания стои фундаменталната позиция на Бенедикт, че Божиите повели трябва да бъдат всекидневно изпълнявани чрез дела (*praescepta Dei factis cotidie adimplere*); че монахът трябва ноц и ден неуморно да работи (*die noctuque incessabiliter*) с инструментите на духовното изкуство (*instrumenta artis spiritalis*) и да ги предаде обратно в деня на Съда, за да му отплати Бог обещаната отплата (*merces*). По-нататък се подчертава, че монасите

<sup>11</sup> A. Ducellier (ed.), Byzanz. Das Reich und der Staat, Frankfurt – New York, 1990, 298.

<sup>12</sup> *Regula Sancti Benedicti*, 73,5. Уставът се цитира по <http://www.bences.hu/lelki/regula/>.

<sup>13</sup> *Regula Sancti Benedicti*, 48,1.

<sup>14</sup> *Ibid*, 48,2-6.

пребивават като отците и апостолите, когато живеят от труда на ръцете си (*labore manuum suarum*). Всичко обаче трябва да става с мяра поради малодушието (*pusillanimes*), добавя Бенедикт<sup>15</sup>. Прецизно се уговарят и часовете за четене, при което за времето на пасхалните пости специално се отбелязва, че всеки трябва да получи от библиотеката по една книга, която да прочете от начало до край<sup>16</sup>. Внимателното четене трябва да бъде осигурено чрез надзор от страна на по-стари братя. Повтарящото се отклонение от това задължение следва да бъде наказано, и то така, че другите монаси да се изпълнят със страх (*ut ceteri timeant*)<sup>17</sup>. Предвидено е болните или по-слабите братя да бъдат насочвани към подobaващ труд или занимание<sup>18</sup>. В тази връзка трябва да се има предвид и глава 57, която урежда занаятчийския труд в манастира. Обобщено следва да се заключи, че според бенедиктинския устав ръчният труд и интелектуалната работа представляват необходим системен елемент на монашеския живот или – по-точно – те заедно с молитвата съставят изцяло този живот.

## 1.2.

Монашеските правила и указания на Василий Велики не създават непременно същото впечатление. Наистина, той споменава позитивното значение на физическия труд. Василий поучава монасите да свързват във всекидневната си служба подкрепящите и утешителни слова с телесна работа (*σὺν τῷ κόπῳ τοῦ σώματος*)<sup>19</sup>. Той споменава ръчния труд сред делата и състоянията, чрез които монахът, практикувайки добродетелите, се спасява от злото, което иде насреща му, носено както от бесове, така и от човеци. Тук изрично се споменават *νηστεία* (постът), *ἀγρυπνία* (бдението), *ὑποταγή* (послушанието), *ἡσυχία* (спокойствието, усихията), *ψαλμοδία* (псалмопението), *προσευχή* (молитвата), *δάκρυσις* (плачът), *χείρεργον* (ръчният труд, делата на ръцете)<sup>20</sup>.

В разгърнатото му изложение относно ръчния труд обаче неговото схващане се нюансира по особен начин. Още в заглавието на съответния трактат той признава, че непрестанната молитва и работенето (*τὸ ἐργάζεσθαι*) са необходими, и веднага поставя въпроса за изкуствата (*τέχναι*), които биха могли да се съгласуват с монашеското призвание<sup>21</sup>. Неговата *ἀπόκρισις* (отговор) започва с общото размишление, че не е лесно изкуствата да бъдат диференцирани според свойствени им критерии, при което тази трудност се обяснява чрез различните потребности, възникващи в различните места и чрез дейностите, които се упражняват в различните региони. Като общ различителен принцип за допускането на едни изкуства в по-голяма степен от други се препоръчва способността на самите изкуства да съхраняват мира и спокойствието на нашия живот. Те

<sup>15</sup> Ibid., 48,8-9.

<sup>16</sup> Ibid., 48,10-16.

<sup>17</sup> Ibid., 17-20.

<sup>18</sup> Ibid., 48,24.

<sup>19</sup> Basilii Magnus, *Sermo asceticus, et exhortatio de renuntiatione saeculi, et de perfectione spirituali*, 9 : PG 31, 645A.

<sup>20</sup> Ibid., 648A.

<sup>21</sup> Basilii Magnus, *Regulae fusius tractatae*, 38, PG 31, 1016CD.

най-сетне трябва да съответстват на крайната цел на монашеския живот, предполагаща непретенциозност и простота във всичко. Монасите следва да се ползват от изкуствата само с оглед на необходимите жизнени потребности. От тази перспектива той споменава поименно строителното изкуство (οἰκοδομική), изкуството на гървообработването (τεκτονική), на ковачеството (χαλκευτική) и на земеделието (γεωργία), което му се струва най-подходящо за монашеския живот. Тези четири изкуства са сами по себе си необходими за живота (καθ' ἑαυτὰς ἀναγκαῖαι τῷ βίῳ), носят със себе си много ползотворни неща и не се отхвърлят „от нас“ по самия им принцип. Те се отблъскват с необходимост само когато създават смут или разпокъсват жизненото единство на братята. Трябва да се предпочитат изкуствата, които взимат под внимание монашеския начин на живот, който е непоколебим и решително стои в служба на Бога, и не отнемат от времето за псалмопение, молитва или друг някакъв благ ред (εὐταξία) на онези, които са в готовност за упражняване на благочестие-то<sup>22</sup>. Трябва да се забележи, че в този контекст Василий използва думата „необходим“ по особен начин. Ръчният труд не се числи необходимо към монашеския живот, а той се прилага с оглед задоволяването на определени потребности, нужни за живота. В това се състои „необходимостта“ на труда. Той не води към последната и единствено съществена цел; той е по-скоро в състояние да отклонява монасите от нея и от същински водещите натам дейности. В последна сметка трудът и свързаните с него изкуства биха могли да нарушат мира и да предизвикат разпиляване<sup>23</sup>.

Василий се отнася по аналогичен начин към свободните изкуства и интелектуалния труд. В глава 5 на *Трактатите* той решително изтъква под знаменателното заглавие *За непоколебимостта на мисленето* (διάνοια), че трябва със сигурност да се знае, че никои не може да изпълни правилно някакво поръчение, нито може да осъществи любовта си към Бога и ближните, ако разпилява насамнатам своите мисли (διανοίαι). По достоен за отбелязване начин това изказване се обосновава чрез сравнение с изкуството (τέχνη) и науката (ἐπιστήμη). Човек не е способен, внушава Василий, да опознае точно даже някое изкуство или наука, ако преминава от време на време към друго изкуство или наука. Човек не може дори да усвои успешно някое изкуство или наука, ако не познава тяхната собствена цел<sup>24</sup>. Значим е фактът, че в този обширен текст, посветен на мисленето, думите „изкуство“ и „наука“ почти не се появяват повече. Изключението се състои отново в един пример. Василий обръща внимание, че дори отнесените към поддържащото и съхраняването на живота изкуства полагат една собствена цел, за да могат да концентрират по подобаващ начин действията си във всеки конкретен случай (κατὰ μέρος). По същия начин и делата на монасите имат една цел и едно правило. Те трябва да следват стриктно повелите Божи<sup>25</sup>. Упражняването, осъществявано според Христовото Евангелие и за възраждане на Бога, се състои от своя страна в отблъскване на мировата скръб и в пълно

<sup>22</sup> Ibid., 1016D-1017C.

<sup>23</sup> Cf. T. Špidlík, „Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben“, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Band. III, W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz (edd.), Düsseldorf, 1997, 35.

<sup>24</sup> Basiliius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, 5, PG 31, 920B.

<sup>25</sup> Ibid., 921C.

отдалечаване от всичко, което може да доведе до разпиляване. Като правило се привеждат словата на Господа към учениците му, чрез които им завещава нагласата на чистотата и постоянството: „Вие не сте от този свят (οὐκ ἐστὲ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου)“ (срвн. Иоан. 7:19)<sup>26</sup>. Монасите трябва следователно да странят от всяко плътско роднинство и всяка плътска жизнена общност, за да са в състояние да преминат в „другия свят“. За неговото постигане сърцето трябва да стои погобаващо на всеки пост, при което никога да не се отдалечава от мислите за Бога, никога да не предоставя себе си на празните представи и винаги да носи в себе си светото паметуване за Бога<sup>27</sup>. И тъй, монахът е длъжен да избягва всичко в своите сетива и мисли, което го свързва с този свят и така го отдалечава от Бога. Несъмнено към това се числи и задълбочаването в литературата.

Особено еднозначна е позицията на Василий в неговата *Беседа към младежите*, която има за подзаглавие въпроса: „Как биха могли да се възползват от елинските (тоест: езическите – ГК) книги“. Заедно с това става видимо неговото мнение относно четенето изобщо. Плод за гушата е истината, обяснява той, но не е неприятно тя да се обгърне и от светска мъдрост, която като листа покрива плодовете и придава съвсем не неузлеген вид<sup>28</sup>. И тук Василий многократно подчертава, че познаването на елинската литература е приемливо, при което обаче не бива да се усвоява всичко, а трябва да се подбират само действително носещите полза съчинения и твърдения. На първо място следва да се взимат предвид тези произведения, в които поетите, писателите и особено философите възхваляват добродетелта<sup>29</sup>. Трябва да се приемат творбите, които наставляват към доброто, независимо, че „нашите книги“ (и на първо място Светото писание) ни поучават по-добре<sup>30</sup>. Свещените слова ни учат на тайнствата. Доколкото обаче поради възрастта си не сме способни да проникнем в дълбините на мъдростта им, ние предварително упражняваме зрението на гушата си с други неща, все едно с техни сенки и отражения, както го правят онези, които тренират бойни техники<sup>31</sup>. Това упражняване не цели обаче човешкия живот сам по себе си или нещо в границите на тукашното съществуване. Нищо човешко не се оценява като велико или като достойно за пожелаване. Надеждите са насочени към бъдещия живот и се слага ударение върху това, че с всички сили трябва да се стремим към нещата, които ни помагат в този стремеж, и че следва да се презира като нищожно всичко, което не ни приближава към него. Всички ценности на този живот стоят по стойност много по-далеч и от най-малкото благо в бъдещия живот, отколкото сянката или сънят – от истината<sup>32</sup>. При тази предпоставка става ясно, че четенето, включително на ползотворната елинска литература, наистина не бива да се отхвърля. То е оба-

<sup>26</sup> Ibid. 920CD.

<sup>27</sup> Ibid., 921AB.

<sup>28</sup> Basilus Magnus, Sermo de legendis libris gentilium, 2, in: PG 31, 568B [бълг.: Беседа към младежите, в: Св. Василий Велики, Шестоднев и други беседи, прев. Р. Тенев, София, 1999, 156].

<sup>29</sup> Ibid., 565B, 569D [бълг. превод: с. 156 и 158].

<sup>30</sup> Ibid., 576A, 588B [бълг. превод: с. 160 и 165].

<sup>31</sup> Ibid., 565D [бълг. превод: с. 156].

<sup>32</sup> Ibid., 565BC [бълг. превод: с. 155-156].

че само някаква добавка, която има по-скоро пропеевтичен и преходен характер и не стои в необходима връзка с постигането на най-висшата цел на човешкия живот, която е единствената цел в живота на монаха.

Тази цел и свързаните с нея необходими жизнени съдържания се заявяват от Василий на множество места. Една от най-кратките и ясни формулировки гласи: „Да възхваляваш ден и нощ твоя Господ и да подражаваш на херувимите (*μιμούμενος τὰ χερουβίμ*)“. Това трябва да прави монахът. Той трябва да напрегва в добродетелите, за да се приближи до ангелите (*Πρόκοπτε ταῖς ἀρεταῖς ἵνα ἐγγύς γέννη τῶν ἀγγέλων*)<sup>33</sup>.

## 2. Едно философско-богословско обосноваване: Максим Изповедник

Сравнението на монашеския живот с живота на ангелите и изискването за постигане на това жизнено състояние се срещат многократно и в текстовете на Максим Изповедник. На едно много симптоматично място той подчертава, че онези, които са преодолели злото в себе си, тоест светците, чийто живот е образецът за християнския начин на живот, пребивават като чужденци в този живот (*ξένους ἑαυτὸς τοῦ βίου*) и като присъстващи за кратка време в някое чуждо място (*παρεπιδήμους*). Те спазват божествения закон, положен в тях по природа, при което предпочитат живота, първоначално подобаващ на разумното същество. Този живот подражава по своята лишеност от потребности и по своята необвързаност живота на ангелите<sup>34</sup>.

Пред подобен фон Максим размишлява веднъж за мястото на полезните изкуства и на рационалното познание на природните принципи. Темата на неговото размишление са начините на съществуване на човешката природа преди и след греха.

В новия начин на съществуване човекът бива движен от три неща: от неразумните представи (*περί φαντασίας ἀλόγους*), резултат от заблудата на страстите поради гуренето на наслаждения; от принципите на изкуствата, които той, изхождайки от обстоятелствата, упражнява, целейки полза (*περί λόγους τεχνῶν ἐκ περιστάσεως διὰ τὴν χρείαν*); от естествените принципи според закона на природата, за да ги познава (*περί φυσικούς λόγους ἐκ τοῦ νόμου τῆς φύσεως διὰ μάθησιν*). Очевидно никоу от тези мотиви, отсича Максим, не е движил прегреховния човек по начало (*κατ' ἀρχὴν*) и с необходимост (*ἐξ ἀνάγκης*). За своето съвършенство той се е нуждаел само от безотносителното (*ἄσχετος*) движение около Превъзхождащия го, тоест около Бог, което човекът е трябвало да осъществява с цялата сила на любовта си. Тъй като човекът е бил безстрастен по благодат, той не е допускал никакви заблуди, следващи от страстни представи и в името на наслаждението. Дори познанието в райския начин на съществуване не се е осъществявало чрез „естественото съзерцание“ (*περί*

<sup>33</sup> Basilus Magnus, Sermo asceticus, 10, PG 31, 648C.

<sup>34</sup> Maximus Confessor, Ambigua, in: PG 91, 1157D-1160A.

τήν φύσιν θεωρίας), тоест посредством способностите на естествения разум, който познава задължително дискурсивно, а чрез непосредственото познаване на истината, защото между Бог и първия човек не е имало нищо (οὐδέν οὖν εἶχεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος μεταξύ Θεοῦ καί αὐτοῦ), положено като предмет на научно познание (πρός εἶδησιν), което би било способно да възпрепятства постигането по силата на любовта роднинство (συγγένεια) на човека с Бог. Тъй като в своето съществуване човекът не се е нуждал от нищо, той е бил свободен от произтичащата от обстоятелствата необходимост, изискваща изкуствата, възникнали заради постигането на полза. Човекът е бил „гол по простота“ (γυμνός τῇ ἀπλότητι), защото е превъзхождал всяко изследване, протичащо според природата. Той е бил по живота си свободен от изкуствата (ζωῆ τῇ ἀτέχνῳ), защото е бил чист от всеки живот, изпитващ нужда от изкуства. Той е бил свободен и от всяко преплитане на сетивата със сетивните биващи. По силата на собствения и свободен избор обаче, сега човекът справедливо стои по-ниско от она, което той съобразно своя произход е превъзхождал по природа<sup>35</sup>.

В нашия контекст следва да се обърне внимание, че човекът в начина на съществуване преди греха не се е нуждал от познание на явленията, имащо начало от сетивата и дължащо се на работата на разума. В паралел с това се коментират и полезните изкуства, тоест техниката. Наистина, Максим не ги осъжда (за разлика от неразумните представи), но той извежда тяхната излишност във формата на първия начин на човешко съществуване, защото човекът не е имал никаква необходимост от техните продукти, както няма и да има в бъдещия живот.

Както вече е забелязвано<sup>36</sup>, тук Максим за пръв път потвърждава, че възхождането към Бога в този живот се нуждае в някакъв смисъл от преминаване през принципите на техниката и свързаните с тях дейности. Заедно с това той утвърждава възгледа, че дискурсивната действеност на разума и техниката, заедно със съответния им ръчен труд, ни най-малко не са конститутивен елемент на светия живот, респ. на живота на монаха, а имат по-скоро допълващ характер. Тъй като тези способности са придигени на човека като компенсаторни механизми, за да би могъл да възстановява в някаква минимална степен загубеното непосредствено познаване на Бога и живота в близост на Бога, те следва да бъдат определяни като допълнителни дейности, съпровождащи молитвата и гуховното съзерцание, и да бъдат оценявани положително само от перспективата на актуалния начин на съществуване на човека. Те обаче са несъвместими с райския начин на съществуване на човека, както и с ангелския живот (целевия модел на монашеското съществуване). Те гаже влизат в противоречие с тях. Този възглед се налага постепенно и като обществен идеал.

### **3. Монашеският живот като обществен идеал**

След 843 г. ролята на монашеството възхожда по несравним начин. Неговият

<sup>35</sup> Ibid., 1353C-1356A.

<sup>36</sup> D. Staniloae, Commentaires, in: Saint Maxime le Confesseur, Ambigua, trad. E. Ponsoye, Paris, 1994, 510.

авторитет във всички слоеве на обществото става несъизмеримо по-висок от авторитета на всички групи институции. През XII в., както вече се спомена, окончателно приключват процесите, чрез които монашеството заема меродавната позиция във византийската църква и в обществото. Монашеската духовност и монашеският възглед за живота нормират цялото общество. „Образоването на сърцето“, което се поема от духовните отци, се състои във водачеството към свободата от самия себе си и от външните обстоятелства. Духовните отци са обикновено монаси или клирици, имащи „мъдростта Божия“. Те по принцип не заемат никаква особена позиция в църковната или манастирската йерархия. По силата на това образование духовното започва категорично да доминира и се превръща в мащаб за интелектуалното, политическото и дори за всекидневното<sup>37</sup>. Иге реч за един меродавен опит (experience) или очевидност (evidence), които не произтичат от никакъв външен авторитет и нямат физически, емоционален или интелектуален характер, а са приоритет на „духовните сетива“ (spiritual senses)<sup>38</sup>. Доминиращото „духовно“, схващано като радикално и безотносително „интимно“, полага всички останали сфери като „външни“, всички те формират „другото“, гледано като заедността на природните и социални условия за възможност, в които това „интимно“ реализира себе си.

Затова иначе правомерно и компетентно говорене за „три култури във Византия“ – дворцова, народна, клерикално-монашеска – непременно отчита факта, че църковно-манастирската култура е онова, върху което се базира цялата християнска природа на византийското общество. То доминира и определя всекидневието и обществените отношения във Византия. Подчертава се, че за разлика от исторически отпадналата дворцова култура, църковно-манастирската е жива и до днес<sup>39</sup>. При светското следване на монашеския живот става дума, разбира се, за един идеал, който фактически никога не може да бъде постигнат в пълнота. Въпреки това обаче той бива – дори в обуславяната от обстоятелствата перспектива на мирското всекидневие – усърдно преследван. От тази гледна точка интелектуалното усилие и ръчният труд заедно с техниката никога не могат да бъдат тълкувани като същностни елементи на човешкия живот. Те са наистина полезни и достойни дейности, които обаче биват дефинитивно схващани като съставни части на екзистенциално външното и акциденталното.

Нека тук вместо заключение бъде направена забележката, че това състояние на нещата изяснява в известен смисъл и своеобразията в приспособяването на европейските народи, чиято култура е формирана от византийската, към общественото устройство, базирано върху едно понятие за напредък, чието ядро най-късно след XVIII в. – и то без никаква конкуренция – е техническият прогрес.

<sup>37</sup> Cf. G. Galitis, G. Mantzaridis, P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München, 1988<sup>2</sup>, 50-55.

<sup>38</sup> J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, London – Oxford, 1975, 212 [бълг.: Йоан Майендорф, *Византийско богословие*, прев. Б. Рушкова, София, 1995, 266].

<sup>39</sup> P. Schreiner, *Drei Kulturen in Byzanz: Kaiser und Hof – Volk – Kleriker und Mönche*, in: *Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert*, Chr. Stiegemann (Ed.), Mainz, 2001, 2-18 [бълг.: *Три култури във Византия: императорът и дворът – народът – свещениците и монасите*, в: П. Шрайнер, *Многообразие и съперничество*, прев. В. Велинова, София, 2004, 65-83].



Момчил Методиев е доктор по история от СУ „Св. Климент Охридски“, автор на книгите *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава 1944-1989* (2010); *Машина за легитимност. Ролята на Държавна сигурност в комунистическата държава* (2008), *Папите и тяхната империя – II-VII век* (2002). Участва в български и международни проекти, свързани с изследване на комунистическото минало, работил е по Проекта за история на Студената война на Института „Уудроу Уилсън“ във Вашингтон, САЩ. Хоноруван преподавател в СУ „Св. Климент Охридски“.

**Момчил Методиев**

## КОМУНИСТИЧЕСКИЯТ ПРОЕКТ ЗА БПЦ: „ПАЗИТЕЛ НА БЪЛГАРЩИНАТА“ И „ПАМЕТНИК НА КУЛТУРАТА“

Възприемането на Българската православна църква като предимно национална институция е една от най-широко разпространените гледни точки към Църквата в момента. По същество тази представа е част от секуларизирането на публичния образ на Църквата, в резултат на което от нея се очаква изпълнението на редица чисто светски задачи. Едно от тези очаквания е Църквата да бъде предимно социална или благотворителна институция, друго е тя да бъде консервативна сила, призвана да „съхранява“ различни ценности, заплашени от изчезване – като „обществения морал“ или „българщината и националния дух“. Макар тези очаквания да са чисто светски по характер, стремежът на Църквата да удовлетвори някои от тях биха ѝ дали по-голяма обществена видимост и биха повишили доверието в нея, което само може да допринесе за изпълнението на централната ѝ мисия. Тяното удовлетворение обаче крие и редица рискове. По-конкретно изпълнението на изискването БПЦ да бъде предимно национална институция крие в себе си опасността от нейното провинциализиране и изолиране от останалия православен свят, а и от диалога с другите християнски изповедания.

Проблемът за възприемането на Православната църква като предимно национална институция може да бъде погледнат както от богословска, така и от историческа гледна точка. Богословската би се концентрирала върху проблема за възникването на етнофилетизма и неговите проявления в православния свят, докато акцентът в историческата гледна точка е повече върху произхода на самата представа за Църквата като национална институция, причините за нейното налагане, както и до каква степен българският случай може да се възприеме като нещо специфично в контекста на класическата теория за секуларизма. Настоящата статия възприема именно втората гледна точка към този проблем.

Класическата теория за секуларизацията допуска като изключение възможността при определени условия Църквата и религията да бъдат превърнати в инструмент за съхраняване на националната идентичност. Макар и да е много оспорвана, класическата теория дефинира секуларизацията като „прогресивната автономизация на отделните обществени сектори от доминацията на религиозния смисъл и институции”<sup>1</sup>. Секуларизацията е възприемана като пряко следствие от модернизацията с важното уточнение, че този процес не води до атеизъм, а до „отслабване на социалната роля на религията”<sup>2</sup>. Модернизацията стимулира процесите на диференциация и индивидуализъм, които променят начина на организация на обществото. В резултат на това здраво интегрираните до този момент малки общности губят своето влияние, тъй като са изместени от големите индустриални предприятия (в икономическата област), от модерните национални държави (управлявани от безличната бюрократична машина) и от градовете. Резултатът е загубата на общия и доминиран до този момент от религията обществен морал, заменен от конкуриращи се концепции, вследствие на което религията запазва влиянието си само сред определени обществени групи. Казано накратко, религията вече не е въпрос на необходимост, а на личен избор и предпочитание<sup>3</sup>.

Ключово място в парадигмата на секуларизацията заема индивидуалният отговор на процесите на диференциация, социализация и плурализъм. Един от възможните отговори е търсенето на по-високо ниво на интеграция на религиите, което намира израз в твърдението, изказано в една или друга степен, че те са еднакви. Другата възможност (която не изключва първата) е обвързването на личната вяра с определена сфера на социалния живот. Там където културата, идентичността и ценностите са подложени на натиск, идващ от чужда религия или краен секуларизъм, е възможно да бъде наблюдавано възраждане на религията. В този контекст най-често посочваните примери са тези на Гърция, Кипър, Полша и Ирландия, където Църквата и религията са разбирани като носител на националната идентичност, довело до възникването на „неразривен съюз между Църква и държава”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bruce, Steve. *God is dead. Secularization in the West*. Blackwell Publishing, 2002, p. 2.

<sup>2</sup> Ibid. p. 42.

<sup>3</sup> Ibid, p. 14

<sup>4</sup> Ibid, p. 31

Православните църкви изглеждат много по-податливи на идеята да бъдат възприемани като носители на тясно национални ценности, доказателство за което е и фактът, че в името на повечето от тях на първо място стои тяхната национална характеристика, а едва след това конфесионалната (единственото изключение от това правило сред създадените през модерната епоха църкви е Православната църква в Америка). Обвързването на гадена православна юрисдикция със съответната национална държава увеличава изкушението на съответните правителства да се опитат да превърнат Църквата в национален инструмент. За разлика от православните, Католическата църква със своята строго централизирана (може да се каже и монархическа) структура, която е в много по-малка степен зависима от националната държава, я прави много по-труден обект на манипулации от страна на националните държави.

Как се вписва България в тази парадигма? Погледнато в исторически план, тя също може да бъде вписана сред споменатите изключения, като се има предвид ролята на Православната църква през Възраждането и нейното активно участие в реализацията на българския национален проект. Според наблюдението на проф. протопрезвитер Стефан Цанков борбите от времето на националното Възраждане оставят траен отпечатък върху начина, по който Екзархията е била възприемана в обществото непосредствено след Освобождението<sup>5</sup>. През този период Православната църква продължава често да бъде виждана като инструмент за реализирането на националната идея, като на нея са възлагани надежди да съхрани идентичността на останалите под чуждо господство етнически български територии. Казано накратко, появата на идеята за Църквата като пазител на националната идентичност през Възраждането и след Освобождението се вписва в класическата теория за секуларизацията, доколкото това е и периодът на първоначална модернизация на българското общество.

В този смисъл комунистическият режим стъпва на силно застъпена в българското общество традиция, когато се опитва да инструментализира Българската православна църква като „национална институция“. За разлика от предходния период обаче пропагандирането на тази представа е резултат от целенасочена държавна политика, а не на спонтанна реакция срещу външна инославна заплаха (подобно на случаите на Полша, Ирландия или Кипър), както предполага класическата теория за секуларизацията. Единствената прилика в това отношение между теорията и българската практика от комунистическия период е, че тази държавна политика е провеждана в контекста на един форсиран модернизационен проект, както често е определян комунистическият. Преобладават обаче разликите с класическата теория, най-важната от които е липсата на външен натиск от страна на иновърска държава, която реално да поставя под съмнение националната идентичност. Друга важна разлика в сравнение с класическата теория е липсата на свободен избор, което напълно обезсилва възможността Православната църква спонтанно да се е наложила като „пазител на българщината“. Всичко това води до хипотезата, че превръщането на Църквата в национален инструмент преследва чисто светски цели, крайната от които е

<sup>5</sup> Цанков, С. „Българската православна църква от Освобождението до настояще време“ – Във: ГСУ-Бф, т. XVI, 1938-1939. Също в: <http://www.dveri.bg/content/view/10206/392/>.

Вписването на църковната институция в институционалната рамка на комунистическата държава, паралелно на обезличаването на нейната религиозна мисия.

През епохата на комунизма могат ясно да бъдат разграничени два периода по отношение на възприятието на Църквата като носител на тясно национални ценности, като те са пряко свързани с равнището на нейното обществено влияние и с основанията, върху които комунистическият режим се стреми да изгради своята легитимност. Първият период е времето на налагане на комунистическата власт от средата на 40-те до края на 60-те години. Тъй като в този период религията не се вписва в декларираните атеистични принципи на новата държава, заслугите на Църквата за съхраняване на националната идентичност през Възраждането са използвани като аргумент в полза на възможността на Църквата да ѝ бъде признато (макар и маргинално) право на съществуване в комунистическата държава. Същинската причина е значителното обществено влияние на Църквата и нейните архиереи и нежеланието на държавата да отчужди голяма част от населението, чрез крайни мерки като закриване на Св. синод, на отделни епархии или пенсионирането на отделни архиереи (каквито мерки са сериозно обсъждани). Тази насока на възприемане на Църквата е заградена още в прочутата реч на Георги Димитров в Рилския манастир през май 1946 г., където той от една страна заплашва с разправа църковните архиереи, но същевременно им дава възможност да се интегрират в „новото общество“ именно заради възрожденските заслуги на Църквата. В тази реч Георги Димитров признава, че

*„Нашата православна църква за разлика от някои други църкви има исторически заслуги за съхранение на националното чувство и самосъзнание на българския народ. През вековете на най-тежки изпитания, в борбата за освобождението на нашия народ от чуждото робство българската църква е била хранител и покровител на националния дух на българите”<sup>6</sup>.*

Същата линия по отношение на Православната църква може да бъде забелязана и в приетия през 1949 г. Закон за изповеданията, където само пред нея е открита възможността „по форма, съдържание и дух“ да бъде „народно-демократична църква”<sup>7</sup>. Тази линия продължава да бъде широко експлоатирана и през следващите години, включително и в атеистичната литература, като дори най-активните автори на този тип литература признават националните заслуги на Православната църква от възрожденския период. Спорове сред тях предизвиква единствено проблемът дали тези заслуги могат да бъдат приписани на Църквата като институция или само на отделни нейни представители. Пример за същото възприятие е резолюцията на неизвестен държавен служител върху предложението на Св. синод от 1961 г. да бъде издаден кратък очерк за Паисий Хилендарски, написан от проф. Михаил Арнаудов, която допуска издаването на

<sup>6</sup> Димитров, Георги. Ролята и задачите на българската църква. – Във: Съчинения. Т. 12, Издателство на БКП, С., 1954 г., с. 186–187.

<sup>7</sup> Закон за изповеданията (приет от ВНС на 24. II. 1949 г., обн. ДВ, бр. 48 от 1. III. 1949 г.), чл. 3; АМВНР, ф. 10, оп. 4, а.е. 78, л. 1.

очерка само ако той е написан „в патриотичен дух“<sup>8</sup>.

В същия период Църквата по принцип е разглеждана като „отмираща“ институция, а паралелно на извършващите се физически и административни репресии над духовенството, гържавата провежда мащабна атеистична кампания, чиято цел е маргинализирането на нейната социална значимост. В целия този период акцентирането от страна на гържавата върху националните заслуги на Църквата има по-скоро предпазни функции. Този исторически принос се възприема като даденост, като минали заслуги, за чиято защита Църквата не е необходимо да полага каквито и да било активни усилия, а и те напълно кореспондират с мнението за нея като за „отмираща институция“. Казано по-просто, от Църквата не се изисква да доказва своята патриотична роля, тъй като дори и такава активност има опасност да бъде възприета от режима като „религиозна пропаганда“.

Промяната настъпва в периода на „зрелия социализъм“ под въздействие както на чисто църковни, така и на политически фактори, а крайният резултат е, че Църквата започва да заема все по-значимо място в комунистическата пропаганда, като от нея се изисква реално сътрудничество именно за съхраняването на националната идентичност на българите, особено извън страната. Основната причина за това е, че от началото на 70-те години комунистическият режим се обръща все повече към „националните“ или „патриотични ценности“, като компенсация за неговата намаляваща обществена легитимност. Чисто формално, тази политика намира най-видим израз в подготовката и мащабното честване на 1300-годишнината от българската гържава, като в честванията участие взима и Църквата. През този период се създават и специфичните характеристики на Църквата като национална институция, които продължават публично да бъдат експлоатирани и до момента.

Кои са основните характеристики в този публичен образ, наложен през 70-те и 80-те години? Може да се обобщи, че това е представата за Църквата като „национален музей“, натоварен от гържавата със съхраняването на произведения на изкуството или паметници на културата, чиято цел е да съдействат за „патриотичното и родолюбиво възпитание“ на обществото. Видимият начин, по който става налагането на този образ, е превръщането на действащи църкви и музеи в паметници на културата. Това е централен момент в гържавната политика към Православната църква през целия комунистически период, а заг нейната реализация прозират няколко различни мотива. На пропагандно равнище тя има за цел именно патриотичното възпитание на обществото. На прагматично равнище тя представлява и извинение за меките или твърди репресии, на които е подложена Църквата, тъй като тази политика винаги може да бъде представена като доказателство за грижите, полагани от гържавата за нея. Тази линия има и чисто финансов аспект, тъй като през втората половина на 70-те години започва да се използва като извинение за ограничаване на финансовата субсидия за Църквата. До средата на 60-те години парите за поддържане на църквите и

<sup>8</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 10, а. е. 255, л. 1-2.

манастирите са част от държавната субсидия за Църквата и са разпределяни от местните епархийски архиереи. След това тези пари продължават формално да се водят част от субсидията за Църквата, но са превеждани от Комитета по църковни въпроси директно на Националния институт за паметниците на културата, който от своя страна ги разпределя заедно с местните власти, без въобще да се допитва до църковните власти. През втората половина на 70-те години парите за паметниците на културата стават все повече за сметка на субсидията за Църквата, като един документ от 1977 г. изрично отбелязва, че това е косвен начин за нейното ограничаване.<sup>9</sup> Най-радикалното предложение по отношение на паметниците на културата датира също от 1977 г. и принадлежи на Комитета за култура. Тогава Комитетът оглежда и описва всички църковни и манастирски сгради в страната и ги разделя на три групи в зависимост от тяхното състояние, като предлага поетапното „огържавяване“ на първите две групи, съставени от сгради, които не са в добро състояние<sup>10</sup>. Това предложение е отхвърлено от Комитета по църковни въпроси, който акцентира върху неблагоприятните международни реакции, които ще предизвика едно такова решение, и припомня, че „още не са свършили коментарите по взимането на Рилския манастир през 1961 г.“.

Рилският манастир е най-добрият пример за това как най-важният манастир може да бъде превърнат в „паметник на културата“, а след това и в туристическа забележителност, без това да е съпроводено с активизиране на „религиозната пропаганда“. През 1961 г. манастирът е национализиран и е превърнат в национален музей. През 1968 г. година малобройно монашеско братство получава възможност да се завърне в манастира, но между монасите и музея е сключен договор, който регламентира отношенията между тях. Този договор задължава братството да извършва богослужения само в тези часове на деня, в които манастирът не е посещаван от туристически групи, а в следващите години са много чести споровете между музея и монасите дали в манастира могат да бъдат извършвани кръщенета и други богослужения. В едно от поредните обяснения, които трябва да дава в отговор на отправените от музейните работници обвинения, игуменът на манастира епископ Йоан отбелязва:

*„Ние можем много по-добре да представим нашата Родина пред външния свят, отколкото мъртвите музейни експонати“<sup>11</sup>.*

Сходно е и положението в храма „Св. Александър Невски“ в центъра на София. След като още от средата на 60-те години са наложени ограничения на посещенията на богослуженията за Великден, през 1967 г. председателят на храма се оплаква, че туристическите групи, посещаващи храма, не се съобразяват и пречат на богослуженията<sup>12</sup>. Превръщането на манастири в национални музеи продължава и в следващите години. През 1984 г. тази съдба сполетява Роженския манастир, където също е сключен договор за отношенията между брат-

<sup>9</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 13, а.е. 312, л. 5.

<sup>10</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 13, а. е. 257, л. 1–15.

<sup>11</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 10, а.е. 1073, л. 3.

<sup>12</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 10, а. е. 277, л. 2

ството и музея<sup>13</sup>, а през 1981 г. дори се стига до комичния на пръв поглед опит на общинския съвет в Асеновград да превърне Бачковския манастир в музей. В официалното си предложение съветът поема ангажимента в замяна да предостави на монасите подходяща сграда, която е „паметник на културата“<sup>14</sup>.

Превръщането на храмове и манастири в музеи, поддържани от местните или централните светски власти, дава възможност Православната църква да бъде представена едновременно като „отмряла институция“ и като един голям национален музей, който изпълнява определени патриотични функции. Това допринася за изграждането на публичния образ на Православната църква като една по същество секуларна институция.

Интерес от изграждането на този образ на Църквата има и още една институция, която настоява Църквата да ѝ оказва съдействие именно „на патриотична основа“. Това е Културно-историческото разузнаване, добило известност с претата за благозвучие абревиатура РИК, създадено през 1973 г. като отдел 14 в Първо главно управление на Държавна сигурност<sup>15</sup>. Отделът има за цел да издирва и събира документи, свързани с българската история, а един от основните източници, от които се очаква те да бъдат набавяни, е чрез установяването на контакти с „патриотично настроени“ представители на българската емиграция. От работата на действащата Комисия по досиетата може да се заключи, че този отдел е разчитал на сътрудничеството на едни от най-известните имена в българската историческа наука. Църквата също се оказва един от „обектите за проникване“ на Културно-историческото разузнаване, доказателство за което е, че работещият под прикритие от края на 70-те години като заместник-началник на Комитета по църковни въпроси Христо Маринчев всъщност е заместник-началник на отдел 14 в Културно-историческото разузнаване<sup>16</sup>.

Важната роля, която Христо Маринчев играе по отношение на определянето на политиката към Църквата не означава, че той лично или Културно-историческото разузнаване са се занимавали с привличането на отделни свещенослужители за сътрудници на Държавна сигурност. Това е запазена територия на Трети отдел (Националистически прояви, духовенство и секти<sup>17</sup>) на Шесто управление, което през 70-те и 80-те години се ориентира все повече към привличане на сътрудници именно на „патриотична основа“, а не на „зависимост“. В интерес на истината това е само техническо разграничение, въведено от Държавна сигурност, което дава възможност редица хора, привлечени под заплахата за спиране на кариерното им развитие, да бъдат представени като убедени и доброволни сътрудници. Служителите на Църквата не правят изключение от това правило, като дори и ограничените до този момент данни дават възможност да се направи заключението, че именно по този начин са били привлечани и немалко от българските свещеници, изпратени на работа в Америка или други западни

<sup>13</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 14, а. е. 1119, л. 1–8

<sup>14</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 14, а. е. 246, л. 2.

<sup>15</sup> АМВНР, Историческа справка на ф. 151 (Културно наследство).

<sup>16</sup> Архив на ПГУ, ДС. дело 3602, том. IV

<sup>17</sup> АМВР, Историческа справка на ф. 22

гържави.

В лицето на Христо Маринчев отгел 14 на ПГУ има възможност да въздейства върху формирането на гържавната политика към Църквата, като в най-голяма степен от нея се очаква съдействие по линия на българските емигрантски общности, а и в политиката към Зографския манастир в Атон. Христо Маринчев е един от авторите на „Основни положения за работа с българските църкви в САЩ, Канада и Австралия”<sup>18</sup>, утвърдени на 23 юли 1979 г., които регламентират статута на българските свещенослужители в Америка и Австралия и приоритетите в тяхната работа. Текстове в този документ приближават статута и приоритетите на свещенослужителите в Америка до този на българските дипломатическите представители, а между техните задължения са записани включително и такива, като:

*„Изолиране на вражеската емиграция от влияние в българските църковни общини в чужбина...*

Подпомагане издирването, придобиването и връщането в България на изнесени или произведени в чужбина български културни и исторически ценности, както и чуждестранни такива, отнасящи се до историята и културата на нашия народ и нашата страна... Издирване на наши сънародници в чужбина с възможности за извършване на патриотични жестове, предразполагането им и подтикването им към извършване на такива под формата на гарения, завещания и гр. на НРБ, на родното място и пр.”.

По редица причини този документ никога не е приложен напълно, но е показателен за начина на мислене на гържавата по отношение на духовенството и очакванията, възложени на него от страна на гържавата.

Същото е валидно и за политиката към Зографския манастир. Всъщност това е единственият действащ манастир през комунистическия период, за който е разрешено да се говори в публичното пространство, а причините за това отново са „патриотични”, поради съществуващите опасения от загубата на неговия български характер. Тясното разбиране на понятието „патриотизъм” става причина за споровете между манастира и българската гържава през 70-те години. Тъй като гържавата възприема понятието „патриотизъм” като равносилно на лоялност към съществуващия в страната режим, тя настоява монасите изцяло да възприемат водещата ѝ роля и дори остро се възпротивява, когато игуменът на манастира приема за послушници представители на българската емиграция. В отношението към манастира също може да бъде забелязана сянката на отгел 14 на Първо главно управление, дори и само заради факта, че откраднатият от манастира оригинал на „История славянобългарска” накрая беше предаден на директора на Националния исторически музей Божидар Димитров, оповестен

<sup>18</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 14, а. е. 103 а, л. 12–22.



също като бивш сътрудник на същия отдел на ДС<sup>19</sup>.

Цитираните примери по никакъв начин не изчерпват всички аспекти на гържавната политика, която вижда в Църквата национална институция. Тези примери също така не означават, че както ръководството на Църквата, така и отделни нейни свещенослужители, не са правили опити да се възползват от това гържавно разбиране. Единственият начин, по който Църквата през комунистическия период може да привлече вниманието на гържавата за решаването на конкретни църковни проблеми, е като бъдат изтъкнати патриотични съображения. Един такъв пример е пространното писмо на патриарх Максим до Тодор Живков от 1974 г., в което той подробно аргументира необходимостта от активна гържавна политика към Зографския манастир, като акцентира именно върху историческата стойност на манастира и на съхраняваните в него паметници на културата<sup>20</sup>.

Въз основа дори и само на тези примери може да бъде направено заключението, че изграждането на публичния образ на Православната църква като национална институция по същество се явява средство за подчиняване на Църквата и религията на гържавните интереси и средство, чрез което комунистическата гържава се стреми да превърне Църквата във фактически казионна институция. Докато възприемането на Църквата като пазител на националната идентичност в началото на българската модернизация действително се вписва в класическата теория за секуларизацията, през комунистическия период тази представа за Църквата обслужва конкретни гържавни интереси, които косвено имат за цел обезличаването на църковната институция. Подгържането на същите представи в посткомунистическия период лесно може да бъде обяснено с тоталитарното наследство, но отхвърлянето на тази представа от страна на самата Църква представлява и един от начините за гарантиране на нейната автономност и самостоятелност в демократичната гържава, което е необходимо условие дори и само за частичното изпълнение на нейната християнска мисия. Казано накратко, експлоатирането на тази визия от страна на църковната йерархия може да донесе краткосрочни ползи и временна обществена популярност, но също така дългосрочно да съдейства за нейното провинциализиране и за задълбочаването секуларната гледна точка към нея.

<sup>19</sup> Божидар Димитров многократно е бил огласяван като сътрудник на отдел 14 на Държавна сигурност. За последен път това стана с решение № 101 от 25 ноември 2009 г. на действащата Комисия по досиетата. – <http://www.comdos.bg/images/stories/reshenia/101.doc>.

<sup>20</sup> АМВНР, ф. 10, оп. 12, а. е. 1062, л. 6, 15.

Проф. д-р 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).

**Владимир Градев**

## ГЛАС ОТ МРАКА

*Ако вярваш в Бог и Бог не съществува  
тогава вярата ти е още по-голямо чудо  
тогава наистина е нещо немислимо голямо.  
Защо лежи тук някой в мрака и вика  
друг който не съществува?  
Защо става така?  
Никой не чува викация от мрака глас?  
Но защо този глас съществува?*

Пер Лагерквист, *Вечерна земя*

Защо наистина сме още християни? Защо, когато самото християнство, както убедително твърдят мнозина, като религия е вече исторически преодоляно? Преодоляно, но от какво? От това, което самото то е породило и позволило.

С християнството светът престава да бъде омагьосана градина, превръща се в „погредена, значеща съвкупност“<sup>1</sup>, което всъщност дава тласък на процеса на секуларизация, довел до триумфа на научната рационалност и прогонването на религията от публичната сфера и най-вече до упадък на самите вярвания и религиозни практики. Секуларизацията, твърди Вебер, е съдбата на Запада и залезът на религията неминуемо съпътства „обезчудесяването на света“. Процесът е всеобщ, необратим и води в крайна сметка до „излизането на самата религия от религията“<sup>2</sup>, до усвояването и преодоляването на християнството не просто от вън, а от историческото движение на вътрешната му логика.

<sup>1</sup> Монотеизмът, казва в *Древния Юдаизъм* Вебер, заема „осъзната, притежаваща единен смисъл позиция спрямо живота“, която позволява систематизирането на всички негови аспекти в прецизна „житейска етика, която е в най-висша степен рационална, т.е. свободна от всяка магия и ирационално дирене на спасението“.

<sup>2</sup> Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1984.

Изчерпано ли е действително християнството, гало ли е то от себе си вече всичко, на което е било способно? Изпразнено ли е от същността си то? Оттегля ли се Бог във висините, за да позволи експанзията на ново време? Остаряла ли е „благата вест“, или тя е блага, защото полага отвъд себе си един груг свят, един нов живот?

Действително в Европа безвъзвратно се разпадат<sup>3</sup> тъканите от религията през вековете връзки. Достатъчно е да помислим за резкия спад на посещението на църковните служби, на званията, на значението на Църквата в системата на образованието и здравеопазването, за почти пълната религиозна неграмотност, за прекъсването на нишката при предаването на религиозната традиция, за изгубването на нейното влияние върху личната идентичност. Наистина, условията на вярата коренно са се променили и много фактори през последните десетилетия имат силно отрицателно въздействие върху традиционните религиозни форми, но това съвсем не означава, че християните не отговорят на този обрат, като изобретяват нови религиозни форми и практики, като търсят нови духовни посоки, които лично избират и поемат, не рядко извън онаследените принадлежности и общностни структури.

Това, което характеризира най-общо новата религиозност в стара Европа, е първенството на личния избор и решение, индивидуализирането на вярванията, които съвсем не изчезват, а напротив се „множат“, най-често извън рамките на утвърдените религиозни институции и в условията на радикализирана докрай субективност. Факт е, че „свещеният балдахин“, по гумите на Питър Бъргър, вече не покрива цялото съществуване, че вярата в Бога не е аксиоматична, а има множество алтернативи, откъдето и индивидуалното търсене и избор. Все по-отчетлива става разликата между организираната религия и индивидуалната вяра: ходенето на църква и спазването на религиозните ритуали съвсем не е основната форма на религиозния опит, същественото е „обогатяването на гушата“. От значение за постмодерния човек не е религията, разбирана като съществително, като ясен социален комплекс от практики и символи, а както казва още Георг Зимел, религиозното, разбираемо тъкмо като прилагателно, като своеобразна духовна форма, която може да вземе най-разнообразни образи вследствие на *bricolage*, на съвместяване на най-различни вярвания и религиозни практики, на игри на „направи си сам“ своята религия и духовност.

Какво е Бог в епохата на неговата техническа възпроизводимост и религиозно комерсиализиране? Наистина ли е Бог той, или е само игол на собствения ни аз: обвързан с веригите на нашите желания, страхове, травми, неврози<sup>4</sup>. Има ли изобщо разлика между Бог и игол? Постсекуларният човек, по-скоро избиращ между различните религиозни оферти клиент, отколкото верен на дадено изповедание, не си задава подобни въпроси: качеството и експанзията на собстве-

<sup>3</sup> Пък и в Австралия и Канада, но всъщност християнството не умира, а по-скоро се деевропеизира и днес наблюдаваме неговия „бум“ в Африка и Югоизточна Азия.

<sup>4</sup> Както отбелязва още Честъртън: „Откакто хората не вярват повече в Бог, те съвсем не престанаха да вярват, а започнаха на всичко да вярват“.

ното му духовно дирене му се струва далеч по-важна от божествените истини, които християнството твърди, че притежава и съхранява.

Все още ли сме тогава християни? Абсолютността на религиозното послание действително е непрестанно поставяна под въпрос от многобройните възможности, които глобалното общество ни предоставя за свободен избор. Така съвременният религиозен плурализъм ни връща към времето на възникването на християнството, когато апостол Павел проповядва на атинската агора и когато новата вяра трябва да се състезава с всевъзможните вявания и култове, които битуват в Римската империя. Нещо повече, вярата за християнина никога не е била нещо очевидно и саморазбиращо се. Още навремето, в мига, в който апостолът заговори за „възкресението“, събранието на атинските мъдреци сложи точка на новото учение<sup>5</sup>. Въпреки това християните оттогава неуморно продължават да повтарят единствено същественото: „Христос възкръсна!“. Какво им дава дух и днес да го правят? Откъде им идват силите да чакат „във времето, което остава“ с толкова търпеливо нетърпение идването на Царството и същевременно да поемат този зов за преобразяване на възможното в невъзможно.

Та какви сме тук и сега, ние, гругите, ние, надживелите християнството християни? Все още тук, несвоевременни, останали „на място“, в епохата на Неговото отсъствие, упорито изостанали от бягачия все напред век. Все още християни, след секуларизацията, след смъртта на Бога, в епохата на Неговото отсъствие, в хоризонта на тази „основополагаща, почиваща единствено върху собствената си фактичност крайност...“<sup>6</sup>. Все още християни, когато всичко чезне в глобалната мъгла и все по-осезаема е възможността човек да се самоизключи от реда на творението. „Все още християни“ е диагноза, поставена не от друг, а от Ницше<sup>7</sup> в изследването му, посредством морала, науката, политиката, психологията, дори граматиката и езика, на изумителната способност, действително чудо, на християнството, да надживее собствената си евтаназия.

Много и разнообразни са склоненията на това все ново и ново повторение! Но в смисъла не на „били някога“, а на все „още не“ били, винаги на път, винаги ставащи християни. Ето и Киркегор: „авторът на тази книга<sup>8</sup> не се представя за християнин, защото изцяло е погълнат от мисълта колко трудно се става християнин, ала той още по-малко е човек, който е бил първом християнин, но е отишъл по-надалеч и е престанал да бъде такъв“.

Да се върнем отново за миг от времето, в което произлязлата от християнството цивилизация изглежда се разпада, към времето на началото. Новата вяра завършва гръцкото дирене на мъдростта, но преобръща тази мъдрост, за да се тя яви като „лудост“, защото човек не намира спасението в блаженото

<sup>5</sup> Деян. 17:32.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>7</sup> Ницше, *Зазоряване*, С. УИ, 1997, кн. 1, § 92.

<sup>8</sup> *Послепис към Философските трохи*.

съвършенство на уподобяването с идеите, а в дареното от Бога обожествяване, защото „Бог стана човек, за да стане човек Бог”. Вярата, която съвсем сериозно приема искането на знаци от юдейската традиция, за да засвидетелства обаче с Кръста, най-парадоксалния от всички знаци, а веднага след това и със знака на знаците, с Възкресението, за изпълнението на обещаното. Несъмнено начинът, по който идва „денят на спасението”, „съблазнява” установения морал, скандализира здравия разум. Християнството разгръща своята история между лудостта и скандала<sup>9</sup>.

Лудост на обожествяването на човека, скандал на разпнатия Бог. Тези най-крайни парадокси, така поразили ума на Ницше, изпълват цялата история на християнството, което не размишлява за субстанцията на всичко съществуващо, а страстно зове човека. Този зов е лудост както за гревния елин, така и за нашия съвременник. Животът на съвременния човек не е дори *divertissement* пред неизбежната смърт, а битка с всички средства против нея. Битка, чийто изход, и човек добре знае това, ще бъде, каквито и удивителни успехи да постигне в тази борба, неизбежно фатален. Въпреки това той тласка живота да стигне възможно най-далеч: модерността може да се определи чрез експанзията на силата (*potentia*), чрез утвърждаването на правата и собствеността на индивида<sup>10</sup>, които се разпростират дотам, докъдето се разпростира неговата способност да преобразува света и живота. Експанзия, ексцес на собствената сила, докато човек се изправи пред бездната и се отврати от самия себе си. За да се стигне дотам обаче, е необходимо да се разклати цялата система на политиката и икономиката, на науката и техниката. Ала човек вече не е техен господар: напротив, системата го измества, решава вместо него, подрежда всяко негово действие във функция единствено на експанзията, разгръщането на силата. „Последният човек” е несъмнено превъзможният човек, но на мястото на възвестения някога от Ницше свръхчовек идва, както съвършено отбелязва Лиотар, не-човешкото.

От значение е единствено експанзията, максималният растеж – ако той случайно опустоши цялата земя, ще построим тогава друга на нейно място<sup>11</sup>, много по-рационална и с по-голям потенциал. Ще произвеждаме, ще продаваме и купуваме, докато „невидимата ръка” на пазара<sup>12</sup> постигне накрая глобалното равновесие и благосъстояние и най-вече докато успее да премахне собствената си крайност. Нашето време изобретява ново големия езически мит за метаморфозата, за превъплъщението на човека във все нови и нови телесни форми с проекта за „човешкия парк” на Слотердайк, който изглежда практически напълно осъществим с новите възможности на техниката. На „гемоничното” на езическата метаморфоза се противопоставя по-силно от всякога обаче „лудостта” на християнина, на способния, благодарение на откровенията възможност на вечния

<sup>9</sup> 1 Кор. 1:23.

<sup>10</sup> Положено още от Хобс и Лок.

<sup>11</sup> Витгенщайн проникателно отбелязва в *Смесените бележки*, че „модерността е типично конструираща”. Радикалният конструктивизъм на модерността се съчетава със също толкова радикален номинализъм.

<sup>12</sup> Тъкмо калвинисткият пастор Адам Смит, бащата на модерната икономика, свързва духа на капитализма с божественото провидение.

живот, за Бога човек.

Лугост на прякото вдъхване от Бога на гушата в незавършеното човешко тяло, в телесната материя, която става с това вдъхване плът. Всяко раждане е своеобразно възплъщение. Човешкото възпроизвеждане не е просто действие за съхранение на вида и продължаването на индивида чрез експанзията му в един себеподобен друг, а съдържа в себе си божественото действие, което дава човека на самия него, превръща го в субект, за да бъде самият той за Бога. Душата не притежава божествената вечност, тя няма изначално отношение към времето: нищо, дори не небитието, не предшества раждането за дошлия на този свят. Раждането е „овременяване“: в него се разкрива цялата дълбочина на изконното „за Бога“ на човека.

Тук проблясва и другата християнска лугост: не само раждането, но и смъртта не е изначална. Писанието учи, че първото неподчинение на човека го превръща в смъртен, въвежда в него отношението към смъртта<sup>13</sup>. Изначално човек не е нито смъртен, нито безсмъртен, той е между двете<sup>14</sup>. Със своя избор човекът<sup>15</sup> получава опита на умирането като неотменима модалност на своето съществуване. Морис Бланшо посочва, че живеец е този, който има отношение към умирането. Със смъртта преставам да бъда смъртен, ставам без-смъртен<sup>16</sup>, т.е. наистина мъртъв, изгубил „предимството да бъда смъртен“, да имам отношение към умирането, т.е. „възможността да бъда човек“<sup>17</sup>. Безсмъртният следователно е онзи, който няма отношение към умирането. Човек, с една гума, е изправен пред двете модалности на своето битие: умирането или влизането във Вечния живот (не-отношението към смъртта). Не става въпрос за поредната хитрост на разума в опита му да избегне мисълта за смъртта: човек (даденият от Бога за самия него, но и за Бога субект) несъмнено умира, а неговият живот го подготвя било да приеме тази идваща смърт за Вечния живот, било да спре в умирането и да умре от смърт, както казва книгата *Битие*.

„Целият живот на истинския християнин, казва св. Августин, е свято желание. Това, което желаеш, ти още не го виждаш, ала желанието те прави способен, когато дойде това, което копнееш да видиш да се изпълниш с него. Да речем, че искаш да напълниш пазвата си (Лук. 6:38) и като знаеш, че е много голямо това, което ще получиш, си разтягаш грехата или торбата или меха, защото виждаш, че е тясна за това, което искаш да сложиш в нея и като я разширяваш, увеличаваш способността ѝ да приема. По същия начин Бог посредством очакването разтяга желанието, а посредством желанието разтяга гушата и я прави способна да Го приеме...“<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> „Бог не е създал смъртта“, Прем. 1:13.

<sup>14</sup> Текстът на *Битие* е потвърден и от *Второзаконие* „живот и смърт ти предложих“, Втор. 30:19.

<sup>15</sup> Първородният грях се състои не в друго, а в избора на смъртта.

<sup>16</sup> В този смисъл Дерида говори за не философски и не религиозен опит на безсмъртието като смърт.

<sup>17</sup> Maurice Blanchot, „La littérature et le droit à la mort“ в *De Kafka à Kafka*, Paris, Folio, Gallimard.

<sup>18</sup> Св. Августин, In Io. Ep. tr. 4. 6-7.

Бог разтяга душата, докато я направи способна за необхватимото<sup>19</sup>. Екстензията на душата<sup>20</sup> се противопоставя на експанзията на силата, на техниката, логиката на обръщането на логиката на пазара. Това разтягане е историята, в която се явява неявимото. Бог е светлина, т.е. чисто явяване. Знаем, че не можем да Го видим без да умрем, т.е. без да се възродим и минем към светлината. Затова историята за християнството е постепенното проявяване на това, което сме, на това, което ще бъдем.

Ние несъмнено сме в царството на крайността, ала то, въпреки твърдението на Хайдегер, не е първично. Християнството възвестява, че не „битието за смъртта“ е в основата на човешкото съществуване, а „битието от Бога и за Бога“. Най-първо не е *Dasein* „ето-на-битието“, голата фактичност на обречената на смърт крайност, а зовът, откровеността не към нашето бъдното (смъртта), а към Неговото идно, което „око не е виждало, ухо не е чувало и човеку на ум не идвало“ (Ис. 64:4). Идно, което, за разлика от бъдното на смъртта, не показва нашето бъдене, „ето-на“, само за себе си, а го открива „пред Бога“, в историята на „максималното отношение на човека с Бога, на постигането, с други думи, на подобие с Него, защото качествата са абсолютно различни“<sup>21</sup>.

На разтягането на душата, на лудостта на човека съответства скандалът на Въплъщението. „Това, че човекът е сроден или че трябва да поддържа родствена връзка с Бога, това е още старото езичество, но че отделният човек е Бог, това именно е християнството“, продължава Киркегор. И този скандал може да бъде превъзмогнат само от вярата, от вярата като мисленето на невъзможното. Мислене, което, ако перифразираме Фуко<sup>22</sup>, освобождава мисълта и ѝ позволява да мисли другояче. Невъзможното става възможно за човека в Христос: Синът Човешки е първородният на възстановеното във възможността да бъде напълно родено от Бога човечество: „Първият човек Адам стана жива гуша, а последният Адам – животворен дух... Първият човек е от земя, земен; вторият човек е от небето“<sup>23</sup>. Невъзможното става възможно, защото „за Бог всичко е възможно“, защото „Той е чистата възможност“, както твърди още Киркегор.

Всъщност тук не става дума просто да изложим още веднъж християнското учение за Възкресението, което е за човека, който е за Бога. Опитаме се да посочим трудността да станем християни, да решаваме, да избираме и рискуваме във вярата всеки ден. Не е ли неверието отказ от бдението, бягане от агонията, от вътрешната борба при отсъствието на смисъл, прикриване със заучена вяра на бляна за без-смъртие, на желанието за отърсване от бремето

<sup>19</sup> Докато тъгата стяга, радостта разтяга, тя е от Бога. Разтягането, т.е. радостта и ведростта, е знак на приемане на Неговата. Стягането, т.е. тревожността и тъгата, са знак, че вървим против нея.

<sup>20</sup> Срв. със схващането на св. Августин за времето, *Изповеди*, 11, 29, 39.

<sup>21</sup> Киркегор, *Послепис към философските трохи*.

<sup>22</sup> Тема всъщност на напрегнатия размисъл от Киркегор до Серто, минавайки през Вейл, Самбрано и толкова други...

<sup>23</sup> 1 Кор. 15:45-47.

на човешкото? Не е ли неверието невярност на невъзможното? Творението, разкрива християнството, по битието си е небитие и човек се удържа в живота само като избор в изконно „безбожната“ ситуация на този свят, защото това, което е само налично, никога не изчерпва смисъла на съществуването, който и днес се дава в отвореността за посещението на Чужденеца.

„Чужденецът, който ме посети една майска вечер пред Так на Тигър в колибата на моя затвор, където след два опита за бягство бе здраво стегнато въжето, влезе при затворени врати. Той възпламени сърцето, което ножът ми бе пропуснал, заши отчаянието ми... Вътрешното огледало ми го разкри, маскиран под собствените ми черти... преди огледалото ми да се затъмни от Неговия Пожар. Никое Име не остана в моята памет (дори не и моето собствено), за да му го извикам, за да се отърва от неговата стратегия, да се измъкна от неговата клопка. Нищо друго освен признанието на свещената му самота: признаване на изначалната ми недостойност, прозирен саван между-нас-двамата, неосезаемо було, обезоръжаващо мълчание, което се въздига от Неговото идване: под създателното слово”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Louis Massignon, «L'idée de Dieu», in *Opera Minora*, Beyrouth, Dar Al-Maaref, 1963.



Еймън Дъфи е професор по история на християнството в Моглин Колидж, Кеймбридж. Професионалните му интереси са в областта на късносредновековните и ранномодерни популярни вярвания, християнското изкуство и историята на папството. Освен многожеството лекционни курсове, които води, той е автор на няколко значими монографии: *The Stripping of the Altars: traditional religion in England 1400–1570* (1992); *Saints and Sinners* (1997), преведена на много езици; *The Voices of Morebath, Reformation and Rebellion in an English Village* (2001); сборник с религиозни есета, *Faith of Our Fathers, reflections on Catholic Tradition* (2006), сборник с университетски проповеди, *Walking to Emmaus*, (2006); *Marking the Hours, English People and their Prayers 1240–1570* (2007). Последната му книга *Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor* излезе от печат през 2009 г. Професор Дъфи е член на Британската академия, на Папската историческа комисия, носител е на множество почетни звания и е член на различни редакционни колегии. Чест гост е на телевизионни и радиопредавания.

До тези две есета говеде вниманието ми не интересът към вътрешно католическите проблеми в Англия и въобще в Европа, а поразителната прилика на тези феномени с нашата собствена църковна обстановка.

Първото есе на проф. Дъфи, **Камбаните на Марема**, обговаря тревожния симптом на недостига на свещеници, който неминуемо би довел до упадък на тайнодействения живот в енориите и Църквата като цяло. Тук в България обаче имаме сходен проблем – остър недостиг на черно духовенство (монашество), от чиито редици се избират управляващите Църквата ни епископи. Аз също като автора на статията не разполагам с точни данни и впечатленията ми малко или много се основават на единичния опит, но със сигурност зная, че монасите в България не са повече от 150, а това означава, че практически всеки десети ще стане епископ, докато манастирите западат в „мерзостта на запустение-то“, или пък – което е може би дори по-лошо – се превръщат във ваканционни хотели, без следа от респект към светостта на мястото. Възможно е причината за така фаталната малобройност на монасите да е сходна с тази, описана от автора, макар че не бива да забравяме репресивния период от 50 години. Трябва да отбележим обаче, че тя не е характерна за околните ни поместни православни общности, като румънската, руската и сръбската например, които също са изтърпели гоненията на комунизма.

При наличието на женено свещенство в Православието, ударът от тази криза не е върху литургическия живот на общността, а върху качеството на управление. И тук, както и в католическия свят, справянето с кризата – поне от наша страна – не би било успешно без особен кураж за реформи в самата сърцевина на църковната практика.

**Да постим отново**, от своя страна, е тревожно послание за негативните последици от прибързаните либерални действия, които все още не тревожат нашата религиозна съвест, но за които можем – ние православните – да се окажем неподготвени. И ако либералните облекчения в църковната практика и традиция съставляват едното голямо изкушение за всяка значима християнска общност, то другото е обрядоверието – много по-ясно различимо в църковното ни ежедневие. За него обаче остава да размислим сами.

Слава Янакиева

**Еймън Дъфи**

ДВЕ ЕСЕТА

## КАМБАНИТЕ НА МАРЕМА: ЗАЛЕЗЪТ НА ЕВРОПЕЙСКОТО ХРИСТИЯНСТВО

От няколко години жена ми и аз прекарваме лятото в провинциална Тоскана, понякога в подобната на туристическа картичка планинска местност над Фиезоле, в сърцевината на онова, което британците (чийто настоящ премиер редовно летува там) обичат да наричат графство Кванти (Chianti-shire), но напоследък – из планините на западна Марема, на километри от туристическия маршрут. В това не тъй бляскаво, макар и също прекрасно място почти никои не говори друго освен италиански и като цяло чужди туристи рядко идват. Така миналия юли ние още веднъж се оказахме приютени в имението на наши приятели току извън един малък планински град, на два часа път от Рим.

За да се избегне непривлекателната енорийска църква в стил „60-те“, с кола може да се стигне до параклиса на едно съседно село. Свещеникът – да го наречем дон Игнацио – е възпълен седемдесетгодишен мъж, който е енорийски свещеник и на двете общини от почти петдесет години. Старинната сграда, миниатюрна и увенчана с неблагозвучна камбана, която грънка за начало на литургия, е посветена на слабо известна дева-мъченица. Статуята ѝ, със стъклен поглед, сграбчила нещо тревожно мокро и анатомично на вид в гясната си ръка, жестикулира оперно от нишата над олтара. Самия олтар е като барокова сватбена торта, поставена в едно олтарно пространство, което никога не е било подреждано. Затова и дон Игнацио служи с гръб към нас, макар да го прави по необходимост, а не от литургическа безкомпромисност.

През юли, дори тук сред хълмовете, слънцето може да бъде нетърпимо жарко и тогава, в разрез със скорошните ватикански директиви, обилно потящият се възрастен мъж се лишава от расото и служи в измачкана алба и епитрахил. Проповедите на дон Игнацио са по същество непринудени и енергични преразкази на евангелското чтение за деня, обрамчено със съответните поучителни литургически и богословски общи места, макар че поне за англосаксонския слух той прави изненадващо малко усилие да свърже тези общи истини със спецификата на реалния живот или настоящето. За разлика от проповедите неговите молитвени прошения и споменавания са сърдечни и подробни, разкриват дълбоко познаване на хората, за които се молим, и се спират с особена нежност на паметта на усопшите, за които се служи месата. Това лято конгрегацията се състоеше от трима възрастни мъже, единият от които на инвалидна количка, осем жени между тридесет и седемдесет и нас. Не участваха нито деца, нито млади хора, макар за това вероятно да има значение фактът, че селцето, жи-

вописно надвиснало над дълбока речна клисура, вече съвсем не е жива общност, като повечето от къщите му са празни или превърнати в спретнати вили и ваканционни жилища.

Месата в градската църква на две мили оттук е не тъй живописна, но неделните конгрегации там, разбира се, са малко по-многобройни и включват няколко млади семейства, или поне жените и децата от тях. Въпреки това броят на богомолците рядко стига до трицифрено число, а преобладаващото мнозинство от жителите на малкия град страни все повече от няколко поколения насам. Комунистическата партия традиционно е имала силна подкрепа в региона и макар това да е изгубило силата си, тук се шири цинизъм относно църковните финансови афери и следвоенни политически обвързаности. Съдържателката на единствения местен хотел, една образована и почитена жена, която е живяла целия си живот в този град, не можа да ни каже разписанието на неделната меса, а доколкото ми е известно, самата тя никога не ходи на църква. Освен всичко това социалната структура на града е в постоянно движение. Допреди едно поколение той е бил функциониращ пазарен град, като повечето от жителите му са били заети в местното стопанско производство, а самият град е бил център на независима област със силна регионална идентичност. Понастоящем градът е празен през по-голямата част от годината. Макар повечето от къщите да са все още собственост на семействата, които винаги са ги притежавали, много от собствениците са напуснали града в търсене на препитание. Те работят в Рим и идват в планината с колите си за ваканции и уикенди. Интересно, че тези носталгични туристи са много по-склонни да посетят литургията – във всеки случай поне на големите празници – отколкото местните, които никога не са напускали мястото. Отблъскващата модерна църква, изключително грозна и декорирана с кичозно религиозно изкуство, пред което и Мики Маус изглежда изискан, беше и е гордостта на дон Игнацио; построена беше през 60-те, когато конгрегациите са се разраснали твърде много за древната средновековна енорийска църква – риеве. Тази риеве сега би била съвсем достатъчна, а дон Игнацио, който, между другото, е и историкът на този град и човек с характер, енергия и положение, също както много други провинциални свещеници, председателства местния религиозен упадък, който може да се види навсякъде в Италия – страна, която все още може да вдигне ревностните тълпи да приветстват папата при посещенията в светилища като Лорето, но чието отношение към ученията на католицизма като начин на живот съвсем ясно личи от факта, че има най-ниската раждаемост в Западна Европа.

Едва ли бихме могли да виним дон Игнацио за изветрянето на религиозната активност в идиличната и някога дълбоко християнска провинция Марема. Практическото отчуждение на италианците от тяхната църква е започнало преди няколко века и може да бъде проследено до няколко различни специфични причини. Най-очевидната от тях вероятно е дългата и безславна история на обвързаността на Църквата с политическата репресия в една разделена Италия и поточно нейната пагубна конфронтация с възникващата италианска държава през деветнадесети век – отношение, чиято пределно ниска точка е била отбелязана през 1878 г., когато римската тълпа се е опитала да изхвърли в Тибър ковчега

на папа Пиї IX.

Дехристиянизацията, естествено, е позната черта на модерността, макар срещата с по-крайните ѝ проявления все още да изненадва и разтърсва. Наскоро бях потресен от една история, разказана ми от колега в Кеймбридж, който отишъл до местния бижутер, за да купи сребърен кръст за рождения ден на кръщелницата си. „Разбира се, господине, казал услужливият продавач, какъв бихте искали – обикновен или от онези, с човечето на тях?” Подобна поразителна непричастност към дори най-базисното от християнската история е удивителна в един древен университетски град, в който камбаните на енорийските църкви и параклисите на колежа звучат всеки ден. Това би било не така забележително, ако би се случило в огромната анонимност и етническо смесване на някой индустриален английски град или например в Ню Йорк или Чикаго. Но ние сме склонни да мислим за дехристиянизацията като специфично градски феномен; и европейците твърде бавно осъзнаха, че християнската чувствителност излиява дори в провинциалната сърцевина; че Европа дори извън градовете си неумолимо се връща към езичеството. Фикционалният италиански свещеник – гон Камило – герой на трогателните, макар и идеализирани разкази на Джовани Гуарески за „малкия свят” на долината на река По през 50-те, също служи в общност, управлявана от антиклерикали и непосещаващи църквата люде, но въображаемият спаринг-партньор на гон Камило, Пепоне, комунистическият кмет, изпраща децата си да бъдат кръстени, знае базисните положения на вярата, на която е бил учен като дете, и храни тайна вяроност, ако не към Църквата, то поне към Христос на сърцето и съвестта. Той е културен католик и в някакъв важен смисъл все пак религиозен – както Гуарески сам пише: „накрая двамата врагове откриха, че между тях има съгласие за основните неща”.

Днес подобно съгласие не може да бъде гарантирано – нито в „малкия свят”, нито където и да било. Кризата на дехристиянизацията е прикривана и събържана от онова, което е оцеляло от остатъчната рамка на християнските ценности и християнската сетивност, но аз имам чувството, че ние в Западна Европа на много места вече сме близо до пресъхването на този резервоар на наследеното християнство. Преди няколко години Андрю Грийли публикува една подчертано жива и оптимистична книга за католическото въображение, една от подтемите на която беше, че не бива много да се тревожим за предполагаемия процес на дехристиянизация. Дори бивши католици споделят „дълбока и всепроникваща религиозна чувствителност, която ги скланя да виждат как Божественото наднича в творението”, и тази религиозна чувствителност „има изключителна трайност. Тя е продължила петнадесет века... и е малко вероятно да изчезне”.

Горещо се надявам той да е прав, но от тази страна на Атлантическия океан, във всеки случай, не можем вече да взимаме това за даденост. Християнската чувствителност, слава Богу, наистина е трайна способност, но тя трябва да бъде предадена по някакъв начин – чрез семейната структура и семейните ценности, чрез формалното катехизиране, чрез участие в определени церемониални поведения, които отпечатват понякога подсъзнателно съвкупността от ценности и вяра, които са оформили ритуалите. Много от това все още про-

гължава, разбира се, макар дори в Италия, както навсякъде в Европа, семейната структура да е претърпяла някакво раздробление през последните години. В планинския град на дон Игнацио в Марема, макар и малцина да ходят на църква, те все още украсяват паважа с цветя за процесията на Corpus Christi, учениците все още разпръсват розови листчета пред дарохранителницата и Девата. Но със сигурност ще дойде онзи момент, когато подобно поведение, освен ако не е подкрепено със солидно учение и многократно морално изпитание, ще деградира от формация на подсъзнателната сетивност до просто живописно и остатъчно „наследство.“ А самото поведение няма гарантирана приемственост. Дон Игнацио е стар и по никакъв начин не е ясно кой и дали въобще някой ще го замени.

Не разполагам с последните данни за диоцеза Питилиано, в който е свещеник дон Игнацио, но ръкоположенията там със сигурност са почти на изчезване и в Италия, както в останалата част на Европа, пропастта между притока на нови свещеници и оттеглянето или смъртта на старите с всяка изминала година се разширява в геометрическа прогресия. Един приятел, който редовно пребивава в провинциална централна Франция, ми казва, че неговата енорийска църква там пращи от млади семейства и е център на жива социална активност и християнско просвещение. Но нашият далеч не така положителен опит от Марема навярно би могъл да бъде повторен навсякъде из Европа. Тук в Англия, където ни една от двете значими семинарии извън Лондон няма повече от две дузини студенти, се изготвят планове на диоцеза, които предвиждат масови закривания на енориите, а в онези енории, които ще останат – по-голямо съсредоточаване на мирянско (т.е. не тайнодействено) служение, което да поддържа една религия, която е преди всичко сакраментална. Дори в Ирландия, моята родна страна, която (независимо от скорошната катастрофична загуба на публично доверие) е най-прилежната католическа гържава в Западна Европа, се усеща безпрецедентен недостиг на свещеници. Паяжини опасват коридорите на Мейнхут, голямата национална семинария, чийто годишен прием само едно поколение назад наброяваше стотици. Католицизмът е повече от своите свещеници, а провинциалната дехристиянизация, разбира се, не е изцяло нов феномен. Думата „езичник“ (рагап) първоначално е означавала провинциален селянгур и християнството е в основанията си градска, а не провинциална религия, която с усилие си е проправила път в провинцията на късноантична и ранносредновековна Европа. Вероятно нейното влияние там винаги е било в някакъв смисъл условно. През седемнадесети век Венсан де Пол открива във френската провинция висока степен на радикално невежество и го-християнски морал, които не само той, но и опитни съвременни историци като Жан Делюмо са склонни да опишат като езически (според мен погрешно, но това е друг въпрос). От поколението след френската революция, св. Жан-Мари Виене е гледал на себе си като на мисионер, който проповядва християнството сякаш за първи път на провинциалните люде в Арл. И все пак ние се намираме в една нова и тревожна ситуация. Анджо Грийли отбелязва съвсем вярно, че католическата чувствителност и жизнен възглед е резултат не толкова от официалното образование и дейност на духовенството, колкото от един процес на подсъзнателно предаване на разкази чрез мрежа от близки – родители, братя и сестри, роднини, учители, приятели, енорийска общност, съпрузи и съпрузи, богослужение. Нищо от това обаче не е устойчиво

без намесата на духовенството, защото повече от хиляда години енорийската структура и нейното богослужение са били фундаментът на цялата мрежа. Целият християнски проект в Европа е бил укрепен от наличието – понякога грубо настойчиво, друг път вяло и неуверено – на един цикъл на отгласящо символично действие, в който християнската история и ценностите, които тя възпява, са били чествани и предавани, и чрез които тя е била въткъавана в ритмите на самия живот – лято и зима, светлина и мрак, раждане и смърт, вървейки към грънкащите камбани за литургията.

Както обаче подсказва невежеството на кеймбриджкия бижутер относно идентичността на „човечето на кръста“, понастоящем все повече хора изглеждат израстват отвъд досега на този цикъл от история и честване и неговото приемство като част от тъканта на живота в цяла Европа (дори провинциалната ѝ част) сега вече изглежда несигурно. Дали ще има свещеник в енорията на гон Игнацио след двадесет години? Както показва опразването на семинариите, институционалната църква на много места в Европа е несъмнено в криза, а институционалната църква, струва ми се, нито е регистрирала, нито все още е подхождала към това изпитание с нещо поне доближаващо нужното ниво на спешност. Плановете за това да се поддържат енориите с все по-малко свещеници наистина изглеждат като задъхано разместване на шезлонгите на Титаник; също както и уверенията, че ние в Европа сме относително добре, че църквите в Африка или Латинска Америка имат галеч по-ниски пропорции свещеник/население или че и преди е имало кризи в набирането на свещеници, пропускат отчетливата уникалност на ситуацията, в която се оказваме.

Понеже в миналото институционалното християнство в Европа винаги е имало огромно естествено предимство на своя страна. До 60-те години в по-голямата част на Европа преминаването в свещенство, като оставим настрана цялата чисто духовна привлекателност, е било и преминаване в една уважавана и привилегирована каста. За провинциалните момчета, които са съставлявали мнозинството от кандидатите за свещенство, както в Италия на гон Игнацио, така и в Ирландия от моето детство, свещенството е било изкачване към един по-голям комфорт, уважавано социално положение и по-добра възможност за полезна дейност от наличното при което и да било друго съсловие, достижимо за сина на едно бедно семейство. Ръкополагането за свещеник естествено е означавало жертване на сексуалното удовлетворение и утехата на семейния живот, но е предлагало на тяхно място финансова сигурност, по-значителна от тази, на която повечето миряни могат да се радват, предлагало е образование, уважавана обществена роля и поле за енергичния идеализъм: всичко това, както и небесното царство.

Тези предимства все още са в сила в развиващите се страни и във всички места с растеж на Църквата, където ръкополагането на нови свещеници и религиозният живот процъфтяват. Но в Европа по-голямата част от това се е изпарило. С умножаването на възможностите за образование свещенството вече не е привилегирован път към самоусъвършенстване или по-голяма социална полезност. На много места то вече не е и гаранция за престижност, доколкото

обществото като цяло вече не цени това, което Църквата има да му предложи и при това е опетнено от скандала за сексуална злоупотреба, който, бидейки сам по себе си достатъчно ужасен, беше влошен до безкрай от тържествуващата медийна офанзива. И при радикалната преоценка на сексуалността, която повлия така дълбоко както вътре Църквата, така и отвъд нея през последните две поколения, идеалът на целибата, който от векове е бил конститутивна част от мистиката на свещенството, започна да изглежда дори на католиците по-малко разбираем, по-малко убедителен.

Съмнявам се, че моделът на свещенството, представяван от гон Игнацио, би могъл да преживее тези промени. Трудно е да си представим някакъв вид социална промяна – в Италия или някъде другаде на Запад – която би напълнила отново семинариите или би оборудвала провинциалните енории с приток на учени, благочестиви и ярки ергени, желаещи и способни да бъдат духовни отци на своите общини за петдесет години напред. Колкото и да е ужасна тази мисъл, изглежда възможно камбанният звън за литургия да не оглася още много дълго със своето грънчене гористите хълмове на Марема. Не е изненадващо, че при папа, чиято собствена героическа идея и практика на живота в свещенство е била формирана в близко подражание на тази на Кюрето от Ар, настоящото учение на Ватикана за свещенството настоява на вечната стойност и жизнеспособност на предадената ни традиция. Надявам се да е така и все пак ми се струва, че Църквата на третото хилядолетие е призвана да извърши по-гراстична ревизия на фундаменталните си структури, че е призвана към една изобретателна и структурна креативност с мащаба на онази, която преди хиляда години е създала енорията като пастирска единица и е дала живот на настоящото ни разбиране за свещенството през Ранното и Високото средновековие.

Перспективата е обезкуражаваща. Църквата през Ранното средновековие институционално, финансово и културно е била в значително по-добра форма, отколкото сме ние сега, дори само защото тогава тя се е намирала в авангарда на културата – интелектуално и образователно – Църквата е била най-доброто възможно. Сред какофонията на модерността, ние вървим с все по-неуверена крачка към едно по-несигурно бъдеще. Добре е тогава, че не вървим сами: *Veni, Sancte Spiritus.*

Източник: *Commonweal*. Volume 131. Issue 19, ноември 2009 г.

## ДА ПОСТИМ ОТНОВО

Обновлението, постановено от Втория ватикански събор, до голяма степен се роди от освобождаващото откритие на дълбочината и многообразието на католическата традиция. И все пак, по парадоксален начин, следсъборните реформи бяха понякога осъществявани в един дух на бюргерски отказ от „традицията“ като нещо, което представлява единствено тежкото наследство на миналото. С отхвърлянето на едно минало, схващано като стерилно и потисническо, беше загубено и много от дълбочината и жителността. Една от най-прискърбните жертви на този процес беше ефективната отмяна на гревните църковни обичаи на пост и въздържание.

Ритуалното спазване на хранителните правила – постът и въздържането от месо през Великия пост и въздържането от месо и месни продукти всеки петък, както и евхаристийния пост от полунощ преди приемане на свето причастие – беше дотолкова определяща черта на католицизма преди събора, както въздържането от свинско е определяща характеристика на иудаизма. Петъчното въздържание в частност беше своеобразен фокус на католическата идентичност, който трансцендираше класи и образователни бариери, обединявайки „добри“ и „лоши“ католици в единно красноречиво съблюдаване. Ето това беше един универсално признат израз на католицизма, който нямаше нищо общо със свещениците или властта.

Но вместо да се гледа на това като на една от най-силните страни на католичеството, то беше често използвано като аргумент срещу петъчното въздържание. Лошите или лошо научените католици – които според някои изпивали заплатите си или биели жените си, а за яденето на риба в петък били педантични – се придържали към чисто външни неща, както бе заявено, докато „реалното“ християнство било пренебрегвано. Нужен бил един по-духовен тип религия, който не предлага патерици за подобна куца практика.

И тъй, днес постенето се ограничава до смехотворните два гена в годината, а задължителното петъчно въздържание е заместено с внимателното и напълно индивидуалистично предписание в петъците да се извършва някакъв покаен акт – предписание, за което, между другото, повечето католици не са чували. Онова, което беше корпоративен белег на идентичност, се маргинализира в една индивидуалистична опция.

Защо това се случи? Със сигурност не защото постенето беше в някакъв смисъл периферно на католицизма, несъществен и гребен аспект на традицията, която се нуждаеше от разчистване. Постенето е било важен елемент от израилската религия и фактът, че Христос защитава непостенето на Своите ученици във времето на земния Си живот, подчертано предвижда, че те са щели да постят след смъртта Му. Поне от края на първи век християните спазват петъците, а по-късно и четиридесетте гена на Великия пост като постни дни



В памет на Страстите. Хилядолетие и половина в самото сърце на католицизма лежи едно диалектично делене на времето, едно ритмично движение между полюсите на поста и празника, на Четиридесетница и Пасха, на отречението и утвърждаването.

Католиците деляха този ритъм с по-голямата част от големите религиозни традиции в света – факт, който трябваше да подсказва, че в постенето има нещо съществено и не само за нашата специфична идентичност на католически християни, а като религиозни същества, като човешки същества. Но от 1967 г. насам това, което някога беше същинско корпоративно съблюдаване, което ни припомняше за Страстите Христови, за нашата духовна нищета и дори още по-конкретно – за материалната нищета на по-голямата част от човечеството, което ни припомняше какво е да си гладен, се превърна в един просто индивидуален консуматорски избор, подобен на диетата. И макар литургически, на гуми, ние все още да съблюдаваме старата диалектика и все още номинално да спазваме Великия пост, на практика сега цялото ни време се е превърнало в „обикновено време” и няма нищо в това отношение, което да отличи католиците от всички останали.

Религиозните общности обаче зависят от различността, резултираща от подобни общи обичаи, за да поддържат своята идентичност. Дългият и благороден път на Израил през множеството култури и времена, без храм, без свещенство е бил възможен – поне отчасти – поради онзи единящ и поддържащ ефект на хранителните му закони. Иудеите са знаели кои са поради онова, което са можели и не са можели да ядат. Християнското постене и въздържание, разбира се, не произхожда от ритуалното различаване на чисти и нечисти храни, но то е било точно толкова дълбоко вкоренено в богословското убеждение, както и по-древното обезателство. Именно затова неговото отхвърляне не беше просто една смяна на религиозните навици, а сигнал за радикално прекъсване на традицията и решителна промяна на богословското възприятие.

Богословската и практическа промяна изразена от това отхвърляне на една древна част от традицията не беше само въпрос на богословска емфаза, а нещо повече от въпроса дали аскетичните практики като постенето са добри за характера. На карта беше заложен самият профетически интегритет на Църквата: заявената ѝ солидарност с бедните. Погледнато от тази перспектива, задължителното постене и въздържание, практикувани редовно, рутинно и всеобщо, представляваха потвърждение на Църквата, потвърждение, че идентификацията с бедните и гладните, с онези, които знаят какво е да бъдеш нищ пред Бога, защото бяха нищи сред хората, не е само една опция за католиците, а необходимост и отличителен знак за тяхното изкупление, точно толкова съществен в своя си периметър, колкото и участието в литургията. Църквата винаги е свързвала личния аскетизъм и стремежа към святост с нуждата от милосърдие и правда към бедните; Великопостната трилогия – молитва, пост, благотворителност – е както фундаментална, така и структурна. С превръщането на постенето и въздържането в изборни възможности Църквата се

лиши от един от най-красноречивите си профетически белези. Има необозрима разлика между личния религиозен акт – дело на особено благочестивите, и профетическото свидетелство на цялата общност – повседневното свидетелство, повтаряно седмица след седмица, че да си християнин означава да стоиш сред нищите.

Инструкциите, които английските епископи обнародваха във връзка с отмяната на задължителното петъчно въздържание през 1967 г., бяха удивителни с това, че липсваше каквото и да било опит да се обясни силата и смисълът на традиционните съблюдавания. Американските епископи се справиха много по-добре: едновременно с превръщането им в опция те организираха един мощен и съчувствен дебат за религиозните основания на старите традиции и подканиха американските католици да продължат практиката като жест на солидарност със и на благодарност за Страстите Христови, като акт на вяроност към християнското минало и за да способстват „съхранението на спасителното и необходимо отличие от духа на света”. В пълен контраст, английските епископи изрецитираха проблемите и неудобствата, свързани с въздържането. Мнозина, изтъкнаха те, се хранят най-вече на работното си място, в стола; социалните събития често биват устройвани в петъците; по този начин въздържането поставя католиците в неловко положение. Ето какво написаха епископите: „Макар често да има възможност за алтернативно блюдо, пита се дали е препоръчително в нашето смесено общество един католик да се дели по този начин. Некатолиците знаят и приемат, че ние не ядем месо в петъците, но често не разбират защо и в резултат гледат на нас като на особняци”.

Тук убягва именно същността. Целият смисъл на символическите жестове изисква те да разкъсат и смутят секуларния ред. Силата им да свидетелстват – не само на другите но и на самите себе си – идва именно от тяхната неловкост. Отмяната на подобни практики удря в самото сърце на традицията, отличителния език на вярата. Католическите ценности не могат да бъдат утвърдени без специфичното им символическо изразяване. Духовните нужди са изразени във физическите нужди. Хората могат да узнаят фундаменталната нищета, която е основанието на вярата, единствено ако усещат нашата ангажираност с онези, които постят, защото нямат какво да ядат.

Но нито един от тези аргументи не натежа и не беше изследван. Епископите сметнаха, че обезателството към гладните не е причина за всеобщо постене като жест на солидарност и призив за правда и милосърдие, а само демонстрация на празнотата на всеки подобен жест. Много католици, пишат те, „започнаха да се питат дали отказът от месо в петъците е достатъчно покаяние. Някои заключиха, че въобще и не е покаяние. Междувременно в Азия, Африка и Южна Америка много католици по необходимост се лишават от месо не само в петъците, но и всеки ден. Милioni гладуват или страдат от недохранване. Затова епископите решиха, че най-добрият начин да спазим Божията заповед за покаяние е всеки от нас да избере свой собствен начин на самоотречение през петъците”.

Отхвърлянето на поста и въздържанието беше симптоматично за цялото това широко разпространено уравниване и изчезване на по-голямата част от отличителните белези на символическия живот на католиците. И тази тенденция продължава. Свещените празници се празнуват в най-близката неделя, за да се избегне неудобството от прекъсването на светския режим на живот. Неделната литургия може да бъде чута в събота, за да освободи следващия ден за почиването на колата или прекарването на сутринта в леглото с вестник в ръка, подобно на нашите езически съседи. От време на време се чува за фиксиране на датата на Пасха и Петдесетница – и всичко това като част от минимизирането на символическата отличителност, в услуга на секуларното удобство и като бабен начин на ритуално самоубийство за всяка една религиозна традиция.

Защото този аспект на традицията – измерението на символическата отличителност, запазено в гревните схеми на богослужение и ритуален живот на Църквата – е поне толкова централен за католическата идентичност, колкото и много от доктриналните положения, за които се тревожат онези, които схващат традицията предимно като тяло от авторитарни учения. Наистина, масовото загубване на сетивност към значението и стойността на символическия жест и символическото отличие при двете поколения от времето на събора насам нямаше да е възможно, ако католиците вече отдавна не бяха прехвърлили отговорността за всичко това върху една абстракция, наречена Магистериум, като по този начин се освободиха от необходимостта да разбират и учат на ценността на своите символи и традиционни практики. Как иначе щяха католиците да могат да позволят техните пастири да посегнат на тези гревни приемствености и да ги отменят в името на удобството и на избягването на различността?

Авторитарното ограничаване на традицията до – по същество – тяло от доктрини, в които се вярва, и висшестоящи чиновци, на които се дължи подчинение, беше решаващ фактор за лишаването от чувствителност на обикновените католици както в клира, така и сред миряните, към красотата и независимата ценност на наследените от тях съблюдавания – материя, над която никакъв авторитет няма или не следва да има абсолютен контрол. Обикновените членове на православните и католическите църкви по византийски обряд имат галеч по-малко авторитарна менталност от католиците, галеч по-внедreno и живо чувство за богатството на своите традиции на молитва и практика и галеч по-уверено чувство за това, че именно църковният народ владее символите, които способстват приемствената свързаност с християнското минало и наставлението за неговото бъдеще.

Осъзнаването на факта, че навярно твърде много е било лекомислено отхвърлено в годините след събора, сега е широко разпространено – то е дори един вид официално становище през последните години на настоящия понтификат – и е провокирало припламването на понякога плашещи проекти за възстановяване на „истинското католичество“, програми, в които ентусиазираното упражня-

Ване на авторитет отгоре заема застрашителни размери. Подобни програми са почти толкова вредни, колкото и злините, които се опитват да поправят. Няма бърз лек: една традиция не може да бъде построена отново по спретената програма и чрез заповеди от Рим. Нашето общо минало може да бъде изнедрено само чрез общо усилие, чрез един мъчителен и постоянен процес на пре-образование и пре-откриване; в този процес ние почваме оттам, където сме, а не откъдето искаме да сме останали. Църквата не може да си позволи удоволствието и привидната сигурност на реакцията. Но това не означава да се каже, че в нашия ход към нуждите и възможностите на двадесет и първи век ние не трябва да опитаме още веднъж да призовем някои от най-гълбинните ресурси на традицията ни и да опитаме да преоткрием в нея още веднъж онази подкрепа, която е помагала на бащите и майките ни да живеят Евангелието. Не би било зле отново да се посветим на съблюдаването на поста и въздържанието.

Източник: [www.thetablet.co.uk](http://www.thetablet.co.uk),  
януари 2004 г.

Превод от английски: Слава Янакиева