



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22
тел. 9815670

Редакция

София 1000, ул. „Неофит Рилски“ 61
Тел./факс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:

проф. д-р Калин Янакиев

водещ броя:

проф. д-р Георги Каприев

редакционен екип:

проф. д-р Георги Каприев

проф. д-р Цочо Бояджиев

Николай Трейман

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2018 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списание то 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“, 2018

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVI/2018/брой 5 (132)

КУЛТУРА

Християнство и истина	5
Тайнството Кръщение (продължение)	Прот. Александър Шмеман
Есхатологичното съзнание на Църквата за възкресението като отговор на въпроса за страданието и смъртта	Прот. Добромир Димитров
Християнство и философия	23
Историчната метафизика на западноевропейския XII в.: една забравяна алтернатива	Георги Каприев
Три случая на именни употреби на гумата „лице“ в контекста на най-ранната християнска тринитарна доктрина	Гергана Динева
Християнство и изкуство	44
Трагедията „Иридион“ на Зигмунт Крашински – сблъсък между човек и дух, революция и традиция, материализъм и християнство	Руслан Василев
Театър и християнство – гопирни точки	Благой Бойчев
Просторът без небе и времето без дълбочина	Антоанета Дончева
Проблеми на православието	82
Съвременните гръцки богослови и Гръцките отци	Норман Ръсел
Схващането за възглавяването и богословските критерии за диалог с неправославните	Смилен Марков
Всеpravославният събор в Крит. Документи	104
Послание на Светия и Велик събор на Православната църква до православния народ и всеки човек с добра воля	
Важността на поста и неговото спазване днес	
Отношенията на Православната църква с останалия християнски свят	
Автономията и начинът на нейното провъзгласяване	
Православната диаспора	
Медиен преглед	126

Отец Александър Шмеман се ражда в семейство на руски емигранти през 1921 г. в Ревел (Естония). Още в ранното му детство семейството се премества в Париж, където отец Александър живее дълги години. Ръкоположен за свещеник през 1946 г. в Руския западноевропейски екзархат под юрисдикцията на Константинопол в Париж. Първият период на неговото творчество е свързан с Православния богословски институт във френската столица, където работи с изтъкнати богослови на руската емиграция: А. В. Каргашов, В. В. Зенковски, Сергей Булгаков, Киприян Керн и Николай Афанасиев. Парижкия период от творчеството на о. Александър е свързан с историята на Църквата. В Париж излиза първото му най-известно съчинение – *Историческият път на православието*. През 1951 г. отпътува със семейството си за САЩ. Целият му живот до смъртта му в 1983 г. е посветен на изграждането на Американската православна църква и на преподаването в Световладимирската семинария в Ню Йорк. От 1962 г. е неин декан. Този втори период от жизнения път на о. Александър е свързан с написването на фундаментални съчинения по литургическо богословие. Сред по-известните са: *С вода и дух*, *Великият пост*, *За живота на света* и *Евхаристия*. След смъртта му са публикувани неговите *Дневници (1973–1983)* и *Неделни беседи и статии*, които са издадени и на български език от Фондация „Комунитас“ съответно през 2011 и 2012 г. в превод на Борис Маринов. Представеният тук негов труд е едно от ранните му съчинения. Първата публикация на *Тайнството Кръщение* е от 1951 г. в Париж, издание на Църковния вестник на Западноевропейския руски екзархат.

Прот. Александър Шмеман

ТАЙНСТВОТО КРЪЩЕНИЕ¹

Кръщението²

Като завършва оглашението, свещеникът се облича в бяла риза. Бели грехи получава и новопокръстеният, като излезе от купела. С тези бели грехи Църквата от древни времена е показвала образа на новия живот, новото творение, осъществявано в нея от Христос, и давайки ги на новопокръстения, със самото това е свидетелствала, че той е призван да ги пази неопетнени, т.е. да живее съгласно с получената по време на Кръщението благодат. „И се запалват свещи – пише Симеон Солунски, – означаващи просвещаване на духа и това, че кръщавааният върви от тъмнината към светлината и става син на светлината. Кагенето представя благоуханието и светостта на Духа.”

В древността, както вече казахме, кръщението е част от пасхалното богослужение и е, разбира се, организирано много тържествено. Тази тържественост нашият „Требник“ предписва да се съблюдава и днес, тъй като където и да се извършва

¹ Шмеман, А. Тайнство Кръщения – на сайта: Храм в честь иконы Божией Матери „Взыскание погибших“ (<http://hramvr.ru/?p=987> – б. пр.).

² Това е втората част на текста. Първата е публикувана в предишния брой 131 на списанието.

Кръщението, то е винаги „най-великото Божие дело – възсъздаването на човечеството”. То е пасхално по самата си същност и затова е празник на цялата Църква.

Освещаването на водата

Тайнството Кръщение започва с освещаване на водата. И в Стария завет, и въобще в дохристиянските религии водата е естествен символ на нравственото очистване. И потапянето във вода (а самата гума „кръщение”, на гръцки „βάπτισμα”, буквално значи „потапяне във вода”) е било израз на покаяние и обновление. „Аз ви кръщавам с вода за покаяние” – казва св. Йоан Предтеча (Мат. 3:11). От друга страна, водата е била също и символ на *живота*, като условие и основа на всеки живот. И този гревен и „естествен” символизъм на водата е бил възприет също и от християнството. Сам Господ е говорил за *раждане от вода и Дух* и е приел Йоановото кръщение. Но както е и с всички човешки символи, в Църквата това потапяне във вода е престанало да бъде само символ – в него човек *действително* е получил това, което е можел само да изобразява, да символизира. Тъй като само Бог може да изпълни символа с реалност, и символическото потапяне във вода е станало кръщаване в Дух и огън (Мат. 3:11). Човекът може да се кае за своите грехове и да изрази своето разкаяние и тъгата си по опрощението, но само Бог може да прости; човекът може да жадува за истинен живот, т.е. за съединение с Бога, но само Бог може да даде този живот. И Бог прости нашите грехове и ни даде нов живот в Своя Син, Които стана Син Човешки, съедини се с нашата човешка природа, прие върху Си нашите грехове и понесе болестите ни. И на всеки повярвал в Него даде възможността да стане син Божии и да има нов и вечен живот. Онова, което човечеството безсилно е изобразявало в символи и образи, което е очаквало и за което се е молело, му е било дадено накрая реално. Символът е станал тайнство. Което означава, че продължавайки да бъде образ, той е бил изпълнен с действителна сила от самия Бог, станал е реален. Тази сила е силата на Самия Христос, който със Светия Дух изпълва, прави действено всяко тайнство. И целият живот на Църквата е *тайнствен* и *той не може и да не бъде тайнствен*. Той е *тайнствен*, защото в него винаги действа Сам Христос, обещаващ да бъде в нея до „края на вековете”. Той не може да не бъде тайнствен, защото Църквата винаги помни и изобразява онова, което е направил за нас Христос. Но Той е направил това веднъж, това е единственото събитие, станало тук, на земята, в човешката история – „при Понтий Пилат”. То е неповторимо; ако ли бе повторимо, това би означавало, че само едно такова събитие не е достатъчно за спасението на света. Христос обаче умря веднъж и за всички. Той възкръсна и царува, „смъртта няма вече власт над Него” (Рим. 6:9). А в тайнството всеки се въвежда в това събитие, получава за себе си неговата сила.

И така, Литургията не е *повторение* на Тайната вечеря, а *спомен* за нея; този спомен обаче тайнствено ни прави участници в едната и неповторима Тайна вечеря, която в Църквата продължава вечно. Така и Кръщението е спомен за смъртта и възкръсването на Господа, но в този спомен човекът тайнствено се съединява с Христос – „съ-умира” и „съ-възкръсва” с Него и получава в себе си Неговия живот. С други гуми, спасението на света, извършено от Христос, в *тайнството* вечно действа в света; в него се преодолява времето, миналото

живее в настоящето и реално го преобразява и въвежда в този свят новия живот на бъдещия век, т.е. Царството Божие.

Наматък, животът на Църквата не може да не бъде *тайнствен* и защото самото Богочовечество на Христос, т.е. съединението в Него на Бога и човека, е тайнство. И както в Христос цялата божествена пълнота е обитавала телесно (Кол. 2:9), така и тук, в Църквата, божествената, невидима страна никога не се откъсва от човешката, видимата, а винаги е вплътена в нея. Човешката гума от Писанието е Слово Божие, евхаристийният хляб е Тялото Христово, мирото е дар от Светия Дух. Цялата ни вяра е основана на това, „което сме чули, което сме видели с очите си, което сме наблюдавали и което ръцете ни са попипали“ (1 Иоан. 1:1). Тъй като „Словото стана Плът“ и Синът Божи е навеки и Син Човешки.

В тайнството, накрая, самото вещество, самата *материя* на света се възстановява в значението, което е имала до грехопадението. Тя не отделя човека от Бога, а напротив – е път и средство за съединяване с Него. Тя не господства над човека, а напротив – сама му служи, става „материя на тайнството“, тъй като за това тя е и създадена.

Ето защо тайнството на нашето съединяване с Бога, тайнството на прощаването на греховете и гаряването ни с нов живот в Христос се извършва с кръщаването във вода. Водата няма значение сама по себе си, но не е и просто символ. Когато обаче е *осветена* и *действително* изпълнена със Светия Дух, тя получава силата Христова и в нея човекът действително се съединява с Христос и целият, с гуша и тяло, се обновява за нов живот.

Осветяването на водата започва с възгласа „Благословено е царството на Отца и Сина и Светия Дух, сега и винаги и во веки веков!“ – и това още веднъж показва, че по-рано Кръщението се е извършвало в непосредствена връзка с Литургията: раждането за нов живот естествено е завършвало с приемането на храната на този нов живот, т.е. на Тялото и Кръвта Христови, които са наистина храна и наистина питие (Иоан. 6:55).

Следва Великата ектения, към която се прибавят и прошения – за осветяване на водата с тази сила, действие и пришествие на Светия Дух; да бъде изпратена в нея благодатта на изкуплението, Йордановото благословение (защото сам Господ е осветил водата с потапянето Си в Йордан); за просветляването ни със светлината на разума и благочестието чрез снизхождението на Светия Дух; за това, че чрез тази вода от нас са изгонени всички замисли на видимите и невидими врагове; за това потопеният в нея да бъде достоен за нетленното Царство; за идващия сега при светото просвещение и за неговото спасение; за това Бог да го посочи като син на светлината и наследник на вечните блага; за да бъде той присъединен и участник в смъртта и във Възкресението Христови; за това той да запази грехите на Кръщението и годежа с Духа неосквернени и непорочни в страшния Христов ден; за това тази вода да бъде вода на ново раждане и изоставяне на греховете, и „греха на нетленността“.

След това свещеникът се моли за *самия себе си*. За да може в този час, когато чрез него ще се осъществи „великото, страшно и пренебесно тайнство“, Бог да му прости греховете и целия да го освети „с всесъвършената невидима сила“. За да може сам той, „възвестявайки на другите свобода и подавайки я с вяра съвършена“, да не бъде роб на греха. Моли се и Бог „да изобрази Христос в оня, който трябва отново да се роди“, т.е. да го направи действителен образ Христов: да го утвърди върху основата на апостолите и пророците и го направи „истинско насаждение (ашлагисан като клонка) в Светата, съборна и апостолска Църква...“.

Тогава свещеникът започва гръмко *молитвата за освещаването на водата*, която започва с тържественото утвърждаване: „Велик си, Господи, и чудни са Твоите дела, и нямаме достатъчно думи, за да възпеем Твоите чудеса“.³

В тази изумителна, наистина *космическа* молитва Църквата възвестява своята вяра в Бога Творец, Промислител и Спасител на света. И чрез устата на Църквата цялото творение благодари, слави и хвали Бога, тъй като в това е висшето блаженство на твартата, в това е нейното предназначение и нейната свобода. За вярващия целият свят отразява Неговата слава, Неговата премъдрост, Неговата благост, цялата твар се стреми към Своя Първоизточник и в съединението с Него намира блаженството и смисъла на живота. „От Тебе треперят всички разумни сили – говори свещеникът. – Тебе възпява слънцето, Тебе слави луната, Тебе посрещат звездите, Тебе слуша светлината. От Тебе тръпнат бездните...“⁴ Всичко е Божие, всичко е от Него сътворено и всичко към Него се стреми. Вместо тази истинска свобода обаче – свободата на синовете и приятелите Божии – човекът е избрал своята малка, „робска“ свобода, свободата на бунта и на разрушението, и светът е паднал. Бог обаче не го е оставил, Богът Творец е станал и Бог Спасител.

„Ти – продължава свещеникът, – бидейки Бог неописуем, безначален и неизразим, дойде на земята, като прие образа на раб и се уподоби на човек, тъй като по сърдечната Си милост, Владико, Ти не се стърпя да гледаш човешкия рог измъчван от дявола, а дойде и ни спаси.“⁵

Такова е онова вечно, безкрайно радостно и безкрайно страшно, което Църквата утвърждава, с което тя живее и което до края на света ще възвестява на целия свят.

Но Ти дойде и ни спаси!

„Изповядваме благодатта, възвестяваме милостта, не крием благодеянието: Ти спаси рожбите на естеството ни, освети девическата утроба с Раждането Си. Всичката твар възпява Тебе, явилия се: защото Ти, Боже наш, се яви на земята

³ Пак там, с. 45.

⁴ Пак там, с. 46.

⁵ Пак там, с. 47.

и живя с човеците. Ти освети Йорданските струи, като изпрати над тях от небето Пресветия Си Дух.”⁶

И защото Той гоиде, защото Той спаси света и с явяването Си завинаги го освети, Неговата сила живее в света. Той я даде на Църквата, в нея Той продължава Сам всичко да освещава и да изпълва със Себе си. И затова „Сам Ти, човеколюбиви Царю, и чрез слизането на Светия Твой Дух освети тая вода”⁷.

„И дай ѝ богатта на изкуплението (т.е. дай ни чрез нея да получим плодовете на изкуплението), благословението на Йордан. Направи я извор на нетление, осветителен дар, очистираща грехове, предпазваща от болки, гибелна за демоните, недостъпна за вражеските сили, с ангелска сила изпълнена. Да бягат от нея зломислещите за създанието Ти, защото призовах чудното, славно и страшно за враговете Твое име, Господи...”⁸

И като прекръства три пъти водата, потапяйки в нея ръка, и като гуха върху ѝ, свещеникът продължава:

„Да се съкрушат под знака на Твоя кръст всички вражески сили”⁹. Както преди са били прочетени „забраните” над самия оглашен, така сега се четат те и над водата: творението Божие – светът – е единно в своя живот; чрез човека, призван да бъде негов стопанин, той целият е паднал и „с нетърпение очигат прославянето на синовете Божи, защото тварите се покориха на суетата не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори, с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божи. Защото знаем, че всички твари заедно стенат и се мъчат досега” (Рим. 8:19-22). Спасението на човека означава възсъздаване в него и чрез него и *на света*. Светът е домът на човека и Христос, със Своего слизане в Йордан, т.е. в материята, е приготвил новия, очистен, освободен свят, възсъединен с Бога, за да живее в него и да се прехранва от него и спасеният човек да го обработва в своя нов живот.

И *освободил* водата, свещеникът се моли още и още, за да я направи Бог „вода за изкупление, вода за освещение, очистване на плът и гух, разслабване на окови, прощаване на прегрешения, просветата на гушата, баня на възраждане, обнова на гуха, дарба на осиновление, облекло за нетление, *извор на живот*. Защото Ти си рекъл, Господи: „умийте се и ще бъдете чисти; махнете злините от гушите си”. Ти си ни дарил свише възраждането чрез вода и Дух. Яви се, Господи, чрез тая вода и да се *претвори* кръщаваният в нея, за да отхвърли ветхия човек... и да се облече в новия, който се обновява по образа на Създателя си, та като се *срасне* с подобие на смъртта Ти чрез кръщението, да бъде участник и във възкресението Ти и като опази гара на Светия Твой Дух и възрасти залога на богатта, да

⁶ Пак там, с. 47.

⁷ Пак там. с. 47.

⁸ Пак там, с. 48.

⁹ Пак там, с. 49.

получи наградата на горното призвание и да се причисли към първородните, които са записани на небето, в Тебе, Бога и Господа наш, Иисус Христос”.¹⁰

Помазването на водата с елей

След освещаването на водата се извършва освещаване на елея и помазване с него на водата и на кръщавания.

Елеят е образ на лекуването на раните, на милостта, мира и радостта. Маслинена клонка е донесъл гълъбът, пуснат от Ной от ковчега, в знак на прекратяването на Божия гняв, на помиряването Му с човека. Христос използва образа на елея в Своите притчи (срв. Лук. 10:33-34): с него милосърдният самарянин помазва раните на човека, попаднал в ръцете на разбойници. По същия начин, чрез пребавянето във водата на осветения елей, се ознаменува това, че в Кръщението става помиряване на човека с Бога, извършено от Христос, излекуване на раните му, т.е. греховете и болестите, даряването му със сили за борба със злото.

„Мир на всички” – казва свещеникът. В този възглас е изразена същността на Църквата като *помирено с Бога човечество* – някога непомилвано, а днес помилвано (1 Петр. 2:10). То има *Христовия мир* по Неговата дума: „Мир ви оставям; Моя мир ви давам” (Иоан. 14:27). И след това, отново с гухване *освобождавайки* елея, както преди това е направил с водата и със самия кръщаван, свещеникът го освещава с кръстен знак, като се моли този елей да бъде „оръжие на правдата”. И при пеење на „Алилуя” три пъти кръстообразно помазва водата.

С това помазване на водата завършва подготовката за Кръщението. Пригответни са „гробът и майката” – както казва св. Кирил Йерусалимски: гробът, защото, влизайки в купела, човекът по подобие се съединява със смъртта на Христос, и майката – защото чрез тази кръщелна смърт се извършва новото му раждане. И това подготвяне завършва с тържествен възглас на свещеника – с благославяне на Бога, „Който просвещава и освещава всеки човек, идещ на света”.¹¹

Помазването на кръщавания с елей

„И се довежда кръщаваният.” И свещеникът го помазва с осветен елей. В гревност воините, подготвяйки се за сражение, са намазвали телата си с елей за засилването им. Така и християнинът, встъпвайки в редовете на Христовите воители, получава особена сила за онази „невидима бран”, която свободно приема, избирайки „тесния път” на спасението. „Ти си помазан – казва св. Амвросий Медиолански – като сподвижник Христов, имащ да противоборства в битката на този век.”

„Помазва се рабът Божий с елей на радост – казва свещеникът, правейки кръстен знак на челото – в името на Отца и Сина и Светия Дух. Амин.”¹²

¹⁰ Пак там, с. 50-51.

¹¹ Пак там, с. 53.

¹² Пак там, с. 53-54.

- След това на гърдите: „за изцвяване гушата и тялото“;
 – на ушите: „за да слуша вярата“;
 – на ръцете: „ръцете Твои ме сътвориша и устроиша“;
 – на краката: „за да ходи по стъпките на Твоите заповеди“.¹³

Целият човек, цялото му тяло и всички негови чувства се обновяват, очистват се и укрепват за служение на Бога.

Кръщаването

„И когато помаже цялото тяло, свещеникът го *кръщава*“, т.е. потапя го във вода три пъти, казвайки: „Кръщава се рабът Божий в името на Отца. Амин. И Сина. Амин. И Светия Дух. Амин“¹⁴.

Такъв е единственият по предназначението си, с нищо несравним момент в нашия живот – не само земен, но и вечен. Потапяйки се във водата, ние умираме с Христос; излизайки от нея, ние съ-възкръсваме с Него и „тази спасителна вода ни е и гроб, и майка“, „и както Христос е бил наистина разпнат, погребан и възкръсна, така и ние в Кръщението сме били удостоени по подобие да бъдем погребани и да се изправим с Него“ (св. Кирил Йерусалимски).

Псаломът

Затова веднага след Кръщението свещеникът с цялото паство пее Псалом 31, който изразява радостта от полученото опрощение и начало на новия живот. „Блажен е оня, комуто беззаконията са простени, и чиито грехове са покрити!... Веселете се в Господа и радвайте се, праведници; тържествувайте, всички прави по сърце.“

Обличането в бели грехи

И след това свещеникът облича новопокръстения в бели грехи. Както снемането на грехите го Кръщението означава снемане от себе си на предишния греховен човек, така и тези бели грехи са образ на новото човечество „по образа на Този, Който го е създал“.

„Облича се рабът Божий – говори свещеникът – в ризата на истината, в името на Отца и Сина и Светия Дух. Амин.“ Същевременно се пее тропарът „Много-милостиви Христе Боже наш, Ти, Който се обличаш със светлина като с греха, подай ми светло одеяние“¹⁵.

„Щом свлече ти вехтите одежди – казва св. Кирил Йерусалимски – и духовно се облече в бели, трябва по всяко време да носиш бяло. Не казваме, че винаги трябва

¹³ Пак там., с. 54.

¹⁴ Пак там., с. 55.

¹⁵ Пак там., с. 59.

ва да си облечен в бели грехи, а в бели и светли в истинския смисъл, т.е. „духовни“. Ако белите грехи са ни дадени от Бога, ние трябва да ги запазим бели в нашия земен живот и като „синове на светлината“ да застанем пред Бога, когато Той ни призове при Себе си. По обичай на врата на новопокръстения окачват кръст за постоянно носене на гърдите – като напомняне за думите Христови: „Ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и Ме последва“ (Мат. 16:24).

Така завършва тайнството Кръщение и ние вече пристъпваме към тайнството на Миропомазването.

Миропомазването

Кръщението е тайнство на прощката и обновлението, тайнство на *раждането*. След раждането обаче следва *животът*. При сътворяването на света Бог, като създаде човека, „вдъхна в лицето му дихание за живот“ (Бит. 2:7). И след новото творение – спасяването на света, извършено от Христос – в деня на Петдесетница Светият Дух е слязъл над апостолите, за да ги „облече със силата свише“. По същия начин и след кръщаването Той се спуска върху новопокръстения в тайнството Миропомазване.

Това е *тайнството на живота*: Светият дух е „подателят на Живота“, т.е. извор на онзи нов, божествен живот, който човекът получава в Христос. „И Животът се яви“ – пише св. Иоан Богослов (1 Иоан. 1:2), а този Живот ни е даден от Светия Дух. „И вече не аз живея, а Христос живее в мене“ (Гал. 2:20). Този живот гарява, за него свидетелства Светият Дух, спуснал се над апостолите в Йерусалим, извършващ всяко тайнство на Църквата и спуснат над нас в Миропомазването. „Този е Иисус Христос, Които дойде чрез вода и кръв (и чрез Духа)... и Духът е, Които свидетелствува, понеже Духът е истина“ (1 Иоан. 5:6).

Тайнство на осветяването: „свят“ преди всичко означава осветен, т.е. посветен на Бога, отдаден, за да Му служи. И затова Църквата е „род избран, царствено свещенство, народ свет“ (1 Петр. 2:9). Тя служи на делото Христово, Сам Христос е дошъл, за „да послужи и даде душата Си откуп за мнозина“ (Мат. 20: 28). И в Църквата ние живеем не за себе си, а за да изпълняваме Неговото дело в света. Ние, християните, сме „люде придобити, за да възвестите съвършенствата“ на Оногова, Които ни е призовал „от тъмнина в чудната Своя светлина“ (1 Петр. 2:9). Всеки от нас е осветен от Светия Дух, т.е. посветен е на служение на Своя Господ. Всекиго Светият Дух изпраща на специално служение и няма член на Църквата, който да не е призван на служение, тъй като самата Църква е вечно служение на Бога, вечно свидетелство за Неговото Царство в света и над света.

Тайнство на одухотворяването: нашият живот – по думите на преп. Серафим Саровски – трябва да бъде „придобиване на Светия Дух“, т.е. непрекъснато изкачване и одухотворяване. Ние сме призвани към съвършенство: „бъдете съвършени, както е съвършен и Небесният ваш Отец“ (Мат. 5:48); и в тайнството на Миропомазването ни се дава благодат, т.е. сила, помагача ни в това

изкачване, в тази непрекъсната борба за духовен живот, за одухотворяване на цялото наше човешко същество. Светият Дух, Който ни е гаден, е извор на тази вътрешна жажда, която вече няма да ни гаде да се успокоим със земното и материалното, а винаги ще ни зове към небесното, вечното и съвършеното. Той е съвестта, осъждаща лошите ни постъпки и даваща ни да виждаме нашите прегрешения, и Той е онези „мир и радост“, които вече са тук, на земята, дават ни да предвкусим вечната радост на Царството Божие (Рим. 14:17).

Отначало низвеждането на Светия Дух след кръщаването е ставало чрез *възлагане на ръце*. Апостолите, дошли в Самария се помолили за самаряните „за да приемат Дух Свети. (Защото Той не бе слязъл още нито върху едного от тях, а само бяха кръстени в името на Господа Исуса.) Тогава възлагаха върху им ръце, и те приемаха Духа Светаго” (Деян. 8:15-17).

След това възлагането на ръце е било заменено от помазване със *свето миро*, т.е. с особен елей, съставен от грагоценни вещества и осветен на Велики четвъртък от предстоятелите на поместните църкви. „Миро” на гръци означава благовонно масло. Помазването с елей винаги е било образ на посвещаване и на изпращане за служение. Сам Христос е Помазаник, защото „Христос” на гръци означава „помазаник”: „Дух Господен е върху Мене; затова Ме помаза да благовестя на бедните” (Лук. 4:18). Това духовно помазване на вярващите в Христос става именно в тайнството Миропомазване.

Молитвата

За даруването с този *Живот, освещаване и благодат* за духовно израстване се и моли свещеникът веднага след Обличането на новопокръстения в бели грехи.

„Благословен си, Господи Боже Вседържителю, извор на богатата, слънце на правдата, Който за ония, що са в мрак, си направил да светне светлина за спасение чрез явяването на единородния Твой Син и наш Бог и си подарил на нас, недостойните, многоценно очищение в светлото кръщение и *божествено освещение* в животворното помазание; Който и сега си благоволил да възродиш новопросветения си раб чрез вода и дух и си му дарил прошка на волните и неволни грехове; сам Ти, благосърдний Владико, Всецарю, подари му и *печата на дара на Светия и Всесилен и покланяем Твой Дух*, Комуто се покланяме, и причастието на светлото Тяло и грагоценната Кръв на Твоя Христос.

Запази го в Твоето *освещение*.

Утвърди го в *православната вяра*.

Избави го от лукавия и от всичките му работи и чрез спасителния страх пред Тебе опази душата му в чистота и правда, та като Ти благоугажда във всяко дело и слово, да стане син и наследник на небесното Ти царство.”¹⁶

¹⁶ Пак там, с. 57-58.

Миропомазването

И след това помазва новопокръстения със св. Миро, правейки кръст на челото, на клепачите, на ноздрите, на устата, на ушите, на гърдите, на ръцете и на краката, като всеки път казва: „*Печат на дара на Светия Дух. Амин*”. Това помазване се нарича *печат*, защото с него Господ поставя печат на нас: ние Му принадлежим, ние сме Негов народ в този свят и Той е нашият Цар и Господ не само на небето и в бъдещия живот, но и тук, на земята, и във всеки момент от нашия живот. И този печат се слага на цялото тяло, на всички негови членове – така, както целият наш живот – и духовен, и телесен, е *осветен*, т.е. той е отдаден на служение на Бога: „Или не знаете, че тялото ви е храм на Духа Светаго, Който живее във вас и Когото имате от Бога, и че не принадлежите на себе си? Защото вие сте скъпо купени. Затова прославете Бога в телата си и в душите си, които са Божи” (1 Кор. 6:19-20).

Образът на кръга

И така, завършвайки тайнството на Кръщението и Миропомазването, свещеникът и новопокръстеният (или кръстникът, гържейки кръщавания младенец) на три пъти представят образа на кръга, т.е. обикалят купела при пеене на стиховете от ап. Павел: „кръстилите се в Христос, в Христос се обличат”, т.е. в съединяването с Него са станали подобни на Него – помазаници на Светия Дух).

Кръгът винаги изобразява вечност, пълнота и вяност. Той съединява навеки: при освещаването свещеникът прави кръг около престола, мъжа и жената при венчаване ги водят около аналоя и им дават халки. Кръгът няма край – той е вечността. Кръщението въвежда човека във вечния живот, съединява го навеки с Бога, призовава ни да сме Му верни и ни зове да се стремим към пълнота, т.е. към съвършенство.

Апостолското и Евангелското четива

Преди, когато кръщаването се е извършвало в пасхалната нощ или, всеки случай, в началото на Литургията и в църковно събрание, веднага след тайнството с лития новопокръстените са встъпвали в храма, за да участват за пръв път в Евхаристията, да бъдат нейни причастници. Тези три тайнства са неразривно свързани – Кръщението е раждане, Миропомазването е новият живот, а Евхаристията е участието в този живот и „нетленната храна”, с която ние живеем. За това свидетелства и приведената по-горе молитва, в която свещеникът моли за даруване на новопокръстения с „животворящо помазване... и причастяване със Светото Тяло и Кръв...”. И разбира се, сега, когато Кръщението се извършва обичайно не в храма и откъснато от Литургията, съвършено необходимо е новопокръстеният младенец да бъде говеден на Литургия и направен причастник в най-близкия възможен ден, тъй като затова е и кръстен – „за да ядете и пиете на трапезата Ми в Моето царство” (Лук. 22: 30).

Затова и Апостолското и Евангелското четива, с които сега завършва тайн-

ството, са същите онези, които са и на Велика събота, който е предимно геният за кръщаване. Това е Рим. 6:3-11, приведено в началото на този очерк, където се разкрива връзката на Кръщението със смъртта и Възкресението Христово, и Мат. 29:18-20 – за явяването на възкръсналия Господ на апостолите: „гаде Ми се всяка власт на небето и на земята. И тъй, идете, научете всички народи, като ги кръщавате в името на Отца и Сина и Светаго Духа, и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал, и ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света”. Христос вече царува и Царството Му е гадено на хората в Църквата: ние сме призвани навсякъде и на всички да носим Благата вест за това Царство и всички да въведем в него, тъй като в него Сам Господ пребивава с нас, а да бъдем с Него е и смисълът на нашия живот.

Съвременният чин на Кръщението завършва с *умиване* на новопокръстения и *постригване на косите му*. В гревната Църква тези два чина са се извършвали на *осмия ден* след кръщаването: в продължение на цяла седмица новопокръстените са оставали с белите грехи, провеждали са почти цялото си време в храма, участвайки всекидневно в богослужението и слушайки заключителното поучение, наричащо се *мистагогия*, т.е. въведение в тайнството на църковния живот.

Умиването

Свещеникът се моли новопокръстеният да запази „щита на вярата му него-сегнат от вражески злоумисли”, да запази в себе си „грехата на нетлението, в която се облече, неосквернена и неопетнена”, като опази „с богатата си духовния печат неповреден” и Сам Бог да възложи върху него в това тайнство Своята „господстваща ръка”. След възгласа „Мир всем” свещеникът приканва всички да преклонят глави пред Господа и новопокръстеният за първи път участва в това проявяване на послушание от всички християни към Бога и в това поданство. След това свещеникът умива мястото, където е било извършено Миропомазването, говорейки: „Оправдан си. Просветлен си. Осветен си. Умил си се с името на Господа наш Иисуса Христа и Духа на Бога наш”.¹⁷

„Кръстен си. Просветен си. Миропомазан си. Осветен си... В името на Отца и Сина и Светия Дух. Амин.”

Като въвежда човека в неговия обичаен живот, това измиване означава, че оно-ва, което е станало с него *тайнствено и духовно*, остава и завинаги действено. Завършвайки тайнството, това означава, че човекът е призван винаги „да го изпълнява” в своя живот.

Постригването на косите

Към това сочи и *постригването на косите* – образ на това, че човекът сам при-нася себе си в жертва на Бога, че се отдава на служение Нему. Бог е създал чо-века с гуша и тяло: „от словесна (т.е. разумна) гуша и благолепно тяло – така,

¹⁷ Пак там, с. 65.

щото тялото да служи на душата... и щото с всичките си чувства човекът да благодари *изрядно на Художника*, т.е. на Бога...”. Отдавайки част от своето тяло – от косите, човекът свидетелства, че в Църквата се възстановява този *правилен ред* и светът се помирява с Бога и Му служи.

Цялото тайнство завършва с отпуст, т.е. с последно благославяне.

Превод от руски: Венета Домусчиева

Протоиерей г-р Добромир Димитров (Русе, 1976 г.) е реговен асистент по църковно право в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Член е на Обществото за канонично право на Източните църкви (SLEC). Изследователските му интереси са в областта на каноничното право, еклесиологията, аскетиката и пасторската психология. Специализира богословие в Regent's Park College, University of Oxford през 2014–2016 г. Понастоящем служи към православната българска мисия „Св. Константин и Елена“, графство Кент, Великобритания.

Прот. Добромир Димитров

ЕСХАТОЛОГИЧНОТО СЪЗНАНИЕ НА ЦЪРКВАТА ЗА ВЪЗКРЕСЕНИЕТО КАТО ОТГОВОР НА ВЪПРОСА ЗА СТРАДАНИЕТО И СМЪРТТА

За всеки човек, който живее днес е ясно, че сме заобиколени от страдание. Изминалият ХХ век се оказа най-кръвният в историята на човечеството и не успя да научи обществата да избягват злото (=греха). Самото то се оказва толкова мощно, че всеки човек неминуемо се сблъсква с него със същата сила, с която се е сблъсквал и гревният човек. Поради това ние стигаме до извода, че злото (=грехът) царува в този свят и неговата мощ причинява смърт (срв. Рим. 5:21). Смъртта е апогеят на злото, ние се движим в нея, тя ни заобикаля независимо от социалното ни положение, мъдрост, финансови възможности. Опитваме се непрекъснато да я избегнем, но тя присъства навсякъде. Достатъчно доказателство са всекидневните медийни репортажи за престъпленията срещу личността, войните и конфликтите в Близкия изток, Африка и терористичните актове в модерните западни мегаполиси. Чрез болестите, катастрофите и нещастните случаи, *тя влиза през прозорците ни, втурва се в чертозите ни, за да изтреби децата от улицата, младежите от стъгдите* (Иер. 9:21). Тя отнема онези, които обичаме, и прекъсва взаимоотношенията ни с възлюбените. Тя е наречена *всеядица смърт*¹.

¹ Седален, петък срещу Неделя Вая (Вход Господен в Йерусалим).

Властта ѝ е толкова голяма, че колкото и да напрегва медицината, се оказват верни гумите от Писанието, че: *човек не е властен над духа, за да удържи духа, и няма власт над смъртния ден* (Екл. 8:8). Тя тласка до отчаяние философите като Хайдегер или се отрича като абсурдна от „свободата“ на Сартр, но тя остава „мелница“, за която хората са *мливо*, която захваща всеки човек за краката и го смилва според гумите на св. Юстин Попович².

Четейки Писанията, виждаме, че Бог: *не е сътворил смъртта и не се радва, кога гинат живите* (Прем. Солом. 1:13). Смъртта е резултат от грехопадението на Адам и Ева, които, изкушавани от дявола, избират да съществуват автономно без общение с Бога, Който е изворът на живота. Те избират да черпят сили от тварната си природа, поради което започват да се разболяват и умират, като с тях умираме и ние – чадата им. Целият човешки род носи последиците от техния избор – законът на тлението. Това означава, че смъртта не е естествено състояние на човека и тлението не е естествено свойство на тялото. Едва чрез грехопадението смъртта станала свойствена на нашата природа, но чрез нас и на цялото творение.

Следователно грехът не се изчерпва с квалификацията на морална категория, а е избор на свободната воля, който носи своите последици на отделяне от Бога (и ближния). Това означава, че всеки грях е *отделяне* и своеобразна смърт.

Следователно Бог не е виновен за смъртта. Той не се радва *кога гинат живите* (Прем. Солом. 1:13), а напротив, тъжи и плаче за смъртта на човека в лицето на мъртвия Лазар и страда с онези, които изпитват болка от раздялата, която смъртта причинява. Господ, виждайки сестрата на Лазар, Мария ... *да плаче, и дошлите с нея иудеи да плачат, разтъжи се духом, смути се и рече: де сте го положили? Казват Му: Господи, дойди и виж. Исус се просълзи...* (Иоан. 11:33-35). Тези богочовешки сълзи са пълни със съпричастие. Те са изплакани за всеки, който вкухва смърт, и както виждаме в дадената ситуация, Господ действа абсолютно радикално – възкресява четиридневния мъртвец.³

Този пример ни кара да вярваме, че Христос е съпричастен на плача на всеки един от нас пред лицето на смъртта. Той страда с отчаяния съпруг, който изнася мебелите и пердетата от семейната спалня, за да ги постави в болничната стая на палиативното онкологично отделение, в което умира жена му, искайки тя да си замине, все едно си е въщи. Бог е съпричастен и към сълзите на младата майка, която не позволява десетки часове починалото ѝ тригодишно дете да бъде изнесено от стаята за погребение. Тя го целува и тихо му говори, напразно очаквайки отговор. Тези на пръв поглед отчаяни постъпки означават, че любовта винаги е примесена с надежда и готова на радикални решения.

² Преп. Иустин Попович, *Православието като философия на живота*. Света гора, 2008, с. 13.

³ Тъгата по умрелия е общочовешка поради недостигането на целта на Божия план за човека. Това прекрасно е изразено от св. Йоан Дамаскин с думите: *Плача и ридая, когато помисля за смъртта и виждам в гробовете създадената по Божии образ наша красота да лежи безобразна, безславна и изгубила вид! О, чудо! Каква е тая тайна, която е станала с нас? Как се предадохме на тление? Как се свързахме със смъртта?* Св. Йоан Дамаскин, *Самогласна стихира*, глас 8, Погребение, Требник, СИ, С, 1949, с. 261-262.

В плача си за Лазар Христос е чувствал болката на всички, които умират, и страданието на близките, породено от загубата на онези които обичаме. Христос става съпричастен на болката на началника на синагогата Иаир, оплакващ мъртвата си дванадесетгодишна единствена гъщеря (Лук. 8:41-56). Той е чувствал отчаянието на вдовицата, загубила едничкия си син, радост за очите и утешение във вдовството ѝ (Лук. 7:11-16). Той е усещал и болката на майките, бащите и децата, които са умирали в концентрационните лагери „Аушвиц“, „Дахау“ и „Равенсбрюк“. Чувствал е страданието им в резултат на медицинските опити на д-р Йозеф Менгеле и д-р Едуард Вирт. Страдал е за умиращите във войните, за онези, които са били в лагерите на ГУЛАГ, Камбоджа, Диарбекюр, Питещ, Белене и близките им.

За да понесе всички болки на плещите си, Той страда за нас гол, бичуван и унизен, като накрая не бе екзекутиран с *достойна* смърт⁴, подобаваща за цар на Иудея (Иоан. 19:19), а подобно на животно, изведен извън стените на града е разпънат на кръст. Там, на Голгота, Христос понася всяко страдание и всяка смърт на хората от Адама до днес. Той понася и нашето лично страдание, и това на бъдещите поколения, акт, който остава невъобразим за човешките умове. На кръста Христос взема върху себе си страданието на всички насилени деца и жени *от века* на всеки военен конфликт, на нечовешко мъчението в затворите, понася болката за всеки извършен грях и престъпление. Той избира да направи това доброволно поради Своето човеколюбие, да слезе в ада, в бездната на богооставеността.

Христос е единственото *ново под слънцето*⁵, слязъл от небесата и възплъттил се за нас от св. Дева. Той е Нова Пасха, изваждаща ни от смърт към живот, Разрушителят на *мелницата* на смъртта.

Бог е станал човек, плът и кръв: *та чрез смъртта да порази оногова, у когото е властта на смъртта, сиреч дявола, и да избави ония, които от страх пред смъртта през цял живот бяха подложени на робство* (Евр. 2:15).

Но днес мнозина продължават да задават въпроси, касаещи *теодицеята*. След като Христос е възкръснал, защо все още хората продължават да страдат и умират? Нима Господ е справедлив, щом все още има толкова грях, болка и смърт в света?

Църквата говори чрез своя **Символ**, че вярва не в спиране на страданията и смъртта, а във *възкресение на мъртвите и живот в бъдещия век*. Тя осъзнава, че смъртта, макар и победена, чрез Христовото Възкресение действа в пълната си сила, а страданието все така продължава да съпровожда човешкия род. Различното обаче е вярата ни в Христа, която ни дава есхатологичното усещане, че Господ Иисус, Победителят на смъртта, ще изтрие от лицето на страдащите: *всяка сълза от очите им, и смърт не ще има вече; ни жалейка, ни писък, нито болка няма да има вече, защото предишното се мина* (Откр. 21:4).

⁴ За юдеите посичането с меч е достойна и бърза смърт, а разпъването на кръст е позор: *проклет е всеки, който виси на дърво* (Гал. 3:13). Вж. Henten van J.W. and Avemarie Fr. *Martyrdom and Noble Death. Selected texts from Graeco-Roman Jewish and Christian Antiquity*, NY, 2002. pp. 72-74.

⁵ Противно на думите на Еклисиаст, 1:9.

Тази промяна *от смърт към живот* е отвъд времето и пространството и е изключително обнадеждаващ факт, че нашето страдание и смърт в крайна сметка вече са утешени в *есхатона* поради обещанието, че *най-последен враг, който ще бъде унищожен, е смъртта* (1 Кор. 15:26). Това означава, че колкото и да страдаме и да губим хората, които обичаме, то ние вече предвкусяваме живота с Христа в *царство непоколебиво* (Евр. 12:28).

Това е усещал и големият богослов и историк Оливие Клеман, който, лежейки на смъртното си легло, споделя, че времето на умиращия е очакване; че умирането е пълно с упование; че вярата преобразява мрака в надежда и смъртта във възкресение: *Не вярвам, че умираме самотни: Христос ни очаква, чака всекиго от нас дори в най-самотната му смърт, обзета от най-голямо отчаяние.*⁶

Тези гуми потвърждават и опита на специалистите в палиативните грижи, които свидетелстват, че онези, които имат доверие в Бога, в края на живота си имат някакъв парадоксален мир.⁷

Този мир и тиха радост е безспорно поради вярата в Христовото възкресение. Смъртта е станала врата към Христос, станала е средство за утвърждаване на вечния живот. Тя вече не е наказание за отпадането ни от Бога, защото Христос, приемайки да умре и възкръсвайки, ни гарява безсмъртие.

Той ни говори изключително категорично в евангелието: *Аз съм вратата: който влезе през Мене, ще се спаси, и ще влезе, и ще излезе, и паша ще намери* (Иоан. 10:9) Думите Му означават, че Той е с нас както в процеса на умирање, така и в смъртта, поради това колкото и да е трудно, трябва да Му се доверим, като това доверие също е въпрос на личен избор: *Ето, аз днес ти предлагих живот и добро, смърт и зло ... За свидетели пред вас призовавам днес небето и земята: живот и смърт ти аз предложих, благословия и проклетие. Избери живота, за да живееш ти и потомството ти...* (Втор. 30:15, 19).

Ако погледнем смъртта в есхатологична перспектива, то ние можем да я приемем не като наказание и страдание, а като инструмент на божествения промисъл. Св. Максим Изповедник (+662) смята, че в светлината на Христовото възкресение смъртта на човека ограничава последствията от отпадането на човека от Бога. Като нямаща собствено битие, смъртта парадоксално се превръща в средство за утвърждаване на живота – при това вечния живот⁸.

Св. Максим пише, че смъртта на човека: *е била необходима за унищожаване на несправедното наслаждение (т.е. грехопадението) и възникналите впоследствие от него най-справедливи затруднения, които разкъсват страдащия човек, получаващ своето раждане чрез наслаждение в тление и завършващ своя живот също в тлението чрез*

⁶ Беседа с Оливие Клеман, <http://glasove.com/categories/kultura-i-obshtestvo/news/beseda-s-olivie-kleman-chast-vtora-4.06.18/14:00>.

⁷ Виж различни свидетелства в <https://www.macmillan.org.uk>

⁸ Христов, Ив. *Темата за смъртта в богословието на св. Максим Изповедник.* https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,19128/view,article/5.06.18/14:42

смъртта.⁹ Поради това е било нужно Христовото възкресение, което да унищожи този порочен кръг на грях и смърт: *Господ, ставайки Човек, създаде за (човешкото) естество друго начало, второ раждане от Светия Дух... Господ, обезсилвайки порядъка на смъртта, извършива осъждане на греха, но не и осъждане на природата ... смъртта Му станала наказание само за греха, а не наказание на естеството ... поради това получават в Господа ново битие онези, които по собствена воля се възраждат чрез Христа в Духа, чрез банята на пакибитието (=кръщението).*¹⁰

Подобно на св. Максим говори и Св. Йоан Златоуст (+407). Той е категоричен, че с телесната смърт човекът получава полза, тъй като *злото не е станало безсмъртно*¹¹, т.е. не е едно вечно съществуване на човека в греха и в края на краищата наказанието за непослушанието (=смъртта) се е превърнало в *неизказано човеколюбие*¹².

Що се отнася до тлението на тялото като моментно състояние, друг отец – св. Иринеи Лионски (+202), говори изключително обнадеждаващо: *Макар и тялото да се разрушава с времето, това негово разрушение всъщност е голямо благодеяние и доколкото тялото преминава „в горнилото на земята“, то ще бъде възсъздадено. Струва ни се, че в земята то се унищожава, но всъщност се очисти и осветлява.*¹³

Говорейки за смъртта, св. Григорий Палама настоява, че макар физическата смърт да е зло за човека, то *смърт в истински смисъл на думата е смъртта на душата*¹⁴. Светителят настоява, че тя е поправима чрез доверието в Бога, подвига (=борбата със страстите), победата над греха. Такъв човек, който избягва греха, *не ще се уплаши от приближаващата смърт на плътта, като има в себе си истинския живот, който по-скоро сам ще отгаде на смъртта отнеманото*¹⁵. Това означава, че според св. Григорий физическата смърт е временна, тъй като *Възкресението ще бъде последвано от истинска нетленност и от съвечен с Бог живот*¹⁶.

С това съзнание, че смъртта е победена, понеже Христос победи смъртта и *тя не можеше да Го удържи* (Деян. 2:24), са отивали на мъчения с радостни сърца християните от първите векове. Тяхното ликуване смущавало тълпата на Циркус Максимус в Рим и мнозина зрители повярвали в Христа поради свигетелството на тези мъченици. Радостта им била неземна, те не вярвали в смъртта,

⁹ Св. Максим Изповедник. *Въпроси и отговори към Таласий 61*, превод по Сидоров, А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 5.-2017. с. 631.

¹⁰ Св. Максим Изповедник. *Въпроси и отговори към Таласий 61*. Пак там, с. 638-640.

¹¹ Св. Йоан Златоуст, *Беседи на книгу Бытия*. 8,3, превод по // Творения. Т. 4, кн. 1, СПб, 2007, с.159.

¹² *Като си припомняте казаното на Адам и като си казвате наум присъдата: „защото си пръст и в пръст ще се върнеш“, се удивлявай на неизреченото човеколюбие на Господа, според което Той, ако само ние решим да вършим добро и да избягваме зло, е обещал на нас, произлезлите от земята и връщащите се в земята, да ни удостои с невъобразими дарове, приготвени за ония, които го обичат, и каквито „око не е виждало, ухо не е чувало и човеку на ум не е идвало“ (1 Кор. 2:9). Св. Йоан Златоуст, Грехопадението, Мирна, бр. 8, Сф., 1999, с. 51.*

¹³ Св. Иринеи Лионски, *Откъси*, 12, превод по Щмч. Иринеи Лионский. Отрывки. XII// Творения. М., 1996, с. 534.

¹⁴ Св. Григорий Палама, *Писмо до монахиня Ксения*, 9, Омофор, С., 2010, с. 12.

¹⁵ Св. Григорий Палама, *До монахиня Ксения*, 12, с. 14.

¹⁶ Св. Григорий Палама, *До монахиня Ксения*, 14, с. 16.

а вярвали в Христос, *земята на Живите* (η χώρα των ζώντων) и Го следвали в смъртта, *където и да отиде* (срв. Откр. 14:4).

Свети Атанасий Велики (+373) описва това тържество над смъртта, изразено с подвига на мъчениците с думите: *Поради това, че Спасителят е възкръснал с тяло, смъртта вече не е страшна, но всички вярващи в Христа я презират като нищожна и по-скоро биха решили да умрат, нежели да се отрекат от вярата си в Христа. Тъй като знаят, че умиращите не погиват, а са живи и чрез възкресението стават нетленни. Единствено лукавият дявол, древното зло, издевателствал над нас със смъртта, останал истински мъртъв [...] хората, преди да повярват в Христа, се страхуват от смъртта и се боят от нея, а когато пристъпят към Христовата вяра и към Христовото учение, дотолкова пренебрегват смъртта, че с готовност се устремяват към смъртта и стават свидетели на възкресението, извършено от Спасителя в обезвластяването на смъртта; даже и младите по възраст бързат да умрат, и не само мъжете, но и жените се учат как да се борят със смъртта*¹⁷.

Това есхатологично съзнание на Църквата за победата над смъртта и презирането на страданията може да бъде почувствано и днес. То не е изгубено във вековете, тъй като все още има мъченици за вярата и подвижници на благочестието.

Достатъчно е да отидем на празника Пасха (=Великден) и да усетим как радостта от победата над смъртта прераства в опиянение. Ежегодното четене на пасхалното слово на св. Йоан Златоуст преди причастяването на народа на св. Литургия е изразител на това съзнание: *Постили и непостили, възвеселете се сега! Трапезата е богата: наситете се всички от нея! За блудните синове небесният Отец е заклал угоен Телец: никои да не излезе гладен! Всички се насладете от този пир на вярата, всички се възползвайте от богатството на благостта! ... Никои да не се бои от смъртта, понеже Спасовата смърт ни освободи от нея! Изтреби смъртта овладяният от смъртта Жизнодавец ... „Де ти е, смърте, жилото? Де ти е, аде, победата?“ ... Възкръсна Христос, и нито един мъртвец няма в гроба, защото Христос, Който възкръсна из мъртвите, „за умрелите стана начатък“ (1 Кор. 15:20). Той пръв възкръсна като Глава, а подир Него в свое време ще възкръснем всички ние, Неговите членове! Нему слава и държава (владичество) во веки веков! Амин!*¹⁸

Това слово представлява апогея на християнството. Неслучайно то е произнесено на Евхаристията, която като събитие прави реално общението ни с Господа, присъстващ в Своята Църква. Поради това нека Му се доверим като на приятел (срв. Йоан. 15:14). Защото той е с нас и е всичко за нас. Той е, както казва митр. Калистос Уеър: *крайната, така и началната точка. Той е домакинът, който ни посреща в края на пътуването, но Той също е и спътникът, който е редом с нас на всяка крачка от пътя*¹⁹, което означава и в живота, и в смъртта; и във възкресението за вечно тържество в Неговото царство.

¹⁷ Св. Атанасий Александрийски, *Слово за възплащението на Бог Слово*, 27, превод по Творения иже во святых отца нашего Атанасия Александрийского, в 4-х т. Ч.1, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902, с.225

¹⁸ Св. Йоан Златоуст, *Слово за Пасха*. Служебник, СИ,1985, с.366.

¹⁹ Митрополит Калистос Уеър, *Православният път*, Омофор, С., 2014, с.15.

Проф. д.ф.н. Георги Каприве (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 и 2013 г. Гост-лекторати в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Лозана, Милано, Мюнстер, Скопие, Хамбург, Хановер, Цюрих. Автор на 24 книги, между които: *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus* (Peeters, Leuven 2018); *Механика срещу символика* (Изток-Запад, София 2017); *Византийски етюди* (Комунитас, София 2014); *Византийска философия* (Изток-Запад, София 2011); *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система* (Изток-Запад, София 2010); *Philosophie in Byzanz* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2005); *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury* (Brill, Leiden 1998). Главен редактор на *philosophia.bg*. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприве

ИСТОРИЧНАТА МЕТАФИЗИКА НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЯ XII В.: ЕДНА ЗАБРАВЯНА АЛТЕРНАТИВА

Многообразието от философски проекти, белязали интелектуално наситения и удивително разнолик XII в., следва да бъде тълкувано като съществен фрагмент от един мащабен процес. Какъв точно? Става дума – ни повече, ни по малко – за ново конструиране на неотдавна разпадналата се социална и ценностна структура на западния свят. В ход е не ре-формиране, а ново-формиране на социалното и неговите определящи измерения, за което не са били налични никакви заварени шаблони. „Спорът за инвеститурата“, който провокира разпада на „Свещената империя“, предизвиква не само разцеплението между император и папа, тоест между държава и Църква, както и вътрешноцърковно между монашеството и свещеничество. Той всъщност ускорява разбягването на *terrestria* и *coelestia*, на *temporalia* и *spiritualia* и в обществен и общностен план, и в сферата на личното. Така се стимулират и процеси на отчуждаване между отделното лице и общността. От перспективата на всекидневното съзнание този разпад изглежда в последна сметка като напрежение между вечния Бог и крайния вещен свят.¹

¹ Вж. К. Fina, Anselm von Havelberg, in: *Analecta Praemonstratensia*, 34 (1958), 15-16 и 20-21.

Задачата да сглоби наново света се пада на едно поколение, преживяло „спора за инвеститурата” и активно работило за неговото преодоляване както преди, така и след Вормския конкордат от 1122 г. Става дума за многоброен, талантилив и амбициозен, свършено неединен кръг от държавни и църковни политици, дипломати, юристи, стопански дейци, историци, богослови и т.н. Чрез своите проекти, често несъвместими и дори взаимно контроверзни, те създават новата социална структура и формират днешния лик на Западна Европа.²

Двата типа интелектуално поведение. „Символизмът”

В първата половина на века в действие влиза едно „многофасетъчно и многообразно християнство”³, каквото не е било налице никога преди това. Същото следва да се каже за разнообразието на интелектуалните програми. Нововъзникналото високо хетерогонно съсловие на интелектуалците⁴ позволява да бъде класифицирано в две, отново хетерогонни, групи, които в граничните си случаи нерядко се припокриват. На единия полюс стоят мислителни, приемащи автономната рационалност за абсолютна ценност, носител на висша валидност; те са представители на един хипердиалектически мисловен етос. Приемайки формално първенството на откровението и вярата, те все пак полагат диалектическия разум като задължителна норма за всяко обосноваване на верски истини.⁵ Симптоматично е, че след Жилбер от Поатие и Абелар гумата *theologia*, означавала преди това медитативното съзерцаване на Божието самооткрояване, се налага като обозначение за научното проникване в истините на вярата.

На другия полюс срещу диалектиците, респ. диалектическите богослови, противостои една група, имаща за общ свой знаменател библейската екзегеза, и то едновременно в историческа и еклесиологична перспектива. Есхатологичната тенденция на тази екзегеза почти равнополага с историята на спасението и историята на Църквата общата история на света, доколкото тя бива тълкувана като пред-фаза на *ecclesia coelestis*. „Естествен” пътепоказател са книгите на Светото писание, в които се представя историята на Бога с човеците. Защото Христос е пълнотата на времената, история става историята на спасителното дело на Бога в Христа, при което под Христос винаги се разбира *Christus totus*, тоест в Него бива мислена и Църквата.⁶ Към тази група следва да бъдат причислени фигури като Хуго от Сен Виктор, Бернар от Клерво, Хилдгард от Бинген, Руперт от Дойц, Герхох от Райхерсберг, Хонорий Августунски, Ото Фрайзингски, Анселм Хавелбергски. При всичките различия между техните

² Вж. P. Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie, Wiesbaden 1960, 150-151.

³ J. T. Lees, Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century, Leiden – New York – Köln 1998, 216; S. Sigler, Anselm von Havelberg. Beiträge zum Lebensbild eines Politikers, Theologen und königlichen Gesandten im 12. Jahrhundert, Aachen 2005, 287.

⁴ Вж. J. Le Goff, Les Intellectuels au Moyen Âge, Paris 1957 (бълг. превод: Ж. Льо Гоф, *Интелектуалците през Средновековието*, прев. М. Дракова, София, 1993).

⁵ Вж. W. Eberhard, Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, in: Historisches Jahrbuch, 105 (1985), 385.

⁶ Cf. W. Beinert, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Ruperts von Deutz, Honorius Augustunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts, Münster 1973, 105-6 и 122.

политически, еклесиологични, общокултурни и историко-спекулативни програми, те са в интелектуално сродство и биват гледани като представители на така наричаната „символна теология“.

Застъпващите тази тенденция са обозначени от Алоис Демпф – по несполучлив и вече многократно критикуван начин – като „символисти“. Една от техните характеристики било комбинирането на позитивни исторически данни от Библията с подобни данни от историята на Църквата и империята в рамките на спасително-историческата визия. Тъй като сам по себе си вътрешният рег на сетивното, тоест на случайното, променливото, преходното, времето, вече не може да се намира в него, продължава Демпф, той следва да произтича от формалната причина, тоест от свръхсетивното, необходимото, неизменното и вечното. Конкретно-историческото не съдържа следователно никаква собствена метафизична стойност. Затова целта трябвало да бъде изгражданото въз основа на Библията разгадаване на символите, укрити в историята. „Символизъмът“ бил светогледът на един все още „неперсонален“ човек, живеещ в обективно-цялостни връзки; той бил „метафизиката на пред-научния човек“⁷.

Даже поддръжниците на това определение се опитват да го усъвършенстват.⁸ Най-напред се забелязва, че не само Библията осигурява материал за „символичното“ тълкуване, а и целият космос: сам той се гледа като знак за Твореца. „Символистите“ също са обзети от „страстта на века, от неговия стремеж към познание“. При което с право им се признава динамика, по-голяма от тази на „схоластиката“. Тъкмо защото „символистите“ гържат да работят с конкретното творение, тяхното поле на действие е историчната теология (Geschichtstheologie), която представят чрез систематични изложения. За да се спаси понятието „символизъм“, налага се въвеждането на друго понятие за символ. Старателно се цитира Карл Ранер: „Биващото е с необходимост символно от само себе си, защото то с необходимост изразява себе си, за да открие своята собствена същност“; което пък, обратно, значело не друго, а: „Същинският символ е принадлежната към същностната конструкция самоизява на едно биващо в друго биващо“⁹. Така се прави опит за оправданието на термина „символизъм“. Той обаче почти не кореспондира вече с този при Демпф.

Историчната метафизика

Въпросът какво точно трябва да значи „символизъм“ и кой е бил повече или по-малко символист се разминава с действителното състояние на нещата. Мислителите, определяни по този начин, просто не са символисти. Решаващият фон на тяхната рефлексия, също като на техните опоненти, е „разрушеността на света“, смисловото и ценностно разбягване на всекидневния космос, тоест разпадането на метафизичните символи. И в двата случая става дума за едно постсимволично мислене.

⁷ A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichte der Staatsphilosophie des Mittelalter und der politischen Renaissance*, München 1929, 225-231.

⁸ Вж. W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (като бел. 6), 118-121.

⁹ K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 278 и 290-291, цит. по W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (като бел. 6), 2.

В тази връзка следва да бъде питано какво тук трябва да значи „пред-научно“, респ. „научно“. Трябва ли науката безостатъчно да се отъждествява с „логико-абстрактния анализ“¹⁰? Подобна редуция на понятието *scientia* едва ли би била приета от някого през XII в. Науката, схващана не само като междинна станция по пътя към мъдростта, но и като компонент на *sapientia*, конституира мисловните програми на столетието. Тяхното понятие за наука изразява чувствително повече измерения от просвещенския концепт. Както „схоластиците“ ни най-малко не биха оспорвали ценността на *contemplatio*, така и „монастирите“ не са имали на ум да чумосват безразборно диалектиката.¹¹ Разделителната линия преминава не между наука и не-наука. Не и между някаква липсваща рецепция на Аристотел и „съзнателното насочване към Аристотел“¹², защото това насочване е по-скоро саморазбиращо се за повечето мислители на века.

Всички те, и едните, и другите, се стремят да изградят някакво рефлексивно преодоляване на разпада и универсализиращо тълкуване на универсума. Осъществени са, типологично говорено, две рационални и научни стратегии. „Диалектиците“ се стремят да изведат всеобщо-определящото и безусловно глобално валидното чрез категориите на логиката, разбрана като инструмент на абстрактно универсализиране. Позицията им предполага дистанциране от единичното и следователно системна историчност. От тази гледна точка промяната на единичното може да има само акцидентален характер. В категориалния хоризонт на това абстрактно-универсално, а затова статично и процедурно-равнодушно мислене за Бог, човек и свят в последна сметка концептуално се равнополагат променливото творение и неизменният Творец.

Обратно на това, в перспективата на другата стратегия се признава онтологичната ценност на променливостта. На практикуваната от диалектиците теоретична физика, настояваща да наблюдава неизменните природи на нещата, се противопоставя една концепция за наблюдаване на променливите неща от този свят, обвързвани с Аза и живота на човека, при което „физичното“ и „метафизичното“ се гледат като взаимно преплетени.¹³ В този хоризонт историята ни най-малко не се схваща като някакво автономно и затова дефективно движение на постлапсарното контингентно битие във времето. Промяната и развитието се възприемат не като феномени на упадъка, а като знаци на тварното, като метафизично определяща същина, свойствена на творението. Взимането насериозно на разликите между *immobilia* и *mobilia* и на динамиката на конкретното им съвместно битие е решаващата платформа. Разбирането за необходимата изменчивост на творението произтича тъкмо от знанието за неизменността на Бога.¹⁴ Този научен модел е не абстрактно-универсализиращ, а е свързан с историчните *concreta* и е зависим от това. Той бива упражняван в перспективата на историческото разгръщане на универсалното като метафи-

¹⁰ W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (като бел. 6), 118.

¹¹ Там, 119.

¹² G. Schreiber, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60 (1941), 362-363.

¹³ T. Kobusch, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München 2011, 75-76 и 99.

¹⁴ Вж. K. Fina, *Anselm von Havelberg* (като бел. 1), 40-41.

зична база. Историята не е „съвсем другото” на битийните принципи, които да бъдат гледани като абстрактно-метафизични начала, пребиваващи отвъд всяко движение, време и материя. История и метафизика не са в кореспонденция или съвместимост. Историята е същинската епифания на метафизичното. Поради това научният модел следва да се определя като метафизична прагматика или по-скоро като исторична метафизика. Това е общият знаменател, позволяващ вкарването в един клас на автори, чувствително различаващи се помежду си по своите конкретни системи и схеми.

Историчните метафизици

Редицата от мислители, обобщено описвани тук като исторични метафизици, в никакъв случай не бива да се схваща като единна, а още по-малко като „школа”. Не са изключения доктриналните, а също и личните напрежения между представителите на тази линия. Коректно е да се говори за лични мисловни проекти, които могат да бъдат вкарвани в общ клас само от една типологизираща перспектива. Оригиналността на проектите не изключва обаче една обща научна и светогледна база, както и принципни, а и конкретни взаимни влияния. Тя по-скоро ги предполага. Тъкмо защото не става дума за догматично структурирана програма, обменът и с останалите мисловни тенденции е по-скоро саморазбиращ се. Трябва още да се забележи, че историко-метафизичната нагласа не изниква от нищото, а има дълбоки исторически корени. Непосредствените ѝ предходници са историографите на Ранното средновековие с тяхната – никога неизведена като експлицитна философски-теоретична формула – „практическа метафизика”, виждаща метафизичните измерения като внедрени директно в хода на историческите събития: като говореща не толкова чрез тях, колкото именно в тях.

Цялото течение се основава в последна сметка върху августинистката традиция, според която Божието спасително действие се осъществява по план, произтичащ от дефинирана цел. Свят и време, неизменно мислени като свят и време на Бога, се осветляват есхатологично от една светлина, която е Христос, пълнотата и краят на времената. Даряването от него спасение е спасение, идващо във и от историята. То се осъществява в Църквата и чрез Църквата, от което следва нейната универсално-историческа значимост. Августинова е и идеята за епохализиране на историята, нейното разделение на епохи, благодарение на успоредно прилагани и често синтезирани базисни исторически схеми¹⁵.

Руперт от Дойц (1075–1130), сочен за първи историчен метафизик след Августин, се приема за начинател на това мисловно движение през XII в. Неговата спасително-икономична тринитарна теология се извежда от разгръщането на „делата на Троицата” в трите степени на световноисторическия процес. Те се схващат като дела на трите божествени Лица, които имат собствена отнесеност към света и открояват седемте гара на Светия Дух в седемте фази на църковната история. Руперт полага усилия да направи познаваема Троицата

¹⁵ Cf. W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (като бел. 6), 321-325.

В нейните външни за нея дела.¹⁶ Той е притеснен тъкмо от разпространението както на диалектичката спекулативна тринитарна теология, така и от символното тълкуване на Писанието и неговото историческо реферирание. Руперт вижда опасност в това, че местата, лицата и събитията, за които повествува Писанието, биха могли да бъдат напълно забравени, „сякаш видимите и телесните неща не са съществували“¹⁷.

От тази позиция той представя по моделен начин в *De Trinitate et operibus ejus*, както и в следващите си съчинения, един синтез на историята и своя историко-богословски поглед, който наблюдава Троицата от гледната точка на икономията и в перспективата на един силно изразен христоцентризъм. В центъра стои спасителната история на Бога с човека чрез Христа. На всяко от божествените Лица се приписва в съответствие със спасителното ѝ действие определена епоха на историята. Въпреки това историята остава една история поради единството на Лицата в едната божествена природа. Възрастта на света, обвързвана с Отца (*creatio*), се простира от сътворението до грехопадението, обвързваната със Сина (*redemptio*) от прогонването на прародителите от рая до страстите и възкресението Му, а епохата на Светия Дух (*renovatio*) трае от тогава до края на света. Всяко от тези времена е поделено на шест периода, при което всяко от тях стига до завършеност в по един седми период. Целият Стар завет и Евангелията се позиционират следователно във времето на Сина. Още това време има пневматологична значимост. Църковната история, което също образува една хептада, се определя като време на Светия Дух, което се подразделя на изброените в Ис. 11:22 дарове на Духа, защото сега Духът е наличен не само *tantum in imagine*, а *in re*. Ползва се и трихотомията на схемата според трите жизнени реда: на времето преди закона, на закона, на благодатта. И тук се предвижда една четвърта свръхисторична епоха: *tempus futuri saeculi*.

Руперт не може да бъде препоръчван като традиционалист. Той развива самостоятелна теология, която се стреми да съответства както на традицията, така и на изискванията на съвременното му. Мотивите на неговото мислене се основават върху едно интензивно и лично, самостоятелно проникване в Светото писание, при което той иска да бъде богослов успоредно и заедно с църковните отци. В този смисъл Руперт и неговата тринитарна схема са революционни. Наистина, тя е сравнима с Августиновата триделност (*exortus, excursus, sinne ullo temporis fine*)¹⁸. При Августин обаче третият дял не е част от историята, а представлява времето след Съда. Когато Руперт отнася периода след Христа към третия член на Троицата, той го равнополага с периодите на творението и спасението. Но той не отделя внимание на времето между отците на Църквата и своята съвременност.¹⁹

¹⁶ Вж. S. Sigler, *Anselm von Havelberg* (като бел. 3), 13 и 250.

¹⁷ J. T. Lees, *Anselm of Havelberg* (като бел. 3), 135.

¹⁸ Cf. *De civitate Dei*, 15, 1.

¹⁹ W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (като бел. 6), 17-32 и 324-326; J. T. Lees, *Anselm of Havelberg* (като бел. 3), 179-182.

Методите на Хонорий Августогунски (1080–1150/51) са силно повлияни от Руперт, както и от Анселм Кентърбърийски. При него схематизирането на историята кореспондира със склонността му към систематизация, гледайки диалектиката като междинна станция по пътя към съвършената мъдрост. Той прилага конвенционалните периодизации, които обаче чувствително варира. Целта на всички отпратки е Христос и Неговата Църква.

Герхох от Райхерсберг (1093–1169), духовният наследник на Руперт, се придържа в широки граници към схемите на своя учител. Въпреки това той се чувства не задължен към някаква група, а към етоса на истината. За неуморния полемист борбата е единствено за чистотата и светостта на Църквата, която трябва да бъде освободена от изпадане в пороците на века. Негова изходна и централна точка е действителното единство на божествеността и човековостта в Христа. Битката за Църквата е битка за тялото Христово и историческото спасително дело на Спасителя. От този хоризонт Герхох се опитва да доведе до синтез многообразните течения на времето в сферите на политиката, догматиката, аскетиката и екзегезата.²⁰

Руперт, Герхох и Хонорий правят теология на историята. Последните двама биват гледани като ученици на Руперт, които трябва да са го познавали и лично. Въпреки това не става дума за реално школуване, а за интелектуално родство по избор. Без съмнение, Руперт е един от най-важните *patres novi* за Хонорий и Герхох. Те и тримата нямат нищо общо със стереотипното повтаряне на вече казаното. Критичните им изследвания предизвикват протест от страна на действително консервативните. Приемайки историческото мислене на Руперт обаче, Хонорий и особено Герхох чувствително го динамизират.²¹ В съзвучие с Ото Фрайзингски и в пълен контраст с Анселм Хавелбергски, те виждат в Църквата – от ранното християнство до своето съвремие – по-скоро някакво оскъбяване, отколкото напредък.²²

Ото Фрайзингски (1114–1158) от своя страна гържи да бъде историк. Той не иска обаче да завещае някаква сбирка от материали, а да проследи смисловото следване на събитията, които следва да бъдат тълкувани заради по-дълбокия им смисъл. Той обаче радикално се различава стилово от историографите на Ранното средновековие. При него е видима тотална дискрепанция между „исторично“ и „метафизично“. Тя следва от един двоен анахронизъм. Ото иска да остане вкоренен в една стара традиция, именно в тази на предните историографи. Под натиска на менталните предусловия обаче, той всъщност осъществява снемането на тази традиция. Тъкмо в значимото му съчинение *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, оценявано като най-висша точка на универсално-историческата историография, ясно се виждат белезите на нейния разпад. Той е единственият автор на универсална хроника, който експлицитно формулира в отделни

²⁰ Вж. P. Classen, Gerhoch von Reichersberg (като бел. 2), *passim*; W. Beinert, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt (като бел. 6), 59-68.

²¹ W. Beinert, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt (като бел. 6), 69-72.

²² P. Classen, Res Gestae, Universal History, Apocalypse: Visions of Past and Future, in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, R. L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham (eds.), Cambridge, MA 1982, 410.

текстове (общият методологически предговор и предговорите към всяка от осемте книги) метафизичните величини на „двата града“.²³ Той е първият историограф, който комбинира в произведението си теоретичната рефлексия и разказа за хода на събитията като различни тематични полета.²⁴ Ото е преди всичко богослов и философ на историята.²⁵ Той съхранява наследените интуиции за историята, но ги изразява по различен начин: той изолира метафизичните и методологични следствия от историческото повествование.

Анселм Хавелбергски (1095/99–1158) пък изобщо не мисли себе си за историк. Неговата мотивация при погледа му към универсалната история е изцяло философска и богословска. Чрез своите историко-метафизични схеми той представя идеи, които се различават от схващанията на Руперт от Доиц, Хуго от Сен Виктор, Бернар от Клерво и Ото Фрайзингски. Особено се откроява идеята му за развитието след Христа. Анселм е първият и единственият, който – по схемата на седемте печата от Откровението на Иоан – подразделя периода след Христовото възнесение до края на времената на седем фази, които тълкува детайлно. За разлика от останалите исторични метафизици, той демонстрира оптимистичен възглед за настоящето и бъдещето на Църквата и човечеството. Тъкмо той формулира за първи път в историята на християнска Европа позитивната идея за прогреса, и то действащ навсякъде: включително в сферата на духовното и еклесиологичното.

С оглед на споменатите, както и на останалите исторични метафизици от първата половина на XII в., е оправдано да се говори най-много за „формални прилики“ между тях.²⁶ Акцентът върху онтологичната значимост на изменчивостта е онова, което обединява историчните метафизици и ги различава от диалектиците. На абстрактното универсализиране и аисторичността те противопоставят възгледа, според който универсалното се развива исторично. И двете течения изхождат от понятия за наука, иновативни в сравнение с предходните интелектуални развития. В перспективата на тези процеси чак до 60-те години на XII в. обозначаването на двете течения като „ненаучно“ и „научно“, „консервативно“ и „прогресивно“ е съвършено анахронистично.

Сблъсъкът през XII в. и последвалият ход на нещата

Такова обозначаване става възможно едва от хоризонта на по-късните процеси в рамките на западната философска култура, които се разгръщат по начин, различен от динамиката на византийската философия. Същинската носеща ос на философстването във Византия винаги е била историко-метафизичната перспектива.²⁷

²³ A.-D. von der Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957, 53 и 403.

²⁴ P. Classen, *Res Gestae* (като бел. 22), 403.

²⁵ A.-D. v. den Brincken, *Studien* (като бел. 23), 223.

²⁶ W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt* (като бел. 6), 325.

²⁷ Вж. G. Kapriev, *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischen Philosophie*, in: *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, eds. G. Kapriev, G. Mensching, Sofia 2004, 58-71.

Елемент от революцията, осъществена изначално от християнския светоглед във философското мислене, е въвеждането на историчното в ядрото на метафизичното. „Вплетеността на метафизика, теория на познанието и история” се регламентира парадигмално на Запад от Августин.²⁸ Още в хода на XII в. обаче с агресивност набира сила тенденцията към неисторична абстрактност, намерила отчетлив израз в сблъсъка между „диалектици” и „исторични метафизици”. Тя ще се окаже и историческият победител. Нейната влиятелност ще прозвучи с недвусмисленост при изграждането на онтологичния метафизичен модел. Той владее умовите на мнозинството от меродавните университетски схоласти между XIII и XVI в., за да зазвучи могъщо на нов глас в онтологичните модели на по-късните векове. И то да зазвучи така, че Мартин Хайдегер²⁹ и неговите следовници да привидят основания за безостатъчно отъждествяване на понятията „метафизика” и „онтология”.

Във философията на така нареченото Ново време историята изпада в областта на явленията, при което ноуменалното бива рязко отделяно от феноменалното; по този начин историята е превърната в нищо повече от случайни набори явления.³⁰ Емпиризъм и спекулация, историчност и метафизика са противоположности според философията на модерността. Едва отделни течения през XIX и особено XX в. отново се обявяват за съобразяване с тяхната необходима заедност, а с това и за реформирането на самото схващане за метафизика. Основната им теза гласи: никаква метафизика без радикализиран емпиризъм и историчност.³¹ Налага се убеждението, че метафизичните понятия са резултат от акумулиран исторически опит и само като такива могат да правят възможен нов опит.³² Продуктивното метафизично мислене през последните десетилетия изразява еднозначна готовност, успоредно с епистемния, да обявява като задължителни структурни елементи на метафизиката антропологическия и историческия елемент.³³

За авторите на XII в. обаче това е неизвестно бъдеще. Тогава за тях е актуален все още нерешеният сблъсък между историчната теология и диалектичната теология или, формулирано по-коректно, между историчната метафизика и продуктивната диалектика. В хода на късния XI и първата половина на XII в. именно историчната метафизика доминира нововъзникналите духовни школи в Западна Европа, при което не бива да се подценява и ролята на придворните духовници – самата идея за появата на придворни епископи и капелани е във връзка с

²⁸ A. Mensching-Estakhr, Zur metaphysischen Aporie des geschichtsphilosophischen Denkens – Das Gebrochene und Ungebrochene der Metaphysik, in: Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens, Festschrift für G. Mensching, eds. A. Mensching-Estakhr, M. Städtler (edd.), Würzburg 2012, 49.

²⁹ Вж. M. Heidegger, Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, 1 Abteilung, Bd. 11: Identität und Differenz, Frankfurt am Main 2006.

³⁰ A. Mensching-Estakhr, Zur metaphysischen Aporie (като бел. 16), 54 и 61.

³¹ Вж. M. Sehgal, Eine situierte Metaphysik. Empirismus und Spekulation bei William James und Alfred North Whitehead, Konstanz 2015, passim.

³² G. Mensching, Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte, in: Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, eds. G. Kapriev, G. Mensching, Sofia 2004, 15.

³³ Вж. A. Speer, Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens, Köln 2010, 13-24 (бълг. превод: А. Шпееер, *Метафизичното мислене: крехка конвергенция*, прев. Г. Каприев, София 2011, 40-47).

новата спиритуалност.³⁴ Най-авторитетните исторични метафизици всъщност не отхвърлят радикално диалектиката, а се опитват да дефинират границите на нейната компетентност, поради което категорично се противопоставят на претенциите ѝ за автономна самодостоверност и всеизчерпателност. Те влизат включително в персонален сблъсък с емблематичните представители на богословски претенциозната диалектична философия. Руперт от Доиц влиза в личен диспут с Анселм от Лан и Гийом от Шампо, а Герхох от Райхерсберг обявява „кръстоносен поход“ срещу Абелар, Жилбер от Поатие и – малко по-умерено – срещу Пиетро от Ломбардия.

Непосредственото бъдеще наистина принадлежи на диалектиката и нейните методи. Мощна ирония стои зад факта, че първите средновековни идеолози на позитивно схващания прогрес идват от кръговете на набедените „консерватори“, на победените. Ако победителят в този сблъсък е диалектическият метод, то културната рамка, в която се разгръща той, е концепцията за прогреса във всички възможни измерения. Дори формулирането на методите на университетската схоластика – от XIII в. до днес – не е мислимо без фундаменталното изискване за количествен и качествен напредък. Историчната метафизика на XII в. е отместена, скрита, забравена във времената на схолистиката, но нейни структурни елементи са утаени в самите рамкови условия на стила победител. Това именно прави възможно проговарянето на такива елементи във философски програми от днешно време, без конструкторите на тези проекти дори да знаят имената на същинските им автори.

³⁴ J. T. Lees, *Anselm of Havelberg* (като бел. 3), 283.

Гергана Владимировна Динева е главен асистент в катедра „История на философията“ към специалност „Философия“ на СУ „Св. Климент Охридски“, където преподава различни курсове по история на античната и средновековната философия. Защитила е докторат (2012 г.) в същия университет под ръководството на проф. г.ф.н. Цочо Бояджиев на тема „Метафизика на границата (границата като методологически ключ в интерпретацията на елементи от средновековната философия и култура)“, а в момента работи върху хабилитационния си труд по проблема за зараждането на понятието „личност“ в европейската философска традиция. Гергана Динева е отговорен редактор на специализираното академично списание за философия *Philosophia-bg*, член е на Международното общество за изучаване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и Европейската докторантска школа за антична и средновековна философия (EGSAMP), както и на Института за средновековна философия и култура – София.

Гергана Динева

ТРИ СЛУЧАЯ НА ИМЕННИ УПОТРЕБИ НА ДУМАТА „ЛИЦЕ“ В КОНТЕКСТА НА НАЙ-РАННАТА ХРИСТИЯНСКА ТРИНИТАРНА ДОКТРИНА

Спекулативното занимание с понятието „лице“ в рамките на европейската мисловна традиция започва формирането си в контекста на най-ранния тринитарен дебат, фокусиран около спора за мястото на Христос в християнската доктрина. Доколкото учението за Троицата не присъства експлицитно нито в Стария завет, нито в Новия¹, гръкоезичните и латиноезичните богослови и философи на ранната християнска мисъл са изправени пред спекулативна задача по дефиниране на ново понятие, което впоследствие ще се разгърне в модерното

¹ Tuggy, D., 'Trinity', 1.1, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), available from <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/trinity/>>.

понятие „личност“². Настоящият текст представя няколко от съвсем началните стъпки от това дълго понятиенно развитие.

I. Особеният случай на Тертулиан

Християнското учение за Троицата и различията между трите лица на единия Бог навлиза в латиноезичната християнска традиция сравнително рано през трактата на Тертулиан (ок. 160 – ок. 225) *Adversus Praxean*³, писан след 213 г., където той използва *persona* не като собствен предикат, а единствено именно – Тертулиан използва думата буквално „именно“, за да именува отделните лица, не терминологично⁴ – той никога не казва „Отецът е лице“, а „лицето на Отец“, „лицето на Духа“. Тертулиан слага знак за равенство между именуването на „Словото“ „лице“ и „Син“, т.е. трите са взаимнозаменяеми имена на божествеността. Думата *persona* е използвана в текста общо 34 пъти, като всички тези употреби са изказани за едно от божествените лица на Троицата и нито веднъж за човек. Дори когато Тертулиан дава известния пример за създаването на Адам по образ и подобие на Бога⁵, той използва думата *persona* единствено при описанието на трите лица на божествеността, а после, когато разказва историята за грехопадението, изказва за Адам единствено *homo*⁶, *никога дори faciēs*⁷, която е обичайният превод на פנים в латинския превод на *Танах*. Това е и думата, която Тертулиан използва във всички цитати от *Битие* и *Изход*, в които се говори за „лице“ като изказано за Бога, което показва връзката между същностната невидимост на Отец и видимостта на божествеността през възплъщението на Сина именно защото думата тук, както и в еврейския оригинал, се отнася до степен на общуване и познаване на божествеността. Неслучайно, когато ползва цитати от Стария завет, Тертулиан винаги говори за *facies* и познаваемостта на Бога от човека, но никога за *persona* и за вътрешнотринитарните отношения между лицата в Троицата – именно защото подобно значение не е припознавано

² Настоящият текст е част от значително по-голям изследователски проект, който цели да проследи понятиенното зараждане на съвременното философско понятие за „личност“, като покаже, че неговите корени са именно в християнската спекулативно-богословска и философска средновековна традиция.

³ TERTULLIANUS, *Adversus Praxean Liber*, ed. and transl. from Latin E. Evans, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1948. [Online ed. transcr. by R. Pearse, 3rd November 2000, available from http://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm for Latin; http://www.tertullian.org/articles/evans_praxeas_eng.htm for English.

⁴ Мария Бургер има важно наблюдение в тази връзка, което е показано и от други автори преди нея, а именно че употребата на *persona* при Тертулиан е механично изведена от структурата на античната граматика, която има „три лица на глагола“, „лични местоимения“ и пр., а не изведена от някаква съществуваща вече терминология, каквато например би била юридическата, още по-малко от театралните употреби на понятието, защото в този момент точно модализмът е във възход и Тертулиан специално се стреми да страни от него, Cf. Burger, M., *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen*, Aschendorf, Münster, 1994, S. 23.

⁵ Cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 12, n. 3-6.

⁶ Cf. *Ibid.*, 16, n. 3-6. Любопитно е, че в разказа за сътворяването на Адам преводачът на английски език в големи скоби е прибавил думата *person*, за да обозначи онова, което Тертулиан има предвид, когато казва, че Адам е бил „уникален“ и „единствен“ (*unicus et singularis*), cf. 12, n. 1.

⁷ *faciēs f* (*genitive faciēi*) в първото си основно речниково значение означава „направа, очертание, форма, фигура, външен изглед“; второто значение е „лице“ в смисъла на изражение, израз, образ, буквално начина, по който изглежда човек в лицевата част на главата, cf. LEWIS, C. T., SHORT, C., *A Latin Dictionary, Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary revised, enlarged, and in great part rewritten*, Clarendon Press, Oxford, 1879.

изобщо в тези пасажи⁸. В този смисъл липсата на употреба на *persona* спрямо човешките същества в ранните християнски текстове е напълно разбираема.

Макар основната цел на *Adversus Praxean* да е доказването на същностното единство на Бога в неговата троицност, от текста е видимо, че Тертулиан все още не разполага със строга дефиниция на *persona*, поради което прибегва към друг начин за ако не точно дефинирането, то поне описването на вътрешнобожествено различие. Той изразява разликата между трите лица с помощта на две понятия – *status* и *potestas*, които обозначават различие с оглед на характеристиките на трите лица, които едновременно са носители на едната неделима субстанция на Бога⁹, в която лицата са в отношение на произхождане¹⁰. То този начин, както самият Тертулиан подчертава¹¹, се представя различие, целящо отличаване (*diversitas*), не разделяне (*separatio*), при което всяко от трите различни лица може да притежава различни характеристики и да бъде способно на осъществяването на различни действия: например неспособността на Отец да страда в момента, в който Исус е на кръста, или невидимостта на Отец в отличие с видимостта на Сина чрез възплъщението. За да разреши този проблемен момент, Тертулиан разгръща т.нар. „висока христология”, основана върху Евангелие от Йоан, като изработва идеята за Словото, вземайки за основа гръцката дума λόγος¹², което е самостоятелно действащо, което твори – Словото на Отца, т.е. това действие е Синът, което не привнася разделение в божествеността, защото това става посредством произхождане (προβολή), а не в смисъла на причиняване, при което следствието е напълно отделно от причиняващия. Синът от своя страна „произвежда” Светия Дух, т.е. от Отца чрез Сина¹³, като всяка от тези три божествености има една и съща субстанция¹⁴. Според Тертулиан Синът не е в еднаква степен и по еднакъв начин божествен, както Отец, но въпреки това със сигурност споделя една и съща субстанция с него. Никеийският догмат, който е сформирани след писането на *Adversus Praxean*, покрива напълно тази идея за субстанциално единение на лицата, които споделят една същност, в термина ὁμοούσιος, чиито латински еквивалент се явява *consubstantialis*¹⁵. Ос-

⁸ Това са именно местата, които споменахме по-горе във връзка с употребата на ʾאֱלֹהִים за Бога в *Танах* на иврит, които на латински са предадени навсякъде с *facies* и никъде с *persona*, cf. *Genesis* 32:30; 33:10; *Exodus* 33:11; 33:20; 33:23, *Biblia Sacra Vulgata*, Editio quinta, German Bible Society, Stuttgart, 2007. Cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 14, n.1;14, n. 8-10.

⁹ Cf. *ibid.*, 15. Cf. BURGER, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, SS. 25-26. Специално върху възгледа на Тертулиан вж. също хабилитацията по богословие на Бернд Йохен Хилберат, HILBERATH, B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Tyrolia, Innsbruck – Wien, 1986.

¹⁰ Тертулиан разсъждава върху значението на гръцката дума проβολή във връзка с проβολεύς, където е възможно действието, произтичащо от даден извършител, да не е отделено от него, cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 8–9.

¹¹ Cf. *ibid.* 8, n. 5.

¹² Cf. *ibid.* 5, n. 3.

¹³ Забележително е, че тук сме свидетели на напълно антифилиоквелистки подход при определянето на вътрешнотроицитарните отношения, какъвто по-късно се възприема във формулата на гръцки език, запазена теологически в ортодоксалното Верую, cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 4.

¹⁴ При Тертулиан субстанцията на божествеността е материална, което се дължи на силното влияние, което той изпитва от стоическата философия, cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, SS. 23.

¹⁵ Cf. Tuggy, D., 'Trinity'.

новната цел на късния римски мислител е да съхрани ненакърнена монотеистичната основа на учението, затова настоява, че единствено Отец следва да бъде назоваван „Бог” в пълния смисъл на думата – той е началото и краят, той е единственият, който бива наименован с тетраграматона и поради това е униперсонален – останалите лица са по-скоро инструментално определени като служещи за сътворението на света. Тук Тертулиан се позовава на Марк. 13:32¹⁶, подчертавайки че „самият мой [Синът] не знае последния ден или час, които са известни единствено на Отец”¹⁷.

В този смисъл различието е прокарано единствено с оглед на характеристики, които са лични качества, които по-късно можем да разпознаем в ипостасните характеристики в догмата, които различните (но не разделени!) лица не споделят. Онова, което те споделят, е общата субстанция, която е материална, макар и по много специфичен начин, доколкото когато Отец „дава” на Сина от нея, първият не „губи” някаква количествена или качествена част от нея, т.е. тя няма свойството да намалява. Тертулиан настоява, че да се смята, че не е възможно да се вярва в един Бог, тъй като това би означавало да се смята, че Отец, Син и Свети Дух са едно и същото нещо, е ерес, тъй като това е напълно възможно, при условие че се удържат едновременно двете истини: първо, че „единният [Бог] е всичките [тези три неща]” и „те са всичките от едното според единството на тяхната субстанция”, и същевременно, второ,

„се съхранява тайнството (*sacramentum*) на тази икономия (*οἰκονομία*)¹⁸, която разполага единството в троицност (*unitatem in trinitatem disponit*), полагайки Ощеца и Сина и Св. Дух като три, но три не според статуса, а според реда, не по субстанция, а по форма, не по власт, а по проявление, но един по субстанция и един по статус и един по власт, защото е един Бог, от който тези редове, форми и проявления се почитат в името на Отец и Син, и Свети Дух”¹⁹.

От тази формулировка става ясно, че Тертулиан счита различията между лицата за някаква над-субстанциална или вътрешно-субстанциална определеност, която той не определя като отделен логически клас, но отбелязва понятиената им подчиненост, която произтича от метафизическата такава. Различията между лицата следва да са нещо, което се определя според реда вътре в Троицата, според качествата на отделните лица като лица – което Тертулиан обозначава с *forma* в отлика със *substantia*, за да обозначи, изглежда, собствени характеристики, носени от лицата, които все пак не са субстанциални, т.е. не са споделени помежду им – и според проявленията (*species*), докато общата същностна определеност на божествеността, която попада под логическия клас на

¹⁶ Марк 13:32: „А за оня ден или час никой не знае, нито ангелите на небесата, нито Синът, а само Отец.”

¹⁷ Tertullianus, *Adversus Praxean* 26, п. 9.

¹⁸ Много важна разлика между ранното Тертулианово разбиране за произхождането на втората и третата ипостас от първата и по-късните теологически положения, които са разработени от отците Кападокийци и които остават в богословската канона на християнската триадология, е, че изхождането тук става според латинянина по икономия, докато при Кападокийците е също онтологическо по своя характер, без с това да имплицира съпричиняване например при изхождането на Духа от Отца чрез Сина, вж. Каприев, *Византийската философия*, с. 23.

¹⁹ *Ibid.*, 2, п. 4.

понятията, в случая „Бог”, ще се носи от качества, определени от нейната една субстанция, един битиен статус и една сила (*potestas*).

Следователно божествената субстанция е обща и напълно споделена, макар и гадена от Отец, което я превръща в гарант на „съобщеността” между лицата. Диференциаторът помежду им са редът (*gradus*) и проявлението (*species*), които са вътрешният израз на интензитета на две субстанциални характеристики, носени от Отец, общи за Троицата, тъй като Отец предава субстанция и на трите лица и това са статусът (*status*) в смисъла на абсолютно първоначало и силата (*potestas*) в смисъла на властта на Бога като създател, властник и съдник.²⁰ Тази вътрешна тройственост на субстанцията на самия Бог прави възможно репрезентативното разгръщане на двете лица от първото като разгръщане на вътрешната степенуваност на тези субстанциални характеристики. Това прави възможно субстанциалното единство и троичността според динамични характеристики, които не нарушават целостта на едната субстанция, защото са ѝ в този смисъл интензивно, по градус, вътрешно присъщи.²¹

Отчасти това вътрешно градуиране на характеристики на божествената субстанция (собствено присъщи на Отец) предполага и субординацията, която срещаме у Тертулиан: Синът, който има свои собствени характеристики (което въсъщност е обозначено във формулата горе с *forma*), стои в подчиненост по ред и проявление спрямо Отец, който предава статуса и властта си върху него по подобие на монархия, която властва върху отделните си части, които са различни, но изцяло са под нейна власт и затова не я правят множествена. При условие че няма множене на властта, няма множене на божествената субстанция, следователно няма многобожие.²² Предаването на тази власт обаче става градуирано, т.е. второто и третото лице произтичат от първото по власт, макар напълно да я делят с него, доколкото тя е характеристика на субстанцията на единия принцип, монарха:

„Как мога аз, който извеждам (*deduco*) Сина не от нещо друго, а от субстанцията на Отец, [който казвам, че] мой [Синът] не прави нищо без волята на Отец²³ и че е получил цялата власт от Отца²⁴ – как мога аз по въпроса за вярата да разруша тази монархия, която [твърдя, че] е връчена от Отец на Син и е съхранена у Сина? Нека това да се каже също и за третия ред (*gradus*), понеже смятам, че Духът не е от друго, а е от Отец чрез Сина (*a patre per filium*).²⁵”

Важно е да се отбележи, че Тертулиан използва *persona* също и за да обозначи единството на двете природи – човешката и божествената – които изцяло

²⁰ Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, SS. 23.

²¹ Studer, *Trinity and Incarnation*, pp. 73-75.

²² Cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 3-4.

²³ Иоан. 5:19.

²⁴ Мат. 28:18.

²⁵ Tertullianus, *Adversus Praxean* 4, n. 1.

и несмесено присъстват в едното лице на Исус²⁶, като съвсем рано достига до формула, близка до тази, приета от Халкедонския събор (451 г.)²⁷, макар латинското му достижение да не е по никакъв начин причина за начина, по който се разгръща източното богословие и в частност гръцката формулировка на тринитарния догмат²⁸. Още тук е положената основата на връзката между вътрешнотринитарната терминология и проблематика и отношението на природите в Христос, която връзка постепенно ще бъде прехвърлена върху проблематизирането на отношенията гуша и тяло в човека, което пък ще доведе до употребата на понятието *persona* като дефиниендум на човешката природа в нейната уникалност, по подобие на Троицата и Христос, чиято неповторимост поражда проблемността на тяхната дефиниция – проблем, който постепенно се пренася върху антропологията. Това наблюдение показва, че понятието за лице не се пренася от антропологичната към богословската проблематика, а тъкмо обратното – бива привнесено в спекулативната теология от механични употреби на термина като граматиката на Запад и театъра – на Изток, които не са свързани с философското разглеждане на човека, а едва след това въпросното понятие започва да се използва в антропологическите дискусии, като заемка от спекулативно-богословски положения. Понятието „личност” в този смисъл е по-скоро „божествено” по своя генезис, отколкото човешко.

II. Канакуйските отци

Фундаменталната тринитарна формулировка на християнското вярване за отношението между трите лица в единия Бог е изкована на Никео-Цариградския събор (325 и 381 г.)²⁹ и записана в датирания от същия събор Символ на Вярата, според който единосъщцето остава официалното учение на християнската религия и всички вариации на субординационизъм, много популярни в онзи момент³⁰, сред които най-вече арианството³¹, попадат в периметъра на осъждането и започват да бъдат „очиствани” от тялото на Църквата. В същия период трима са

²⁶ Cf. *ibid.* 27, пп. 11-15. Вж. всички части от 5 до 8 във връзка със субординационизма на Тертулиан и разбира се, основния текст, който се смята за най-проблематичен – *Apologeticum*, гл. 21, cf. Tertullianus, *Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und erläutert v. Carl Becker* (Hrsg.), 2., durchgesehene Aufl., München, Kösel, 1961.

²⁷ Подробно върху решенията на Халкедонския събор и важността им за тринитарното учение на Църквата, вж. Studer, *Trinity and Incarnation*, pp. 211 ff.

²⁸ Както много сполучливо и ясно резюмира това положение Ричард Хансън: „Тертулиан може действително да е снабдил Запада с неговия тринитарен речник, но със сигурност не е снабдил Изтока с неговото тринитарно богословие”, HANSON, R. P., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*, T&T Clark, Edinburgh, 1988, p. 184.

²⁹ Подробно върху решенията на събора в контекста на треадологичния дебат вж. Studer, B., *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, transl. by M. Wasterhoff, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1994, pp. 101 ff.

³⁰ Редица изследователи, занимаващи се с ранната история тринитарното учение, са на мнение, че практически всички богослови преди Никейския събор са привърженици на някаква форма на субординационизъм, като Вернер, Хансън и Грант. В своето детайлно изследване върху арианския спор Хансън отбелязва, че „не съществува теолог в Източната или Западната църква преди избухването на арианския спор, който в някакъв смисъл да не смята Сина за подчинен на Отец”, Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*, p. 64; Cf. Werner, M., *The Formation of Christian Dogma: An Historical Study of Its Problem*, tr. by S.G. F. Branddon, Harper, New York, 1957, pp.125; 234; Grant, R. M., *Gods and the One God*, The Westminster Press, Philadelphia, 1988, pp. 106; 160-162.

³¹ По-подробно вж. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*.

големите богослови, чиято интензивна работа на практика подготвя решението на Втория събор, този от 381 г. в Константинопол³², и полага новата посока, в която проблемът се разглежда, а именно изработването на съвсем ново различие, нова оразличаваща двойка понятия, която да даде различието на отделните три в божествеността в отличие с едността на трите в божествеността. Тоест следва да бъде изнамерено понятие, което да обозначава *differentia*, но не и *differentia specifica*, за да не внесе множественост в единия Бог. Първият, който прави стъпка в тази посока, е Григорий от Нуса (ок. 335 – ок. 395), който, заедно с Василий Велики (329 или 330–379) и Григорий Назиански³³ (ок. 329–390), произвежда много солидната и консистентна основа на християнската тринитарна понятийна мрежа³⁴, която се утвърждава, разгръща и детайлизира след това не само в гръцката, но и в латинската традиция. Кападокийските отци избират базисната двойка οὐσία – ὑπόστασις, същност – ипостас, където οὐσία е носителят на едността на божествеността по същност (т.е. субстанция, ако вземем терминологията на Тертулиан), по сила (т.е. по власт) и по енергия (т.е. действие)³⁵, а ὑπόστασις, която на гръцки непосредствено обозначава отделното реално съществуващо нещо³⁶, различава отделното биващо не толкова с оглед на неговата обща същност, колкото с оглед на непогменими особености, „които намират израз в неговите свойствени белези (γνωρίσματα или ἰδίωματα), различаващи го от всички други биващи, причастни на същата природа.“³⁷ В тази връзка важно е да се има предвид понятийното отнасяне на тези категории, ясно показано от един от най-сериозните изследователи на византийската философия, Георги Каприев:

„Понятието ‘ипостас’ категорично еднорядково със същност, изразява не индивидуализиращия признак, а неговия носител, за когото признакът се предицира“³⁸.

Онова, което бихме могли да вземем като в най-голяма степен приближаващо се до дефиницията при Кападокийците, е формулата, че „Бог е едно-единствено божествено същество (οὐσία) в три същества (ὑποστάσεις)“³⁹. Тъкмо оттук следва, че трите лица имат една и съща енергия (действие), което протича

³² Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, SS. 20-21.

³³ Той е първият, който терминологично поставя като синоними ὑπόστασις и πρόσωπον, Cf. Studer, B., *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, transl. by M. Wasterhoff, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1994, pp. 143

³⁴ Cf. Ibid., pp. 141-145.

³⁵ Cf. Ibid., p. 21.

³⁶ Cf. Ibid., p. 20.

³⁷ Каприев, *Византийската философия*, с. 21.

³⁸ Пак там, с. 21-22.

³⁹ Пак там, с. 22. Василий Велики казва: „Разликата между οὐσία и ὑπόστασις е същата като тази между общото и отделното, както например между живото същество и отделния човек. Поради това в случая с Бога ние изповядваме една природа или същност така, че да не даваме различни дефиниции на неговото съществуване, но изповядваме отделни ипостаси, за да могат нашите представи за Отец, Син и Свети Дух да бъдат свободни от объркване и да бъдат ясни“, цит. в. González, J. L., *A History of Christian Thought: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1987, p. 307.

от Отец през Син със Свети Дух.⁴⁰ Въпреки това, както виждаме, въпреки че подходът на Отците е много рационален, при тях не можем да открием добре формулирана дефиниция за „лице“, а истината на Троицата се изповядва и основава върху божествено тайнство.⁴¹

III. Аврелий Августин

Тринитарната проблематика, вече дефинирана в догмата от Никео-Цариградския събор, в която основно понятие се явява понятието *persona*, се въвежда трайно и авторитетно в западната латиноезична богословска и философска традиция през трактата на Аврелий Августин (354–430 г.)⁴² *De Trinitate*. Хипонският епископ вече е запознат с формулировката на Символа, приета от Събора, и намира латинския ѝ превод за силно проблематичен, при това основанията му са чисто концептуални, не лингвистични. Самият Августин не умее да чете гръцкия оригинал, тъй като познанията му по гръцки са в най-добрия случай посредствени и дори Писанието чете единствено на латински.⁴³ От една страна, самата формулировка на гръцки език, която предпочита употребата на ὑπόστασις вместо πρόσωπον⁴⁴, прави за Августин трудно различими *substantia* и *persona* в тринитарния контекст, тъй като за латинянина ὑπόστασις е отново някаква субстанция.⁴⁵ Той ясно показва, че ако латиняните превеждат ὑπόστασις със *substantia*, тогава формулата *μία ὁοσία, τρεῖς ὑποστάσεις* ще бъде прегадена с „една същност, три субстанции“, но гръците различават по някакъв начин, неизвестен на Августин, по собствените му думи, между думите ὑπόστασις and οὐσία. Поради това правилната формулировка на латински ще стане не *una essentia, tres substantias*, а *una essentia, tres personas*, но не поради причината, че има някаква съществена понятийна разлика между двете на латински, а защото така се заобикаля недопустимото внасяне на субстанциална множественост в божествеността. Причината според епископа да се избере тази дума, е вече наличната ѝ употреба от авторитетни мислители и бедността на езика. Това обаче същевременно означава, че разликата между *substantia* и *persona* е ана-

⁴⁰ Gregory of Nyssa, *An Answer to Ablabius: That We Should Not Think of Saying There Are Three Gods*, trans. C. C. Richardson in *Christology of the Later Fathers*, E. R. Hardy (ed.), Westminster Press, Philadelphia, 1954, pp. 256–67, (261–2.); *On the Holy Trinity in The Great Catechism*, trans. W. Moore in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 5, Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises*, P. Schaff and H. Wallace (eds.), 1893 pp. 471–509. [Reprint: New York: Cosimo Classics, 2007.], 266.

⁴¹ Cf. Tuggy, *Trinity*, 3.3.1 Gregory of Nyssa. Триадологичният дебат всъщност има много дълбока причина, тъй като той засяга фундаменталния принцип на християнството – този за спасението, което е възможно единствено през възплъщението и възкресението на Сина, т.е. същината на християнската вяра зависи най-вече от статуса на втората ипостас на Троицата и начина, по който Христос приема човешката и божествената природи. Повече върху сотириологичната основа на триадологията, както и детайлен преглед на всички основни положения покрай ранните развития на идеята за Троицата от времето преди Никейския събор до след Халкедонския, вж. в чудесното изследване на Базил Щудер *Бог и нашето спасение във вярванията на Ранната църква*, cf. Studer, B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1985.

⁴² Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 25.

⁴³ Cf. Williams, T. D., 'Biblical interpretation', In: E. Stump, N. Kretzmann eds., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 65–68, note 8; O'Donnell, J. J., 'Augustine: his time and lives'. *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 22.

⁴⁴ Най-вероятното основание за този избор е съзнателното странене от всякакви възможни форми на модализъм, който да бъде припознат при формулирането на догмата, cf. Hilberath, *Der Personbegriff*, S. 98.

⁴⁵ Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 26.

логична на разликата между *persona* и *essentia*, от което Августин не извлича дефиниция, но все пак посочва контекстуална, граматическа и смислова разлика, като показва, че на въпроса „Какво е онова, което е три?“ се отговаря с *personae*.

Забележително е, че Августин не знае какво означава ὑπόστασις, но безпогрешно разпознава неадекватността на превода ѝ със субстанция. Когато сам се опитва обаче да различи субстанция от лице, Августин постепенно долавя невъзможността *persona* да бъде дефинирано чрез някакви общи характеристики, без да изисква да има индивиди под себе си, т.е. да е някаква субстанция. Същата тази невъзможност стои и пред всички автори след него, които се опитват да определят лицето като понятие и същевременно то да се отнася до отделния човек като такъв. Точно тази невъзможност да се изкаже ὑπόστασις като някакъв общ род, пречи донякъде на Августин да разбере какво, собствено, имат предвид гърците, а именно – първа същност по Аристотел, взета именно като себе си, партикуларното, мислено като такова. За субстанциалисткото латиноезично мислене подобна идея е все още неартикулируема.

„Казвам „същност“, което на гръци се нарича οὐσία и което ние обичайно наричаме „субстанция“. Те използват също така гумата ὑπόστασις; но те искат да внесат различие, не зная какво, между οὐσία и ὑπόστασις; така повечето от нас, които се занимават с тези неща на гръци език, са свикнали да казват μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, което на латински е „една същност, три субстанции“ (*unam essentiam tres substantias*). Но понеже при нас обичайната употреба вече е наложила, когато казваме „същност“ (*essentia*), да разбираме същото, което разбираме, когато казваме субстанция (*substantia*); не се осмеляваме да кажем „една същност, три субстанции“, а [казваме] „една същност или субстанция, но три лица“ (*unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*): както мнозина пишещи на латински, които се занимават с тези неща и са авторитетни, са казали, че за това те не са могли да открият никакъв друг по-подходящ начин, по който да се формулира в гуми онова, което те разбират без гуми. [...] Все пак, когато се задава въпросът „Какво три?“, човешкият език напълно изнемогва поради [своята] голяма бедност. И въпреки това се казва: „три лица“ (*tres personae*) не защото може да се изкаже [напълно], но защото не може да се остави [напълно] неизказано.“⁴⁶

Ясно личи несигурността, с която Августин подхожда към понятието *persona* – то се употребява не защото в действителност предава значението на ὑπόστασις, а защото това е възможно най-доброто открито според латиноезичните авторитети. Аргументът на Августин не е силен, но той не разполага с нещо по-добро към момента. Неговата неохота е свързана също така с проблема, на който се натъкват гърците, когато избират ὑπόστασις пред πρόσωπον, а именно това, че употребата на гумата през актьорската маска може да отвори пространство за савелианство или някаква друга форма на модалистка интерпретация.⁴⁷

⁴⁶ Augustinus, *De Trinitate*, V, 9-11.

⁴⁷ Cf. Hilberath, *Der Personbegriff*, S. 98.

Думата *persona* е много подходяща, но проблематична именно заради театралната ѝ употреба, където тя обозначава конкретната роля, героя. Освен това по същото време думата вече се употребява в ежедневния език за означаване на отделни хора, което би могло да доведе до мислене на отделните лица в божествеността като отделни индивиди, което е безсмислица според Хипонския епископ, доколкото божествеността има една и съща действителност, т.е. действие, поради което е едно-единствено биващо. Освен това думата *persona* се изказва за всичките лица напълно синонимно, при това едновременно като отделни и като взети заедно, затова именно отговаря на „Три какво?“⁴⁸.

Цялата VII книга на *De Trinitate* е посветена на опита на епископа да направи дефинитивно различие между *substantia* и *persona*, като в крайна сметка той приема, че понятието за лице трябва да има някаква общност на изказването, т.е. да бъде нещо като родово понятие, защото се отнася и до Бога, и до човека⁴⁹, но пък не може да бъде отнесено спрямо множество индивиди, тъй като в божествеността нямаме множественост на индивидите от една природа, които можем да преброим като поведени под вида.⁵⁰ Тук особено важно за нас е обстоятелството, че текстът на Августин в тази си част представлява ранно философско свидетелство на Запад за употребата на думата *persona* за човека. В обичайния език това вече съществува, но във философски християнски текст това все още е силно проблематично поради споменатата опасност от възможност за интерпретацията на понятието в посока множественост на индивиди вътре в божествеността.

Августин също така се опитва да прокара дефинитивна граница между двете понятия спрямо различието между *esse* и *subsistere*, но в божествеността те съвпадат. При опита да ги разграничи Августин се вижда принуден да обозначи *subsistere* с някакъв вид отнасяне, което би довело до абсурдното отъждествяване на субстанция с отношение, затова и тази възможност отпада.⁵¹ По аналогия тъй както за Бог да е и да субсистира е едно и също, така и за Бог да е и да е лице, е едно и също, затова лицето се изказва за Бог собствено, не релативно, но невъзможността да се обособи субсистенцията от есенцията в Бога налага употребата на някаква по-„удобна“ (*commodus*) дума, а именно – лице.⁵² Оттук става ясно, че за Августин релационното изказване на лицата е абсурдно, защото те са същностно изказвани за Бога, а съпътстващо – не посредством някакво отнасяне.⁵³ В крайна сметка, Августин не дава дефиниция на „лице“, но забележителното, което той прави, е употребата на лицето като „аз“, което в

⁴⁸ Clark, M. T., 'De Trinitate'. In: E. Stump, N. Kretzmann eds., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 96.

⁴⁹ Aurelii Augustini *De Trinitate Libri XV*, [= AUGUSTINUS, *De Trinitate*] VII, 6, n. 11. Cura et studio W. J. Mountain Auxiliante, Brepols, Turnhout, 1968.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, VII, 4, n. 8. Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 27.

⁵¹ Cf. Augustinus, *De Trinitate*, VII, 4, n. 9.

⁵² Cf. *ibid.*, VII, 5, n.10: "Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive, utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia. Fortassis igitur commodius dicuntur tres Personae, quam tres substantiae." На това особено важно място Августин реално се опозовава именно на текстовете от Тертулиан, които разглеждахме по-горе: Cf. Tertullianus, *Apologeticum*, 21; *Adversus Praxean*, 2, n. 26.

⁵³ Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 28.

текста му се явява през употребите на понятието като предицирано към самия Бог, а не само към отделните лица, които са самото три.⁵⁴ Тази „субективна“ употреба на *persona* е един от най-значимите приноси на Августин в традицията на западното философско разгръщане на понятието за „личност“.

В обобщение, това представлява най-общо изложена рамката на ранния стадий на постепенно напасване на догматичната терминология паралелно в гръцката и латиноезичната традиции, като те двете се разгръщат сравнително подобно, достигайки съответно до понятията ὑπόστασις и *persona*, тъй като самото понятие за лице навлиза в спекулативно-богословския дискурс през тринитарния догмат, който вече е разписан, в хоризонта на натиска на множеството еретически интерпретации. Все пак по времето на Августин все още имаме различие, че латинското понятие *persona* имплицира ролята и функцията на трите лица в Троицата, докато гръцката дума описва по-скоро конкретната индивидуална действителност на всяко от лицата.⁵⁵ От друга страна, Августин използва *persona* по отношение на христологичното учение по съвсем специфичен начин – като единството на божествената и човешката природи, „доколкото човешката природа може да бъде така съединена с Бог, че едно лице (*persona*) може да бъде направено от две субстанции и по такъв начин всъщност от три – Бог, душа и плът”⁵⁶. В този смисъл ясно се вижда, че както гръцкият термин ὑπόστασις, така и латинският *persona* във времето на ранните им употреби, особено преди приемането на Халкедонския символ (451 г.), се разгръщат с оглед на това да се обговори теологическото противопоставяне на уцърбнатата интерпретация на християнското учение от най-разпространените ереси към момента – тези на монархианизма, савелианството и арианството⁵⁷ – и определено в процеса на това разгръщане се открива разлика в прилагането на понятията в тринитарната проблематика и в христологичната.⁵⁸ Така например, макар Августин да успява да разработи тринитарно учение в късните си текстове, без изобщо да въвлича понятието за лице, не успява да направи това в христологичен план.⁵⁹ По отношение на единението на природите в Христос, чиято значимост за християнството е от най-висока степен, защото пряко определя учението за спасението, друго понятие освен „лице” не се открива. Независимо от тези напрежения ранните спекулативни теолози са съгласни, че понятията ὑπόστασις и *persona* са най-подходящите, за да изразят множественост в едността, когато това се отнася до Троицата, и единност в множествеността, когато това се отнася до Христос.⁶⁰

⁵⁴ Studer, *Trinity and Incarnation*, p. 183-184.

⁵⁵ Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 29.

⁵⁶ Augustinus, *De Trinitate*, XIII, 7, n. 22: "[...] sic deo coniungi potuit humana natura ut ex duabus substantiis fieret una persona ac per hoc iam ex tribus, deo, anima et carne, [...]". Cf. also Augustinus, *De Trinitate*, XVII, 20, 30; Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, S. 28-29.

⁵⁷ Cf. Studer, B., 'Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre', in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Vierteljahrsschrift. 57. Jg., 1982, S. 177.

⁵⁸ Cf. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, SS. 29-30.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, SS. 28-29.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, S. 30.

Руслан Василев е завършил специалност „Славянска филология” в СУ „Свети Климент Охридски”. Редовен докторант към Института за литература, БАН, секция „Сравнително литературознание”.

Автор на статии в научни сборници и списание за култура *АРТизанин*.

Руслан Василев

ТРАГЕДИЯТА „ИРИДИОН” НА ЗИГМУНТ КРАШИНСКИ – СБЛЪСЪК МЕЖДУ ЧОВЕК И ДУХ, РЕВОЛЮЦИЯ И ТРАДИЦИЯ, МАТЕРИАЛИЗЪМ И ХРИСТИЯНСТВО

Още от древността науката за човека и вселената, митовете за сътворението, упадъка и пресътворението са се съдържали и предавали чрез тайнствата и обредите, чрез неписаните повели на религиозния култ. В символичното театрално действие жрецът и посветените представят съкровенията знания за тези, които са готови да ги разберат и приемат. В Древна Гърция пътят към Великите мистерии бил открит само за избраници, успели да преминат тежките изпитания на предишните степени на посвещение. Но много преди прославените Елевзински мистерии мистериалната традиция има дълбоки корени на Изток.

В първите векове след Христа мистерии са основополагащи за новата монотеистична религия. Постепенно обаче тези практики са заместени от театрализираны църковни церемонии, в които вярващите са най-вече зрители.

Важна роля на посредник между ортодоксалното християнство и по-стари религиозни традиции играе гностицизмът при контаминацията на езически мотиви с християнски образи и символи. Гностическите общини първи започват да създават оригинална християнска химнография и иконография. В книгата си *Ялгаваот. История и учение на гностическата религия* архимандрит Павел Стефанов дава примери на раннохристиянско катакомбно изкуство, което съчетава мистериал-

ни, езически, питагорейски, гностически и християнски сцени и образи – например откритата през 1919 г. под „Виале Манцони” в Рим антична гробница, украсена с надписи и фрески. Намерени са изображения на омагьосването на животните от Орфей, християнски композиции като тази на Сътворението, разкрити през нов ключ и с ново значение, сцени със завръщането на Одисей в Итака, стенописи на Одисей заедно с Пенелопа и нейните ухажори, които символизират гушите, тласкани от Хермес към небесните сфери. Стефанов предполага, че фреските са създадени от гностици наасени, които почитали Омир за свой пророк. Гностическите учители, подобно на античните философи, са имали дълбоко познание за древните мистерии и символната философия, те са били медиатор между европейската цивилизация и мъдростта на Изтока. Разглеждайки българската култура през XIII–XIV в., също прави впечатление синкретизмът, взаимопроникването и съжителството на различни мистериални традиции от празниците в чест на Орфей и Дионис, през славянската езическа култура, към литургичната грама в храмовете и богомилското апокрифно изкуство. В забележителната си книга *Българският театър. Средновековие. Ренесанс. Просвещение* Стефан Каракостов проследява произхода на театъра от религиозния култ.

Богатата мистериална традиция на Античността, свързана най-вече с култовете на Озирис и Изига, Деметра и Персефона, Кибела, Орфей, Дионис и Сабазий, по-късните християнски и гностически тайнства, носи в себе си елементите на всички изкуства и е техен синтетичен първообраз. Чрез символи, митология и свещеноействие със своя граматургия се предават философски понятия и системи, научни знания и концепции на древния човек. Според Менли П. Хол философията също е възникнала от религиозните мистерии на Античността, чрез които се е съхранявало трансцендентално знание. Символният език на мистериите позволявал на посветения жрец да отрази недостъпни за човешкото съзнание божествени идеи и представи, абстрактни природни истини, закономерности и взаимодействия на духовната и психична архитектура на индивида и света извън него.

Гностическото мислене и чувстване може да бъде възприемано като издигане към по-високо равнище на съзнанието. За втора вълна на това учение в Европа се възприема манихейството, богомилството и катаризмът, а векове след Средновековието, през което традицията се преследва и унищожава почти напълно, гнозисът се възражда в розенкройцерството и масонството, във философията на ирационализма, песимизма и nihilизма.

В епохата на Романтизма, също както през първите векове след Христа, в света витае усещане за неопределеност, нестабилност не само в социалната, но и в духовната сфера. Теорията за еволюцията на Дарвин разклаща традиционната християнска доктрина за сътворението на света. Човечеството поставя под въпрос християнската идея за живот след смъртта и се обръща към модернистичната вяра в човешкия разум и научния прогрес. В същото време обаче спиритизмът и окултизмът завладяват аристокрацията и по-образованите слоеве от европейското общество. Субективизмът, усещането и убеждението, че истината може да се постигне самостоятелно, непрестанният стремеж

към възвишеното, пренебрежението към материалния свят, осъзнаването на собственото духовно превъзходство – тези романтически идеи резонират в гностическия светоглед.

Гнозисът вълнува съзнанието и възбужда редица романтици и предромантици – Уилям Блейк, Джордж Байрон, Йохан Волфганг Гьоте, Новалис, Жерар де Нerval, Виктор Юго, Херман Мелвил и други. По-късно, в епохата на Модерна, ще започне истинска мания по всичко, свързано с езотеризма, боготърсачеството, окултните практики, пътешествия и поклонничества на Изток в търсене на корените на човешката духовност.

Радикалният духовен нонкомформизъм и индивидуализъм, вечният копнеж по единение с божественото на романтиците е съпроводен с чувството на отчуждение от хората и от всичко земно. Чувството за чуждост и различност се появява за първи път именно в гностическите представи. Образът на чуждия, на единицата, противопоставена на цялото и имаща по-голяма ценност от цялото, се заражда именно във времето на раннохристиянския гностицизъм (I–III в. сл. Хр.), за да се възроди след повече от петнадесет века в епохата на Романтизма.

Завръщането към истината на мита и религиозния култ, към чистата вяра, вярата в душата, в магията на свръхестествения свят, в чудото на органичния живот, мистерията на неговото раждане, смърт и възраждане – това е една от главните цели на славянския романтизъм. Великият полски поет романтик Адам Мицкевич (1798–1855) смята, че чрез природния и земеделски начин на живот славяните са запазили чистотата на своята традиция, познаването и умението да извършват човешките си задължения, без да бъдат объркани от наука, теология и изкуство. Именно чистата вяра и пребиваването в едно постоянно очакване създават условия, които позволяват постигането на истината. Според романтика поезията и изкуството само отклоняват човека от истината, дават вторично и деформирано нейно отражение. В религиозния култ Мицкевич е виждал средство за извисяване и усъвършенстване на душата, а традицията е схващал като „истина, пусната в обращение“¹.

В лекциите си по славянска литература в Колеж де Франс Мицкевич изтъква факта, че в средновековна Европа мистерия се превръща в название на драматургична форма, представяща тайната на християнската вяра чрез живи сцени от Евангелието. В Полша такива са т.нар. *szopki* и *jasełka*. Поетът вярва, че християнските мистерии са пробраз на драмата, по-конкретно на славянската драма, в която важно значение има чудото, умението да се удивляваш, почти загубено през рационалистичния век на Просвещението. Славянската драма обаче черпи също и от изворите на народната поезия, с нейната неизменна вяра в свръхестествения свят на духове, русалки, вампири и други. За Мицкевич носители на традицията на мистерията и народната драма са Уилям Шекспир,

¹ Mickiewicz, Adam. *Dzieła. Tom X. Literatura Słowiańska. Kurs trzeci*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 1998, s. 163.

Педро Калдерон де ла Барка, Лопе де Вега. За образци на славянската народна грама той посочва „Борис Годунов” на Пушкин, „Обилич” на Сима Милутинович Сарайлия и „Небожествена комедия” („Nie-Boska komedia”, 1835) на Зигмунт Крашински (1812–1859).

Редом с Агам Мицкевич и Юлиуш Словацки (1809–1849), Зигмунт Крашински е третият поет пророк и митотворец на Полския романтизъм. У него обаче революционната страст и романтичният патос се противопоставят на рационалистичните и консервативни възгледи и ценности, придобити от традиционното шляхтишко възпитание. Поетът прекрасно осъзнава обречеността, но и неизбежността на революционната борба за освобождение на родината.

Крашински трудно би могъл да бъде сравняван с другите си двама велики съвременници по интензивност на житейския опит и дълбина на мистично откровение. Словацки излага своето виждане за първичността на духа пред материята във философската си поема „Генезис на духа” (*Genezis z Ducha*, 1871), а търсенето на себепознание и просветление го отвеждат на поклонение в Светите земи. Своята визия за самоусвършенстване Мицкевич свързва с уподобяването на Христа и превръщането в Бог–Човек. Крашински, третият голям полски романтик, също донякъде споделя тази представа. Макар да е далеч по-рационално настроен, той също е силно привлечен от религиозната мисъл и символичната митология. Осъзнава, че и неговата епоха създава митология, която е боговъдъхновена, тя осмисля миналото и е съдбоносна за бъдещето. Съществена за романтиците е вярата в Божието провидение, месианистичната предопределеност на Полша и собственото духовно избраничество. В своите поетически визии те споделят общи демократични и християнски ценности, почитат истината и свободата, но вярват и в еволюцията на духа.

Полският романтически светоглед създава и една вселенска мистерия на народите, едно символично, месианско и трагично осмисляне на полския дух. Защото не науката и философията, а единствено духът и въдъхновението превръщат влюбения, непокорен артист в пророк, „вярващия” революционер – в светец, а народа мъченик – в спасител на човечеството. Според Крашински поемата трябва да бъде философско-религиозна мистерия, в която действащите сили да бъдат Провидението, Предопределението и човекът. Този принцип е спазен и в двете велики грами на поета – „Иридион” (*Irydion*, 1835) и „Небожествена комедия”.

Своите възгледи за божественото първоначало, за непознаваемия и непостижим небесен Отец, *pater agnostos*, първообраза на всяка светлина, както и за тъмнината, майката на сатаната, Крашински излага в известния си трактат *За Троицата в Бога и за Троицата в човека* (*O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku*), а своето разбиране на гнозиса той описва в скицата *Gnosis*. За романтика водеща е идеята за илюминацията, за светлината като първата еманация на Бога, като символ на сътворението и на най-висшето познание, знак за духовното присъствие на Бога. Светлината е творческото начало, тя озарява пътя към спасението. Според Крашински актът на сътворението не е еднократен, а е постоянен процес на непрестанно претворяване. Особено важна е ролята на Христос,

който показва на човечеството пътя към познанието. Сътворението е Божието самопознание, чрез него Всевишният изследва своите безгранични възможности. Въпреки че смята Бог за недостижим, романтикът вярва, че всеки може да се приближи до светостта, да намери в себе си божественост, като отвори духовните си сетива и приеме божията „мисъл“, като се уподоби на Христос, Логоса, от който започва и свършва всичко. Логосът е първородният божи син и свършеният първообраз на човека. В своето разбиране на божественото слово Крашински се води от космологията на гностическите учители Василид и Валентин, тълкуванията на Филон Александрийски, кабалистичните представи за Адам Кагмон, първия божи син, и от Зенда Авеста – канона на Зороастър.

В гностическата религия полският романтик намира отговори на въпросите за произхода на човека, неговата духовна мисия и място във вселената. Той е привлечен от символиката на светлината, логоса, различните еманации на божественото, понятията за дух, абсолютен, идеите за духовно усъвършенстване и индивидуално единение с Бога. В скицата Gnosis поетът определя гнозиса и неговото значение за формиране на християнството, каквото го познаваме днес, като „работа на вековете, сливане на всички мисловни пластове на човечеството, на индийските, персийските, египетските, еврейските и гръцките предания, бременни с християнството и толкова често съединени и смесени с него, че е трудно да бъдат отличени. – Това е бил безпорядък, от който заблестява светлината на Христос, а по-късно ортодоксията ще отхвърли много от този хаос, като мъдра организаторка на своето време и момент”².

Изследвайки драматургията на Крашински в контекста на романтичката мисъл, Михал Сокулски³ обръща внимание на творческото му общуване с по-възрастния и вече постигнал слава Мицкевич. Авторът на „Небожествена комедия“ става свидетел на духовното преобразяване на Мицкевич, неговото обръщане към християнството и заклеияването на цялото си предшно творчество като езическо и сатанинско.

Националният поет на Полша се възприема като божи избраник, вдъхновен свисе и надарен с изкуството на импровизацията и гара на чудодейството. Негов патрон вече не е демонициният Байрон, който вижда истината в своите индивидуални чувства, а вдъхновеният от сърдечната си вяра Данте, чиято *Божествена комедия* е призната от Църквата и дори подсказва на канониците как трябва да бъде представяно Чистилището. Мицкевич вярва, че Логосът се въплътява в поета, за да посочва курса на човешката история и да помага за въдворяването на божествения ред в света. Той учи Крашински, по-младия си съвременник, че поезията трябва да отразява най-напред истината в общочовешки категории, а не личността, вътрешните чувства, националната изключителност и духовна извисеност на индивида.

² Kryszowski, Olaf. *Zamet, skąd światło Chrystusa wyblęło. Gnostycycki mit początku w twórczości Zygmunta Krasinskiego*. W: *Zygmunt Krasinski. W świetle I cieniu myśli romantycznej*. Toruń: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014, s. 35.

³ Sokułski, Michał. *Apokaliptyczna wizja dziejów w Nie-Boskiej komedii*. W: *Zygmunt Krasinski. W świetle I cieniu myśli romantycznej*. Toruń: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014.

В изследването си *Крашински и мистиката*⁴ Е. Хофман-Пьотровска разглежда отношението на полския поет и граматург към християнската мистика, теософията и изобщо всякакъв вид езотерично познание. Това отношение е далеч по-рационалистично и консервативно в сравнение с това на великите съвременници на автора. Статията хвърля светлина върху интересите на Крашински към актуалните за времето социални и политически теории и теологични постановки. От нея става ясно, че Крашински се е отнасял с дълбоко недоверие към трудовете на автори като Майстер Екхарт, Якоб Бьоме, Емануел Сведенборг, към Тома Кемпийски и неговото *Погражение на Христа*. В същото време е хранел симпатия и с увлечение е четял мистичните произведения на св. Августин, бил е запознат с теологията на Джон Скот Ериугена. Познавал е също така съчиненията на политически мислители и теоретици на революцията като Луи Блан, Жозеф дьо Местр, на духовния учител на мартинистите Луи Клод дьо Сен-Мартен. Авторът на „Иридион“ е бил силно възхитен от мистичните произведения на кармелитката св. Тереза Авилска, в които тя описва своите екстатически откровения, плод на страстната любов към Бога. У нея Крашински е виждал нещо като свой духовен двойник, това е и единственият компромис, който той прави по отношение на ненаучни и чисто мистични концепции. Хофман-Пьотровска смята, че Крашински не е приемал мистичната концепция за интимно, непосредствено общуване с Бога и възможността за пълно единение с него. Според него Бог и човекът съществуват отделно. Човекът не може да разкрие воала на божественото и да попадне в неговите чертози. Полският поет е вярвал, че чрез подвизи и добродетел човек може да придобие божествени качества, да стане свят, но не и че би могъл да постигне света на Бога. Пог понятието мистика романтикът е разбирал всичко, което е непостижимо за разума и логиката. Хофман-Пьотровска се пита дали творчеството му може да бъде определено като мистично. Могат ли да бъдат съпоставени мистичните преживявания на Мицкевич с духовния опит на Крашински? Според изследователката Мицкевич е религиозен мислител, а Крашински е по-скоро философ на религията.

Обсесията на автора на грамата „Загушница“ (*Dziady*, 1823–1860) с въпросите на вярата започва след пребиваването му в Рим, след като е постигнал божествено вдъхновение и една действителност, по-висша от материалната, „голата гуша“, която той представя чрез символи и метафори. По различен начин гледа на тези въпроси Крашински. В писмо до своя приятел, полския философ и общественик граф Август Чешковски (1814–1894)⁵, той изразява мнението си, че Бог не може да бъде достигнат чрез емпиричен опит, че е невъзможно да преживееш Бога, защото това би означавало да имаш отношение с нещо завършено и ограничено, а Богът е безкраен. Поетът е бил чужд на утопичната представа за обожествяването на човека, както и на идеята за изначално подобие между Бог и човека. Възможност да се приближи до Твореца и да познае Абсолюта той е виждал в любовта и най-вече в поезията. Романтикът сакрализира земната си любов към графиня Делфина Потоцка, музата на Шопен, общуването с която

⁴ Hoffman-Piotrowska, Ewa. *Krasinski i mistyka*. W: *Zygmunt Krasinski. Swiaty poetyckie i artystwoskie*. Toruń: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014.

⁵ Хегелианската философия на А. Чешковски оказва важно влияние върху младия К. Маркс.

има за младия поет дълбоко духовен и дори мистичен смисъл. Свързва я с любовта към Христос, както това прави Корнелия Метела в грамата „Иридион”. Поезията, от своя страна, е път към това да бъде достигнат и разбран Богът, но не и към сливане с него. Чрез четенето на Писанието и историята човек се доближава, но никога не може да достигне измеренията на божественото. За Крашински – философа и поета на мисълта – любовта към Бога е разсъдъчно чувство. Тези негови възгледи водят до разрив на отношенията с Мицкевич, който го обвинява в това, че не може да почувства присъствието на Бога у полския религиозен философ и визионер Анджей Товянски (1799–1878), както и че не може да откъсне духа си от земята, за да общува с Христос, да черпи от неговото вдъхновение. За Мицкевич това не може да бъде постигнато чрез интелектуални усилия, а единствено чрез движението на духа, събуждането на интуицията и вярата във Въплътеното Слово.

Крашински е бил силно привлечен от историята на ранното християнство, неговото възникване и еволюция, борби и съперничества. Много вероятно е да е познавал преводите на Зенг Авеста и кабалистическите текстове, но за гностическата доктрина най-вероятно е научил от трудовете на ересарсите Иринеи Лионски, Иполит Римски, Тертулиан, Ориген, Климент Александрийски, Ян Дамаскин, Евсевий Кесарийски, Бардесан от Сирия, както и от синтетични изследвания на познатите тогава паметници и текстове на гностическите учители. Крашински е познавал и трудовете на религиозни мислители като Филон Александрийски, Емануел Сведенборг, Франциск Меркурий ван Хелмонт, Парацелз и други.

В романтичeskата трагедия „Иридион” полският граматург създава картина на мултикултурния разпадащ се Рим на ексцентричния император Хелиогабъл, тънещ в поквара, измъчван от параноични мисли за конспирация, лишен от необходимата воля и категоричност да бъде истински лидер. Всички етноси са подчинени на властта на Вечния град, християните са преследвани и се събират тайно в катакомбите. Омразата към тираничната власт започва да достига критично ниво, а заговорите в императорския двор все повече я разклащат. Но у един човек, всъщност полубог, син на поробен гръцки цар и жрица на Один, омразата е най-силна, тя е синовен обет и предопределение. Съдбата на героя силно напомня на историята за картагенския полководец Ханибал Барка. Иридион – синът на отмъщението – е готов да продаде душата си на сатаната, за да може да види Рим в руини.

В този еkleктичен свят, както и в душата на героя, ще се зароди вярата в единния Бог, за да дойде победата на Христовото учение, но не без заблудите и изкушенията на великия му противник, стария съветник и опекун на Иридион – Масиниса.

Произведението може да бъде интерпретирано в гностически ключ. Авторът добре е познавал гностическата митология, което личи от неговите писма и кореспонденция – с Делфина Потоцка и Август Чешовски. Според полския изследовател Олаф Крисовски гностическите представи помагат на Крашински

да оформи собствените си космогонични и есхатологични концепции. Полският романтик чете трудовете на френския археолог Жак Буше дьо Перт, чиито възгледи за бога, метемпсихозата, духовния строеж на света, природата на духа и материята са близки до гностическите. Крисовски предполага, че авторът на „Иридион“ вероятно е познавал изследванията на протестантските теолози и философи Аугуст Неангер, Фердинанд Кристиан Баур и Жак Матер, в които частично се разкрива гностическата хетеродоксална система, интегрирала елементи от философията на Платон, еврейската религиозна и мистична традиция, възгледите на предхристиянската секта на есеите, мъдростта на древноперсийската Зенд Авеста и други.

В трагедията „Иридион“ Масинуса е изразител на рационалистичното мислене и просвещенската етика. Той изкушава Иридион, сина на Амфилох, внушава му идеята, че човек може да стане всемоощен със силата на своята мисъл, да овладее звяра на страстите. За дявола разумът е непреходен, той надживява своите възплъщения и проявления.

Прочитът на творбата в измеренията на гностическия мит дава доста интересни насоки за тълкуването ѝ. Иридион, разбира се, е посветеният гностик, пневматик, който стои по-високо от слепия демуург. Героят носи своята мисия на обновяване и освобождаване на обществото, но бива измамен и се поддава на изкушенията на дявола. Иридион е носител на гностическата представа за действителното и волевото начало в света, стремящо се към промяна и отхвърляне на реда на демуурга. Той играе по правилата на Ялдаваот, но накрая постига изкупление благодарение на любовта на Корнелия. Тя от своя страна може да се разглежда като гностическата София, чието падение е резултат от докосването до светлината на божественото.

„Душата на жената най-напред от всички е разбрала тайната на небесата”⁶ – така Иридион се обръща към християните в катакомбите. Гностическата София е и тази, която влага в човека духовното начало, божествената искра, като по този начин му дава преимущество пред неговия недобросъвестен създател.

Образът на Масинуса е безспорно най-натоварен с препратки към гностическия мит за слепия демуург Ялдаваот, породен от гързостта на София. Отглас от идеята за робството на духа, зависимостта от материята, от царството и законите на демуурга звучи в думите на героя: „По-напред хората трябва да изтощават силите си – с кръв да подкрепят всяка вяра и след това да я обявят за лъжа – всяко възражение да засипват с кал и в края на краищата да му се поклонят”⁷! Историята на духовното развитие на човечеството изобилства с доказателства за тази закономерност. Масинуса представя своята визия за духовното поробване на хората в края на втората част на трагедията: „Да овладеем мисълта им: – ще творим в нея светове все по-далечни от истината; – тъй ще загасим в душите им искрата, която са взели от небесните просто-

⁶ Крашински, Зигмунт. *Иридион*. София: Пол.-бълг. д-во, 1921, с. 85.

⁷ Крашински, Зигмунт. *Иридион*. София: Пол.-бълг. д-во, 1921, с. 89.

ри. – Ще увенчаем челото им с блуждаещите огънчета на знанието. – Нетрайни скиптри ще дадем в ръцете им. – Ще ги поставим самогържци на земята”⁸. Романтическият герой също така нарича хората свои приемници, синове, които, заслепени и измамени от него, ще убиват и рушат в името на Христа, не разбирайки духовната същност на благата вест, въввлечени в играта на Ялдаваот и неговите архонти. Масиниса манипулира хората, стреми се да ги отдалечи от бога и да подчини божествената духовна субстанция на властта на материята.

„О, Рим [...] Живей и угнетявай, за да се изтерзае тялото в мъки, а духът да се усъмни в Бога!”⁹ Рим е царство на демуурга, което издига властта на разума. Но изграждането на свят, в който човекът е господар и творец на всичко, има своя цена. Той трябва да понесе „печата на жаждата и глада” – това е част от сделката с дявола, това е условието за човешката независимост. Подобна концепция е представена в средновековната българска апокрифна литература – например в т.нар. Адамов запис. Привързаността и зависимостта към земното водят до откъсване на човека от божествената истина.

В драмата полският романтик навежда читателя на идеята за християнството преди Христа, свързана с очакването на Сина Человечески от св. Йоан Предтеча и религиозната общност на есеите, живееща в очакване на появата на Спасителя. Крашински описва и нахлуването на източните соларни култове, които ще станат първооснова, но и съперник на все още младото християнство. Хелиогабъл е жрец на Митра. В митологията на митраизма могат да бъдат открити множество съвпадения и паралели с обредността и символиката на християнската религия. Същност дори Масиниса също е вестител, който свидетелства за властта на идващия Спасител.

Авторството на „Иридион”, един от шедеврите на полската романтична драма, показва огромния интерес на Крашински към Библията и най-вече към Откровението на Йоан Богослов, вярата във Второто пришествие и месиянската роля на колективната народна душа, но и издигането на царството на Антихриста, провокацията, която да доведе до изкуплението на човечеството. По време на образованието си в Женева творецът се запознава с протестантските движения и техните възгледи за индивидуалното тълкуване на Светото писание и вътрешното преживяване на вярата. Под влиянието на адвентизма, той свързва апокалиптичните пророчества с историческите и политическите събития на своето време. Френската революция той възприема като знак за приближаващия край, като хаоса, предшестваш идването на Спасителя. Смятал е, че във века на Просвещението всяко поколение доава още грехове освен извършените от предците, като ускорява падението на човечеството. Крашински възприема революцията едновременно като кървава баня, но и като очистване от греховете. Липсата на молитва и покаяние, безразличието към проблемите на вярата и религията водят до неизбежно божие наказание. Това послание носят и двете му драми. И двете произведения изразяват есхатологичните представи за Бо-

⁸ Пак там, с. 89-90.

⁹ Пак там, с. 110.

жието провидение, за залеза на империите и окончателната победа на Доброто над Злото. Не светлината на разума, а Бог, Провидението стават фундамент на обществото и културата. Иисус трябва отново да стане творец на реда, морала и организацията на света, в който човекът, с неговата наука и философия, е мяра на ценностите – свят, в който Бог е непотребен. Издигането на властта на Антихриста и липсата на вярващи и мъченици според романтика ще доведе до повторното слизване на Съдията Иисус. В „Небожествена комедия” войните, атеизмът, разпадът на градивните елементи на традиционното общество във века на разума са съпътствани от глад и катаклизми.

Самото име на „Небожествена комедия” (за съжаление непреведена на български език) подсказва остро противоречие между сакрално и профанно, между живота на душата и света на тленния човек „от глина и блато”, между вярата в истината на сърцето и пропагандата от името на великия разум.

„Долу сърцето и предразсъдъците, да живее словото на утешението и убийството.”¹⁰

Пророческа е драмата на Крашински – в нея поетът предвижда идването на новата вяра, на разрушението на старите форми и създаването на нов свят, ръководен от висшия човешки разум, над който вече не стои бог, а единствено волята на тълпата. Именно тя е движещата сила, която ще унищожава църкви и дворци, ще беси и разстрелва царе и господари. В драмата граф Хенрик е носител на едно апокалиптично съзнание, той е олицетворението на стария свят, основаващ се на християнската традиция, докато революционерът Панкраци е вождът на новия свят на материализма, страстта и силата. Освен борбата между духовно и телесно друга важна опозиция между двата свята е тази на индивидуалността и колективизма. В Парижките си лекции Мицкевич определя новия човек като „човек без име, без предци, без ангел пазител”¹¹. Не е ли това портрет на модерния човек в глобалния свят на либерализма, на общите ценности, създадени от самия него? А дали в България вече съществува такъв човек, възгледан само в бъдещето, воден изцяло от модерното съзнание, скъсал окончателно с архаичните ирационални и религиозни форми?

Заслужава си да се обърне внимание върху преводната рецепция на Крашински. Всъщност българският читател има досег с „Иридион” още преди драмата да бъде издадена като книга. През 1920 г. тя е публикувана на части в списание *Полско-български преглед*. Главният принос за тази рецепция е преводът на Антоанета Ганчева, но не могат да бъдат пропуснати и имената на Боян Пенев и Дора Габе, които участват в редакционната колегия на Полско-българското дружество. Резултат от техните усилия са също и преводите на част от поезията на полския романтик. В следващото издание № 5 от тяхната „Полска библиотека”, излязло през същата 1921 г., са поместени преводи на А. Мицкевич,

¹⁰ Krasinski, Zygmunt. *Nie-Boska komedia*. Krakow: Wydawnictwo „Zielona Sowa”, s. 36.

¹¹ Mickiewicz, Adam. *Dzieła. Tom X. Literatura Słowiańska. Kurs trzeci*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 1998, s. 122.

Ю. Словацки, Ц. К. Норвиг и З. Крашински¹². Трябва да се спомене, че в броя са включени частични преводи на грамите „Съдии” и „Кажимеж Велики” („Казимир Велики” *sic!*) на неоромантика Станислав Виспянски. Стихотворението „Господ ми отказа...”¹³ е публикувано в сп. *Демократичен преглед* през 1921 г. Броят съдържа и преводи на стихове на Ю. Словацки, както и на модерните Ян Каспрович, К. Тетмайер и Л. Стаф, също така гело на известната българска поетеса и преводачка. Дейността ѝ продължава и в началото на 30-те години – когато излиза сборникът *Китка...*¹⁴, в който е включена част от поемата „Псалом на вярата” на Крашински. За критическата рецепция на творчеството на третия голям полски романтик българският читател трябва да благодари на усилията на най-големия популяризатор на славянския романтизъм в България – Боян Пенев. През 1922 г. в сп. *Златорог* той публикува статията си „Иридион” от Зигмунт Красински” (*sic!*). Българският критик изразява мнението, че Крашински е бил „отблизо запознат с поезията на мистицизма, сам той един от неговите ярки изразители в Полша”¹⁵. Прегледът на грамата е доста подробен, като се обръща по-малко внимание на личността и художествените възгледи на автора и се набляга върху съдържанието на самото произведение.

Българският превод на „Иридион” излиза под редакцията на „Полско-българското дружество” в превод на Антоанета Ганчева. Това издание от 1921 г. предшества преводаческите постижения на Дора Габе с поемата „Анхели” на Словацки и Блага Димитрова с първия цялостен превод на „Пан Тагеуш”.

Трудно биха могли да бъдат приведени примери за такава наистина модернистична пророческа грама в българската литература по това време. Модерните грами на П. Ю. Тодоров са изпълнени с носталгия по истината на религиозния мит, по света, управляван от Провидението и чудото. Мистериалното начало е проблематизирано в такива негови произведения като „Зидари” (1899), „Змейова сватба” (1910) и други. Модерните по дух грами на Иван Грозев също засягат проявите на ирационалното, на мистерията, пътуването и еволюцията на духа чрез вярата, паметта и опита на предците. Трагедиите „Златната чаша” (1907) и по-късната „Ахасфер” (1945) разкриват антагонизма между „разумната” материя и божествения дух. В своето творчество интерес към мистерията проявяват и модерни автори като Николай Райнов, Георги Райчев и други. В българския контекст на 20-те години това са авторите, които наистина биха могли да вникнат в смисъла на мистерията на Иридион, метафората на трансформацията на човека, преодоляването на заблудите и неизбежното покаяние.

¹² *Полски поети: избрани песни с характеристики на поетите*. Състав. и превод Дора Габе-Пенева; с предг. от Боян Пенев. Полска библиотека № 5. София: Пол.-бълг. д-во, 1921.

¹³ *Полски поети*. В: *Демокр. преглед*. 1921, № 6–7, с. 516–517.

¹⁴ *Китка: Стихотворения, разкази, монолози, диалози и пр. из творбите на бележити автори: За утра, вечеринки, забави и пр.* Библиотека „Отбрано четиво”, № 1–3. Карлово: Православно християн. братство „Патриарх Евтимий”, 1931–1932.

¹⁵ Пенев, Боян. Иридион от Зигмунт Красински. Превела А. Ганчева. В: *Златорог*. год. III, септември/октомври, кн. 7–8, с. 488.

Благой Бойчев е актьор, театрален режисьор и магистър по философия. Като актьор е съосновател на независимата театрална трупа „Театър Реплика“, чиито проекти са основно в сферата на документалния театър по социални, актуални и обществено значими теми, като например проституцията, домашното насилие, агресията в училище и т.н. Основните му търсения са в сферата на документалния театър и прилагането на неговите методи в работата с актьора; както и на социално ангажирания театър. Последните му театрални проекти като режисьор са: „Лоши деца“ по Михаела Михайлов (театър „Реплика“, София) – представление за насилието в училище; и „Загочни репортажи – Одисеята“ по мотиви от *Загочни репортажи за България* на Георги Марков (театър „Л. Кабакчиев“, Казанлък).

Благой Бойчев

ТЕАТЪР И ХРИСТИЯНСТВО – ДОПИРНИ ТОЧКИ¹

Театър и християнство – тези две гуми, използвани в едно и също изречение, пораждат особена тревога за християнската съвест. Прелъстеният от изкуството „театър“ ум и потопеното в живота на Църквата съзнание няма как да не породят безпокойство в човека, в когото се срещнат. Но все пак причината за това безпокойство се дефинира трудно. Като че ли има някакво противоречие между театъра и християнството. Много често можем да усетим това противоречие, когато чуем вярващи хора да заявяват, че християните не бива да ходят на театър. Мотивите за това негативно предразположение към театралното изкуство са много и нещото, което обединява всички тях, се нарича „страх от изкушение“. Но има ли в действителност този страх своите основания? Може ли театърът да бъде по **своята природа** зло и да противоречи

¹ Настоящият текст не е научно изследване в академичния смисъл на думата. Той е рефлексия върху личния опит от професионалния ми живот като актьор и режисьор, както и върху непосредствените наблюдения в общуването ми с православни християни.

изцяло на християнската етика²? Или напротив, театърът може да се съвмести с християнската съвест? Кои са най-големите изкушения в мисленето на парадигмата „театър-християнство“ и какви са допирните точки между двете? Следващите редове са опит да бъде поставено начало в търсенето на отговор на тези въпроси.

1. Театърът е изкушение

Основният мотив, който обуславя мнението, че театърът по природа е нещо зло, е, че „театърът е изкушение за християнина“. Това е толкова масово разпространена теза, че най-вероятно обхваща по-голямата част от християните. Но в какво точно се изразява „изкушението“ на театъра? Определено това не е едно нещо.

Първо, страхът от изкушение има своето историческо оправдание. Той не почива на никакъв емпиричен опит, а е породен от безусловното позоваване на авторитета, съчетано с липса на историческа грамотност. Най-често в защита на тезата, че театърът е изкушение, като най-силен аргумент служи мнението на св. Йоан Златоуст, който го определя като *най-пагубно място, пълно с всякакъв вид болести, тази вавилонска пещ, седалище на провала и школа на разпътство, и училище за невъздържание, и всичко, всичко, което е срамно*. Друго доказателство за „благочестивия“ християнин, че театърът би могъл да го изкуши, не е нужно, след като светец, учител на Църквата, дава подобно определение за театралното изкуство.

Въпреки негвусисленото определение на светеца горният аргумент губи своята сила, ако се разгледа в исторически контекст. Св. Йоан Златоуст наистина е заклемявал театралните представления в Константинопол. Но зрелищата от сцените, които св. Йоан описва, не са били такива, каквито в днешно време сме свикнали да възприемаме от съвременните постановки.³ Родът атракции на константинополските сцени (като самоцелните прояви на телесни страсти) не само не са в същината на модерния театър, а са с променен социален топос. По тази причина, ако се наслаждава представата за театъра от IV век върху представата за съвременния театър, се стига до грешна визия за сценичното изкуство и необосновани страхове, свързани с него.

Макар и да реагира остро срещу зрелищата в престолния град, св. Йоан Златоуст не заклемява театралното изкуство в същността му. Никъде светецът

² Това размишление ще помести в своята съпоставка разбирането за християнска етика само в неговия православен контекст, а връзката с театралното изкуство ще се ограничи до непосредствения опит от театралната действителност в днешно време.

³ От думите на светеца можем да си изградим представа какво приблизително се е случвало на тогавашните сцени и да установим разликите със съвременния театър. Св. Йоан казва: „Да, там можем да видим и блудодеяние, и прелюбодеяние, можем да чуем и богохулни речи, така че болестта прониква в душата и чрез очите, и чрез ушите“. Важно е да се отбележи, че театрите в Константинопол са били наследници на римските гладиаторски арени. Това означава, че всичко описано от св. Йоан Златоуст не е било просто „изиграно“ от актьорите, както правят днешно време. Описаните неща са се случвали реално пред хората, т.е. „блудодеянието“ не е било само „изобразявано“, но в действителност се е осъществявало – нещо, което коренно го различава от съвременните театрални представления (като изключим малък процент от т.нар. „алтернативни перформанси“).

не заявява, че то е зло само по себе си. Той говори единствено и само за зло, използващо средствата на сценичното изкуство, за да възбуди самоцелно „страстни движения“ у зрителя. В съвременния контекст на театъра обаче, въпреки че не е пряко релевантен към времето на св. Йоан Златоуст, страхът от изкушение вече се формира от разбираня, дефиниращи театъра като нещо зло по природа. Ето с какво „изкушава“ съвременният театър според тях.⁴

2. Театърът изкушава с това, което показва

Единият от най-разпространените страхове от изкушение е, че *театърът кара хората да стават проводници и почва за всякакви страсти – актрисите показват голотата си; по някой път темите са богохулни; актьорите говорят сквернословие или се подиграват на Църквата и вярата от сцената...* и т.н. В този модел на мислене театърът изкушава с това, което показва и с което провокира въображението на хората и ги склонява към блудни или богохулни помисли. Затова театърът е пагубен не само за тези, които го правят, но и за тези, които го гледат. Трябва да признаем обаче, че все пак не във всяко представление актрисите се събличат или някой богохулства и сквернослови. И дори когато някой прави тези неща, то не е за да изкушава, а като следва конкретна цел на сюжета. Отделната сцена, отделната реплика не заместват цялото произведение, те са част на това цяло и средство за постигане на единството на замисъла му. Дори когато провокират и изкушават въображението, те не го правят самоцелно, а разчитат на способността на зрителя (възприемателя) да разбере смисъла на това, което му се предлага. Разбира се, има случаи, в които представлението има откровен богохулен характер. Но дори и заради тях не може да се каже, че театърът сам по себе си е богохулство. Изкушението не е определящо за неговата същност. Точно толкова може да изкушава и всяко друго изкуство. Но това не прави всички изкуства по природа нещо зло. Да, театърът може да служи като инструмент за пропаганда или внушение на богохулни идеи. Обаче това, че понякога се явява инструмент на зли намерения, не определя неговата същност.

3. Театърът изкушава чрез „превъплъщението“ на актьорите

Ако в предния случай изкушението се определя от посланието на постановката и свързаните с него самоцелни богохулство и сквернословие, то в този случай посланието няма значение. Дори представлението да има положително или поучително послание и да няма директни богохулство и сквернословие, то отново има повод за страх от изкушение. Защото в рамките на всеки сюжет съществуват т.нар. отрицателни герои, които в света на пиесата са хора със страсти и непрестанно вършат „грехове“ от сцената. И ако в другите изкуства има някакво разграничение между творец и творба, то при актьорската игра такава липсва.

⁴ Съдържанието на тези „изкушения“ съм формирал на базата на непосредственото ми общуването с хора, които се самоопределят като вярващи християни.

Когато е на сцената, актьорът е и творецът, и творбата. Подвеждащо е да се мисли, че той приема (или може да приеме) страстите на персонажа си, докато играе пред публика. Затова апликирането на страстите на персонажа върху личността на актьора е привидност, която идва от характера на актьорското творчество и предопределя схващането, че независимо от посланието грехът, произнесен от сцената, си остава грях (за актьора). Тази константа е валидна дори когато участието в сюжета има изобличителна функция. Доколкото по време на „играта“ персонаж и личност са в единство, то личността действа **като** персонажа, а персонажът – **чрез** личността. По време на сценичното действие като че ли греховете на персонажа автоматично се прехвърлят и на личността на актьора. Следователно същността на актьорската игра може да тласне към изкушение, което прави ролевата игра зло по природа.

Но колкото и логично да звучи горната нагласа към актьорската дейност, може смело да се твърди че ролевата игра все пак не противоречи на християнската етика. Изпълняването на „роля“, чрез която се действа понякога противно на собствената воля, за да се постигне някаква цел, е метод, който са използвали християнските подвижници, при това с ясното съзнание, че тази дейност не вменява допълнително грехове. Най-ясно се разбира от подвижническите слова на св. Йоан Лествичник. В своето съчинение светецът описва два случая, в които чрез използване на ролево действие се подпомага борбата със страстите. В единия случай на опитния игумен му се налага да използва лъжи и сплетничество, за да прекрати покварната любов между двама монаси и така да ги излекува от блудната страст. Повече от известно е, че лъжата е порок и зло. Тя е един от най-големите грехове. Но в конкретния случай чрез нея е станало изцеление от друга страст, т.е. чрез нея се е постигнала основната цел. Чрез **ролята** на манипулатор, която игуменът е изпълнил, той е постигнал висшата цел на духовния пастир – изцелението от страстите. В друг случай, също опитен монах, за да заблуди атакуващите демони, че не е постигнал безстрастие, нарочно се нахвърля скришом на храна и нарушава постничеството си. В този случай преяждането не му се вменява като грях, защото целта на действието на този подвижник не е самоцелното въздържание от храна, а е отблъскване на страстите. Т.е. чрез **ролята** си на чревоугодник той е отблъснал страстите, които го нападат. В много други случаи пък се споменава как духовният наставник заема роля на човек, който буквално унижава своите „чада“, за да може да излекува техните страсти – гордост и тщеславие. И така чрез **ролята** на зъл човек той подпомага духовното израстване и борбата със страстите на монасите. След тези примери от един безспорен църковен авторитет, какъвто е св. Йоан Лествичник, може да се заключи, че ролевата игра по **своята природа** не е нещо зло дори когато пресъздава „злия герой“, и не би трябвало да е оправдание на страха от изкушение.

Нека се върнем и обобщим все пак тази първоначална степен на отхвърляне на театралното изкуство с цел мнимо благочестиво въздържание: *най-голямото зло на театъра е, че посредници в проникването на греха и страстите в човека.* Да, в тази парадигма на мислене театърът е допустим само ако се изключи злото, което може да навлезе **чрез** неговите средства във въображението на

човек, а оттам га „зарази“ ума и сърцето. В крайна сметка може да се каже, че средствата на театъра могат да се използват злонамерено, както всяка друга дейност на човека, но въпреки това „природата“ на театъра не би могла да се определи като нещо „зло“.

4. Театърът изкушава, защото е нещо зло по природа

Нека сега да видим на какво се основава тоталното отхвърляне на театъра като изкуство, противно на всякаква християнска етика. Най-голямата крайност в мисленето за театъра като изкушение може да се формулира така: *Театърът изкривява реалността и манипулира истината. Той е далеч от естественото, което е добро, понеже Бог го е създал, следователно самият театър не е добро. Доколкото театърът по някакъв начин пре-творява реалността, то той я принизява. Затова и претворяването е нещо зло.⁵ То кара актьорите да приемат „чужди“ образи. Тези образи са измислени, те не са реални и с тяхното приемане актьорът принизява, извращава собствената си същност, независимо дали образът, който се представя, е добър или лош. Личността на актьора е застрашена, защото приема някаква изкуствено създадена персоналност, която е създадена не от Бог, а от човек. Следователно това е девалвация по отношение на собствената ни същност, създадена от Бог. Принципът на театъра и всичко свързано с него е пагубно и противоречи на църковната благодат. Защото християнството прави всяко нещо реално, дори е способно със силата на своята вяра и с действието на Божиите енергии да превърне символа в реалност или да претвори хляба и виното в Тяло и Кръв Господни. А в театъра обикновено реалностите се претворяват в символи, предметите – в бутафория, хората – в персонажи. Нищо в театъра не е такова, каквото изглежда. Всичко е лъжовно. Всичко е принижено в своята изначална битийна поставеност.*

Аргументите на този страх са много по-тежки от първите, които разгледахме. При тях дори няма допускане на благочестиво оправдание за съществуването на театъра. Но ако приложим тезите на това отричане, то трябва да отречем и всички останали изкуства: литература, изобразително изкуство, музика и т.н. Трябва да отречем в крайна сметка всичко, което е ръкотворно, и всичко, което е плод на човешка дейност, за да пребиваваме в една „блажена“ творческа парализа. Този предел може би са възприели онези екстремисти от „Ислямска държава“, които унищожават паметници на културата на хиляди години, за да няма нищо на земята освен онова, което Бог е създал.

Все пак подобен род мислене отново е плод на погрешна предпоставка. Ако се приеме, че чрез изобразяването на сценичния образ личността на човек се принизява, то тогава трябва да се утвърди, че актьорът и зрителите отъждествяват (или по-точно казано, „заменят“) персонажа от пиесата с личността на

⁵ Вж. Платон, *Държавата*. Ако в Мита за пещерата реалността е представена за сенки на истинските неща, то тогава театърът е сянка на сенките, което в битийно онтологичен план е деградация. Именно в този план претворяването е нещо зло.

актьора.⁶ Един вид персонажът **замества** по някакъв начин личността. Само че никои здравомислещ актьор не би заявил, че отъждествява „образа”, който играе, със собствената си личност. По време на театралната игра актьорът може да представя (може да се каже дори „да жертва”) своите емоции, движения и действия на персонажа, но винаги е с ясното съзнание, че личността и образът не се припокриват. Например актьорът, който играе Отело, може да провокира в себе си емоции и действия на ревнивец, но никои не би могъл да твърди, че същият актьор и в реалния живот е ревнивец. Да, персонажът е нещо различно от актьора. По време на играта личността не отпада, но пак се появява нещо ново. Това новото е „образът”, който е добавена стойност в общуването между хората. И е добавена стойност, защото не отменя стойността на личността на актьора, нито я заличава, нито я обладава (т.е. волята на образа не надделява над волята на актьора), но в същото време чрез тялото на актьора се проявява нов образ със своите (различни от личността на актьора) вътрешни намерения и действия. Той не може да накара личността да девалвира битийно, както една гървена кутия не може да направи така, че гървото, от което е направена, да девалвира битийно.⁷ Нито пак литературен герой от роман не може да принуди писателя на същия роман, защото личността на автора не е тъждествена с книгата му.⁸ Разбира се, има произведения, които са тъждествени с моралните възгледи на автора си. Но не творбата е определила моралните възгледи на своя създател. Авторът не би трябвало да е лош по прилагане, т.е. щом героят е лош, то и авторът е лош. И това е така, защото творбата няма как да отнеме свободния избор на този, който я е създал. Така и образът от представлението не е тъждествен с личността на актьора. Затова и не може да става въпрос за някаква онтологична деградация. Образът е само нещо ново, което възниква. Той е новата „енергия”⁹, новото въздействие, което се осъществява чрез актьора, без да отнема от личността на актьора. А това галеч не противоречи на християнската етика. Напротив – то потвърждава заръката на Бог от книга Битие: „След това Господ Бог взе човека и го посели в Едемската градина, да я обработва и да я пази”¹⁰. В „да я обработва” се съдържа и действие, което **създава нещо ново**, и действие, което **претворява вече съществуващото**, а това са основните съпътстващи дейности на всяко изкуство, сред които е и театърът. Затова може да се смята, че щом в театъра има някакво претворяване на действителността, то не е унизяващо битието, поне според заръката на Бог към Адам. Следователно не би трябвало да се твърди, че претворяването на реалността в полето на изкуството е проява на „зла” природа.

След разгледаните аргументи може да се утвърди, че няма противоречие меж-

⁶ Разбира се, подобно „отъждествяване” е налично, но то се осъществява единствено във въображението на зрителите и актьорите само по време на сценичното действие и в конвенцията на театралната условност.

⁷ Дървената кутия по никакъв начин не променя свойствата на дървото, от което е направена. А е тъкмо обратното – свойствата на дървото могат да променят дървената кутия. Ако дървото е здраво, то и кутията ще е със здрави части. А ако дървото е прогнило, то и кутията ще е по-чуплива.

⁸ Ако Достоевски е създал образа на Фьодор Карамазов, това не означава, че Достоевски е носител на същите страсти като героя си.

⁹ Вж. Мет. 9:6, Аристотел.

¹⁰ Бит. 2:15.

гу същността на театралното изкуство такова, каквото го познаваме днес, и християнската етика. Като цяло всяко определяне на театъра като „място на изкушение“ е плод на страха в човека, а не е иманентна характеристика на това изкуство.

5. Театърът е свещен

Другият предел в мисленето на съпоставката театър-християнство е сакрализацията на театралното изкуство. Този предел е не по-малко интересен за изследване в съпоставка с християнската етика. Ако по-горе бе описан принципът на тоталното отхвърляне на сценичните прояви поради принизяващия характер на тяхната дейност, то в този случай става въпрос за обратното. Много хора, занимаващи се с изкуство, го превръщат в идол, т.е. променят битийния му статут. Това се случва, когато в името на театралното изкуство, да речем, се пренебрегват общочовешки принципи на живот и поведение. Театърът се превръща в реалност-над-реалността. Или поне реалност в своя предел. Битовото според този модел на мислене трябва да бъде преодоляно. **Реалността е профанна, театърът е свещен.**

В началото на настоящия текст беше уточнено, че той е произведен на лични наблюдения от действителни лица, мнения и случки. Една реална ситуация всъщност извика необходимостта от проблематизиране на текущата тема. Самата ситуация е показателна за пределността на възприемането на театъра като сакрален. Ето и ситуацията. На сватба преди време случайно дочух реплика, казана от известен режисьор. По време на тържеството режисьорът, визирайки емоциите около венчавката на булката и младоженеца, каза: *и това е един театър*. Впрочем беше добронамерен в това си изказване. Той нямаше предвид, че се случва нещо фалшиво, а че се случва нещо, което по своята битийна стойност е близо и равностойно на театралното изкуство. Но ако в християнството сватбата е реално свързване на двама души, то в очите на този режисьор сватбата е една игра. Може би игра не в смисъл на нещо изкуствено, а като игра екзалтирана, над-профанна и над-реална. Но като всяка игра е игра със своя край във времето. Игра, след завършека на която идва тежестта на бита, сивотата на ежедневието, скучността на реалността – точно както след края на едно представление... В съпоставка – християнството променя именно тази реалност. И реалността на християнството не свършва. Венчанието е празник във времето, но този момент е началото на една безкрайност. Бракът в християнството свързва двама души не само във времето на своето празненство, но ги свързва реално завинаги, дори отвъд смъртта, защото е празненство на Любовта, която *мрак я не обзе*. Обаче „сакралният театър“ не приема нито една друга реалност за вечна освен своята. Затова *и сватбата е един театър* е комплимент в лоното на това мислене. Тъй като за него театърът е вечност и следователно всичко, което се допира до него, „попива“ от тази вечност, която, за съжаление, битът прекъсва спорядично.

„Сакралният театър“¹¹ също има своя етика. Според нея няма значение дали представлението е добро или лошо, с успех или не, то по своята природа е **добро, дори свещено**. Всеки театър, който не се съобразява с тази логика, се профанизира, отпада от своето предназначение и престава да е театър. Спектакъл, който не следва тази доктрина, рискува да понесе присъдата: „това **не е театър**“. Докато за „извисения“ от своята свещеност спектакъл се счита, че надмогва реалността. Ако в живота има неща, които могат да са пренебрежими, то на сцената всичко притежава изключителна важност. Актьорът става проводник на нещо много по-голямо от него. Затова и личността на актьора е на заден план. Тя е важна, доколкото е нужна за пресъздаване на образа и за провеждането на действието. В името на тази цел личността може да бъде унижавана, моделирана, пренебрегвана. Никой не бива да се интересува от това как се чувства актьорът. Важно е да има представление. В този смисъл театърът се смята не само като по природа добро, но и като най-добрата реалност. По тази причина доброто за отделната личност може да се пренебрегва заради доброто на театъра. Насилието над личността е приемливо, ако това доведе нещо добро за представлението.

Подобно предразположение към театъра прилича на визията на Бердяев за изкуството¹², според която *творчеството е не по-малко духовно от аскезата*. Бердяев не само слага знак на равенство в духовен аспект между аскетиката и творчеството, но приписва на човешкото творчество предимства пред аскетическия път на монасите. Той твърди, че **творческият опит е нещо първично** и затова – оправдаващо. Както е известно обаче от светите отци, аскезата не оправдава, а Бог оправдава. За Бердяев творческият екстаз **изгаря греха**. Според него дори в творбите на Леонардо е изгоряло злато на Леонардо. Християнската етика отхвърля това мнение. В светоотеческото учение аскезата се приема като апофатичен път за постигане на съвършенство, което се изразява в очистване на страстите и съединение с Бога. При Лествичник четем: *Чист е онзи, който отблъсква плътската любов с любов божествена и е угасил телесния огън с огън невеществен*. Следователно всяко отричане е с цел утвърждаване. Всяка страст се заменя с добродетел и в този смисъл не е отричане, а е преобразяване. Коемо опровергава предпоставката на Бердяев, че **аскезата е отричане**. Но тъкмо тази грешна предпоставка предопределя неговия екстаз от творческият опит, като дори му приписва свойството да **оправдава грехове**. Този „екстаз“ от творческият опит споделя и „сакралният театър“. Самото му съществуване **оправдава** своите методи за постигане, независимо дали противоречат на християнски, дори общочовешки норми и ценности.

Но в какво още се състои противоречието на „сакралния театър“ с християнската етика? Нека продължим с това, че принципът на театъра се превръща в

¹¹ С определението „сакрален театър“ не искам да влизам в противоречие с теорията на Питър Брук за „свещения театър“. Все пак в книгата си *Празното пространство* той определя театъра не само като свещен, но и като мъртъв, груб и интуитивен, т.е. същността на театъра не е неговата свещеност. Свещеността е някаква потенция на театъра, но не е негова предопределеност. Тази свещеност зависи от действията на самите творци, а не от битийния статус на самото изкуство.

¹² Бердяев, Н. *Смисълът на творчеството*, 2004.

идол. Проповядващите този тип театър са негови шамани. Той няма нищо общо с християнството именно заради своята претенция за сакралност и поради призияване на схващането за човешката личност. За да постигнат своите цели, често пъти изповядващите този тип театър превръщат личността на актьора от равноправен и свободен участник в синергийния процес на общуването и любовта просто в една марионетка, която изпълнява, запълва някаква „висша“ идея. В този процес актьорът често бива унижаван заради неспособността си да изпълни идеята на режисьора. Достойнството на личността трябва да отстъпи пред достойнството на персонажа. Театралната игра вече не е „общуване“, а се превръща в ритуал, където всяко волеизявление на личността губи своята тежест. Театралното „добро“ в този случай не произлиза от участието на Бога в него, а от човешката дейност на „нагмозване на реалността“. Това по никакъв начин не е приемливо за християнското мислене. Нека пак се върнем към книга Битие: *„И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро“*¹³. Ако някой смята, че човешка дейност може да е по-добра от онова (или за разлика от онова), което Бог е нарекол „твърде добро“, то това е проява на невероятна гордост. Заръката на Бог към Адам да „обработва“ Едем, едва ли означава да прави райската градина по-добра, отколкото тя поначало е, т.е. да я доусъвършенства. Заръката е да прави това, което изкуството трябва да прави – да **добавя добро към доброто**. Нищо повече и нищо по-малко!

Ако трябва да обобщим разгледаните смислови предели: от една страна е пределът, който мисли театъра като **по природа зло**, а в другия предел стои мисленето, което определя театъра като нещо по-добро от реалността, нещо свърх (над) реалността, нещо **по природа сакрално**.

Разбира се, това, което може да помири двете позиции, се намира някъде, където тези два начина на мислене ги няма. Да, театърът може да е зло, но може да бъде и добро, както всяка друга дейност на човека. Но кое е нещото, което може да накара театъра да резонира в по-голяма степен с християнската етика и да е в унисон с християнската съвест? Този въпрос заслужава особено внимание, за да се изследва. Затова последните редове ще са само възможна посока за отговор.

6. Християнство и театър – допирни точки

За намирането на общия знаменател между театър и християнство трябва да се започне от базата, на която се гради цялата християнска етика. Тя, разбира се, не може да е друго освен Любовта. Важно е да се спомене, че обемът на този текст не позволява да се изследва как всички принципи на християнската етика са приложими или не са приложими към театралното изкуство. Тук само ще щрихирам възможните допирни точки между театралното изкуство и християнската етика. Но ще забиколя наивния отговор, който „благочестиво“ поставя театъра само в услуга на Църквата и по този начин успокоява съвестта на

¹³ Бит. 1:31.

гледещите театър християни.¹⁴ Защото както невярващият лекар, като лекува невярващи хора, по никакъв начин не противоречи на никоя Христова заповед, така и театърът може да притежава без-условни положителни свойства в контекста на християнския етос. Затова нека започнем от мястото, където се намира фундаментът на този етос, а именно любовта. Най-вече на нея не трябва да противоречи театралното изкуство. И понеже това може да се прилага по безброй начини и да означава много неща, ще конкретизирам двете, които ми се струват най-значими.

7. Театърът е общуване

Първото е, че както любовта, така и театърът е общуване. И в това общуване се ражда споделянето на радости или страдания. Зрителят участва в този процес на споделяне чрез своето съ-чувствие¹⁵ (съ-преживяване). А този взаимен процес има потенциала да **помага**¹⁶ по директен или по косвен начин и на зрителите, и на актьорите¹⁷. Ако реализира тази потенция, театралното изкуство може да се превърне в начин за взаимопомощ. Важно е да се отбележи, че осъществяването на **споделяне-съчувствие-взаимопомощ** зависи от личното и свободно волево участие на всеки един участник, гравитиращ около този процес. Разбира се, провокирането на съчувствие и съпреживяване не може да се заключи в един жанр. Всеки един от жанровете може да използва специфичните си методи, за да участва в процеса на споделяне.

8. Театърът е жертва

Второто нещо, с което театърът може да се доближи до базисния принцип на християнската етика, е жертвената любов¹⁸. Може би „саможертвата“ е най-основната допирна точка на театъра и християнството. Но каква би могла да е тази саможертва? Разбира се, тук се пада честта на актьорите. Защото, ако приемем, че най-важното нещо за общуването е съчувствието и съпреживяването, то начинът, по който артистите най-много се „доближават“ до публиката и провокират съчувствие, е саможертвата. Само че какво могат да жертват актьорите? Едва ли някой очаква те да жертват живота си – не е

¹⁴ Някои хора биха посочили т.нар. „православен театър“ в Русия като място, на което може да се види християнски театър или театър, подходящ за християни. Но този феномен на руското сценично изкуство изглежда твърде неопределен. Пък и най-вероятно всяко определение ще касае вторичните предикати, но няма да засяга същността и принципите на театъра. Защото няма нещо, като напр. „православен начин на игра“, „православно предаване на сюжета“ или „православно участие на публиката“.

¹⁵ Вж. Аристотел, *За поетическото изкуство*. Аристотел дава важно определение на същността на трагедията – тя поражда „състрадание“. Т.е. чрез действията на актьорите се провокира някаква емоция, чувство, страст. В съвременните концепции за театър участието на зрителя може да бъде не само косвено, т.е. чрез неговото „съчувствие“, но и пряко. Зрителят може да бъде въвлечен в спектакъла по всякакъв начин. Напр. в представлението „Демокрация.doc“ на Георг Жено зрителите сами разказват един на друг лични свои истории.

¹⁶ Т.е. облекчава някаква болка, напрежение или страдание, независимо дали тези болка, напрежение или страдание са обществени или индивидуални.

¹⁷ А по някой път не само на тях. Има все повече представления дори в София, в които се организира нещо като „социална акция“. В даден момент от спектакъла се събират средства за някаква благотворителна цел. По този начин се помага на хора, които в дадения момент не са в театралната зала.

¹⁸ Вж. Иоан. 15:13: „Никой няма любов по-голяма от тая, да положи душата си за своите приятели“.

нужно да го правят, за да постигнат художествен резултат. Всъщност те би трябвало да могат да жертват не друго, а своите емоции, действия и движения. Това означава не само да се изпълни дадена роля, но да се оставят емоциите и действията на личността на актьора да действат, провокирани от сюжета на пиесата. Самият актьор да приеме доброволно и като свои страховете, радостите, униженията, страданията на персонажа. Да използва своите емоции и тяло, за да проведи душевния и телесен живот на персонажа с всички съпътстващи го страдания и радости. Това, разбира се, не е нещо ново в подхода към актьорската игра. Но е важно да се преутвърди, за да се изследват и другите измерения на положителната функция в актьорското творчество. Следвайки тази мисъл, в следващото измерение се поражда нуждата актьорът да не се опитва да променя и да въздейства на текста, а да се остави текстът (или сюжетът) да му въздейства по непосредствен начин.¹⁹ Този непосредствен начин се случва, когато актьорът е честен и искрен относно въздействието на ситуацията върху него – т.е. не да „изиграва“ и изобразява предварително подготвено въздействие, а да предложи автентична си реакция от текста, ситуацията или външната среда на зрителя. И това въздействие на немислими понякога сюжети и ситуации, които хората отбягват в реалния живот, актьорите поднасят на публиката като своята саможертва в специфичното общуване при театралното изкуство.

За да има стойност тази жертва, тя трябва да се дава по своята свободна воля, иначе не би била саможертва. И за разлика от „сакралния театър“, който често накърнява достойнството на личността²⁰ и принизява значението на саможертвата, то при личността, която **доброволно жертва** своите емоции, движения и действия, възниква **непосредствено**, а не подготвено и „изиграно“ въздействие. А непосредствено въздействие е възможно само чрез искреност и честност. В този случай целта и намерението на актьора не е да впечатли или да внуши нещо, а да бъде честен и искрен относно непосредственото въздействие. Защото не е нужно да си честен и искрен, за да провокираш експресивни емоции и гранични състояния, които да постигнат високо художествено внушение. Но ако театърът е общуване, то общуването предполага **споделяне**, а не внушение. Защото внушението кара човек да се впечатлява (изумява, потриса и т.н.), а споделянето кара човек да съ-чувства и съ-преживява. Затова споделянето без честност изглежда невъзможно. А честността от своя страна

¹⁹ Добър пример, който описва това измерение, дава следният случай: в представлението „До теб“ на Маргарита Мачева задачата на актьорите беше да прочетат текст на документално интервю с жени, пострадали от домашно насилие. Някои от актьорите бяха чели текстовете предварително и по време на представянето пред публика те се опитваха да предадат вече подготвена емоция за определени от тях места от текста. Но една от актрисите четеше за първи път определения за нея текст. В момента на четенето тя реагираше абсолютно спонтанно на написаното, без да се старее да внушава някаква емоция на публиката. По този начин зрителите бяха свидетели на спонтанно появилите се чувства в актрисата, за разлика от подготвените чувства в нейните колеги. Разбира се, най-вълнуващото изпълнение беше на тази актриса. Тя се „остави“ текстът да ѝ въздейства, а не се старееше тя да „въздейства“ на текста.

²⁰ Личността трябва да запази своята цялост и достойнство, за да може да влезе в общуване. Независимо каква висока художествена идея има дадено представление, то е длъжно да се грижи за личността на всеки актьор и да не жертва нейното достойнство с цел постигане на впечатляващи художествени резултати. Понякога самият актьор доброволно жертва освен своите емоции, движения и действие, и своето достойнство. Но този акт има значение единствено ако е доброволен и не е с цел **да впечатли и да внуши**, а е с цел **да сподели**. Вж. Мат. 16:26: „Защото каква полза за човека, ако придобие цял свят, а повреди на душата си?“.

е невъзможна без **доброволен** избор.

И ако трябва да стигнем още по-далече в мисията на актьора, спокойно ще допуснем, че актьорът може да не се ограничава само с изпълнение на някакъв персонаж от пиеса. Все по-често в съвременния театър **актьорът е персонажът**. Актьорът от името на самия себе си присъства в спектакъла. В практиката на сравнително новото течение на документалния театър се използва участието на актьора от неговата лична позиция. Той не играе никакъв друг персонаж, а споделя своя личен опит, свързан с темата на представлението. Актьорът споделя свои лични истории, страхове, болки и копнежи, за да постигне в пълна степен общуване, без да се налага да преодолява границите на предварителните драматургични загадености.²¹ По този начин саможертвата е най-видима, защото, когато споделя съкровени преживявания пред непознати хора, актьорът „оголва” своята личност и поема риска да бъдат уязвени неговите емоции и чувства.

9. Драматургия и християнство

Драматургията е част не само на театралното изкуство, а и на много други изкуства. Въпреки това тя е основен компонент в него. Тя може да съществува самостоятелно, може и да се променя в зависимост от режисьорското решение или актьорската игра. Независимо по какъв начин достига до зрителите, драматургията също може да има допирни точки с християнската етика. Наивно и най-вече лесно е да се мисли, че общият знаменател между драматургия и християнство са само библейските и църковни сюжети. Има и един друг вид сюжети, които биха могли да се нарекат християнски, без пряко да засягат християнството. Но какви биха били те? По-горе беше споменато, че както невярващ лекар, когато лекува невярващ пациент, по никакъв начин това не противоречи на никоя Христова заповед, така и театърът чрез способността си да провокира съвестта не противоречи на никоя Христова заповед. Огромен дял в това свойство има драматургията. При това тази драматургия, която чрез сюжета кара зрителя да прави крачка към невидимото, към трансценгентното, кара зрителя да постави на изпитание съвестта си.²² Затова „християнски” сюжети, независимо дали са съчинени и представяни от вярващ или невярващ човек, могат да се нарекат онези сюжети, които достигат до пределите на съвестта. И в тези предели да усетят, или най-малкото да пожелаят да усетят, присъствието или отсъствието на Бог. Какво означава това? Съвременният зрител е свикнал да наблюдава изграждането на историята по структура, заимствана от старогръцката грама. Има начало, завръзка, перипетии и кулминация. През цялото време зрителят следи дали протагонистът ще постигне или как е постигнал

²¹ Редно е да се отбележи, че това е само един от способите на документалния театър. Във вербатим техниката актьорът участва не от свое име, а като своеобразен сценичен „мегафон”, който да спомогне гласът на героите, които представя, да достигне до публиката. В този случай актьорът трябва да се постарее да забрави за своята персоналност и да се опита по максимално обективен начин да пресъздаде документалния запис на героя си.

²² Римляни 2:14-15. Апостол Павел недвусмислено обвързва съвестта със закона Божий, независимо дали става въпрос за вярващ или невярващ.

разрешение на своите желания и възжеления. Това разрешение се осъществява в кулминацията на сюжета. И през всички негови фази зрителят съпреживява и се надява кулминацията (развръзката) да е извор на утеха, т.е. възжеленията на персонажа, на когото зрителят съчувства, да се изпълнят. В тези сюжети, когато героят постъпва правилно, накрая това, което желае, се случва и той е щастлив. Но както знаем от живота, не винаги когато постъпваме правилно, се случва това, което желаем. Затова има един род сюжети, които предоставя съвсем друг извор на утеха. Той е на различно място и не се намира при осъществяването на възжелението, а се корени в удовлетворението на съвестта. При тези сюжети героят е поставен в ситуация, в която има само два избора: единият е удовлетворяващ съвестта, а другият е удовлетворяващ възжелението. Ако вземем пример от действителността, това е нравствен предел, пред който са поставени всички мъченици на Църквата. Определено възжелението на всеки човек е да е жив, но мъчениците преодоляват това възжеление заради съвестта си, която ги кара да не могат да постъпят по друг начин, ако искат да си я запазят чиста. По аналогичен път в сюжети, където персонажът е представен в ситуация, в която не може да постъпи по друг начин (включително по начина на своето възжеление) освен по начин, който удовлетворява съвестта му, може да се нарече „християнски“. Защото извиква необходимост у зрителя да разсъди дали героят е постъпил правилно или не, кара мислите му „една друга да се обвиняват, или се оправдават“ и провокират собствената му съвест, като по този начин свидетелстват, *че делото на закона е написано в техните сърца* (Рим. 2:15).

Прилагането на посочените принципи на театралното изкуство може да послужи като първи стъпки към преодоляването на моралните разминавания между него и християнството. Но все пак трябва да се има предвид, че в театъра доминира практическото начало. Затова и в сценичното изкуството не може да се приложи строга понятийна рамка, нито да се структурират и изведат напълно безусловни логически връзки към християнската етика. И ако човек е верен на думите на апостол Павел: *Всичко изпитвайте, о доброто се дръжте*²³, то връзката с християнския етос е преди всичко плод на личната съвест на всеки!

²³ 1 Сол. 5:21.

Д-р Антоанета Дончева е доцент в Пловдивския университет „Паусий Хилендарски“. Има водени курсове в СУ „Св. Климент Охридски“ и Нов български университет. Била е Erasmus-лектор в Кьолнския университет (2013 г.). Специализирала е в Италия. Основните ѝ изследователски интереси са в сферата на семиотиката и философията на изкуствата. Автор е на монографиите *Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело* (С., Изток-Запад, 2007) и *Азът и Другият в западноевропейската култура на XX в.* (С., Изток-Запад, 2014), както и на статии, публикувани в България, Австрия, САЩ, Италия и Китай. Член е на редакционния съвет на електронното списание *philosophia.bg*. Член е на Семиотичното общество на Америка (Semiotic Society of America) и на Източноевропейския център за семиотични изследвания.

Антоанета Дончева

ПРОСТОРЪТ БЕЗ НЕБЕ И ВРЕМЕТО БЕЗ ДЪЛБОЧИНА

*Един ден ще ослепееш. Като мен.
Ще седиш някъде – мъничка пълнота,
загубена в празнотата, завинаги в мрака.
Като мен.
Бекет, „Краят на играта“*

„Просторът без небе и времето без дълбочина“¹, една фигура на Албер Камю, от чиято философска програма Бекет всъщност се гистанцира, може да бъде ползвана като концентрирана формула за антропологическата визия на Бекет, постигнала своята радикалност в „Краят на играта“.

Между Сцила и Харибда

Очакването на Гого е желание за смисъл, „отрязване на къс време“². Очакването е обещаващ знак. „Очакването е омагьосване“³, то е нещо подобно на очак-

¹ Камю, А. *Митът за Сизиф*. София, 1982, 189.

² Барт, Р. *Фрагменти на любовния дискурс*. София, 1997, 47.

³ *Ibid.*, 48.

ването на влюбения, така както Барт го дефинира във *Фрагменти на любовния дискурс*: идентичността на влюбения се експлицира в изявлението „аз съм този, който очаква“⁴. Барт слага знак за тъждественост между желанието и очакването, защото последното отваря пространство, което генерира надежда, нестихваща и неудовлетворима.

Дори този, когото чакаш, да не дойде, ти го халюцинираш, създаваш и пресъздаваш непрекъснато – неговото идване, самия него, защото това извират от твоята необходимост и желание. Той вече е там, създаден от теб, той е „нереален“⁵. Очакващият сякаш е „получил нареждане да не мърда“⁶ и „да не прави нищо“⁷.

Всички тези характеристики могат с пълна сила да бъдат употребени за чакащите Владимир и Естрагон. Бекет запазва желанието и надеждата на своите герои за спасение независимо и въпреки все неизващия Гого по механизма на анекдота, който разказва Барт в гореспоменатата монография: една куртизанка обещава на влюбения в нея мандарин, че ще бъде негова, ако той пренощува 1000 нощи под прозореца ѝ. По време на 999-ата нощ мандаринът си тръгнал. Да оставиш желанието неизпълнено, пише Барт, е да настояваш да останеш в пространството между ерос и танатос.

С други думи – да отстояваш живота.

В „Краят на играта“ желанието е умъртвено. Очакването е мъртвоблего. То е очакване-смърт. То е, ако останем в терминологията на Барт, очакване в трета фаза – тази на изоставянето и отсъствието на надежда.⁸ Краят на играта на очакване започва с умираването на надеждата за постигане на какъвто и да било битиен смисъл, процедиено през гумите на Хам:

„Ние не започваме ли да... придобиваме смисъл? (...) И даже без да стигаме до там, самите ние... (с вълнение) ...самите ние ...понякога... (поривисто) да си казваме, че всичко това може и да не е било за едното нищо!“⁹.

След тези думи на Хам като в смълчана пустош се чува подигравателният смях-отговор на Клов. Между този смях и тази смълчаност Бекет е разгърнал абсурда на живота – грамата на неговото безсмислие и копнежа по смисъл. Според Кавъл именно това е било неговото намерение – да ни въвлече в граничното време-пространство, в несигурността на смисъла, който се ражда от тази разкъсаност между отчаянието и очакването спасение, като абсорбираме и двете.¹⁰

⁴ Ibid., 50.

⁵ Ibid., 49.

⁶ Ibid., 48.

⁷ Ibid., 50.

⁸ Ibid., 48.

⁹ Бекет, С. *Краят на играта*. София, 2003, 47.

¹⁰ S. Cavell, *Ending the Waiting Game: A Reading of Beckett's Endgame*, in: S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 1969, 150.

Персонажите са наясно с обречеността на играта, в която са въввлечени, заради неминуемото поражение, което ги очаква. Те са наясно и кой е техният опонент: чудовището *Време* – най-големият враг на субекта в постигането на Аза. Бекет се забавлява мазохистично и с героите си, и с читателя и зрителя: той е недвусмислен в насочващите знаци на посланието си, които блестят като хвърлените камъчета от приказката за Хензел и Гретел.

„В очакване на Гого” е изградена около идването на Гого, което не се случва, а „Краят на играта” е конструирана около заминаването на Клов, което остава неясно решено като случване. Бекет понякога използва жанра на парадокса, за да ни припомни, че ние всъщност никога не пристигаме на точно избраната от нас гара, сякаш за да ни помогне и да ни накара да вярваме на неговите герои, като включи несигурността като основен принцип. Но това е временно успокоително, защото основният символен знак за протичане на времето – часовникът, е обърнат с гръб към стената (недвусмислено заявено в първоначалните ремарки на грамата). Въпреки всичко за времето, както и „В очакване на Гого”, се говори непрекъснато: има дори някакви белези за негово движение: „Косите ни капят, зъбите ни падат”¹¹, а „вчера” значи, „че оттогава е изтекла много мъка”.¹² Хам, Клов, Наг и Нел разказват спомени, търсят и измислят случки, желаят страстно да съградят пъзела на фрагментарната си идентичност – конструират миналото си. Историите им никога не свършват, трупат се една върху друга с копнеж да убедят себе си и другите в съществуването си.

„Всякакви измислици! (...) После говориш бързо, гуми, както самотното дете се раздвоява, разтропява се, за да е с други, да си говорят заедно в тъмното. (Пауза) Мигове връз мигове, пук, пук като просените зърна на... онзи стар грък, и цял живот чакаш те да ти образуват живот. (Пауза. Иска да продължи. Отказва се. Пауза.) Ах, да съм нам, да съм тум!”¹³

Онзи стар грък, за когото се мъчи да си спомни Хам, очевидно е Зенон и се намеква за неговия известен парадокс за „чувала с жито”: ако от един чувал бъде изсипано върху земята цялото му съдържание от многобройни житни зърна, би се чул шум. Шумът на всички зърна обаче е сбор от шума на всяко едно от тях поотделно. Но ако бъде пуснато само едно зърно, шум не се чува. Следователно и при всичките не би трябвало да се чува. Обаче шум има. По същия начин натрупаните мигове живот, разказаните спомени на Бекетовите персонажи, падащи един върху друг, не образуват живот, защото са фрагментарни, противоречиви и непоследователни. Една и съща случка от живота си Хам започва така: „Помня, онзи ден студът беше изключително остър, термометърът показваше нула градуса (...) Помня, онзи ден слънцето грееше наистина ослепително, петдесет единици отчиташе хелиометърът... (...) Помня, онзи ден духаше силен вятър, сто единици отчиташе анемометърът. (...) Помня, денят беше извънредно сух,

¹¹ Бекет, С. *Краят на играта*. С., 2003, 20.

¹² *Ibid.*, 61.

¹³ *Ibid.*, 90.

нула единици отчиташе хидрометърът.”¹⁴

Бекет разтегля пътя за бягство от ликвидацията на субекта до точката, в която той се свива до „това тук” (dies da), чиято абстрактност поради загубата на всички качества – разширява онтологичната абстракция буквално ad absurdum (както в горещитирания пример). Онтологията привлича онези, които са уморени от философския формализъм, но все още се придържат към това, което е достъпно само официално според Адорно, и тази пародия на срещата между време и вечност в стил Киркегор налага някакво табу върху историчността при Бекет. Всичко, което бихме нарекли *condition humaine* на жаргона на екзистенциалистите, се превръща в картина на последния човек, която поглъща всичко човешко, съществувало преди него, и това, което изглежда, че трансцендира темпоралността. „Това се постига чрез заличаване на особеностите – всяко индивидуализиране в пространството и време, което прави съществуването съществуване, а не чисто понятие. Той не лишава съществуването от времевоост – в края на краищата то е времево, а по-скоро премахва от него времето и историческата тенденция – изличава реалността.”¹⁵ Резултатът е лишаване от персонална идентичност, твърди Адорно, която експлицира историческата дезинтеграция на субекта и заедно с това проявата на това, което той не е.

Отнемането на темпоралността е една от съществените причини героите на Бекет да загубят своите екзистенциално-онтологически конституенти, респективно – персоналността си. „Конкретността на Бекет, това черупкоподобно, самозатворено съществуване, което вече не е способно на универсалност, а по-скоро се изчерпва в чисто самопредставяне – очевидно е същото като абстрактност, която вече не е в състояние да съществува чрез опита. Онтологията се настъпява у дома си като патогенеза на фалшивия живот. Тя се изобразява като състояние на отрицателна вечност.”¹⁶

Драмата на Бекет е отвъдност – отвъд времето, смъртта, трагизма, отвъд всеки край, отвъд всяка форма. Прав е бил авторът, като е заявил, че в неговото творчество ужасът е зад формата. „Прочетох Кафка на немски език – сериозно го четох, с изключение на няколко неща на френски и английски. Трябва да кажа, че е трудно да се стигне до края. Героят на Кафка е последователен и целенасочен, той е изгубен, но не е духовно несигурен. Той не се разпада на парчета. Моите хора, изглежда, се разпадат на части. Има и друга разлика. Забележете как формата у Кафка е класическа, тя се движи бавно, като валяк – почти спокойно. Героят изглежда през цялото време под заплаха, но ужасът е във формата. В моята работа има ужас зад формата, а не във формата.”¹⁷

Това откровение е една от много причини за моята резистентност към апокалиптично-трагичното разнищване на грамите „В очакване на Гого” и най-вече

¹⁴ Ibid, 69-70.

¹⁵ T. Adorno, „Trying to Understand Endgame”, in: *Samuel Beckett's Endgame*, ed. H. Bloom, New York, 1988, 14.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ S. Beckett, interviewed by Israel Shenker in the *New York Times*, 5 May 1956, Section II, 1, 3.

„Краят на играта”, която „се случва в зоната на безразличието и неразпознаваемостта между вътрешно и външно”¹⁸.

Темпоралността е напълно анулирана – на всички въпроси на Хам за часа и времето Клов винаги отговаря: „часът е колкото обикновено” и „времето е както обикновено” – то е митологична вечност. Бекет се опитва да я маскира чрез взирането в детайлите, разговорите за гребели и рутинните действия на героите – господството на минимализма е обикнат негов похват. Той, разбира се, не е милостив: в празното грънкане за незначителни ежедневни потребности или повтарящите се познати игри на въпроси и отговори вклинява винаги някаква малка случка, гума или пауза, която „изкрещява” въпрос, който изисква внимание или метафизичен отговор като този:

Хам: „Ние в момента... не добиваме ли... някакъв смисъл?”¹⁹.

Атемпоралната тъкан на персонажите и инвалидният хронотоп правят несъстоятелни твърденията за наличието на трагичен герой, защото само движението на човека във времето към края е това, което го кара да се надява, желае и страда, само загубата на ценност, само създадената от времето граница ни поразява с трагизъм, тя е скелето, по което се изкачва чувството ни за абсурд, там цветовете са кървавочерни, а „Краят на играта” е сивата светлина на упадъка, на тихото безславно изчезване – бавното потъване на човешката фигура в мъгла – безстрастно.

Само тогава Хам може да се изповяга с гумите:

„Толкова съм сгърбен, че ако отворя очи, ще съгледам само стъпалата си и между стъпалата си малко възчерен прахоляк. Казвам си, че земята е угаснала, макар че никога не съм я виждал запалена. Всичко става от само себе си. (Пауза.) *Когато падна, ще се разплача от щастие*”²⁰ (к.м.).

¹⁸ T. Adorno, „Trying to Understand Endgame”, in: *Samuel Beckett's Endgame*, ed. H. Bloom, New York, 1988, 18.

¹⁹ Бекет, С. *Краят на играта*. София, 2003, 46.

²⁰ Ibid. 105.

Mane. Tescel. Fares²¹

„В очакване на Гого” и „Краят на играта” са поетичното завещание – импликация на Бекетовата метафора за времето като „двуглавото чудовище на проклятието и спасението”²² – немаскираната истина, сгушена между тяхната смъртоносна презръдка. Авторът ни предлага пътуване по ръба на отчаянието и спасението. И този остър ръб, по който се движат или, по-точно казано, търят и пълзят неговите персонажи, е съграден от мигове – от онези невидими и неусетни частици време, които като нощни разбойници открадват незабелязано живота ни, като ненаситни плъхове гризат плътта ни, като внезапна лудост помрачават спомените ти.

Хам: Чудно ми е какво правиш там.

Клов: Гледам стената.

Хам: Стената! И какво виждаш на стената? Mane. Tescel. Fares? Голи тела.

*Клов: Виждам светлината си, която умира.*²³

Mane. Tescel. Fares – тези три фатални гуми съдържат в себе си грамата на всички човешки съдби и Бекет ги прошепва в ухото ни винаги, когато се срещаме с неговото творчество, понякога по-тихо, почти неразличими като звуци, понякога – като в „Краят на играта” – високо и ясно. Историята на Валтасар е станала символ за края на човека и империята. Според Библията *мане* означава преброен, защото Бог отпуска на всяко свое творение определен брой време и когато то свърши, пада ножът, който разрязва нишките. *Tescel* – претеглен според делата (открива се и значение за желяз), но в смисъл, че балансът е незадоволителен, защото съответният живот тежи малко и ще бъде откъснат, разделен (*fares*) от притежателя си, а той забравен.

Бекет никога не насочва случайно или пък повърхностно към свещените текстове. Известно е, че препратки и алюзии към Библията съществуват изобилно в цялото му творчество. Резултатът е: изтегляне по вертикала на смисли, но също така и постигнат ефект на ентропия, където указващите знаци играят

²¹ През 539 г. пр. Хр. персите превземат Вавилон. В библейски текстове се говори за пира на Балтазар (Валтасар), по време на който се появил загадъчният надпис. Това е записано в старозаветната книга на пророк Даниил (Дан. 5:24-31). Фразата в църковнославянските текстове е „Мене, мене, текел, упарсин” (а на арамейски *mēlē' tēqēl ūpharsīn*) Според преданието, в нощта преди Вавилон да бъде превзет от войските на персите, Балтазар (Валтасар) – син и съвладелец на последния цар на Нововавилонското царство Набонид, устройва разточителен пир за приближените си. Докато пируващите оскверняват трофейните съдове, заграбени от Соломоновия храм, ползвайки ги за гуляя си, на стената на залата невидима ръка изписала думите „Мене, текел, фарес”. Вавилонските мъдри мъже се затруднили да обяснят значението на загадъчния надпис, затова повикали израелтянина Даниил. Пророкът дал своето тълкувание – „мене – изброи Бог царството ти и му тури край...”. В буквален превод фразата гласи: „мина, мина, шекел и половин мина”. С други думи, поставените на божествените возни царски дела и постъпки не тежат достатъчно, за да се ползва владетелят с божествената подкрепа. Така звучи и тълкуванието, което пророк Даниил дава на Балтазар: Божията ръка подсказала на последния Вавилонски владетел, че Бог е премерил твоето царство, сложил те е на везната и те е претеглил като владетел, след което е пресметнал да раздели царството ти между мидийците и персийците. Казано по-ясно: „премерено, претеглено, разделено”. Виж повече в: https://en.wikipedia.org/wiki/Belshazzar%27s_feast, http://biblehub.com/library/maclaren/expositions_of_holy_scripture_a/mene_tekel_peres.htm.

²² Цитирана метафора на Бекет за времето от есето му *Пруст*.

²³ Бекет, С. *Краят на играта*, София, 2003, 21.

ролята на медиатор между идеята за ред и идеята за разцепление. При ентропията разпадането на енергията и материята се превръщат при условия, далечни от нормалните, в извор на погрешеност. Разпадът е това, което с точност можем да наречем новото състояние на нещата, и при Бекет той е илюстрация на загубата на чувство за реалност и индивидуалност у субекта, изчезването на неговата енергия, разпадането му на части, както самият автор го определя.

Някой би попитал: Когато разглеждаме в опозиция две пиеси, едната от които е „В очакване на Гого“, която се е превърнала в символ на безкрайно отлаганото спасение, а другата просто се нарича „Краят на играта“, какъв е критерият за различаване на нюансите и дълбочината на безнадеждността? Какви са пътищата, които се избират за придвижване през тази тъмнина, когато знакът за едностранна или загънена улица блести ярко почти навсякъде?

Въпросът всъщност е какво означава „очаквам“ при липсата на телеология или „изразена“ темпоралност. Нали очакването е структурирано от тях.

Хипотетичният отговор може да бъде този: Оста, около която се изгражда действието, е кръгово затварящото се митологично очакване, въплътено в самата енигматична фигура на Гого с всички поливалентни символни и смислови характеристики, които носи. В драмата „В очакване на Гого“ времето на очакването е спасение, защото е телеологично, докато в „Краят на играта“ този център е преместен към друго „нещо“, което измъчва и тормози персонажите: „Не мислиш ли, че това е продължило достатъчно дълго? – ще запита Хам. – Това... това... нещо...“²⁴.

С този си текст Бекет отсича безмилостно и завинаги главата на спасението на двуглавото чудовище Хронос и остава само тази на проклятието, която непрестанно мълви: „моменти за нищо, сега, както винаги, времето не съществува и времето свърши, изчисленията приключиха и историята свърши“ (превод мой)²⁵.

Това, което различава Хам от Диги и Гого, е, че той иска да спре очакването, защото е безсмислено и угължава агонията на живота, но точно като тях не може да го направи. Хам също е изправен пред трудната ницшеанска алтернатива, че човекът по-скоро ще приеме празнотата като свой стремеж, отколкото да бъде лишен от цел, но е убеден, че тя не се придобива чрез чакане, въпреки че се „изискват особени умения и стратегии да спреш, защото не може просто да престанеш да очакваш, но би могъл да преодолееш липсата на въздух, като спреш да дишаш. Едно от решенията е да (не) очакваш нищото – нулата, да изпразниш от съдържание всяка цел. Най-лесно това се постига, като към всеки стремеж се прибавя и пожелаването на неговата противоположност: ако искаш едновременно да вали и да не вали – ти всъщност не искаш нищо. (...) Резулта-

²⁴ Бекет, С. *Краят на играта*. София, 2003, 62.

²⁵ Moments for nothing, now as always, time was never and time is over, reckoning closed and story ended. Beckett, Endgame, <http://samuel-beckett.net/endgame.html> (предлагам мой превод на това изречение от пиесата, поради несъгласие с българския превод).

тът може да е парализиращ, но поне е очакване без цел и надежда – и следователно съдържа някакво зрънце истина”²⁶.

Руби Кон дава информация за съвета на Бекет към актьора Ернст Шрьодер, който играе в ролята на Хам в Берлин през 1967 г. Хам е царят в една шахматна игра, загубена от самото начало – казвал Бекет. От самото начало той знае, че прави безсмислени ходове и че не може да постигне никакъв ефект. Сигнал до края на играта, той продължава тези неводещи към нищо ходове, което само един лош играч е в състояние да направи, защото добрият би се отказал отдавна. Хам се опитва да забави неизбежния край и всяко движение е свързано с отлагането на края, на неизбежното поражение.²⁷

Бекет тълкувал тази финална игра по следния начин: „Хам казва НЕ на нищото”²⁸.

Играта на шах е нестихваща страст на ирландеца през целия му живот и ярки следи от нея се откриват в творчеството му. Още в ранния му роман *Мърфи* тя е символен знак, а в „Краят на играта” се превръща във вътрешна матрица на текста. Един внимателен анализ в тази посока би помогнал за по-пълното разбиране на многостранните пластове и разнообразните нива на смисъл. Метафоричната връзка между любимата грама на Бекет и любимата му игра на шах обаче е повече призната, отколкото анализирана въпреки прякото насочване от самия него в тази посока. К. Кумар се опитва да запълни тази празнина в есето си „Шахматната метафора в „Краят на играта” на С. Бекет”²⁹, а А. Алварез даже стига дотам, че нарича играта на шах „мечтания свят на Бекет”³⁰.

В структурния си анализ Артур Атанасон различава детайлно връзките между „Краят на играта” и финалните етапи на шахматната игра. Според него грамата на Бекет е метафора на екзистенциалната тревога на човека, представена чрез несигурността и непредсказуемостта на ендшпила, в конкретния случай – на срещата между двата царя, които, останали сами и лишени от защитата на останалите фигури, са принудени да изиграят последните си възможни ходове.³¹

Бекет трансформира рационалността на играта в ирационалността на „играта на живот”. Подобно на разнообразните квадратчета на шахматната дъска, битието на човека е сложна съвкупност от множество системи. Всяка една от тях, независимо дали е философска, религиозна или естетическа, е представена от квадрат, но нито една не е абсолютна, никоя не дава точните отговори, не посочва пътя към истината, не разкрива смисъла. За да постигне желания ефект на ентропия, Бекет прибавя към тази характеристика и каустика антитеза

²⁶ S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, 2002, 151.

²⁷ Samuel Beckett, *Waiting for Godot*, ed. R. Cohn, London, 1987, 75.

²⁸ R. Cohn, *Back to Beckett*, Princeton, 1973, 152.

²⁹ K. Kumar, *The Chess Metaphor in Samuel Beckett's Endgame*, in: *Modern Drama*, v. 40, N. 4, Winter 1997, 540-552.

³⁰ A. Alvarez, *Beckett*. 2nd ed., London, 1992, 17.

³¹ A. Athanason, *Endgame: The Ashbin Play*, New York, 1993, 22-23.

чрез средствата на едно осъзнато лишаване.

Категорията „лишеност“, на която бе отделено специално място при анализа на драмата „В очакване на Гого“, в „Краят на играта“ разширява своя обхват и вече се е превърнала в *отсъствие и празнота*: теми, които Бекет превръща в свой запазен знак. „В очакване на Гого“ създава усещане за наличност, сегашност и актуалност у персонажа. Читателят или зрителят попадат в магията на тази „алтернативна темпоралност“, защото „нещо следва своя ход“, както би се изразил Клов от „Краят на играта“. За разлика от Диги и Гого, Хам и Клов, Наг и Нел не могат да бъдат обговорени и въввлечени в семантичното гнездо – лишеност. Те са отвъд него. Те са отсъстващи. За Хам и Клов надеждата за спасение не съществува, те не страдат от илюзията за спасение, те не очакват Гого. Отсъствията в драмата се натрупват като набъбваща лавина, която повлича всичко: няма повече успокоително за Хам, няма бонбони, няма локум, няма каша, няма повече колела за велосипеди, няма повече ковчези, няма вече вълни в морето, няма природа, няма нищо на хоризонта, няма мореплаватели, отсъстващи са значенията на думите, отсъстват цветовете – всичко е сиво, отсъства движението, светлината умира. Няма го слънцето. Отсъства самият субект.

„*Отсъствал съм – винаги*“ (к.м) – казва Хам.³²

Това отсъствие и празнота са предизвикани от особен тип страдание, описано от Морис Бланшо с думите: „Има страдание, ще има страдание, но вече няма аз да страдам и това страдание не е актуално: то не се понася в настоящето (още по-малко е в настоящия момент), то е безлично, точно както е без начало или край. Времето радикално променя своето значение и движение: то е без настояще и в отсъствие на Аза“³³. Персонажите на Бекет от „Краят на играта“ са „живи мъртъвци“, те просто убиват времето, запълвайки го с ритуална повтораемост „на все същите въпроси и все същите отговори“³⁴. Те са отсъстващи от собственото си битие, а „когато субектът е отсъстващ или е умиращ като такъв, то това подрива цялата последователност на съществуването, взривява реда на темпоралността, превръща живота в пасивност, излагайки го на непознатото, на непознатия“³⁵.

Но тези отсъствия никога не са достатъчни, никога не са толкова много, за да се постигне мечтаният покой – потъването в *безкрайността на празнотата*. Много критици са забелязали, че въпросът на Хам „Не е ли време за моето болкоуспокоително?“ е най-повтаряната фраза в пиесата и е рефрен-израз на подмолния му копнеж за получаването на най-силното успокоително – смъртта. Отговорът на Клов е винаги: „Не!“, защото, когато времето е хаотично и се управлява от принципите на несигурност, е невъзможно да има край. И абсурдното мечтание на Хам по *безкрайността на празнотата* става разбираемо и дори

³² Бекет, С. *Краят на играта*, София, 2000, 95.

³³ M. Blanchot, *The Writing of Disaster*, transl. A. Smock, Lincoln, 1995, 15.

³⁴ Бекет, С. *Краят на играта*, София, 2000, 12.

³⁵ M. Blanchot, *The Writing of Disaster*, transl. A. Smock, Lincoln, 1995, 29.

звучи поетично красиво: „Безкрайността на празнотата ще бъде около теб, гори и да възкръснат всички мъртъвци от всички времена, няма да я запълнят, а там ти ще си като ситно камъче посред стен. (...) И вече няма да има никои, за когото да ти е жал”³⁶.

„Краят на играта” е шедьовър на кризата на модерния човек и мъчителното му търсене на битийни устои. Сцената с безплодните опити на Хам да намери своето точно място в стаята или, ако се върнем към метафората на шахмата – на царя да достигне централното квадратче, е едновременно абсурдна, смешна, нелепа, тъжна и страшна.

„Разходи ме наоколо – казва Хам на Клов. – Не много бързо! Разходи ме около света. (*Клов бута стола.*) Плътно покрай стените. После се върни в средата. (*Клов бута стола.*) Точно в средата бях, нали? (...) Не е вярно! Защо ме лъжеш? (...) А отпък е... грузият аг! (...)

Върни ме на мястото ми! Тук ли е мястото ми? (...) Точно в средата ли съм? (...)

Чувствам се някак прекомерно вляво. (*Клов измества стола едва забележимо.*) Сега се чувствам прекомерно вдясно. (*Същото действие.*) Чувствам се някак прекомерно напред.

(*Същото действие.*) Чувствам се някак прекомерно назад. (*Същото действие.*)³⁷

Центростремително търсене на topos и невъзможността да бъде постигнат са пряк израз на идеята на Бекет за неминуемото поражение на човека в стремежа му да постигне автентичност и смисъл. Тук *topos* не реферира само място, а и търсене на трансцендентна точка, на смисъл. В християнската цивилизация не бихме могли да говорим за *topos* на абсолютното нищо, на битийна изпразненост, а само за *topos* на абсолютния смисъл, заради мотива на Сътворението и Изкуплението, защото Азът вижда истинското си лице, постигнатата си автентичност в образа на Исус Христос: „и вече не аз живея, а Христос живее в мене. А дето живее сега в плът, живее с вярата в Сина Божий, който ме възлюби и предаде Себе Си за мене”³⁸.

Животът на Хам, както и шахматната дъска, е лишен от централен площад и дори да има изграден храм, то не всяка улица води към него. Хам не може да открие центъра, защото „всичко това е кухо!”³⁹. Той отчаяно се опитва да намери трансцендентна опора. Това е символично разиграно в сцената с търсенето на точния локус – центъра на стаята (на шахматната дъска), предварително об-

³⁶ Бекет, С. *Краят на играта*. 2000, 51.

³⁷ Бекет, С. *Краят на играта*. 2000, 37-39.

³⁸ Гал. 2:20.

³⁹ Бекет, С. *Краят на играта*. 2000, 38.

речено на неуспех от несъществуващия такъв. Въвлечени в невероятно сложна и рафинирана игра, персонажите на Бекет, пише Валери Топсфийлд, имат афинитет към повтарящи се или отбранителни ходове по време на едншпила в – така или иначе – лошо изиграната игра на шах: те пропадат в бездната на нищото, изправени пред абсурда и загубата на трансцендентна точка.

Както много пъти беше подчертано, хронотопът в прозата на Бекет е лишен от реални координати и поради тази причина темпоралността е парадоксално абстрактна: персонажите сякаш потъват в мъглата на времето, а не преминават през него, белязани с опит. За Бланшо това атемпорално очакване е мястото, където субектът умира. Там умирането е пасивността на живота – на живот, избягал от себе си и объркан от бегствието, наречено време без настояще, което издържаме и поддържаме, докато чакаме. „Това е време извън времето, времето на безкрайното време, в което всичко, което човек може да направи, е да чака отчаяно. Това е времето, в което гласът, който хората използват, не е техният собствен, а гласът на другия, който по някакъв начин ги обвинява, разпитва и задължава да отговарят за мълчаливата скръб, който те носят, без да има свидетелство за това.”⁴⁰

Едновременно с гореказаното трябва да се осмисли много сериозно и да се вземе предвид и любимата фраза на Бекет от пиесата, обект на анализ тук, която е една от малкото, изречени от Нел: „Нищо не е по-забавно от нещастиято”. Тя е скрито предизвикателство и може би в нея се крие разковничето за по-точното дешифриране на смислите на текста, или по-всеобхватното, защото сменя гледната точка, саботира генералната линия на посланието, изсмива се в лицето на завладялата ни тревожност. „Забавността на нещастиято” силно противоречи на превърналата се вече в митологема интерпретация на драмата „Крайт на играта”, че героите ѝ пасивно очакват края – смъртта, че в нея се наблюдават серия от свършвания и изличавания, че тя е апотеоз на най-песимистичните творчески нагласи на поколението, преживяло двете световни войни.

В това привидно противоречие се крие геният на Бекет.

Мартин Еслин твърди, че не е нужно „Крайт на играта” да бъде разглеждана само като апотеоз на безнадеждността, защото съществува надежда и тя може да бъде открита в „голямата празнота на нирвана, в нищото”, за която говори Демокрит от Абдера и неговите гуми „Нищо не е по-реално от нищото” са буквално цитирани от Бекет.⁴¹

С. Кавел, а в по-ново време и Михаел Шпрингер отиват по-далеч от тези разсъждения и изповядват една доста популярна в днешно време форма на спасение, която откриват инкрустирана в „Крайт на играта”: персонажите на Бекет са спасени, защото се отказват от надеждата за спасение. Хам е спокоен, защото

⁴⁰ M. Blanchot, *The Writing of Disaster*, transl. A. Smock, Lincoln, 1995, 21-22.

⁴¹ M. Esslin, *The Theater of the Absurd*, New York, 1961, 37.

вече не вярва, че изкуплението ще промени нещо, защото категориите, за които сме приели, че носят смисъл и цялостност – морал, изкуство, религия и останалото, водят свой собствен живот, независим от съществуването на човека и неинтересуващи се от него. „Светът и човешкото съществуване са прекалено пълни със смисъл, украсени със заблуждаващи митове за трансцендентност и спасителни разкази за изкупление, които доведоха до жестокост и варварщина, като превърнаха обикновения живот в необитаем и единственият разумен отговор на това е съгласуваното унищожаване на тези парадигми.“⁴²

„Най-определящата игра за край е Есхатологията. Идеята, че най-накрая нещата на земята ще бъдат поставени в ред, ще намерят оправдание и ще придобият смисъл, е това, на което се нагявахме, с надеждата за изкупление. Сега трябва да разберем, че спасението се крие в обръщането на този разказ, в прекратяването на историята за края, в разрушаването на Есхатологията, в унищожаването на тази история, сътворена от Юдео-християнската цивилизация и от проклятието, което тегне над света, внушено от този мит. Само живот без надежда, смисъл, оправдание, очакване, разрешаване, само лишени от всичко, което ни е формирало да вярваме в тези неща, може да ни освободи от Божието проклятие“⁴³ – прокламира С. Кавел.

Но ако обърнем разказа за Сътворението и края на света или изрежем идеята за спасение от християнството, това веднага ще промени идеята за времевостта на субекта и тя ще придобие нови измерения. Според Морис Бланшо тогава субектът ще се изправи пред помитащо бедствие, наречено време – живот, лишен от настояще. В този смисъл бъдещето и миналото ще се припокриват, тъй като и двете измерения ще бъдат лишени от настояще и човекът ще бъде унищожен, без да е необходимо унищожение, защото няма да бъде в състояние да се прояви, ще остане невидим, дори и видян от другите.⁴⁴

Може би е прав Адорно, когато твърди, че „Краят на играта“ е най-низшата точка – надирът на философските спекулации за субектно-обектните отношения, погрешно тълкувана като зенит. При нея оголената идентичност се превръща в идентичност на изчезването – там, където субектът и обектът са в положение на пълна отчужденост.⁴⁵ Целта на този анализ е не да се отхвърлят с лека ръка утвърдени тълкувания или да се развенчаят очевидните знакови характеристики на грамата, които ги пораждаат, защото литературната творба или дори всяко произведение на изкуството не може да бъде накарана да означава всичко, каквото си поискаме, въпреки мнението на Тери Игълтън (по повод книгата на Ролан Барт *S/Z*), че текстът няма определени значения, нито установени означаеми или цялостно платно от кодове, през които критикът може да прокара своята собствена блуждаеща пътека, защото е плуралистичен и дифузен.

⁴² M. Springer, *Endgame and the Meaning of Meaninglessness*, *Journal of Literary Studies*, March 2010.

⁴³ S. Cavell, *Ending the Waiting Game: A Reading of Beckett's Endgame*, in: S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 2002, 149.

⁴⁴ M. Blanchot, *The Writing of the Disaster*, Lincoln, 1986, 21-22.

⁴⁵ T. Adorno, *Trying to Understand Endgame*, in: *Samuel Beckett's Endgame*, ed. H. Bloom, 18.

Стремежът е да се влезе в мрежата от закодирани смисли, да се направи разрез – хоризонтален и вертикален – на инструментариума от средства, които един гениален творец ни предоставя, за да бъдем подготвени (в някаква степен) при срещата ни с празнотата, безсмислието или човешкото страдание. Да сме в състояние да прозрем „забавността на нещастиеето“, за която говорят героите на Бекет и което се крие в „надхитряването“ на най-коварния враг на човека – времето. Бекет го ампутира и така обезсмисля смъртта, а с нея и тъгата и копнежа по смисъл от живота, превръща умирането в живеене и вечно повтарящ се безвкусен банален фарс, но винаги присъстващ, който пропича като в сълзест битието на персонажите: „Защо е този фарс, ден след ден?“ – ще попита Клов, на което Хам безмилостно дава отговор – „Рутина“.⁴⁶

Бекет употребява точно гумата фарс – farce.⁴⁷

Няма вече успокоително. Вече никога няма да има⁴⁸

„Краят на играта“ е апофеоз на постмодернизма, който започва с „безвъзвратна загуба и нелечима вина. Тази рана е причинена от непреодолимото усещане за смъртта – смърт, която започва със смъртта на Бога и завършва със смъртта на нас самите, защото сме във време, между времена и на място, което не е място“⁴⁹.

„Краят на играта“ е грама, която влиза под кожата ни, пропълзява като отровна змия под нея и ни праща в орбитата на свят, който Камю определи с гумата абсурд, „в сблъсъка между ирационалното и безумната жажда за яснота“⁵⁰, предизвиквайки онтологична криза. „Драмата – казва Хамлет, – ето клопката, в която ще уловя съвестта на краля.“ Можем да парафразираме тази мисъл за текстовете на Бекет по следния начин: Времето, или по точно *без-времето* – ето клопката, в която ще уловя грамата на човека, в този отрязък време, който се разполага между *не-вече* и *не-още*. Клопката в грамата „Краят на играта“ е пасивното, рутинно, повтарящо се, скучно и безнадежно време на *dis-appointment*⁵¹: тази гума семантично реферира разочарование и **не-среща**.

Докато в грамата „В очакване на Гого“ смисълът се ражда от „отказаната“ темпоралност, в резултат на която трансцендентното означаемо е безкрайно поддържано в състояние на отлагане (очакването) – вечното настояще на очакването спасение, в „Краят на играта“ то е бездната на безкрайното без-времие. При отсъствието на топлина минало и бъдеще не съществуват (няма

⁴⁶ <http://samuel-beckett.net/endgame.html> – превод мой, поради несъгласие с българския превод на това изречение на стр. 47.

⁴⁷ Фарсът е театрален комедиен жанр, чиято цел е да забавлява зрителите с представянето на невероятни или екстравагантни, но възможни ситуации чрез маскиране и припознаване. Във фарса често се включва игра на думи, преднамерена абсурдност и безсмисленост, бързо темпо и забързване с развитието на действието.

⁴⁸ С. Бекет, *Краят на играта*, София, 2000, 91.

⁴⁹ M. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, 1984, 6.

⁵⁰ А. Камю, *Митът за Сизиф*, София, 1982, 115.

⁵¹ Вж. Oxford Dictionary.

как да бъдат оразличени и измерени) – гласи закон във физиката. Очевидно той е валиден и за драмата на Бекет не само като метафора. В живота на неговите персонажи гуми като надежда, обич, привързаност, топлина отдавна са загубили своето значение, както миналото и бъдещето.

Като превръща очакването в „Краят на играта” в нулев знак, ампутирайки темпоралността и отнемайки му основната функция – тази на надеждата, Бекет отваря широко вратата за навлизането на абсурда, където „самотата, празнота, нищото, безсмислието и мълчанието са не характеристики на героите, а тяхната цел, новото им героично начинание”⁵².

„Краят на играта” е най-тъжната пиеса на Бекет и най-поетично безжалостната. Принуждава те да застанеш на ръба на бездната и да гледаш мълчаливо, без да имаш сили да скочиш. Лишава те от трагизма на героичното.

Но аз чувам оттам като ехо гумите на друг велик писател – Йорган Радичков: „Никъде другаде не бях виждал тъй дълбоко земята да потъва, че като я гледах, загубвах всякаква човешка мяра и дълбочина. (...) Не мога да си обясня какво ме привлича в бездната, с часове мога да седя горе на ръба ѝ, да я съзерцавам вътречено. Нещо много властно има в тая шеметна дълбочина, притегателна сила се крие в нея, магнетизъм някакъв ли, дявол го знае какво е, не мога да си обясня, обаче вися горе и гледам като теле. То е като че ли си надникнал в самия живот, шеметно ми се струва всичко, страшно и властно”⁵³.

⁵² S. Cavell, *Ending the Waiting Game: A Reading of Beckett's Endgame*, in: S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 2002, 156.

⁵³ Й. Радичков, *Прашка*, София, 2018, 95.

Д-р Норман Ръсел е почетен изследовател в англиканския колеж St Stephen's House, Оксфорд. Той също така е тютюр в областта на историята на Ранната църква в Heythrop College, Лондон. От 1972 до 1987 е член на католическата общност London Oratory. След напускането ѝ работи като независим изследовател и преводач. Автор е на няколко книги в областта на патристичното богословие, между които *Кирил Александрийски* (Routledge, 2000), *Учението за обожението в гръцката патристична традиция* (Oxford University Press, 2004), *Теофил Александрийски* (Routledge, 2007) и *Божии сътрудници* (St Vladimir's Seminary Press, 2009). Преводач е на множество работи на съвременни гръцки философи като Христос Янарас, Стелиос Рамфос и Николаос Лудовикос. Настоящем се занимава с изследване на исихастките спорове от XIV век и паламитското наследство. През 2010 г. преминава в православието.

Норман Ръсел

СЪВРЕМЕННИТЕ ГРЪЦКИ БОГОСЛОВИ И ГРЪЦКИТЕ ОТЦИ¹

„Ние, православните, следваме традицията на светите Отци и постановлението на светите събори.“ Така пише Викентий Дамодос в началото на XVIII век (Spiteris 1992, 61).² Верността към Отците – авторитетните църковни писатели, предимно гръцки, от Игнатий Антиохийски през II век до Григорий Палама в XV, които оформят вярата и мисленето на Византийската църква – винаги е била критерий за православие. Във времето на Дамодос обаче подобна вяност е до голяма степен формална. На Отците често се позовават с цел да се отличат православието от католицизма и протестантизма, но Православната църква отгавна вече е загубила сетивото за живо общение с тях.

Причините за това трябва могат да се проследят още от четирнадесети век и нарастването на влиянието на западната схоластика в православния свят. След пагането на Константинопол интелектуалният живот на Източната църква е завладян от един сух аристотелизъм, свързан с името на Теофил Коридалеи (Yannaras 2006, 51-8, 63-9). Поради положението в Османската империя всяко по-високо образование е трябвало да бъде осъществявано зад граница. Дамодос е учил във Венеция и Падуа. Той се завръща в родината си, за да работи като юрист и началник на училище. Проникнат от новите идеи на западното Просвещение, той съставя първия гръцки наръчник по догматическо богословие. Това е новост за православния свят, където макар по-рано да са били продуцирани

¹ Публикацията е осъществена по Russell, Norman. „Modern Greek Theologians and the Greek Fathers.“ *Philosophy & Theology*, vol. 18, no. 1, 2006, p. 16.

² За Дамодос (1679–1752) вж. също Yannaras 2006, 100-2.

„Изповедания на вярата” по западен модел в отговор на натиска на Запада, не се е правил никакъв опит за систематично изложение на доктрината на рационален принцип. Образец за Дамогосовия наръчник става *De theologicis dogmatibus* на иезуита Дени Пето. Макар да заявява намерението си да следва „Богоносните Отци и да бъде ръководен от тях” (Yannaras 2006, 101), Дамогос всъщност по-скоро отразява западния интелектуализъм, отколкото патристичния възглед.

Догматиката на Дамогос е в обращение единствено като ръкопис, но се превръща в прецедент за по-късни работи от същия вид, писани от Евгений Вулгарис и други, чак до авторитетните наръчници на Христос Андруцос (1907) и Панайотис Трембелас (1959–1963). Когато *Догматиката* на Трембелас беше публикувана във френски превод няколко години след оригиналното си гръцко издание, тя получи унищожителен отзив от Калистос Тимъти Уеър (по-сетне епископ Калистос Диоклийски), който разкритикува остарелия подход и западната ѝ перспектива (Ware 1971, 479).³ Според него използването на св. Отци в нея с нищо не е помогнало. Трембелас представя дългия си списък от патристични цитирания направо, без да се опитва да ги постави в контекст: „Казва ни се какво са казали Отците, но понякога се питаме „Какъв точно смисъл са влагали?” (Ware 1971, 480).

Подобна употреба на Отците просто като посочки е своеобразен патристичен фундаментализъм, който събира и аранжира текстовете, без да ги обсъжда или да изследва значението им днес (Spiteris 1992, 244). До известна степен това отразява православно чувство за извънвремето на Отците. „Ние не се обръщаме към тях като към мъртви учители от миналото, както бихме могли да се позовем на Платон или на някой друг от класическите философи – казва Андрю Лаут. – Ние ги разглеждаме като живеещи сега в живота на Възкресението, като по-живи от нас самите, тъй като те са по-близо до Източника на Живота” (Louth 2005, 55). Но за да оживеят за нас като учители и свидетели, Отците трябва да бъдат поставени в своя исторически контекст, тъй че ние да можем да оценим проблемите, с които те са се справяли, и въпросите, на които са намирали отговори. Инак те остават затворници на миналото, автори на мъртви формулировки.

През последните петнадесет години гръцките богослови започнаха да си възвръщат в някаква мяра въодушевлението от причастията с Отците като живи свидетели на християнската вяра. Янис Спитерис, римокатолически архиепископ на Корфу и историк на съвременната гръцка православна мисъл, вижда статията на Хамилкар Аливизатос от 1949 г. като бележеща началото на гръцкото

³ Мнозина православни приветстват тази работа като повратна точка в гръцката богословска литература. Антиохийският патриарх Илия например (цитиран от Spiteris 1992, 236) я приветства като „кулминация на богословската зрялост на Трембелас и плод на неговото непрестанно изследване на Библията и Отците”. Други обаче се присъединяват към оценката на Уеър. Янарас описва работата като „едно не-православно съчинение, съставено от православни материали” (Yannaras 2006, 210).

излизане „от тунела на западната „схоластика”” (Spiteris 1992, 225-6).⁴ „Днес – пише Аливизатос – патристичното богословие се припознава като върнатата от правна точка за гръцкото богословие” (Alivizatos 1949, 89).⁵ Интересно е как се случва това припознаване, понеже на гръцкото богословие се налага да погледне извън Гърция, за да преоткрие корените си.

Аливизатос е преподавал в Атинския университет. Гръцките университети обаче не са били особено пригодни като трамплин за възстановяването на патристичното богословие. Богословската школа на Атина е основана в 1837 г. по немски модел скоро след основаването на съвременната гръцка държава. Това е било единственото висше учебно заведение по богословие в Гърция преди основаването на втория богословски факултет в Солунския университет, 1925 (Yannaras 2006, 194).⁶ Тя е била изцяло академична институция и макар да се е гордеела с православие, не е била по никакъв начин интегрирана в църковния живот. Още повече че до сравнително скоро почти всички нейни преподаватели специализират в Германия (Yannaras 2006, 194).⁷

Именно Франция, а не Германия обаче изиграва ключова роля за възвръщането на Гърция към патристичното богословие. И по-точно именно руските православни богослови емигранти от парижкия Светосергиев институт и френските йезуити от Лионската изследователска база са основните катализатори на гръцкото богословско възраждане, което начева от времето, по което Аливизатос пише своята статия. Руснаците, които са съхранили традицията на изгубената в Гърция добротолубна духовност, донесят на Запад, а след това и в Гърция, едно живо чувство за патристичното учение за бого-човешкото общение.⁸ През техните писания Отците престават да бъдат вдървени свидетелства за правилността на православното мислене и стават живи наставници за духовен растеж. Няколко важни публикации разпространяват този свеж подход. Книгата на Георгий Флоровски върху развитието на руското богословие се появява (на

⁴ За Янарас, който придава голяма важност на апофатичната традиция, от решаващо значение е излизането през 1963 г. на книгата на Георгиос Манцаридис върху Григорий Палама, *Nē peri theoseos tou anthropou didaskalia Grēgoriou tou Palama* (публикувана на английски като, *The Deification of Man*): „Това изследване е важен етап в богословския подем на 60-те не само поради предмета си, но също и защото стана образец за един нов стил на богословско писане в Гърция” (Yannaras 2006, 279).

⁵ Цитиран от Спитерис (1992, 226).

⁶ То започва да работи с пълен капацитет едва след края на Втората световна война.

⁷ Янарас цитира едно изказване на Тимъти Уеър, че „в гръцкото академично богословие от последните сто години често може с лекота да се разпознае дали немският университет, в който авторът е учил, е протестантски или католически” (2006, 194), и споменава изчислението на Димитриос Баланос, че „в 1931 г. от тридесет и един членове на атинския богословски факултет, двадесет и седем са специализирали в Германия, а четирима в Русия, при това последните двама са заминали да завършат обучението си в Германия” (2006, 325 п. 297, с препратки).

⁸ Добротолубната духовност носи името си от сборник с аскетически текстове, в който основни са тези на Максим Исповедник и Григорий Палама, съставен от Никодим Светогорец и Макарий Коринтски и публикуван от тях във Венеция през 1782 г. под заглавие *Philokalia tōn hierōn nēptikōn*. Добротолубието довежда до възраждането на патристичната духовност на Света гора, което има огромно влияние в Русия през XIX век. Гръцкият текст е повторно отпечатан през 1893 г. и пак, особено показателно, през периода 1957–1963. За въведение към богословието и духовността на Добротолубието, вж. Ware 1991 и Louth 2003, 351-61.

руски) в 1937 г.⁹, тази на Владимир Лоски върху мистичната традиция на Православната църква (на френски) – в 1944 г.¹⁰, а Йоан Майендорф публикува книга за Григорий Палама (също на френски) през 1959 г.¹¹ Влиянието на книгата на Майендорф в частност е почти непосредствено. В 1962 г. Флоровски, Лоски, Шмеман, Майендорф и други биват поканени в Гърция да участват на симпозиум под надслов „Богословие“, организиран от братството „Зоу“ (Spiteris 1992, 213).

„Зоу“ е движение за морално и духовно обновление, което има силно влияние в Гърция по това време.¹² Освен представянето на руското емигрантско богословие на гръцките симпозиумът става средство, макар и индиректно, за пренасяне на работата по патристичното обновление, започната от иезуитите в Лион. Тази работа, тясно свързана с имената на Жан Даниелу и Анри де Любак, е резултирала в основаването на *Sources chrétiennes* през 1942 г. В 1946 г. към френските иезуити се присъединява младият гръцки католик Димитриос Кутрубис.¹³ Няколко години по-късно Кутрубис вече се е завърнал в Гърция и е станал отново православен, донасяйки със себе си чувството за въодушевяващата непосредственост на патристичната мисъл. Той си сътрудничи с Илия Мастроянопулос, водача на „Зоу“, за издаването на новия вестник *Συνοχη* (Граница), който има силно влияние сред гръцките богослови до затварянето му от режима на полковниците през 1967 (Yannaras 2006, 294). Скромната къща на Кутрубис в подстъпите на Атина се превръща в място, където се срещат множество търсещи духовната истина. Неговите посетители го привиждат като „мирски старец“, който предава същински опит за мистическата и аскетичната традиция на Гръцките отци. Христос Янарас, който е бил сред учениците му, казва: „Той беше първият, който заговори на „нов“ език. Именно той написа първите в Гърция статии за богословието на св. Григорий Палама и св. Николай Кавасила; той именно преведе за първи път текстовете на големите богослови от руската диаспора и – най-вече – той именно събра около себе си едно ново поколение богослови и ги обучи с дискретното смирение на сократическия си метод“ (Yannaras 1984b, 72).

Новият подход към Гръцките отци дава плод в младото поколение гръцки богослови, сред които най-известни са Василиос Гонтикакис, Панайотис Нелас, Христос Янарас и Йоан Зизиулас. И четиримата учат в чужбина, попадайки под непосредственото влияние на богословите от руската диаспора и новия подход на западната патристика.

Василиос Гонтикакис (р. 1936) е един от първите представители на безпреце-

⁹ Това е *Пътищата на руското богословие*, публикувана в превод на английски през 1979–1987 като томове 5 и 6 от събраните съчинения на Флоровски.

¹⁰ Ревизираният английски превод е публикуван в 1964 г.

¹¹ Непълн английски превод излиза през 1964 г.

¹² За историята на движението „Зоу“, вж. Yannaras 2006, 217–50. Сред разгледаните по-долу богослови Гонтикакис, Нелас и Янарас започват като членове на „Зоу“, но го напускат в началото на 60-те години на миналия век.

¹³ За Кутрубис, вж. Yannaras 2006, 291–7 и четирите похвални статии, публикувани под заглавие *In Memoriam Demetrios Koutroubis in Sobornost/ECR* 6: 1 (1984): 67–77.

гентната вълна от образовани младежи, които отиват на Света Гора в началото на 60-те в търсене на автентичните духовни традиции на православие. Той е свещеник, учил в Лион и член на кръга на Кутрубис. Забележителните му качества скоро биват забелязани и той става игумен на Ставроникита – малък и по това време запустяващ манастир сред около двадесетте владеещи Света гора обители. Обновлението, което той оглавява, се разпростира и сред другите манастири. Ставроникита процъфтява и по-късно о. Василиос бива поканен да стане игумен на важната Иверска обител. Най-известната му книга, публикувана на английски със заглавие *Hymn of Entry* (Vasileios [Gontikakis] of Stavronikita 1984)¹⁴, е написана с цел да обясни атонската въздържаност срещу икуменизма и особено враждебността спрямо сближаването с Рим. Но това не е полемична работа. Тя се опитва да въведе читателя в единството на православно богословие и богослужение, черпейки от неговия личен опит. Отците не са мъртви фигури от миналото, нито изучаването им е просто интелектуално упражнение: „За да останем верни на светоотческия дух на свобода и да бъдем достойни за благородството и свежестта на Отците, от нас се иска да подходим към осветените им текстове с онзи страх, с който пристъпваме към свещените им мощи и светите икони” (Vasileios [Gontikakis] of Stavronikita 1984, 34). Трябва да се отнесем към Отците като към личности, не просто да събираме плодовете на интелектуалния им труд. А това означава, че „трябва да вложим себе си без остатък в изучаването на Отците” (Vasileios [Gontikakis] of Stavronikita 1984, 34–6).¹⁵ Така ние си взаимодействаме с тях и се променяме в пределна дълбочина. Прочетено по този начин, патристичното слово ни обожава, като способства превръщането ни в христосовци по благодат.

Гонтикакис живо предава усещането за Отците като за съвременни живи свидетели, които ни посвещават в истинния смисъл на живота. Ние биваме окуражавани да ги видим, по думите на Лаут, като „автентични човешки същества с всичките им недостатъци, наченали да отвържат на преобразяващата сила на Светия Дух” (Louth 2005, 57). Един друг, навярно по-познат на западните читатели подход е представен у Панайотис Нелас (1936–1986).¹⁶ Неговата основна книга, *Zōon theoumenon*, публикувана на английски в 1987 г. под заглавието *Deification in Christ*, на пръв поглед представлява обичайно учено изследване на патристичната антропология. Но целта, която той си поставя, е не просто да подложи текстовете на Отците на критичен анализ. Целта му е да подходи към тях „отвътре на Църквата, използвайки вярата като наш основен метод” (Nellas 1987, 24).¹⁷ Отците следва да бъдат изучавани не както обичайно се изучават древните текстове, а отвътре на общността на вярата. Нелас сякаш влиза в разговор с Отците, като се оставя те по своята воля да го движат напред. Той не пише с приповдигнатия монашески тон на Гонтикакис, но като мирянин, Нелас е един от малцината гръцки богослови, по думите на Спитерис, които са успели

¹⁴ Гръцкият оригинал е публикуван в 1974 г.

¹⁵ Целият раздел „Как да изучаваме и предаваме думите на Отците” е важен.

¹⁶ За оценка на богословието на Нелас, вж. Spiteris 1992, 255-77. Вж. още кратките бележки върху Nellas 1987, 9-14 (by Bishop Kallistos of Diokleia); Nichols 1995, 170-80; и Yannaras 2006, 297-300.

¹⁷ Един от важните приноси на Нелас за възраждането на патристичното богословие в Гърция е поредицата, на която той слага начало, *Epi tas pēgas* (Към изворите), по модела на френската *Sources chrétiennes*.

да приведат богословието в съгласие с модерната гръцка култура (Spiteris 1992, 256). Изчезват предвзетите богословски схеми, към които Отците са добавяни само като свидетелства. Нелас оставя Отците да ни покажат, че Бог не е някакъв неличен вечен „принцип“, а нашият онтологически източник и изпълнение. Когато живеем богочовешки – в подражание на Христа – ние се осъществяваме, като се досягаме до безкрайността; губяме истинното си изпълнение, простирайки го във вечността. Отците ни учат как да извършим това, ако следваме мисълта им. Подобна мисъл няма нищо общо с абстрактните принципи, защото „духовният живот не е живот на правила и предписания, а живот на причастност, близост и любов, живот на смесване с Бога“ (Nellas 1987, 116). Спитерис вижда в работата на Нелас личен синтез, който казва на днешния свят: „Западното богословие може да придобие много от неговата мисъл“ (Spiteris 1992, 276).

С Янарас и Зизиулас ние навлизаме в една по-противоречива територия. В стремежа си да говорят на днешния свят те не се боят да преведат патристичното мислене на съвременен философски език. По-смелият в това отношение – като се има предвид особеното място, което Хайдегер заема в неговата мисъл – е Христос Янарас. Роген в Атина през 1935 г., той завършва образованието си в Бон и Париж, преди да бъде избран за професор по философия в Пантеонския университет за социални науки в Атина.¹⁸ Той е мирянин, чиито интереси се фокусират върху философските аспекти на православната богословска традиция. От множеството му книги най-важни са *Личност и Ерос* (върху онтологията) и *Свободата на морала* (върху етиката)¹⁹, но Янарас не е западен тип философ на религията. Той се противопоставя на абсолютизираното рационално утвърждаване на Бога, което вижда просто като конструкт на човешкия ум. Бог не се познава чрез рационално възхождане към някаква действена Първопричина. Той съществува лично и е познаваем в опита, чрез участие в неговите енергии. Също така, моралът не се състои в послушание към правилата и предписанията, а в осъществяването на живота като общение. „Личното“ е противопоставено на „индивидуалното“. Индивидът е заключен в когнитивната си самотатъчност. Личността утвърждава свободата като своя екзистенциална истина – свободата, изразена в себеотдаването и общението в любов.

Отците, на които Янарас се осланя, са красноречиви по този въпрос. Това са Кападокийците, Дионисий Ареопазит, Максим Исповедник и Григорий Палама – основните представители на традицията на апофатичното богословие и добротолюбната духовност. Освен това за него са важни трима велики учители на аскетичния живот: Исак Сирин, Макарий Велики и Йоан Лествичник. Латинските Отци подозрително отсъстват – освен когато биват критикувани. Тертулиан, Амвросий и Августин биват разглеждани като източник на секуларизираното

¹⁸ За въведение в мисълта на Янарас, вж. Williams (1972) и Spiteris (1992, 296-322).

¹⁹ За разлика от своя съвременник Йоан Зизиулас Янарас не пише на английски и вероятно затова е по-малко известен на Запад. Неговата книга *Свободата на морала* беше издадена в състава на важна поредица книги върху съвременните гръцки богослови от издателството на Световладимирската семинария. Тази поредица включва също и томовете на Гонтикакис и Нелас, за които вече беше споменато. Наскоро бе преведена *Личност и Ерос* и се очаква да излезе от Holy Cross Orthodox Press of Brookline, Massachusetts (книгата излиза в 2008 г., в превод на автора на настоящата статия). Понастоящем Holy Cross подготвят за публикуване поредица преводи на Янарас.

„религиоизиране“ на християнския живот, което Янарас вижда като извор на всички западни злини. Августин собствено бива представен като основен източник на рационализма и интелектуализма, доминиращ западната култура и нейната арестувана в егоцентричен индивидуализъм хуманност.

Тези Отци – гръцките, не латинските – са третираны като ръководни за богословието. Във философския подход на Янарас към християнския живот, който поставя емфаза върху *опита*, тяхното свидетелство е безценно. Нелепо е да мислим, че прогресът ни напред предполага да ги оставим зад гърба си като просто исторически примери за една по-ранна фаза на разбирането. В този смисъл наистина не съществува никакво „развитие“. Отците са онези, които са се придвижили напред, които са постигнали в опит личното общение с Бога и са били преобразени от него. По думите на Ангрю Лаут „не можем да очакваме да задминем Отците“ (Louth 2005, 60). В писанията си те са ни оставили ценни напътствия как можем да ги следваме като техни синове и дъщери във вярата. Като изследваме и възприемаме възношените им прозрения, ние можем да стигнем до общението, което те вече са постигнали – помежду си и с Бога.

И все пак в изследванията на Янарас Отците често делят страница с Платон и Аристотел, с Хайдегер и Сартър. Обвиняват Янарас в това, че той облича западния екзистенциализъм в православни одежди. Но мястото, което той отделя за философите, е така да се каже подготвително. Янарас цени Хайдегер за начина, по който е показал несъстоятелността на западната философска традиция и за особено инвентивния прочит на гръцкото наследство. Разчиствайки пътя от предвзетостите на по-късните философски традиции, той поставя директно въпросите, на които Отците дават отговори.

Макар Янарас въобще да не е либерален по богословските въпроси, неговите книги предизвикват яростна враждебност в консервативните православни кръгове. Обвиняват го в преподаване на еретически морал, който води до либертинизъм, на апофатическо богословие, което стига до агностицизъм, и на православие, което е просто прикрита форма на западен екзистенциализъм.

Първото от тези обвинения се основава на изцяло погрешен прочит на разглеждането на ерос и екстаз.²⁰ Тези понятия не са антиномични и гностически по произход, а са почерпени от Дионисий Ареопагит и означават излизане от аза и дирене на изпълнение в общението с Бога. Враждебността към апофатизма на Янарас е чисто и просто реакция на познатата вече схоластична менталност спрямо възраждането на едно пренебрегвано преди направление на патристичната традиция.²¹ Обвинението, че Янарас е внесъл западен екзистенциализъм в православието, има обаче повече тежест.²² И пак, то изхожда от едно много ограничено схващане за православието, което не отдава значение на Максим

²⁰ Обвиненията са отправени от консервативния моралист о. Теоклит Дионисиатски и повторени от френския православен – някой си о. Патрик. За подробности, вж. Spiteris 1992, 316 п. 79.

²¹ Върху критиката от страна на Трембелас и отговора на Янарас, вж. Yannaras (2006, 212-16).

²² Обвинението, отправено от J. Papaioannou (1985) и S. Agouridis (1990), е разгледано в подробности от Spiteris (1992, 409-11) във връзка със Зизиулас.

Изповедник и Григорий Палама.

Друго обвинение към Янарас твърди, че той представя твърде схематично опозицията между „западния“ рационализъм и „източния“ персонализъм. Макар да има известна истина в него, то не успява да оцени по достоинство сложността на неговата позиция. Неотдавна Янарас заяви: „Аз не нападам никакъв външен западен враг. Самият аз като съвременен грък възпявам както жаждата за „правилното“, така и реалността на „погрешното“... Критичното ми отношение към Запада е всъщност самокритика; тя се отнася до моя собствен изцяло западен начин на живот” (Yannaras 2006, viii–ix). Янарас е наясно, че не може да избегне собствената си интелектуална среда. Той е най-уязвим именно в проследяването на погрешното у „Запада“ до Августин. В това той търпи влияние от Владимир Лоски, Йоан Романидис и Йоан Майендорф, чиито спорни оценки за Августин (поне при Лоски и Майендорф) черпят до голяма степен от трудовете на френския йезуит Теодор де Реньон.²³ За да се освободят от карикатурния облик на Августин, който нерядко населява писанията им, православните учени се нуждаят от наистина непосредствено изучаване на неговото наследство.

Неколцина коментатори подчертават опасността, че „завръщането към Отците“ би могло да означава просто връщане в миналото. Един от тях се оплаква, че Янарас не се изправя пред проблемите на днешната Църква, „а предпочита да скърби за една изгубена реалност“ в копнеж „по непосредствеността на живота, отразена в аграрното общество” (Tatarun 1997, 59). Вярно е наистина, че Янарас изпитва дълбоко уважение към популярната православна култура, но той не е романтик. „Целта ми не е сантиментално да оплаквам миналото, нито да възкресявам никакъв гръцки опитен вариант на Църквата в преследване на изгубената култура”, казва Янарас (Yannaras 2006, viii). Онова, на което той страстно възразява, е превръщането на Църквата в религия, при която онова, което следва да бъде динамичен източник на живот и общение, се превръща в система, гарантираща безопасната регулация на мисълта и поведението ни. Животът в съгласие с Отците на традицията на трезвението е живот без утехите на „религиозизираното“ християнство. Такъв живот означава свободно да се отворим за преобразяващата сила на божествените енергии в общението на вярата.

Йоан Зизиулас учи в Солунския и Атинския университет, след това специализира в икуменическият институт в Босе, Швейцария. Докторантурата му в Харвард е под ръководството на Георги Флоровски. Завръща се в Атина като асистент-преподавател. От 1970 насетне, той преподава във Великобритания – Единбург, Глазгоу, и Лондон, а през 1980 става също и преподавател по догматика и пасторско богословие в Солун. В 1986, бидейки още мирянин, е избран от Вселенската патриаршия за Пергамски митрополит и до края на годината бива ръкоположен за дякон и за презвитер, а после хиротонисан и за епископ. Като титулярен митрополит, той се посвещава на икуменическа работа, което го

²³ Ръобер в предстоящата да излезе от печат книга (по-долу) обръща внимание върху Майкъл Барнс, който посочва, че Лоски черпи от Де Реньон при разглеждането на Августин. В английския превод на *Essai sur la Théologie Mystique* Лоски пропуска да спомене Де Реньон, като оставя единствено позоваванията на Августин.

прави добре известен на Запад.²⁴

Първата книга на Зизиулас, написана като докторска теза по богословие в Атина през 1965 г. и наскоро публикувана в превод на английски под заглавието *Евхаристия, епископ, Църква*, е в областта на еклезиологията. В нея се настоява, че онава, което конституира Църквата, е служението на Евхаристията от епископа. Поместната църква, събрана около епископа, не е някакъв сегмент на цялата църква, а израз на цялото в едно определено място. Зизиулас черпи от източници от първите три века на християнската история. Още от първото си изречение той заявява естеството на своя подход: „Макар тази работа да е историческа по метод и съдържание, тя не е продукт на историческо любопитство” (Zizioulas 2001, 1). Преди всичко той се стреми да постави Отците в техния исторически контекст, а сетне да почерпи значението, което биха могли те да имат за настоящето.

Втората му книга, *Битието като общение*, която представлява сборник от вече публикувани (с едно изключение) на френски, гръцки, италиански и немски фундаментални студии, добавя и философско измерение към идеята за Църквата, която той (по начин близко до Янарас) вижда като „могус на съществуване, начин на битийстване” (Zizioulas 1985, 15). Самото Божие битие е релационно, защото Бог е Троица, а не неразличима монада. Подобно релационно битие обаче не следва да се мисли без „същност” и „природа”. Бог е релационен, защото Отец е „причината” на релацията. Тази причина не е нелична субстанция, а личност. А личността не може да съществува без общение с другите. Това има своите следствия и за вярващия. Кръщението „ипостазира” вярващия „в съответствие с Божия начин на битийстване” (Zizioulas 1985, 19). Ние пристъпваме към Бога чрез Сина в Светия Дух. Икономията на Светата Троица (Троицата като действена в света) е основанието на еклезиологията. Кръстеният вярващ, който участва в евхаристийното общение, израства към образа на Христос и така бива обдъжен, като се доближава до есхатологичната визия на Бога.

Макар да е внимателен и прецизен изследовател на патристиката, интересът на Зизиулас към Отците не е просто като към свидетели за църковното минало. Ние трябва да си възвърнем изгубеното съзнание на Ранната църква, казва той по повод на преоткриването на решаващата важност на Евхаристията за еклезиологията. Но това се отнася също и за природата на личното битие и богословието като цяло. Какви са постиженията на Зизиулас в програмата му за патристично обновление? Неговият подход е критикуван за това, че погрешно интерпретира Отците. Андре де Алю например решително възразява на първенството, което Зизиулас придава на „личните” категории над есенциалните в изложението си на кападокийските Отци (Halleux 1986). Наскоро Луциан Турчески заяви, че Григорий Нисийски не прави разлика между „личност” и „индивид” и следователно релационната онтология не може да бъде екстраполирана от

²⁴ Върху мисълта на Зизиулас, вж. Papanikolaou 2006 (книгата съдържа и много изчерпателна библиография на първични и вторични източници), Spiteris (1992, 363-416), McPartlan (1993, 123-211), и Yannaras (2006, 284-9).

Καπαγοκίуските отци.²⁵

Двама гръцки учени, вече споменати във връзка с Янарас – Й. Панагопулос и С. Азуридис – обвиняват Зизиулас в това, че приписва на Отците идеи, които всъщност е внесъл от философския персонализъм и екзистенциализъм (Ραπαγορούιос 1985; Agouridis 1990).²⁶ Зизиулас отговори решително на тези критики, като защити патристичните основания на богословския си подход (Zizioulas 1991). Той е свършено наясно със съвременните философски течения, които имат влияние върху мисленето му, но те не го определят. Неговият персонализъм не се позовава на Бога по чисто персонален начин, пренебрегвайки категорията същност. Той е верен на духа на Отците, но това не му пречи да надгражда онова, което те казват. В края на краищата самите Отци не просто са повтаряли словата на предшествениците си. И тогава, както и сега, догматът е трябвало да има връзка с актуалните за времето проблеми.

Спитерис, Янарас и Папаниколау от своя страна се доверяват на Зизиулас. Спитерис намира богословския синтез на Зизиулас за убедителен и потенциално много важен за развитието на католическата мисъл (Spiteris 1992, 416). Янарас настоява, че съвсем оправдано „нито един богослов от времето на Палама не е имал сравнимо с това на Зизиулас въздействие върху православната мисъл“ (Υαππαρας 2006, 289). След кратък преглед на патристичната му херменевтика Папаниколау смята, че трудно може да се заключи – при положение че сърцевината на християнската вяра е бого-човешкото общение – че Зизиулас греши, когато, основавайки се на Отците, той предпоставя една онтология, която е и релационна, и лична (Ραπακίκολαου 2006, 161).

Друг важен аспект на възстановяването на патристичния подход при Зизиулас са последствията, които то има за християнския икуменизъм. Изследванията, представени в *Битието като общение*, „целят да предложат свой принос към „неопатристичния синтез“, способстващ приближаването на Запада и Изтока до техните общи корени в контекста на екзистенциалното дирене на съвременния човек“ (Zizioulas 1985, 26). Зизиулас не пренебрегва различните перспективи, представени у западните и източните Отци. „Православният християнин, с известни познания върху историята, казва той, веднага щом бъде привлечен в икуменически дебати, припознава западния християнин непосредствено с Тертулиан и Августин“ (Zizioulas 1986, 65).²⁷ За разлика от Янарас Зизиулас не смята, че тези Отци грешат, а по-скоро ги приема като западен контрапункт на източните Отци. Единствената същински икуменическа фигура сред Отците е св. Максим Изповедник (с. 580-662). Максим е бил фундаментално образован в източната традиция монах. По време на христологичните дебати, последвали Халкидонския събор (451), той се противопоставя на официалната политика, която се стреми да промени ученията на Събора в полза на имперското единство.

²⁵ Виж дискусията върху Турческу при Ραπακίκολαου (2006, 155-9).

²⁶ Виж аргументите на Spiteris (1992, 409-11).

²⁷ Цит. по McPartlan (1993, 124). Вж. целия раздел в книгата на Макпартлан, озаглавен „The Fathers and Ecumenism“ (1993, 124-30).

Максим се съюзява с папа Мартин I и Римската църква. Бива арестуван, съден и заради верността си към доктрината за двете природи, определена в Халкидон, претърпява мъчения, които довеждат до смъртта му. Максим Изповедник е също така един от най-философските аскетически учители на Църквата, заемащ важно място за изложението на понятията за релация и личностност както при Зизиулас, така и при Янарас.

Зизиулас се опитва да въвлече Отците в задачата по реструктурирането на богословието. Той отбелязва, че „завръщането към Отците” е по-възможно от „завръщането към Новия завет”: „Не можем да репродуцираме Павел или Петър, които са зрели Господа”, но „Игнатий може да бъде възстановен, понеже неговата близост до Господа е не по-различна от тази на всеки съвременен епископ” (Zizioulas 1980, 41).²⁸ Това не е патристичен фундаментализъм, а партньорство с Отците в задачата ни да конструираме едно богословие, което третира съвременните проблеми. Зизиулас се опитва да събере ведно определени преимущества на всяка една страна – западния историцизъм и източния есхатологически фокус. Отците според него следва да бъдат разглеждани в техния собствен контекст от миналото, но в същото време те са „нашите Отци”, които „живеят сега в живота на Възкресението” и могат да ни доведат до едно по-дълбинно разбиране на тайнството на Христа (Louth 2005, 55).

В заключение трябва да признаем, че основанията, положени от тези автори за плодотворното възстановяване на връзката с духовното учение на Отците, още не са надстроени от по-младото поколение гръцки богослови. Твърде възможно е с появата на английските преводи на работите на Янарас, Зизиулас и други автори инициативата да намери приемство в православните богослови на новия свят.

Цитирана литература:

- Agouridis, S. 1990. "Mporoun ta prosōpa tēs Triadas na dōsoun tē basē gia Personalistikēs apopseis peri tou Anthrōpou? Scholia se kapoies sygchrones Orthodoxes theologikes propspathies." *Synaxi* 33: 67-78.
- Alivizatos, Hamilcar. 1949. "Hai sygchronoi theologikai taseis en tē hellēnikē orthodoxia." *Theologia* 20: 80-98.
- Androustos, Christos. 1907. *Dogmatikē tēs Orthodoxou Anatolikēs Ekklēsiās*. Athens (repr. 1956).
- Barnes, Michael. 1995. "De Regnon reconsidered." *Augustinian Studies* 25: 51-79.
- Halleux, André de. 1986. "Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse." *Revue théologique de Louvain* 17: 129-55, 265-92.
- Lossky, Vladimir. 1944. *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris: Aubier (English translation, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke, 1959).
- Louth, Andrew. 2003. "The Theology of the *Philokalia*." In *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, ed. John Behr, Andrew Louth, and Dimitri Conomos. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press.

²⁸ Цит. по McPartlan (1993, 125).

- 2005. "Is Development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology?" In *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*, ed. Valerie Hotchkiss and Patrick Henry. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press.
- Mantzaridis, Georgios I. 1984. *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, trans. Liadain Sherrard with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press.
- McPartlan, Paul. 1993. *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Edinburgh: T&T Clark.
- Meyendorff, John. 1959. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Patristica Sorbonensia 3. Paris: Seuil.
- Nellas, Panayiotis. 1987. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, trans. Norman Russell with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press.
- Nichols, Aidan, O.P. 1995. *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*. London: Sheed and Ward.
- Panagopoulos, J. 1985. "Ontologia ē theologia tou prosōpou? Hē symbolē tēs paterikēs Triadologias stēn katanoēsē tou anthrōpinou prosōpou." *Synaxi* 13: 63-79; 14: 34-47.
- Papanikolaou, Aristotle. 2006. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Roeber, A. G. Forthcoming. "Western, Eastern, or Global Orthodoxy? Some Reflections on St. Augustine of Hippo in Recent Literature." *Pro Ecclesia* 16 (2008).
- Spiteris, Yannis. 1992. *La teologia ortodossa neo-greca*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Tataryn, Myroslaw. 1997. "Orthodox Ecclesiology and Cultural Pluralism." *Sobornost/ECR* 19(1): 56—67.
- Trembelas, Panayiotis. 1959-1963. *Dogmatikē tēs Orthodoxou Katholikēs Ekklesiās*, vol. 1. Athens: Zoe. Vols. 2 and 3. Athens: Sotir (repr. 1978-1979). (French translation by Pierre Dumont OSB: Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique. Chevetogne 1966-1968.*)
- Turcescu, Lucian. 2002. "'Person' versus 'Individual,' and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa." *Modern Theology* 184: 97—109.
- Vasileios (Gontikakis) of Stavronikita. 1984. *Hymn of Entry: Liturgy and Life in The Orthodox Church*, trans. Elizabeth Brière with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press.
- Ware, Bishop Kallistos. 1991. "The Spirituality of the *Philokalia*." *Sobornost/ECR* 13(1): 6—24.
- Ware, Kallistos Timothy. 1971. Review of *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, by Panagiotis N. Trembelas, translated from the Greek by Archimandrite Pierre Dumont, OSB. *Eastern Churches Review* 3.4: 477-80.
- Williams, R. D. 1972. "The Theology of Personhood: A Study of the Thought of Christos Yannaras." *Sobornost* 6: 415—30.
- Yannaras, Christos. 1984a. *The Freedom of Morality*, trans. Elizabeth Brière with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- 1984b. "The Master Builder." *Sobornost/ECR* 6(1): 72—3.
- 2006. *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, trans. Peter Chamberas and Norman Russell. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press.
- Zizioulas, John. 1980. "Episkopé and Episkopos in the Early Church: A Brief Survey of the Evidence." *Episkopé and episcopate in ecumenical perspective*. Faith and Order Paper 102. Geneva: World Council of Churches.
- 1985. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, N.Y.:

St Vladimir's Seminary Press.

- 1986. "Eschatology and History." *Whither Ecumenism?* ed. T. Wieser. Geneva: World Council of Churches.

- 1991. "То einai tou Theou kai to einai tou anthrōpou. Apopeira theologikou dialogou." *Synaxi* 37: 11—36.

- 2001. *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, trans. Elizabeth Theokritoff. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press.

Превод от английски: Слава Янакиева

Д-р Смилен Марков (Варна, 1980) е преподавател по християнска философия в Богословския факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Доктор по философия на Кьолнския университет (2010). Специализирал във Философския факултет на Лозанския университет. През 2015 година бе издадена книгата му *Метафизичният синтез на св. Йоан Дамаскин – исторически взаимоотношения и структурни трансформации* (Брил) на немски език. Автор е на статии в областта на средновековната и в частност на византийската философия и култура, публикувани в списанията *Архив за средновековна философия и култура* (български, английски), *Християнство и култура* (български), *Miscellanea Mediaevalia* (немски), *Philosophia* – електронно списание за философия и култура (английски), *Годишник на Киевската духовна академия* (руски), *Теологикон* (Годишник на Богословския факултет на ВТУ). Смилен Марков членува в Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.), където е координатор в секцията „Аристотеловият корпус във Византия между IX и XV в. – прочити и традиции“. Редактор във *Philosophia* – електронно списание за философия и култура. Преводач от английски и немски.

Смилен Марков

СХВАЩАНЕТО ЗА ВЪЗГЛАВЯВАНЕТО И БОГОСЛОВСКИТЕ КРИТЕРИИ ЗА ДИАЛОГ С НЕПРАВОСЛАВНИТЕ

1. Въведение

Икуменическото движение, започнало през първата половина на XX в., е продукт на западната цивилизация. Както неговата институционална организация, така и дневният ред отразяват контекста на западната модерност и по-специално – два от нейните белези: секуларизацията, разбрана като създаване на религиозно неутрална публичност, но и като принудително затваряне на религиозния опит в сферата на частното; сблъсъкът на модерността с традиционните социални структури и институции. Като образец за обединение на различните християнски геноминации се сочи Обществото на народите, родено от правната мисъл на Западна Европа след епохата на Средновековието.

Трябва да се отбележи, че първите деятели на икуменическото движение разглеждат световната организация на държавите като общочовешко усилие за корекция на изкривяванията на модерната цивилизация; като самозащита на модерната цивилизация срещу псевдоморфозата на просвещенските идеали. Тъкмо православният участник в Световната конференция по мисиология (Единбург 1910 г.) архиепископ Герман заявява, че християнските геноминации следва да възприемат модела на ОН, като световният междухристиянски съюз следва да допълва политическата организация. Както ОН цели главно избягване на военните конфликти между държавите, така първата задача на световния икуменически форум би следвало да бъде избягването на противопоставянето. Има се предвид най-вече противопоставянето между католици, евангелски християни и мисионери от ориенталските църкви в традиционно нехристиянските региони на света. Втората, не по-маловажна задача е взаимопомощ между християнските църкви и вероизповедания за евангелизиране на света (Джон Мот) и международно партньорство в духа на евангелската съборност (Сьодерблом)¹.

Симптоматично е, че дори участниците от страна на Българската православна църква – която поради своя схизматичен статут по онова време съществува донякъде встрани от тенденциите в православната общност – приемат двата основни мотива на икуменическото движение – усвояване на модерността и противопоставяне на негативните ѝ страни. В статия-равносметка на икуменическото движение българският богослов Стефан Цанков настоява, че икуменическото движение не е само стъпка към единство на християните, но е и належаща реакция на църквите срещу нездравите плодове на модерността, каквито са: разпадът на културите, социалните конфликти и международните сблъсъци.² Според Цанков движението е и ангажимент на църквите да противодействат на засилващото се отчуждение на работническата класа от християнството. Такъв процес, обяснява авторът, тече с пълна сила в западната цивилизация, но в рудиментарна форма се проявява и в православните страни. Ученият прави прогноза, че такива явления в бъдеще ще причинят сериозни сътресения в българското общество. Годината е 1933.

Днес много от описаните процеси са в съвсем различна фаза на развитие. Наред с това, тази платформа в началото на миналия век звучи твърде елитарно и няма как да ангажира съвкупната християнската общност. В български контекст например може да се посочи, че изложеното от проф. Цанков е гневен рег на част от висшата църковна йерархия и на академичните богослови – възпитаници на западни университети.

Понастоящем програмата на диалога между християнските църкви и геноминации е много по-комплексна. Съществува сложна мрежа от двустранни, многостранни, регионални и международни институции, във всяка от които семейството на 14-те автокефални православни църкви е представено в различна степен и

¹ Alexander Schmemmann, *Moment of Truth for Orthodox*, in: *Unity in Mid-Career: an ecumenical critique*, eds. K. R. Bridston and W.G. Wagoner. N.-Y.; MacMillan, 1963, p. 47-56.

² Стефан Цанков. Църковното единство в съвременния свят (https://dveri.bg/component/com_content/itemid,100522/catid,281/id,23874/view,article/ – прев. Никола Владиков).

по различен начин. Прави се строго разграничение между форми на диалог, които засягат доктринални (канонични и догматични) въпроси, и такива, посветени на сътрудничеството с оглед на предизвикателствата пред съвременния свят. Диалогът по доктринални въпроси се провежда в специализирани богословски комисии и ангажира по правило тесен кръг богослови. В същото време сътрудничеството по практически въпроси неизменно почива върху някаква доктринален фундамент. В това отношение се налага доктринален минимализъм, основан върху „най-малкия общ знаменател“ на доктринална близост.

Произволен пример е уставният документ (*Charta Oecumenica*) на Европейската конференция на църквите. В неговия преамбюл се казва, че целта на организацията е да стимулира икуменическата култура на диалог и сътрудничество. Доктринални, догматични и канонически въпроси са изрично изключени от дневния ред на асоциацията. Въпреки това има два доктринални маркера, които се вземат предвид при сътрудничеството: вярата в Троицата, основана на Новия завет, както и съответните решения на Никеийския събор (381 г.).³

Непременно следва да се постави въпросът доколко структурата и обхватът на икуменическия диалог днес отразяват принципите, определящи битието на Църквата и отношението ѝ към света. Според програмно заявените намерения през ранната фаза на икуменическото движение съществува пряка връзка между историческото битие на Църквата, от една страна, и диалога и сътрудничеството между християнските изповедания, от друга. Валидно ли е обаче днес това? Дали догматическият минимализъм, прилаган при практическото организиране на сътрудничеството, се свежда до доктринални шибуети, или има трансцендентно измерение? Казано другояче, дали диалогът е елемент от самодефинирането и саморазбирането на Църквата, или той е просто „административна функция“? Ако пак приемем, че диалогът с неправославните е същностно свойство на църковността, как той се съотнася с променливия исторически контекст: по модела на първите икуменисти или по друг начин?

Считам, че *Енцикликата* и *Посланието* на Критския събор задават богословски критерии за диалог с неправославните, като в същото време позволяват да се адресира историческият процес, и то не ситуативно, а в перспективата на Откровението.

2. Възглавяването

В чл. I, 4 на Енцикликата⁴ на Светия и Велик събор се казва следното:

Според св. Кирил Христос е нашето „общо лице“, тъй като възглавява в Своята човешка природа целия човешки род, защото „ние всички сме в Христа и общото лице на човечеството оживява наново в Него”,

³ Текстът на *Charta Oecumenica* на английски: <http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/07/ChartaOecumenica.pdf>

⁴ Цитатите на съборните документи са редактирана от автора версия на българския превод, публикуван в: <https://www.pravoslavie.bg/Документи/енциклика-на-светия-и-велик-събор-на-пр/>.

защото Той се явява единственият източник на освещаване на човека чрез Светия Дух. По такъв начин човешката святост е участие на човека както в свещената тайна на Църквата, така и в нейните свети тайнства, сред които на централно място стои светата Евхаристия – „жертва жива, света и благоугодна Богу” (срв. Рим.12:1). ... Светците въплъщават в себе си есхатологичната идентичност на Църквата като вечно славословие пред земния и небесен Престол на Царя на Славата (срв. Пс.23:7), явявайки се образ на Царството Божие.

Понятието „възглавяване” (ἀνακεφαλαίωσις) се използва от св. Кирил Александрийски в контекста на антиарианската полемика и бива горазвито по-късно от св. Максим Изповедник. В своя *Коментар върху книга Битие* св. Кирил пише, че в Христос Отец възглавява човешката природа, като преобразява Адамовото отчество в есхатологично синочество.⁵ В съчинението *Ambigua* св. Максим Изповедник задълбочава метафизически мотива за възглавяването, който вече се осмисля като елемент от обяснението на връзката между Бога и света.

Повод за разсъждението на св. Максим е следното изречение на св. Григорий Богослов: „Ние, които сме част от Бога и имаме произхода си свише”⁶. В самото начало на изложението си св. Максим подчертава, че възнамерява да тълкува този пасаж като опровержение на оригенисткия тип онтология, според която видимият свят има предисторическо и извънтелесно битие и съществуване, предхождащо самото сътворение. Според Максим тук иде реч за философска позиция, според която „преди” света на движението и изменението съществува могус на тварна реалност, в която нещата пребивават в битийно съвършенство. В този предисторически покой тварите са чисти духове (хенади), движещи се в кръг възможно най-близо до Бога. Хенадното съществуване на нещата е истинно и съвършено, докато променливият видим свят се характеризира с привидност и псевдоморфоza.

За св. Максим допускането на подобна субстанциална самопостигнатост на тварното битие, която метафизически предхожда материалния свят, е абсурдно, понеже самата специфика на тварността предполага движение към битийна цел. Ако наистина тварите – в някакъв предисторичен хенаден битиен могус – вече са постигнали в предел Бога, но впоследствие са отпаднали от това съвършенство, следва да се предположи, че светът циклично се приобщава и отдалечава от Бога. Това пък би дискредитирало Бога като мъдър Творец. Ето защо трябва да се приеме, че Бог, като Творец и Промислител, е пределна, но все-още-непостижната цел на всяко движение и на всеки стремеж.

Онтологичната схема, в която св. Максим вмества възгледа, че истинното тварно битие е движение към Бога, е тази на панхристизма. Всички съществуващи неща – както според своите битийни устои, така и според динамиките

⁵ Кирил Александрийски, *Glaphyrorum in Genesis: De Cain et Avel* (MPG 68, 32B).

⁶ Максим Изповедник, *Ambigua VII* (MPG 91, 1068D).

на съществуването си – са „събития“ от живота на Бог Син, доколкото Той ги възглавява. Възглавяването има три аспекта. Първият бележи онтологичните принципи (λόγοι) на всички сътворени от Бога, положени в персоналното битие на Сина-Слово (Λόγος); логосите са изречени-постановени от Него. Процесът на съзерцание на логосите на нещата Максим описва като път към мъдростта. Мъдрост означава схващането на отделните биващи като мултипликации на Бог-Слово. Вторият аспект на възглавяването е процесът на екзистенциално единение с Бога. Съществуването се вписва в исторически процес. Христос е началото, пътят, както и крайната цел на историческото движение. Историята има своята цел и своя метафизичен покой (στάσις) в Христос. Съществуването обаче не е просто придвижване от началото към финала – то е и взаимоотношение с Христос, в Когото човекът става Божи Син. Този трети аспект е свързан със себепонизяващото въ-човечаване на Сина Божи, Които става Син човешки. В него Божията иманентност придобива характер на сублимно усвояване на света в ипостаста от Бог-Син. Тези три аспекта следва да се схващат в своята взаимовръзка.

3. Импликации за диалога

Като използват концепцията за възглавяването във връзка с диалога с неправославните, отците от Крит постановяват, че участието в диалога с неправославните е следствие от правилното разбиране за природата на Църквата. Целта на диалога не е мирно съвместно съществуване с другите християни, взаимно разбирателство или дори просто сътрудничество. Диалогът е прицелен към единството в Христос, а участието в него е свидетелство за Христовото дело на единяване, възглавяване на цялото творение. Ето защо диалогът има не просто ситуативен, а исторически и космологичен характер. Така целта на диалога не е ликвидирание на останалите вероизповедания чрез присъединяването им към Православната църква. Но той не се свежда и до доказване правотата на православната доктрина. Диалогът води православните към Христовата победа над всичко и всички. А участието на църковното изпълнение в диалога е път на усъвършенстване на свидетелството, с което всеки християнин е длъжен да явява тази победа.

С това Съборът препраща към разбиране на св. ап. Павел за това как Църквата постепенно придобива съвършенството на свидетелството – като историческата динамика на тази промяна е съразмерна на персоналното усъвършенстване на всеки християнин:

А нашето живелище е на небесата, отдето очакваме и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Които ще преобрази унизеното наше тяло тъй, че то да стане подобно на Неговото славно тяло, със силата, чрез която Той може и да покорява на Себе Си всичко.⁷

Ако се свърже това разбиране на св. ап. Павел с концепцията на св. Максим за възглавяването и моделът се пренесе в сферата на диалога с инославните, би

⁷ Фил. 3, 21.

се получила следната схема, включваща представените по-горе три аспекта. 1) По своя логос Църквата е свършена пълнота на всички и всичко „на небесата”. 2) Реалното постигане на тази пълнота става посредством непрекъснато преобразяване на емпиричното тяло на Църквата по подобие на „Неговото славно тяло” в рамките на една непрестанна Петдесетница. 3) Силата за това преобразяване идва пак от Него, понеже Той, ставайки човек, е покорил всичко.

Едната, свята, съборна и апостолска Църква има свой неизменен битиен устой, който не се влияе от броя на присъединените членове. Мъдрото съзерцание на този логос позволява да се разпознаят видимите граници на църквата и Съборът назовава именно Православната църква като носител на тези граници. Тези граници несъмнено преминават през всички онези, които участват в св. Евхаристия. Ограничаването на участието в Евхаристията обаче не бива да се схваща така, все едно че православните провъзгласяват себе си за самостоятелно общество, към която другите мога само да се присъединят. Съгласно онтологията на св. Максим логосът задава както същностния устой, така и вектора на динамиката на съществуване, водеща към битийната цел. Границите на Църквата се схващат като начало на движението към всеобщото възглавяване, те са изходна точка за преобразяващата среща на християнина със света. Става дума именно за опит от среща, поради което към диалога не е приложима никаква нормативна концепция. Логосът на Църквата, както и логосите изобщо, не са самоочевидни истини, те не са *per se nota*. Тяхното постигане е процес на умъдряване, който при това няма тясно когнитивни измерения, а засяга цялостното съществуване на човека. Ето защо диалогът е възможност, платформа на среща, която предполага непредсказуемост на опита, както и „екзистенциална уязвимост” на участващите спрямо преживяното. В противовес на протестантския подход (Мартин Лутер), Православната църква не приема преживяването на вярата като рационална очевидност, макар, разбира се, догмите да притежават статута на аксиоми за разума.

Съгласно третия аспект на възглавяването диалогът би бил освободен от притеснението колко далеч от границите на Църквата е редно да се излиза. Опитът от диалога не е отпадане от сакралното пространство на Църквата – напротив, той е усилие за достигане до краищата на Вселената и за взаимопроникване между екстремите на творението (*περιχώρησις τῶν ἄκρων*)⁸. Св. Максим има специална теория за това как християнинът участва в събирането на краищата на творението, осъществено в Христос. За да постигне божествената любов, човекът познавателно постига всички неща.⁹ При това обвързващите релации с видимото следва да бъдат преодолени – в противен случай душата бива разкъсана от страстите.¹⁰ Това показва, че разпознаването на границите на Божието присъствие във видимия свят не бива да се свежда до определени сакрални обективации, а се изразява преди всичко в готовност за общение. Чувството на самостоятелност може да свидетелства за страстна привързаност към види-

⁸ Максим Изповедник, TP16 (MPG91, 189D).

⁹ Максим Изповедник, Ep2 (MPG91, 401A-404B).

¹⁰ Максим Изповедник, Ep1 (MPG91 392D).

мото. Св. Максим говори за необходимостта от трансцендиране на релациите с видимото, към които се привързваме благодарение на телесната природа.¹¹ Освобождаването от тази зависимост става посредством въображението, когато разумът е подчинен на Божието благоволение спрямо творението. Този преход, подчертава св. Максим, протича в сферата на практическата философия, тоест в полето на етиката. Привличането на въображението, като фактор за преодоляване на обвързващите обективации, насочва към ролята на експеримент в сферата на практическото действие. Св. Максим подчертава, че тук става дума за поемане на риск, понеже процесът на усвояване на творението е стохастичен (στοχαστικός) и не може да се опише чрез алгоритми.¹² Залог за успех е просветеността на интелекта от енергията на Духа. Когато пресича в себе си енергиите на противоположните полюси на творението, човекът – настоява Максим – култивира добродетели, чиято структура съответства на фактурата на спасявания от Бога свят. Така вторият аспект на възглавяването, т.е. движението към благодетелство или към славното Христово тяло, се реализира чрез третия, тоест чрез участието в охристовяването на света в Богочовека.¹³

Според тази парадигма диалогът е неотменим елемент на църковното и персоналното битие. При него съхраняването на собствената идентичност на православен изключва налагане на тотализираща нормативна схема върху участниците в диалога. Става дума за пограждане на Христа Разпнатия и за поемане на съблимен исторически риск. В диалога история и космология се сливат. В тази перспектива диалогът с неправославните запазва историко-културната ангажираност на архимандрит Герман и Стефан Цанков от началото на XX в., но ѝ придава есхатологично измерение.

4. Съвременният богословски контекст

Несъмнено концепцията за възглавяването засяга процеса на охристовяване на целия свят. Разбира се, изповядващите вярата в Христос следва да бъдат адресирани по един по-специален начин в диалога. Къде обаче следва да се постави акцентът? Върху онова, което отделя неправославните от православната общност, или върху общата вяра? Ако се акцентира върху различията, не се ли получава противоречие с гореизложеното схващане на св. ап. Павел, според което, макар Църквата да е тялото на Христос, тя все още *не е* пълно проявление на Неговото славно тяло? Различни икуменически документи, както и Документът за отношението с неправославните, приет от Светия и Велик събор, извеждат на преден план вярата в Бог-Троица и приемането на Никео-Цариградския символ като обща изходна точка на диалога. Знае се обаче, че съществуват различни възгледи за Троицата. Тогава възниква въпросът дали схващането на диалога през концепцията за възглавяването има някакви следствия върху възприетата за обща референтна точка тринитарна парадигма.

¹¹ Максим Изповедник, AI 18 (MPG91, 1233A).

¹² Максим Изповедник, AI 18 (MPG91, 1233A).

¹³ Вж. по-подробно: Smilen Markov. The System of Relations as a Pattern for Historicity in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor, in: Maximus the Confessor as a European Philosopher, ed. by S. Mitralaxis/G. Steiris/M. Podbieski/S. Lalla. Cascade Books 2017, 55-64.

Според свойствената за късната схоластика интелектуална парадигма Църквата е специфично дело (*opus*) на Христос в историята, което има свои характерни елементи и е разграничимо от Неговата ипостас. Това схващане неизменно води до една стеснена и в крайна сметка, легалистична интерпретация на членството в Църквата, както и на степените на отдалеченост от нея. В опит да избегнат недостатъците на този подход, протестантските богослови, повлияни от традицията на немския идеализъм, се опитват да изградят схващане за църковното съществуване, основано на рационална теория. Тук обаче се проявява риск от сблъсък между рационално дефинираната същност и историческото битие на Църквата, които неохегелианското богословие се опита да преодолее. Каква концепция за Църквата би могла да се изведе от постулираната от Светия и Велик събор в Крит концептуална рамка на диалога?

Чл. I, 1 на Енцикликата гласи:

Едната, Свята, Съборна и Апостолска Църква е богочовешка общност по образа на Светата Троица, което в Светата Евхаристия ни дава прегообраз и жив опит за последните времена – бидейки непреходна Петдесетница, тя е пророчески глас, който не може да бъде заглушен, присъствие и свидетелство за Царството на Божията Любов, „дошло в сила” (срв. Марк. 9:1). Църквата – като Тяло Христово – „събира” света (срв. Мат. 23:37) в Него, преобразява го и го и го напоява като „извор с вода, която тече в живот вечен” (Иоан. 4:14).

В съвременното богословие съществува направление, което разглежда ипостасното битие на лицата от Троицата в диалогична перспектива. Съгласно този възглед троичните ипостаси са персонализирани релации. По този начин всяка диалогична релация в тварния свят неизменно е образ на Троицата. Според оксфордския богослов Пол Фигес троичното битие може *да се мисли* от нас само като диалогична реалност – не и като същност.¹⁴ С това комунитаристите не отхвърлят принципно Божията същност. Те обаче сочат, че тя е напълно непознаваема. Онова, което е изцяло познаваемо в Бога, е Неговата Троичност, тоест персоналните релации, в които Той съществува. Не просто няма разминаване между иманентната и икономийната Троица, тоест между онова, което Троицата сама по себе си е, и онова, което Тя разкрива за себе си в света. Всичко, което Бог чрез Иисус върши в света, е троично битие. Според Фигес това троично битие не се изчерпва с живота на една личност в света, била тя и Личността на Христос. Разкриването на троичния живот в света продължава и то се отъждествява чрез релации на любов. Възниква въпросът как може релациите да са действия? И как ние можем да действваме, подражавайки на тези релации? Отговорът на Фигес е – действайки по подражание на Троицата, ние встъпваме в едно любовно движение, в което пътят и целта съвпадат; ние биваме ангажирани по един съвършен начин в Божията любов.

Изглежда, че концепцията на отците от Крит за възглавяването, като основа на диалога, имплицитно отхвърля подобна тринитарна концепция. Гледано дори

¹⁴ Paul Fiddes. *The Doctrine of the Trinity*. Zondervan 2014, 178 ff.

В чисто икономичен аспект, разкриването на Троицата не може да се сведе до релации. Логосите на нещата са елементи от персоналния живот на Бог Слово, те са фиксирани в Неговата персонална неповторимост и нямат релационен характер. Движението на тварите към екзистенциалното постигане на благобитието е постигане на тварни релации, но това постигане е не просто разпознаване или дори олицетворяване на релациите. Става дума за историзиране на ипостасния живот в съответствие с начина, по който Христос усвоява историческия процес. Това предполага, че движението на тварите е станало иманентно на Троицния живот; сядането отгясно на Отца на Богочовека е не просто нов израз на една релация в Бога – става дума за нов елемент във взаимоотношението между Бог и Отец в Светия Дух. Ето защо участието на човека в есхатологичното възглавяване не е просто вписване в едно любовно отношение; то е предефиниране на собствената идентичност. По думите на св. Максим Исповедник, след като сме били описуеми от самите себе си, сега ставаме описуеми от Възлюбения. Това е определението на св. Максим за любовния екстаз при срещата с Бога в благобитието. Съгласно богословската програма на Критския събор, когато диалогизира с неправославните християни, Православната църква следва да разчита на този персонално-трансформативен аспект на Троицното откровение, който препраща към Кръста.

В по-общ смисъл Православната църква не просто вписва мрежа от троичноподобни релации непренадлежащите към нея; тя се обръща към тях по саможертвен начин.

В заключение схващането за възглавяването, като парадигма на диалога, дава отговор и на един каверзен въпрос, който тревожи православното съзнание. Как е възможно да се провежда успешна мисия, след като е налице криза на съборността, след като сакраменталното преживяване на църковното единство сякаш не ангажира достатъчно автентично и дълбоко общността на православните? Не е ли по-удачно първо да се постигне яснота на опита относно онтологичните измерения на Църквата и едва след това да се пристъпи към мисиониране, към диалог и ангажиране с проблемите на света? Евхаристийното събитие, което конституира Църквата¹⁵, обаче не се осъществява независимо от света. Напротив, усвояването по саможертвен начин на света е фактор за автентичност на битието на Църквата, събрана около евхаристийната трапеза. В последна сметка диалогът със света и с другите християни в него показва нашата свобода, а свободата е предпоставка за участие на *обновеното творение* в Христологичното събитие.¹⁶ Както настоява Ханс Урс фон Балтазар – сам задълбочен изследовател на богословието на св. Максим – опитът от християнската вяра предполага да излезеш от самия себе си и да бъдеш предефиниран при срещата с другия. Християнското пътуване е преди всичко усвояване.¹⁷

¹⁵ Срвн. Документа от Равена: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

¹⁶ Срвн. Гал. 5, 1.

¹⁷ John O'Donnell. Hans Urs von Balthasar. Geoffrey Chapman 1982, 24.

ПОСЛАНИЕ

на Светия и Велик събор
на Православната църква

до православния народ
и всеки човек с добра воля

Прославяме и славословим Бога на „милосърдието и на всяка утеха” (2 Кор. 1:3) затова, че ни удостои да се съберем в седмицата след Петдесетница (18–26 юни, 2016 г.) в Крит, където ап. Павел и ученикът му Тит проповядваха Евангелието в първите години от живота на Църквата. Благодарим на троичния Бог, че благоволи да завършим в единодумие дейността на Светия и Велик събор на Православието, свикан от Вселенския патриарх г-н Вартоломеи с единодушното съгласие на председателите на поместните православни автокефални църкви.

Следвайки вярно примера на апостолите и на богоносните отци, ние изследвахме отново Евангелието на „свободата, която Христос ни дарува” (Гал. 5:1). Основа на богословските ни търсения беше убедеността, че Църквата не живее сама за себе си. Тя предава свидетелството на Евангелието на богатта и истината и предлага на цялата вселена Божиите дарове: любовта, мира, справедливостта, помирението, силата на Кръста и на Възкресението и очакването на вечността.

1. Основен приоритет на Светия и Велик събор беше **прогласяване на единството** на Православната църква. Държащо се върху божествената Евхаристия и апостолското приемство на епископите, съществуващото единство трябва да бъде подкрепено и да принася нови плодове. Едната, свята, католична и апостолска Църква е богочовешка общност, предвкусване и преживяване на последните неща в божествената Евхаристия. Като една непрекъснатата Петдесетница тя е незамлъкващият пророчески глас, присъствието и свидетелството за Божието царство на любовта. Вярна на единодушното апостолско предание и тайнствения опит, Православната църква е автентичното продължение на едната, свята, католична и апостолска Църква, както се изповядва в Символа на вярата и се потвърждава от учението на църковните отци. Църквата ни живее тайнството на божествената икономия в своя тайнствен живот, съсредоточен около божествената Евхаристия.

Православната църква изразява своето единство и своята католичност в Събора. **Съборността** вдъхновява организацията, начина на взимане на решения и определя нейния път. Православните автокефални църкви не са федерация от църкви, а са една, свята, католична и апостолска Църква. Всяка поместна църква, която предлага божествената Евхаристия, е поместно присъствие и

проявление на едната, свята, католична и апостолска Църква. По отношение на православната диаспора в различните страни под слънцето беше решено да продължи действието на епископските събрания (конференции) до прилагането на каноничната точност. Те се съставят от каноничните епископи, които се определят от всяка автокефална църква и продължават да се подчиняват на нея. Последователното функциониране на епископските събрания (конференции) гарантира зачитането на православния принцип на съборността.

По време на дейността на Светия и Велик събор беше подчертано значението на събранията на предстоятелите, които бяха проведени, и се изрази предложението Светият и Велик събор да стане периодично провеждана институция.

2. Участвайки в божествената Евхаристия и молейки се за вселената, трябва да продължаваме литургията след божествената Литургия и да даваме **свидетелство за вярата** пред близки и далечни съгласно ясната заповед на Господа преди Неговото Възнесение: „и ще Ми бъдете свидетели в Йерусалим и в цяла Юдея и Самария, и дори до край земя“ (Деян. 1:8). Евангелизирането отново на Божия народ в съвременните секуларизирани общества и евангелизирането на онези, които все още не са познали Христос, представляват неотменен дълг на Църквата.

3. В отговор на своя дълг да свидетелства за истината и за своята апостолска вяра, нашата Църква придава голямо значение на **диалога** най-вече с инославните християни. По този начин и останалият християнски свят се запознава по-точно с истинността на православното предание, с ценността на светоотеческото учение, с литургичния опит и вярата на православните. Диалозите, които Православната църква води, никога не представляват компромис по въпроси на вярата.

4. Изблиците на фундаментализъм, наблюдавани в недрата на различни религии, представляват израз на болна религиозност. Трезвият **междурелигиозен диалог** значително допринася за укрепването на взаимното доверие, мира и помирение. Елеят на религиозния начин на живот трябва да се използва, за да лекува рани, а не за да възпламенява огъня на военни конфликти. Православната църква безусловно осъжда разпространяването на военното насилие, гоненията, изселването и убийствата на членове на религиозни общности, принудата към промяна на религиозната вяра, търговията с бежанци, отвлеченията, изтезанията и публичните екзекуции. Тя осъжда разрушаването на храмове, религиозни символи и паметници на културата. Особено безпокойство изразява за положението на християните и всички преследвани малцинства в Близкия изток и по други места. Тя отправя призив към световната общност да защити местните православни и всички други християни, както и цялото население на региона, което има неотменимо право да пребивава в своята родина като равноправни граждани. Нашият Събор призовава всички замесени незабавно да положат системни усилия за прекратяването на военните конфликти в Близкия изток и навсякъде, където продължават военните сблъсъци, както и за връщането на прокудените в родните им места.

Отправляме призив преди всичко към силните на земята за установяване на мир и справедливост в родните страни на бежанците. Насърчаваме политическите власти, гражданите и православните християни в страните, в които намират убежище изнурените бежанци, да продължават да им оказват помощ според възможностите си – било от излишъка си, или дори от недоимъка си.

5. Съвременното осветскостяване има за цел автономизирането на човека от Христос и духовното влияние на Църквата, която то своеволно отъждествява с консерватизма. Но западната цивилизация носи неизтриваемия печат на многовековния принос на Християнството. Нещо повече, Църквата показва спасителното значение на Богочовека и на Неговото Тяло като пространство и начин на живота в свобода.

6. В своето съвременно разбиране за **брака** Православната църква смята нерушимата връзка в любовта между мъжа и жената за „тайна велика... в Христос и в Църквата” (Еф. 5:32). По сходен начин тя определя семейството като „малка Църква”, която произлиза от брака и е единствената гаранция за възпитанието на децата.

Църквата непрекъснато подчертава значението на **въздържанието**. Християнският подвиг коренно се отличава от всеки дуалистичен аскетизъм, който отделя човека от живота и неговия съчовек. Напротив, тя го свързва с живота на Църквата в тайнствата. Въздържанието не се отнася само до монашеския живот. Подвижническият етос е характерен за християнския живот във всичките му проявления.

* * *

Светият и Велик събор освен конкретните въпроси, по които взе решение, отбелязва кратко следните същностни и актуални съвременни проблеми:

7. Относно взаимоотношенията между християнската вяра и природните науки Православната църква избягва да упражнява надзор над научните изследвания и не изразява позиция по всеки научен въпрос. Благодарни на Бога, който дава на учените благодатния дар да откриват неизвестни измерения на божественото творение. Съвременното **развитие на положителните науки** и технологията доведе до коренни промени в нашия живот. То носи значителни ползи като облекчаването на нашето всекидневие, лечението на тежки заболявания, полесното общуване между хората, проучването на космоса и др. Въпреки това има и редица отрицателни последствия като манипулирането на свободата, постепенната загуба на ценни традиции, разрушаване на околната среда, оспорване на моралните ценности. Научното знание, колкото и бързо да се развива, не стимулира човешката воля, нито дава отговор на сериозните етични и екзистенциални въпроси в търсенето на смисъла на живота и света. Тези неща изискват духовен подход, който Православната църква предлага чрез биоетиката, основана на християнската етика и светоотеческото учение. Едновременно с уважението си към свободата на научните изследвания Православната църква

отбелязва и опасностите, които се крият в някои научни открития, и подчертава достойнството на човека и неговото божествено предназначение.

8. Очевидно е, че съвременната **екологична криза** се дължи на духовни и етични причини. Нейните корени са свързани с алчността, лакомията и егоизма, които водят до неразумно потребление на природните ресурси, замърсяване на атмосферата с вредни вещества и до промяна на климата. Християнският подход към решаването на този проблем изисква покаяние за злоупотребите, въздържание и аскетична нагласа, които са предпазна мярка срещу свръхпотреблението и същевременно възпитават у човека съзнанието, че той е „разпоредник-иконом“, а не собственик на творението. Православната църква не престава да подчертава, че и бъдещите поколения имат правото на природните блага, които ни е поверил Творецът, и затова тя активно участва в различните международни екологични инициативи. Тя определи първи септември за молитвен ден в защита на природната среда.

9. В противовес на уравниващата и безлична стандартизация, която се прокарва по различни начини, Православието прогласява **уважение към самобитността** на хората и народите. Тя се противопоставя на автономизирането на икономиката от основните човешки потребности и на превръщането ѝ в самоцел. Прогресът на човешкия род не е свързан единствено с повишаване на жизненото равнище или с икономическото развитие в ущърб на духовните ценности.

10. Православната църква не се намесва в **политиката**. Нейното слово остава разграничително, но и пророческо като дължима намеса в полза на човека. Днес човешките права са поставени в центъра на политиката като отговор на съвременните социални и политически кризи и сътресения, чрез което се цели защита на гражданина от държавния произвол. Нашата Църква посочва също и задълженията и отговорностите на гражданите и необходимостта от постоянна самокритика от страна на политиците и гражданите за съществено подобрене на обществото. На първо място, Църквата подчертава, че православният **гълг** за човека надхвърля хоризонтите на установените човешки права и че „по-голяма от всичко“ е любовта, както я е разкрил Христос и са я живели ония, които вярно са Го следвали. Тя настоява също, че фундаментално право е защитата на религиозната свобода, тоест свободата на съвестта, на вярата и богослужението, както и на всички нейни лични или колективни прояви, включително и правото на всеки вярващ и на всяка религиозна общност да извършват свободно от всяка държавна намеса своите религиозни задължения, както и правото за публично преподаване на религията.

11. Православната църква се обръща **към младите хора**, които търсят пълноценен живот, изпълнен със свобода, справедливост, творчество, но и с любов. Призовава ги да се свържат осъзнато с Църквата на Този, Които е Истината и Животът. Да се присъединят, като споделят с църковното тяло своята жизненост, тревоги, проблеми и очаквания. Младите хора са не просто бъдещето на Църквата, но са и нейното активно и творческо настояще на местно и вселенско равнище.

12. Светият и Велик събор разшири нашия хоризонт в съвременния многообразен свят. Той подчерта нашата отговорност в пространството и времето, винаги в перспективата на вечността. Православната църква, съхранявайки непокътнат своя тайнствен и сотириологичен характер, е чувствителна към болката, тревогите и повика на народите за справедливост и мир. Тя благовести „от ген на ген Неговото спасение. Разглася между народите славата Му, по всички племена – чудесата Му” (Пс. 95).

Нека се молим „Бог на всяка благодат, който е призвал вас за вечната Си слава в Исуса Христа, Сам, след кратковременното ви страдание, да ви усъвършенства, утвърди, укрепи и направи непоколебими. Нему слава и владичество вовеки веков. Амин” (1 Петр. 5:10-11).

ВАЖНОСТТА НА ПОСТА И НЕГОВОТО СПАЗВАНЕ ДНЕС

1. Постът е Божия заповед (Бит. 2:16-17). Според Василий Велики „постът е връстник на човечеството, тъй като е установен още в рая” (*За поста* 1, 3. PG 31, 168A). Постът е велик духовен подвиг и изключителен израз на подвижническия идеал на Православието. Православната църква, неотклонно следвайки апостолските постановления и съборните канони, и въобще светоотеческото предание, винаги е проповядвала върховната ценност на поста за духовния живот на човека и за спасението му. В богослужбения кръг на Господнята година е отразено цялото светоотеческо предание за поста и учението за постоянното и неотслабващо богърстване на човека и за отгаването му на духовни борби. Затова и постът се възпява в Триода като многосветла благодат, непобедимо оръжие, начало на духовните битки, най-добрия път към добродетелите, храна за душата, извор на цялата философия, подражание на нетленно поведение и на равноангелския живот, майка на всички блага и добродетели.

2. Като твърде гревно установление постът се среща още в Стария завет (Втор. 9:18; Ис. 58:4-10; Иоил 2:15; Иона 3:5-7) и се потвърждава от Новия завет. Сам Господ е постил в продължение на четиридесет дни преди началото на обществената си дейност (Лук. 4:1-2) и е дал напътствия за начина, по който да се упражнява постът (Мат. 6:16-18). В Новия завет, по-общо казано, постът се препоръчва като средство за въздържание, покаяние и духовно въздигане (Марк. 1:6; Деян. 13:3; 14:23; Рим. 14:21). От апостолската епоха Църквата е провъзгласила върховното значение на поста и е определила сряда и петък като дни за пост (*Учение на 12-те апостоли* 8, 1), както и поста преди Пасха (Ириней Лионски в: Евсевий Кесарийски, *Църковна история* 5, 24, PG 20, 497B-508AB). Разбира се, в църковната практика, засвидетелствана през вековете, е съществувало разнообразие не само по отношение на продължителността на предпасхалния пост (Дионисий Александрийски, *Писмо до еп. Василид*, PG 10, 1277), но и по отношение на броя и съдържанието на останалите периоди на пост, които са се оформили под влиянието на различни фактори, най-вече богослужбени и монашески, за да се постигне, наред с другото, и подходящата подготовка преди големите празници. По този начин неразривната връзка между поста и богослужението показва мярката и целта на поста и изтъква неговия духовен характер, поради което и всички вярващи се приканват да се отзоват, всеки според собствената си сила и възможност, без обаче да се предоставя свобода за пренебрегване на това свещено установление: „Гледай да те не отклони някой от този път на учението... Защото ако можеш да понесеш цялото бреме на Господа, ще бъдеш съвършен; ако ли не можеш, спазвай, което можеш. А що се отнася до храната, понасяй онова, което можеш” (*Учение на 12-те апостоли*. 6, 1-3).

3. Истинският пост като духовен подвиг е свързан с непрестанната молитва и искреното покаяние. „Покаянието без пост – напразно” (Василий Велики,

За поста 1, 3, PG 31, 168A), както и постът без дела на благотворителност е мъртъв, особено в съвременната епоха, когато неравномерното и несправедливо разпределение на богатата лишава цели народи от самия насъщен хляб. „Братя, постейки телесно, нека постим и духовно, да разрушим всички вериги на несправедливостта, да разкъсаме примките на наложените насила отношения, да премахнем всеки несправедлив дълг, да дадем хляб на гладуващите и да подслоним бездомните” (*Самогласна стихира в сряда от първата седмица на Великия пост*. Срв. Ис. 58:6-7). Постът не се изчерпва с обикновено и формално въздържание само от някои определени храни. „Въздържанието от храни само по себе си не е достатъчно за достоен за похвала пост, но трябва да постим с пост, който е приятен и угоден Богу. Истинският пост е отхвърляне на злото, въздържане на езика, избягване на гнева, раздяла с похотите, злословието, лъжата, клетвопрестъпването. Отсъствието на всичко това е истинският пост. Така постенето става добро” (Василий Велики, *За поста 2, 7*, PG 31, 196D). При постенето въздържането от определени храни и задоволяването с малко не само във вида, но и в количеството на приеманите храни са осезаемата страна на духовния подвиг. „Постът е въздържане от храна, както личи от гумата; но храната не ни прави по-праведни или по-грешни. В дълбокия си смисъл той означава, че както за всяко същество животът се поддържа с храната, а нехраненето води до смърт, така и ние трябва да постим от светските неща, за да умрем за света, а след това, като приемем божествената храна, да живеем за Бога” (Климент Александрийски, *Из пророческите еклоги*, PG 9, 704D- 705A). Така истинският пост се отнася до цялостния живот в Христос на вярващите и достига върхната си точка чрез участието им в богослужението и особено в тайнството на божествената Евхаристия.

4. Четиридесетдневният пост на Господ е станал образец за поста на вярващите и активизира участието им в послушанието към Господ, така че, „спазвайки го, да се насладим на онова, от което бяхме отхвърлени, когато не го спазихме” (Григорий Богослов, *Слово 45 – За светата Пасха*, 28, PG 36, 661A). Христоцентричното схващане на духовния характер на поста, особено през Велика Четиридесетница, което е правило за цялото светоотеческо предание, се обобщава по забележителен начин от св. Григорий Палама: „Ако постиш така, ти не само ще страдаш и ще умреш заедно с Христос, но и ще възкръснеш и ще царуваш заедно с Него в безкрайните векове; защото, след като с такъв пост си се сраснал с подобие на смъртта Му, ще бъдеш съучастник и на възкресението Му и наследник на живота в Него” (*Беседа 13 – За петата неделя от Великия пост*, PG 151, 161A).

5. Според православната традиция мярата за духовно усъвършенстване е „пълната възраст на Христовото съвършенство” (Ефес. 4:13) и всеки е дължен, ако желае да я постигне, да се подвизава и да се издигне съответно. Точно затова подвизаването и духовната борба нямат край в настоящия живот, както и съвършенството на съвършените. Всички са призовани според силите си да отговорят на повелите на високата православна мяра, за да достигнат обожествяване по благодат. И те, въпреки че вършат всичко, каквото им е заповядано, никога не се възгордяват, но изповядват: „ние сме ненужни слуги, защото извър-

шихме това, което бяхме длъжни да извършим” (Лук. 17:10). Според православно-то схващане за духовен живот всички са задължени да не изоставят добрия подвиг на поста, но като се самоукоряват и съзнават своето смирено положение, да се оставят на Божията милост за своите пропуски, защото православият духовен живот не може да бъде постигнат без духовния подвиг на поста.

6. Православната църква като любяща майка е определила полезното за спасението и е постановила свещените периоди на поста като богодарувано „защитно средство” на новия живот в Христос на вярващите срещу всеки замисъл на врага. Следвайки светите отци, тя пази, както и преди, свещените апостолски постановления, съборните канони и свещените предания, предлага винаги свещените пости като най-добър път на вярващите в подвига им за духовно усъвършенстване и спасение и проповядва необходимостта от спазване на постановените през Господнята година пости, сиреч: Великата Четиридесетница, срядата и петъка, които се свидетелстват от свещените канони, както и постите за Рождество Христово, за геня на светите апостоли, за Успението на Богородица и еднодневните пости за Въздигането на Честния кръст, навечерието на Богоявление и отсичането на честната глава на Йоан Предтеча, както и всички пости, които се определят по пастирски съображения или се спазват от вярващите по тяхно желание.

7. Но заедно с това Църквата с пастирска загриженост е положила поради човеколюбиво снизхождение граници на постния режим. Затова е предвидила в случай на телесна немощ или при наложителна нужда, или поради трудни времена да се прилага принципът на църковна икономия (снизхождение) съобразно отговорната преценка и пастирска загриженост на епископския събор на поместните църкви.

8. Факт е, че днес много вярващи не спазват всички предписания за поста било поради нехайство, било поради условията си на живот, каквито и да са те. Но всички тези случаи на неспазване на свещените предписания за поста, независимо дали са от по-общ или от личен характер, трябва да са предмет на пастирска загриженост от страна на Църквата, защото Бог „не иска смъртта на грешника, но да се отвърне той от пътя си и да бъде жив” (срв. Иез. 33:11), без обаче да се пренебрегва ценността на поста. Затова за онези, които изпитват затруднение да спазват дадените разпоредби за поста било по лични причини (болест, военна служба, условия на труд и т.н.), било по по-общни причини (особените климатични условия в дадени страни, както и социално-икономическите особености на някои страни, напр. трудности при намиране на постни храни), предоставя се на преценката на поместните православни църкви да определят мярка на човеколюбива икономия и снизхождение, за да облекчат в тези конкретни случаи „товара” на свещените пости. Всичко това да става в рамките на споменатото по-горе и да се прави с цел ни най-малко да не се омаловажи свещеният статут на поста. Църквата трябва да прилага това човеколюбиво снизхождение много пестеливо и във всеки случай с по-голяма снизходителност при онези пости, за които няма винаги еднаква традиция и практика в Църквата. „Добре е да се пости всеки ден, но този, който не яде, да не осъжда онези, които яде. В тези неща не трябва да се законодателства и да се насилва, нито да

се принуждава повереното паство, а по-скоро да се подхожда с убеждаване и с кротост, и със слово, подправено със сол” (Йоан Дамаскин, *За светите пости*, 3, PG 95, 68B).

9. Постът преди божествено причастие – три или повече дни – се оставя на благопристойността на вярващите, съгласно и с гумите на св. Никодим Светогорец: „... въобще постът преди причастие не е определен от свещените канони. Можещите да постанат преди причастие цяла седмица, добре правят” („Тълкуване на канон 12 на VI Вселенски събор”, *Лидалион*, 191). Целостта на вярващите в Църквата обаче трябва да пази свещените пости и неяденето от полунощ, за да пристъпи редовно към божествено Причастие, което е и по превъзходство израз на църковната действителност; да свикне да пости в знак на покаяние, за изпълване на духовното обещание, за постигане на свещената цел, във времена на изпитание, във връзка с изискването от него от страна на Бога, преди кръщение (за пристъпващите към кръщение във възраст), преди ръкоположение, в случаи на епитимии, при свещените скърби и в други подобни случаи.

ОТНОШЕНИЯТА НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА С ОСТАНАЛИЯ ХРИСТИЯНСКИ СВЯТ

1. Православната църква, която е Егната, Света, Католична и Апостолска църква, в своето дълбоко църковно самосъзнание твърдо вярва, че заема господстващо място в делото за насърчаването на единството на християните в съвременния свят.

2. Православната църква основава единството на Църквата върху факта на нейното основаване от нашия Господ Иисус Христос и върху общението в Светата Троица и в тайнствата. Това единство се изразява чрез апостолската приемственост и светоотеческата традиция и се преживява в нея до днес. Православната църква има мисията и задължението да преподава и да проповядва цялата истина, съдържаща се в Светото писание и в Свещеното предание, която придава на Църквата нейния католичен (вселенски) характер.

3. Отговорността на Православната църква за единството, както и нейната вселенска мисия са били изразени от Вселенските събори. Те особено са подчертали съществуващата неразривна връзка между правата вяра и общението в тайнствата.

4. Православната църква, непрестанно молеца се „за единението на всички“, винаги е поддържала диалог с отделените от нея, близки и далечни, и дори е първенствувала в съвременното търсене на пътища и начини за възстановяване на единството на вярващите в Христос, участвала е в икуменическото движение от неговото появяване и е допринесла за неговото формиране и по-нататъшното му развитие. Освен това Православната църква, благодарение на отличаващия я вселенски и човеколюбив дух, който според Божията повеля се моли „да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината“ (1 Тим. 2:4), винаги се е борила за възстановяването на християнското единство. Затова *православното участие в движението за възстановяване на единството с другите християни в Егната Света, Католична и Апостолска църква* никак не е чуждо на естеството и историята на Православната църква, а представлява последователен израз на апостолската вяра и традиция в новите исторически условия.

5. Съвременните двустранни богословски диалози на Православната църква, както и участието ѝ в икуменическото движение се основават на това нейно православно самосъзнание и на нейния вселенски дух и имат за цел да потърсят изгубеното единство на *всички християни* въз основа на *истината на вярата* и преданието на древната Църква на седемте вселенски събора.

6. Според онтологичната природа на Църквата нейното единство не може да бъде нарушено. Въпреки това Православната църква приема историческото нау-

меноване на други, ненамиращи се в общение с нея инославни християнски църкви и изповедания, и същевременно вярва, че нейните отношения с тях трябва да се основават на възможно най-бързото и най-обективно изясняване от тяхна страна на целия еклесиологичен въпрос и особено на тяхното основно учение за тайнствата, благодатта, свещенството и апостолското приемство. Така както по богословски, така и по пастирски съображения тя е била благосклонно и положително настроена за диалог с останалите християни на двустранно и многостранно равнище и за участие като цяло в икуменическото движение на новото време с убеждението, че чрез диалога дава силно свидетелство за пълнотата на Христовата истина и за своите духовни съкровища на тези, които са извън нея, с обективната цел да подготви пътя, който води към единство.

7. В горепосочения дух всички поместни светейши православни църкви дейно участват днес в официалните богословски диалози, а по-голямата част от тях и в различни национални, регионални и международни християнски организации въпреки настъпилата дълбока криза в икуменическото движение. Тази многообразна дейност на Православната църква извира от чувството на отговорност и от убеждението, че взаимното разбирателство и сътрудничество имат основополагащо значение, „за да не причиним някоя спънка на Христовото благовестие” (1 Кор. 9:12).

8. Разбира се, Православната църква, когато води диалог с останалите християни, не пренебрегва трудностите на такова едно начинание, но ги осъзнава по пътя на общото разбиране на преданието на древната Църква и с надеждата, че Светият Дух, Които „съчетава цялата институция на Църквата” (*стихирът на вечернята на Петдесетница*), „ще възпълни недостигащото” (*молитва при хиротония*). В този смисъл Православната църква в отношенията си с останалия християнски свят не се опира единствено на човешките сили на провеждащите диалозите, но се уповава преди всичко на надзора на Светия Дух чрез благодатта на Господ, Които се е молил „да бъдат всички едно” (Иоан. 17:21).

9. Съвременните двустранни богословски диалози, обявени от всеправославните съвещания, са израз на единодушното решение на всички поместни светейши православни църкви, които са призовани дейно и постоянно да участват в тяхното провеждане, за да не възпрепятстват единодушното свидетелство на Православието за прослава на Троицния Бог. В случай че някоя поместна църква реши да не определи свои представители в някой диалог или за заседание на някой диалог, ако това решение не е всеправославно, диалогът си продължава. Преди започването на диалога или на съответното заседание отсъствието на някоя поместна църква непременно трябва да се обсъди от православната комисия на диалога, за да се изрази солидарността и единството на Православната църква. Двустранните и многостранните богословски диалози е нужно да бъдат обект на периодична оценка на всеправославно ниво.

10. Проблемите, които възникват при провеждането на богословските разисквания в смесените богословски комисии, не винаги са достатъчно основание за едностранното отзоваване на нейните представители или за окончателното прекратяване на участието на дадена поместна православна църква. Оттегля-

нето на някоя православна църква от диалога по правило трябва да се избягва, като се положат pogodobavashite междуправославни усилия за възстановяването на представителната цялост на православната богословска комисия в този диалог. Ако някоя поместна църква или някои православни църкви отказват да участват в заседанията на смесената богословска комисия на гаден диалог, позовавайки се на сериозни еклесиологични, канонични, пастирски или от морално естество основания, тази църква или църкви известяват писмено за своя отказ Вселенския патриарх и всички православни църкви според всеправославните норми. В хода на всеправославното обсъждане Вселенският патриарх търси единодушното съгласие на останалите православни църкви за това как да се подходи по-нататък, включително и за нова оценка на хода на конкретния богословски диалог, щом като единодушно това бъде сметнато за необходимо.

11. Следваната методология при провеждане на богословските диалози има за цел разрешаването на традиционните или на евентуални новопоявили се различия и търсенето на общи елементи на християнската вяра. Тази методология предполага съответното осведомяване на изпълнението на Църквата относно разните етапи от развитието на диалозите. В случай на невъзможност да се преодолее гадено богословско различие богословският диалог може да продължи, като се отбелязва установеното несъгласие по конкретния въпрос на богословско различие, а това несъгласие се съобщава на всички поместни православни църкви за необходимите по-нататъшни действия.

12. Разбираемо е, че при провеждането на богословските диалози общата цел за всички е окончателното възстановяване на единството в правата вяра и любовта. Но при все това съществуващите богословски и еклесиологични различия позволяват известно степенуване на възникващите трудности при постигането на всеправославно поставената цел. Различният характер на проблемите на всеки двустранен диалог предполага промяна на прилаганата при тях методология, но не и промяна на целта, защото целта е единна във всички диалози.

13. Въпреки това се налага в случай на нужда да се положат усилия за съгласуване на работата на различните междуправославни богословски комисии, отчитайки, че съществуващото единство на Православната църква трябва да се разкрива и проявява и в рамките на тези диалози.

14. Приключването на гаден официално обявен богословски диалог става със завършването на работата на съответната смесена богословска комисия, при което председателят на междуправославната комисия подава изложение до Вселенския патриарх, който в съгласие с предстоятелите на поместните православни църкви обявява приключването на диалога. Никой диалог не се смята за завършен, преди да се обяви за приключил чрез такова всеправославно становище.

15. В случай че работата на гаден богословски диалог приключи успешно, всеправославното решение за възстановяване на църковното общение трябва да се основава на единодушното мнение на всички поместни православни църкви.

16. Един от главните органи в историята на икуменическото движение е Световният съвет на църквите (ССЦ). Някои православни църкви са негови учредителни членове, а впоследствие всички поместни православни църкви са станали негови членове. ССЦ е едно съвкупно сформирано междухристиянско тяло, въпреки че то не обхваща всички християнски църкви и изповедания. Успоредно с него съществуват и други междухристиянски организации и регионални органи като Конференцията на европейските църкви (КЕЦ) и Съвета на църквите на Близкия изток (СЦБИ) и Всеафриканския съвет на църквите. Те заедно със ССЦ изпълняват важна мисия за насърчаване на единството на християнския свят. Православните църкви на Грузия и България се оттеглиха от Световния съвет на църквите: първата през 1997 г., а втората през 1998 г., като имаха особено мнение за работата на Световния съвет на църквите и затова не участват в дейностите, организирани от него и от други междухристиянски органи.

17. Православните поместни църкви, членове на ССЦ, вземат пълно и равноправно участие в организацията на Световния съвет на църквите и допринасят с всички разполагаеми средства за насърчаване на мирното съвместно съществуване и сътрудничество в условията на значителни обществено-политически предизвикателства. Православната църква прие със задоволство решението на ССЦ да откликне на нейната молба за създаването на специална комисия за православно участие в ССЦ в съответствие с препоръката на междуправославната среща в Солун (1998 г.). Установените от специалната комисия критерии, които бяха предложени от православните и възприети от ССЦ, доведоха до създаването на постоянна комисия за сътрудничество и консенсус, бяха утвърдени и включени в устава и в правилника за работата на ССЦ.

18. Православната църква, вярна на своята еклесиология, на тъжгествеността на своето вътрешно устройство и на учението на древната Църква на седемте вселенски събора, като участва в организацията на ССЦ, по никакъв начин не приема идеята за „равенството на изповеданията“ и в никакъв случай не може да приеме единството на Църквата като някакъв компромис между изповеданията. В този смисъл единството, което се търси в ССЦ, не може да бъде плод само на богословски съглашения, но и на единството на вярата, което се пази и живее в тайнствата в Православната църква.

19. Православните църкви членки смятат за необходимо условие за участие в ССЦ основополагащия член на неговия устав, според който негови членове могат да бъдат тези, които вярват според Писанието в Господ Иисус Христос като Бог и Спасител и изповядват Триединния Бог: Отец, Син и Свети Дух, според Никео-Цариградския символ на вярата. Те са дълбоко убедени, че еклесиологичните предпоставки на Декларацията от Торонто (1950 г.), озаглавена „Църквата, църквите и Световният съвет на църквите“, е от основно значение за православно участие в ССЦ. Затова се разбира от само себе си, че ССЦ не е и в никакъв случай не е допустимо да стане свръхцърква. „Цел на Световния съвет на църквите не е да договаря обединения между църквите, което може да става само от църквите, действащи по собствена инициатива, но да доведе църквите до жив контакт между тях и да насърчи проучването и обсъждането на въпроси-

те за християнското единство. Никоя църква не е задължена да променя своята еклесиология при влизане в ССЦ... Самият факт на членството в ССЦ не означава, че всяка църква е длъжна да счита другите църкви за църкви в истинския и пълен смисъл на този термин.” (*Декларация от Торонто*, §2, 3.3, 4.4).

20. Перспективите за провеждане на богословски диалози на Православната църква с останалия християнски свят винаги се определят на основата на принципите на православната еклесиология и на каноничните критерии на вече създадената църковна традиция.

21. Православната църква желае да подкрепи работата на комисията „Вяра и рел” и с особен интерес следи нейния богословски принос досега. Положително оценява документите с богословски характер, издадени от Комисията със значителното участие на православни богослови, като важна стъпка в икуменическото движение по пътя към сближаване на християните. При все това Православната църква запазва особено мнение по основни въпроси на вярата и църковното устройство, защото неправославните църкви и изповедания са се отклонили от истинската вяра на Егната, Свята, Католична и Апостолска църква.

22. Православната църква смята за осъдителен всеки опит за разбиране на единството на Църквата, предприет от отделни лица или групи под предлог за опазване или защита на истинното Православие. Както свидетелства целият живот на Православната църква, запазването на истинната православна вяра се гарантира единствено от съборната система, която от незапомнени времена в Църквата представлява компетентния и висш съдник по въпросите на вярата и каноничните постановления (*Шесто правило на II вселенски събор*).

23. Православната църква има общо съзнание за необходимостта от водене на междухристиянски богословски диалог, затова и смята за необходимо той винаги да бъде съпътстван от свидетелстването в света чрез дела на взаимно разбирателство и любов, които изразяват „неизказаната радост” на благовестието (1 Петр. 1:8), като се изключва всяко действие на прозелитизъм, униатство или други провокативни действия на верски антагонизъм. В този дух Православната църква смята за важно всички християни, вдъхновени от общите основни принципи на Евангелието, да се постараят с готовност и единоумислие да дадем отговор на острите проблеми на съвременния свят въз основа на идеалния образец на новия човек в Христос.

24. Православната църква осъзнава факта, че движението за възстановяването на единството на християните приема нови форми, за да отговори на новите условия и да посрещне новите предизвикателства на съвременния свят. Нужно е да се продължи свидетелството на Православната църква в разделения християнски свят въз основа на апостолското предание и своята вяра.

Молим се християните заедно да се потрудят, така че да се приближи денят, в който Господ ще изпълни надеждата на православните църкви и „ще бъде едно стаго и един Пастир” (Иоан. 10:16).

АВТОНОМИЯТА И НАЧИНЪТ ЗА НЕЙНОТО ПРОВЪЗГЛАСЯВАНЕ

Светият и Велик събор на Православната църква се занимава с темата за „Автономията и начина на нейното провъзгласяване“. Така темата беше разисквана от Петата всеpravославна подготвителна комисия (Шамбези, 10–17 октомври 2015 г.) с позоваване на съответните текстове, след което те бяха утвърдени с някои малки поправки, както следва:

Въпросите, които занимава Събора, се отнасят до: а) понятието, съдържанието и различните форми на статута на автономията; б) предпоставките, въз основа на които дадена поместна църква да потърси своята автономия от автокефалната църква, под чиято юрисдикция се намира; в) изключителната компетентност на автокефалната църква да загвижи и да завърши процедурата за даване на автономия на част от своята канонична юрисдикция, като автономни църкви, не се основават в географското пространство на православната диаспора и г) последиците на този църковен акт за отношенията на провъзгласената автономна църква както с автокефалната църква, към която принадлежи, така и с останалите автокефални православни църкви.

1. Статутът на автономията изразява по каноничен начин състоянието на относителната или частична независимост на една определена църковна част от каноничната юрисдикция на автокефалната църква, към която канонично принадлежи.

а) При прилагането на този статут в църковната практика са се образували степени на зависимост, засягащи отношенията на автономната църква с автокефалната църква, към която принадлежи.

б) Изборът на председателя на автономната църква се утвърждава или се извършва от компетентния църковен орган на автокефалната църква, чиито председател той поменава и комуто е канонично подчинен.

в) Във функционирането на статута на автономията съществуват разни форми при прилагането му в църковната практика, които се определят от степента на зависимост на автономната църква от автокефалната църква.

г) В някои форми степента на зависимост на автономната църква се изразява и чрез участието на нейния председател в синода на автокефалната църква.

2. Загвиждането и завършването на процедурата за даване на автономия на част от каноничната юрисдикция на автокефалната църква принадлежи на каноничната компетентност на тази автокефална църква, към която принадлежи предстоящата да бъде провъзгласена автономна църква. По този начин:

а) Търсещата своята автономия поместна църква, ако притежава необходимите църковни и пастирски предпоставки, подава съответната молба до автокефалната църква, към която се числи, като разяснява и сериозните причини, продукували подаването на нейната молба.

б) Автокефалната църква, приемайки нейната молба, оценява на синодно заседание предпоставките и причините за подаването на молбата и решава дали да даде, или да не даде автономия. В случай на положително решение издава и съответния томос, който определя географските граници и отношенията на автономната църква с автокефалната църква, към която принадлежи, в съответствие с установените критерии на църковното предание.

в) Предстоятелят на автокефалната църква известява Вселенската патриаршия и останалите автокефални православни църкви за провъзгласяването на автономната църква.

г) В междуправославните, междухристиянските и междурелигиозните си отношения автономната църква се изявява чрез автокефалната църква, от която е получила автономията си.

д) Всяка автокефална църква може да предоставя автономен статут само в границите на каноничната си географска територия. В пространството на православната диаспора не се учредяват автономни църкви, освен само след всеправославно съгласие, осигурявано от Вселенската патриаршия според действащите на всеправославно равнище норми.

е) Когато се дава автономен статут на една и съща географска църковна област от две автокефални църкви и вследствие на това възникнат оспорвания на дадената от другата църква автономия, въввлечените страни се обръщат – заедно или поотделно – към Вселенския патриарх, тъй че той да намери каноничното решение на въпроса според действащите на всеправославно равнище норми.

3. Последствията за автономната църква и нейното отношение към автокефалната църква, които произтичат от провъзгласяването на автономията, са следните:

а) Първенстващият епископ на автономната църква поменава само името на предстоятеля на автокефалната църква.

б) Името на първенстващия на автономната църква не се вписва в диптисите.

в) Автономната църква получава свето миро от автокефалната църква.

г) Епископите на автономната църква се избират и се поставят от нейния компетентен църковен орган. В случай на сигурна невъзможност на автономната църква да извърши това, тя бива подпомогната от автокефалната църква, на която е подчинена.

ПРАВОСЛАВНАТА ДИАСПОРА

Светият и Велик събор на Православната църква се занима с темата за каноничното организиране на православната диаспора. Така бяха разисквани разгледаните от Четвъртата всеправославна среща (Шамбези, 2009 г.) и от Събранието на председателите на православните източни църкви (21–28 януари, 2016 г.) текстове относно православната диаспора и за каноничното решение относно начина на функциониране на епископските събрания в разселение (диаспора). Текстовете бяха приети с някои малки поправки, както следва:

1.

а) Установи се, че е общо желание на всички най-свети православни църкви да бъде решен въпросът с православната диаспора колкото е възможно по-скоро и да се устрои тя по начин, който да съответства на православната еклесиология и на каноничната традиция и практика на Православната църква.

б) Установи се също, че в настоящата фаза поради исторически и пастирски причини не е възможно незабавното преминаване към строго каноничния порядък на Църквата по този въпрос, т.е. да съществува само един епископ в дадено място. Оттук се реши да се запазят установените от Четвъртата предсъборна среща епископски конференции, докато не дойде време да съзрее ситуацията, та да бъде строго приложена каноничната точност.

2.

а) *Епископските конференции* на долуупоменатите региони се съставят от всички канонично признати епископи в дадения регион. Самите те ще продължат да се подчиняват на каноничните юрисдикции, към които се числят в момента.

б) Тези събрания ще се състоят от всички епископи в даден регион, които са в канонично общение с всички най-свети православни църкви, намиращи се в канонично общение, и ще се председателстват от първия по старшинство сред епископите, подчинени на Константинополската църква, а при отсъствие на такъв – съгласно реда на диптисите. Събранията ще имат изпълнителни комитети, които ще се състоят от първите по старшинство йерарси на различните юрисдикции, които съществуват в региона.

в) Дело и отговорност на тези епископски конференции ще бъде грижата за опазването на единството на Православието и за развиването на съвместна дейност на всички православни от дадения регион за посрещане на пастирските нужди на живеещите там православни, общо представяне на всички православни пред неправославните и пред цялото общество в региона, развиване на богословската наука и на църковното образование и т.н. Решенията по тези въпроси ще се взимат с единодушие от църквите, които са представени в дадено съб-

ране (конференция).

3. Регионите, в които ще се създадат на първо време епископски събрания, се определят, както следва:

- i. Канада
- ii. Съединените американски щати
- iii. Латинска Америка
- iv. Австралия, Нова Зеландия и Океания
- v. Великобритания и Ирландия
- vi. Франция
- vii. Белгия, Холандия и Люксембург
- viii. Австрия
- ix. Италия и Малта
- x. Швейцария и Лихтенщайн
- xi. Германия
- xii. Скандинавските страни (освен Финландия)
- xiii. Испания и Португалия.

4. Епископите в диаспората, които живеят в диаспора и имат енории в повече региони, ще са членове на епископските конференции и на тези региони.

5. Епископските конференции не отнемат от своите членове епископи компетенции от административен и каноничен характер, нито ограничават правата им сред диаспората. Епископските конференции целят създаването на обща позиция на Православната църква по различни въпроси; това ни най-малко не преняства епископите членове, които остават отговорни пред своите църкви, да изразяват становищата на своите църкви пред външния свят.

6. Председателите на епископските конференции свикват и председателстват всички общи срещи (богослужбни, пастирски, административни и т.н.) на епископите от своя регион. По въпроси от по-общ характер, които изискват всеправославно разглеждане според решение на епископската конференция, нейният председател се обръща към Вселенския патриарх за по-нататъшни действия според всеправославно действащия порядък.

7. Православните църкви се обвързват да не предприемат действия, които могат да навредят на така очертания път за канонично решение на въпроса за диаспората, и ще правят всичко възможно за улесняване на работата на епископските събрания и възстановяване на добрия каноничен порядък в диаспората, като отдаването на титули на съществуващи вече архиереи, ще правят всичко възможно за улесняване делото на епископските конференции и за възстановяване на каноничния порядък в диаспората.

КАНОНИЧНА УРЕДБА ЗА ФУНКЦИОНИРАНЕТО НА ЕПИСКОПСКИТЕ КОНФЕРЕНЦИИ В ПРАВОСЛАВНАТА ДИАСПОРА

Член 1

Всички православни епископи от всеки регион от определените от Светия и Велик събор на Православната църква, които се намират в канонично общение с всички поместни автокефални църкви, образуват самата епископска конференция.

Членове на епископската конференция са и онези православни епископи, намиращи се извън каноничните граници на църквата си, които упражняват пастирско служение в енории от дадения регион.

Епископи на покой и гостуващи епископи в дадения регион, доколкото изпълняват условията от параграф 1, могат да бъдат поканени да участват в конференцията, но без право на глас.

Член 2

Цел на епископската конференция е да проявява единството на Православната църква, да стимулира сътрудничеството между църквите във всички области на пастирското служение и да пази, съхранява и подпомага интересите на общностите, които са под духовната власт на православните канонични епископи в района.

Член 3

Епископската конференция ще има изпълнителна комисия, съставена от първите епископи на всяка канонична църква в региона.

Член 4

Епископската конференция и изпълнителната ѝ комисия ще имат един председател, един или двама заместник-председатели и един касиер, както и други отговорни лица, определени от конференцията.

Председателят е *ex officio* първият от епископите на Вселенската патриаршия, а при отсъствието на такъв, по реда на диптисите. Предстоятелят на епископската конференция свиква заседанията ѝ, направлява дейностите им и предвожда съслуженията. По въпросите, които са обсъдени в епископската конференция и по които е постигнато единогласно решение, председателят (или по заместване друг член на епископската конференция) излага пред гържавата, обществото и останалите религиозни организации общата позиция на православните църкви в района.

Заместникът или заместниците се определят *ex officio* от епископите, членове на конференцията от непосредствено следващите църкви, единогласно по реда на диптисите на православните църкви. Секретарят, касиерът и останалите служители се избират от конференцията, могат обаче да не произлизат от степенята на епископите.

Член 5

Правомощията на епископската конференция са следните:

- а) Да се грижи и допринася за съхранението и единството на Православната църква в дадения регион за богословските, църковни, канонични, духовни, милосърдни, образователни и мисионерски нейни задължения.
- б) Координация и придвижване на дейности от общ интерес в области като пастирската, катехизическата, литургичния живот, религиозните издания, средствата за масова информация, църковно образование и др.
- в) Отношенията с инославните и другорелигиозните.
- г) Всичко, което представлява задължение на Православната църква в отношенията ѝ с обществото и държавните власти.
- д) Подготовка на план за организиране на православните в дадения регион на канонична основа.

2. Определянето на полето от правомощия не би трябвало по никакъв начин да навлиза в епархийските правомощия на всеки епископ и да ограничава правата на неговата църква, включително и нейните връзки с международни организации, държавна власт, обществото от граждани, средствата за масова информация, други изповедания, държавни и междуденоминационни организации, както и с останалите религии.

При особени езикови, обучителни и пастирски теми на някоя църква епископската конференция може да сътрудничи и с църковното ръководство на въпросната църква, така че разнообразието на етническите традиции да подсигурава единството на Православието в общността на вярата и връзката на любовта.

Член 6

Епископската конференция приема и записва избора на епископи от региона, както и отношението им към светите автокефални православни църкви.

Тя изследва и определя каноничното положение в региона на поместните общности, които не се отнасят до светите автокефални православни църкви.

Тя трябва да записва всеки избор на клирици, обявен от епископите им, за да се приложи този избор от православните църкви в региона.

Член 7

Епископската конференция се събира най-малко веднъж годишно по покана на председателя. Може да се събере колкото пъти би било нужно, ако това се сметне за необходимо от изпълнителната комисия или писмено с обосновано заявление от 1/3 от членовете на конференцията.

Изпълнителната комисия се събира веднъж на три месеца и колкото пъти се сметне за необходимо по покана на председателя или писмено с обосновано заявление на 1/3 от членовете ѝ.

Поканите за събиране на епископската конференция, ако не се случат изключителни обстоятелства, се изпращат два месеца предварително, докато поканата за изпълнителната конференция се изпраща една седмица предварително, но се изпращат и заедно с това темите на конференциите разпоредби и свързаните с тях детайли.

Конференциите трябва да се гласува на първото заседание на конференцията и не може да се променя освен с решение на присъстващите членове с абсолютно мнозинство.

Член 8

Изпълнителната комисия се намира в кворум чрез присъствието на 2/3 от членовете си, а конференцията – с присъствието на абсолютно мнозинство на членовете си, включително своя председател.

Член 9

Деятелностите на епископската конференция се извършват в съгласие с принципите на православната съборна традиция и се направляват от нейния председател, който има и отговорността да надзирава при взимането на нейните решения.

Член 10

Решенията на епископската конференция се вземат със съгласие.

По въпроси с по-общо значение, които изискват всеправославно ангажиране при решението на епископската конференция, председателят ѝ е длъжен да се отнесе до Вселенския патриарх за по-нататъшна и всеправославна валидност.

Член 11

С решение на епископската конференция може да се организират от членовете ѝ комисии по мисионерската дейност, литургични комисии, пастирски, икономически, образователни, икуменически и по други теми, председателствани от един епископ – член на конференцията.

Членовете на тези комисии, клирици или лаици, се определят от изпълнителната комисия. Също съветници и специалисти могат да бъдат канени да участват в епископските конференции или в изпълнителната комисия без право на глас.

Член 12

Епископската конференция може да състави и измени своя собствен вътрешен порядък за изпълняване и прилагане на горните разпоредби съгласно необходимостите на региона и зачитайки каноничното право на Православната църква.

Всичко, което се отнася при функционирането на конференцията до закони и икономически теми, се решава в светлината на законодателството на държавите в региона, в чиито рамки членовете на конференцията упражняват своето правомощие.

Член 13

Съставяне на нова, делене или унищожаване на съществуваща епископска конференция или сливане на две или повече такива става по решение на събора на предстоятелите на православните църкви по искане на някоя църква или на председателя на някоя епископска конференция, отправено до Вселенската патриаршия.

Превод от гръцки: Светослав Риболов

МЕДИЕН ОБЗОР: 2018, АПРИЛ – МАЙ

Резултатите от няколко нови социологически проучвания и американската християнска десница – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Възходът на нехристиянска Европа

Обширно социологическо изследване, проведено в над 20 европейски държави, показва тенденция към превръщането на Европа в „постхристиянско“ атеистично общество¹. Изследването, което обхваща лица на възраст между 16 и 29 години, установява, че най-слабо религиозна е Чехия (91% атеисти), следвана от Естония, Швеция и Нидерландия (където този дял варира между 70 и 80%). В противоположния край се намират Полша и Литва (с дял на атеистите от съотв. 17% и 25%). Данните са публикувани в доклада „Младите европейци и религията“ от проф. Стивън Бъливант (Университет „Сейнт Мери“, Лондон) и се базират на серия от допитвания, осъществени между 2014 и 2016 г.

Религията вече има затихващи функции, смята проф. Бъливант. С няколко значими изключения, младите европейци във все по-голяма степен не следват и дори не се идентифицират с вярата. Този процес ще се задълбочава и „християнството като погрязваща се норма вече е изчезнало – или завинаги, или поне за следващите сто години“. При това се наблюдават изострени регионални контрасти: съседни държави с близка история разкриват коренно различен верови профил, какъвто е случаят със силно християнските Полша и Литва, от една страна, и Чехия и Естония, от друга.

Разбира се, тенденцията е още по-дълбока по отношение на религиозната практика. Единствено в Полша, Ирландия и Португалия относително голяма част от анкетираните са посочили, че се черкуват поне веднъж седмично (съотв. 39, 20 и 15%). В Чехия, напротив, 70% заявяват, че никога не ходят на църква, а цели 80% – че никога дори не се молят. Във Великобритания, Франция, Белгия, Испания и Нидерландия тези дялове са съотв. между 56 и 60% и 63 и 66%, а в Русия – съотв. 37% и 46%.

Според Бъливант много европейци „ще бъдат кръстени и няма да отидат на църква никога през живота си. Религиозната идентичност вече не се предава от родителите на децата, а се отмива от тях. След 20–30 години водещите християнски вероизповедания ще бъдат по-малки; за сметка на това хората, ко-

¹ „Christianity as default is gone: the rise of a non-Christian Europe“, www.theguardian.com (20.03.2018).

ито останат в тях, ще бъдат много по-отдадени на вярата си”.

Западноевропейското християнство като смесване на вяра и идентичност

Друго любопитно социологическо изследване на християнските нагласи в Европа и Америка разкрива, че религиозната идентичност и убежденията на вярата могат да се окажат две различни неща.² Това показват резултатите от допитване до 24 хил. европейци на Изследователския център „Пю”, публикувани през юни 2018 г. Данните показват, че в Европа християнството все повече се превръща в национален и културен определител, при което вероизповедните детайли остават на заден план. Така например едва 64% от редовно черкуващите се християни в Европа потвърждават, че вярват в библейския Бог (за сравнение: в САЩ техният дял е 80%). От друга страна, 72% от същата група смятат, че етническите връзки с населението на дадена държава са важни за пълноправно членство в нейната общност (немците например „следва” да имат немски корени); 49% смятат, че ислямът е поначало несъвместим с европейската култура. Тези нива са по-ниски при непрактикуващите християни (съотв. 52 и 45%) и още по-ниски при религиозно неангажираните (съотв. 42 и 32%). Данните показват следната широка рамка: черкуващите се християни в Европа разкриват по-отрицателни нагласи спрямо мюсюлмани, евреите и имигранти от тези, които не ходят редовно на църква, които на свой ред имат по-отрицателни нагласи от онези, които не се обвързват с дадено вероизповедание.

Като цяло, отбелязва изследването, разговорите за религиозната принадлежност се оказват твърде опростени. Към момента все още не разполагаме с достатъчен набор от характеристики, за да направим ясна разлика между „културно” християнство (с присъщите му националистични елементи) и християнство в богословския смисъл на гумата. Оттук например и удивителните данни за това, че част от редовно черкуващите се християни посочват, че не вярват в библейския Бог, докато част от тези, които дори не се определят като християни, заявяват точно обратното.

Евангелистите и американският президент

Социолозите имат различни теории по въпроса защо настоящият американски президент печели близо 80% от гласовете на белите евангелисти в САЩ – нещо, което ги превръща в най-голямата религиозна група от негови поддръжници.³ Според някои причините са свързани с „икономическото безпокойство” на рабо-

² „Being Christian in Western Europe”, www.pewforum.org (29.05.2018).

³ „Researchers discover common thread among Christians who voted for Trump”, www.huffingtonpost.com (04.04.2018).

тещите, а според други – с американските страхове от „културно изместване“. Според Анджо Уайтхед, социолог в Клемсънския университет в Южна Каролина, ключът е в „християнския национализъм“; става въпрос за идеология, смесваща християнската любов към Бог и родината, както и обърната към усещането за специалната роля на Бог в историята на САЩ.

Идеологията се появява в различни моменти от американската история, но изглежда се повтаря по нов и по-агресивен начин в днешни дни. В тази най-нова версия основният стремеж е насочен към отхвърляне на светското общество и възстановяване на идентичността на Америка като „християнска нация“ чрез засилване на християнските лостове за влияние в обществената сфера. Така някои от най-верните евангелски поддръжници на президента вярват, че той е избран от Бог, за да им помогне да постигнат целта за християнизирание на американския народ. Уайтхед смята, че християнският национализъм е уникално и самостоятелно състояние на убежденията, което е и основна причина за резултата от президентските избори през 2016 г.

За да провери хипотезата си, Уайтхед и неговият екип използват данни от национално представително допитване, проведено няколко месеца след изборите и измерващо нивата на приемане на следните шест твърдения:

„Федералното правителство трябва да провъзгласи САЩ за християнска нация“.

„Федералното правителство трябва да защитава християнските ценности“.

„Федералното правителство трябва да наложи строго разделение на Църквата от държавата“.

„Федералното правителство трябва да разреши показването на религиозни символи на публични места“.

„Успехът на САЩ е част от плана на Бог“.

„Федералното правителство трябва да разреши молитвата в обществените училища“.

С цел прецизиране на получената картина допитването включва и редица допълнителни контролни въпроси – относно финансово състояние, отношение към малцинства, политическа принадлежност и т.н. Резултатите показват, че най-вероятните гласоподаватели за настоящия президент отхвърлят третото твърдение и силно подкрепят останалите пет. Така след конвенционалните политически предпочитания и расовата принадлежност християнският национализъм се оказва най-достоверният показател за подкрепа на републиканския кандидат. Например: три пъти по-вероятно е демократ, който споделя твърдения № 1–3 и 4–6, да гласува за него, отколкото такъв, който не ги споделя; и напротив, шансовете за подкрепа намаляват сред онези републиканци, които не ги споделят.

Уайтхед се съмнява, че тази подкрепа е уязвима за обвинения във или даже разкрития за укорими постъпки. За християнските националисти крайната цел е създаване на общество, което подкрепя християнството в многобройни посоки и на различни институционални нива. Те по-слабо се интересуват от конкретния начин, по който тази цел може да се постигне; убедени са, че „за нея Бог би могъл да използва всекиго, в това число и неблагочестив многоженец и публичен плейбой”.

Важно е да се отбележи, че национализмът на Уайтхед не е просто християнски, а специфично протестантски. Идеята за християнска нация в американската история винаги е била в защита на бялото протестантство. Така под прицела на Ку-клукс-клан например са не само афроамериканците, но също и католиците и евреите като заплаха за техните идеали. Изследването представя още едно свидетелство за това, че подобни заплахи все още продължават да бъдат сред нас.

Американската християнска десница

Една от най-интересните и значими посоки на развитие в американската политика се разиграва в рамките на двете водещи християнски общности: евангелистите и католиците.⁴ За последните 30 години алиансът между тях се е утвърдил като изключително мощна сила на американския политически терен. Той е основан върху отхвърлянето на абортите – кауза, към която евангелистите се включват на по-късен етап – и върху широките подозрения към феминизма като цяло. С изключение на това, двете общности споделят малко допирни точки в демографски, културен и дори икономически план. Икономическият модел на американското евангелско християнство е изключително успешен, основан на добрия маркетинг, търговията и конкуренцията между проповедници и паства. Но с възприемането на методите на индустрията на забавлението неизбежно се поглъщат и някои от нейните ценности. Един от резултатите в това отношение е нарастването на броя на „мегацърквите”, в които американският флаг е по-видим от кръста; друг – възходът на „евангелието на просперитета”, което учи, че наградите, които Бог е възжелал за Своите Верни, ще се придобият в този свят. Големите имена от този свят като Паула Уайт – трикратно омъжената съветничка на настоящия президент на САЩ – вече са били телевизионни риалити звезди и са показвали богатствата си като доказателство за това, че имат благословията на Бог.

Същевременно Католическата църква старее и се свива. Тя поддържа някаква степен на интелектуален престиж и самоувереност, но енориите са се стопили, така че католиците днес са третата по големина християнска общност в САЩ. Засегнатият от скандали църковен клир е разделен на консервативно и либерално крило и зависи от притока на имигранти от Латинска Америка, за да

⁴ „The Guardian view on US religion: the Christian right is breaking up”, www.theguardian.com (13.05.2018).

поддържа обема на общността като цяло. Това обаче създава огромен риск пред съюза с белите евангелисти, които за последните 30 години са все по-податливи на изкушенията на расизма. Евентуалните презрешения, сегашни и/или минали, на настоящия президент могат да се опростят, защото той толкова добре се вписва в духа на тези изкушения. Но когато той загуби властта си, фундаменталистите също ще я загубят. Тяхното свършено патриархално отношение към жените вече е отблъснало най-младите. Някогашното предупреждение на консерваторите, че либералите ще останат вдовици, ако се оженят за духа на епохата, съдържа голяма историческа ирония: защото именно такава ще бъде и съдбата на днешното американско консервативно християнство.

Съставил: Мартин Осиковски