



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ 22

Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@abv.bg

Главен редактор

гфн Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов

Тони Николов

Сангра Керелезова

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2020 г. списание *Християнство и култура* излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

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

© „Християнство и култура“, 2020

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Рафаело Санцио.

Първа корица: Автопортрет, 1506, 45 x 33 см, Галерия „Уфици“, Флоренция; Втора корица: „Атинската школа“, 1510–1511, фреска, Апостолически дворец, Ватикана; Четвърта корица: „Агония в Гетсиманската градина“, Музей на изкуството „Метрополитън“, Ню Йорк.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XIX/2020/брой 4 (151)

КУЛТУРА

Актуално	5
Пандемия и гуховен живот Църква в онлайн режим Християнството във време на болест Католиците искат да се върнат в църквите, спазвайки санитарните мерки	о. Добромир Димитров пастор Даниел Топалски о. Томаш Халик Жан Севилия
Християнство и литература	27
Надежда	Калин Михайлов
Християнско изкуство: Рафаело	30
Блясъкът на Откровението 6 август, Преображение Господне За Сикстинската магона Сикстинската магона	Владимир Грагев Асен Краевски Мартин Хайдегер Василий Гросман
Християнство и история	58
Св. Яков Изповедник и епископ Анхиалски – невидимият закрилник на Поморие	Венцислав Каравълчев
Съвременно богословие	70
Разговорът между светите апостоли Павел и Йоан Богослов за личността на Христос	о. Теодор Стойчев
Християнство и съвременност	77
В търсене на идентичност. Сложните отношения между свободните църкви и либералната демокрация в съвременна България Христос и безкрайното представление на модерността	Рагостин Марчев Александър Ърл
Дебати	95
За новопостроения храм на въоръжените сили на Русия, неписаните критерии и компромисите с вярата – с Тодор Енчев разговаря Сандра Керелезова	
Християнство и кино	103
Пътуване през образи Месия (1975). Авторски синопсис на три епизода	Димитър Рагев Роберто Роселини



Прот. g-р Добромир Димитров е роден през 1976 г. в Русе. Завършил е магистратура по иконография (2002 г.) и теология (2006 г.) в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. От 2008 г. е преподавател по църковно право към същия факултет. Ръкоположен е за клирик на Българската православна църква през 2001 г. Свещеник на Българската църковна община в Кент, Великобритания.

о. Добромир Димитров

ПАНДЕМИЯ И ДУХОВЕН ЖИВОТ¹

В деня, в който Световната здравна организация обяви епидемията с COVID-19 за пандемия², стана ясно, че цялото човечество е изправено пред грандиозни промени, засягащи свободното придвижване на хора и функционирането на елементарния социален живот.

Държавите първоначално прилагат различни подходи в ограниченията, като постепенно уеднаквили мерките за забавяне на разпространението на вируса и издала стриктни нареждания за социална изолация и забрана на събиранията на едно място. Тези нареждания автоматично затвориха християнските храмове в Западна Европа. На Балканите светската власт забрани посещаване на богослужението от страна на миряните (Гърция, Сърбия и Румъния³). Църквата на Божи гроб в Йерусалим също затвори вратите си за поклонници, като това стана факт и за Света гора и нейната монашеска република. В България, Грузия и Русия храмовете останаха отворени, но представители на висшия клир призоваха християните да се въздържат от обществено богослужение.⁴ С оглед разпространяващата се зараза сериозен апел отпрати и Московският патриарх Кирил, който наблегна в проповедта си християните да не посещават храмовете в този период.⁵

¹ Текстът е написан през призмата на свещеник, който извършва служението си в Западна Европа.

² Това се случи на 11.03.2020 г. Вж. <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19-11-march-2020>.

³ На 22 март Румънската православна църква взе решение богослуженията да се отслужват при затворени врата, без участието на миряни, след консултации и по препоръка на държавните власти. Б.р.

⁴ С такъв призив излезе и Пловдивският митрополит Николай, последван от митрополитите Наум, Антоний и Киприан. Вж. Обръщение на Пловдивския митрополит Николай към клира и паството на Богоспасяемата Пловдивска епархия, <https://svparaskeva.com>, 19.03.2020 г.;

⁵ Вж. Патриарх Кирил призвал въздержаться от посещения храмов, <https://ria.ru>, 29.03.2020 г.

Нещо повече – появиха се редица дебати както в медиите, така и в църковните среди относно това дали заразата може да се предава и чрез св. Причастие. Най-авторитетните мнения бяха формулирани като теологумени⁶. Това бяха статиите и изказвания в социалните мрежи на архимандрит проф. Кирил Говорун, който твърди, че възможността от заразяването чрез св. Причастие е реална, че вирусът е Божие творение и че св. Дарове не са *привиден* хляб, а реален, който понякога плесенясва: *Считащите, че вирусът не може да се предаде чрез причастията, изхождат от това, че Тялото Христово е абсолютно добро, а вирусът е зараза, т.е. зло. А доброто не може да предава зло. Но вирусът е зараза само за нас, та дори и не за всички, тъй като мнозинството от нас ще го пренесат, без дори да забележат. И така вирусът е част от Божието творение. Като физическа реалност вирусът е благ, както и всичко сътворено в този свят. Обаче те (вирусите) могат да убият нашето тяло, тъй като то още не е възкръснало. При това те могат да се предават чрез Евхаристийното Тяло Христово (Св. Дарове), тъй като вирусите не са онтологично зло, а част от Божиите творения. Такава частица е и Penicillium, с който свещениците много добре знаят, че може да плесенясва евхаристийното Тяло Христово... Грешката на онези, които считат, че не може (вирусът) да се предава чрез причастие, е докетическа, тъй като те считат, че Тялото Христово, в това число и евхаристийното (св. Дарове), е неподвластно на законите на природата.*⁷

От друга страна, противоположно мнение изказа протопр. проф. Николаи Лудовикос, който напълно отрича възможността за заразяване чрез св. Причастие, основавайки се богословски върху действието на Божията благодат, която освещава и предпазва онзи, който се причастява: *... честните Дарове, дори ако претърпят външна повреда (като напр. мухъл) или ако неволно (или хипотетично злонамерено) се смесят с вируси и микроби, съществуващата благодат не позволява те да бъдат вредни за здравето на вярващия именно защото, както изтъква св. Симеон Нови Богослов, те вече са реалност и присъствие на Царството Божие (срв. с думите на Христос: „и ако изпият нещо смъртоносно, няма да им повреди” – Марк. 16:18)*⁸. Опит за оборване на твърденията на отец проф. Н. Лудовикос направи отец доц. г-р Теодор Стойчев в статията си „Светата Евхаристия не е магически ритуал”⁹, като неговата позиция беше близка с позицията на отец проф. Говорун.

Думите на отец проф. Говорун и на отец доц. Стойчев представляват сериозен риск да се обезсмисли Боговъплъщението, тъй като то е основа и на евхаристийното богословие на Църквата. Лично аз не мога да се съглася с тях.

Тук бих приложил обобщаващия анализ на о. г-р Хризостом Кутлумусиану, който пише: *Когато Христос се предлага като хляб, Той не променя естеството на хляба, а неговата „икономия”. Човешката природа на Христос беше страстна,*

⁶ От гръцки (θεολογούμενον) – богословско мнение, което се основава малко или много върху преданието на отците, но няма характер на съборно определение.

⁷ Вж. <https://gazeta.ua/ru/blog/53066/virus-mozhe-peredavatisya-cherez-prichastyia>

⁸ Вж. Лудовикос, Н. *За причастяването във време на епидемия*, <https://www.pravoslavie.bg>, 03.04.2020 г.

⁹ Ик. доц. д-р Теодор Стойчев, *Светата Евхаристия не е магически ритуал*, <https://dveri.bg>, 06.04.2020 г.

но в същото време беше едно с Божеството и по тази причина не можеше да бъде обхваната от смъртта. И както Неговото тяло беше мъртво и възкръсна, тъй като не се беше отделяло от Божеството, по същия начин, когато приемаме това тяло, ние предвкуσαμε възкресението. Както Христос страда като човешко същество и все пак действа като Бог, по същия начин осветените елементи, въпреки че подлежат на „страдание“ и тление, действат върху нас като нетварна божественост.¹⁰

Така основата и идентичността на Църквата не може да е причина за заразяване, а единствено може да е лек за безсмъртие (φάρμακον ἀθανασίας), както говори и св. Игнатий Антиохийски¹¹.

Що се отнася до заразяването на хора, събрани на едно място поради вирулентността на вируса, се наблюдава следното. Въпреки апела на патриарх Кирил в Руската църква изключително остро се повдигна въпросът дали храмовете трябва да се посещават масово за богослужения за пасхалния период. Споровете се водеха от яростни защитници на тезата, че опасността от вируса е преувеличена.¹²

За съжаление някои представители на руския клир отричаха научните данни за разпространението на вируса и опасността от него, както и лекарските препоръки, и ги осмиваха.¹³ Въпросните духовници призоваваха към масово участие в службите и заклеймяваха като маловерци онези, които оставаха в домовете си поради страх от това да не се заразят сами или да не заразят някого. Те отхвърляха съвета на медицинските власти да не бъдат целувани иконите, кръста и ръката на свещеника, както и за дезинфекцирането на лъжичката за св. Причастие.

Подобни мнения имаше и в БПЦ. На вратата на сливения катедрален храм беше поставен надписът: „Зона свободна от COVID-19“¹⁴, а Ловчанският митрополит Гавриил обяви, че в църквата „никога не се е предавала и разширявала зараза... Никога не е имало епидемии в църквата“ и че човек може да се зарази единствено ако му е слаба вярата.¹⁵

Независимо от тези становища обаче започнаха и първите заразявания на свещенослужители, както и смъртни случаи (в Русия починаха патриаршеският секретар Александър Агейкин, еп. Вениамин Железногорски, бившият митр. Йона Астрахански и Камизякски, а в Сърбия почина еп. Милутин Валеvски). Киево-Пе-

¹⁰ Вж. Rev. Dr. Chrysostom Koutloumousianos, *The Bread, the Wine, and the Mode of Being*. <https://publicorthodoxy.org/2020/04/28/bread-wine-and-mode-of-being/>.

¹¹ Св. Игнатий Антиохийски. *Послание до ефесяни*, 20, PG 5, 756 A.

¹² Тъй наречените от Сергей Чапнин ковид дисиденти или вирусодисиденти според определението на протодякон Андрей Кураев.

¹³ На проповед отец Андрей Ткачов излезе сред вярващите с противогаз; вж. *Священник Андрей Ткачѳв ради хайпа и новых подписчиков пришѳл на проповедь в противогазе*, <https://www.youtube.com>, 23.03.2020 г.

¹⁴ <https://dariknews.bg/regioni/sliven/otec-evgeni-ianakiev-v-krizisni-momenti-hramovete-sa-bili-vinagi-otvoreni-2218733>

¹⁵ <https://www.mediapool.bg/svetiya-sinod-slabata-vyara-vodi-do-zaraza-karame-velikden-po-plan-news304462.html>

чорската лавра стана огнище на зараза, а нейният настоятел митрополит Павел (Лебед), който категорично и демонстративно отказваше да се подчини на апела на Руския патриарх Кирил и медицинските съвети, се зарази. От подопечните му 200 души в обителта се разболяха 150; заразени се оказаха всички свещеници. От братството починаха трима (архимандрит, йеродякон и монах). За съжаление положението с болестта ескалира и в групи емблематични обители на Руското православие като Троице-Сергиевата лавра. В обителта може би най-трагичното в създалата се ситуация беше това, че заразен послушник се самозапали в състояние на афект и почина от изгарянията си.¹⁶ Заразени бяха установени и в Свято-Елисаветинския манастир в Минск и Серафимо-Дивеевския манастир.¹⁷

Равносметка на трагичната ситуация със заразяването в църквите през Великия пост направи ректорът на Московската духовна академия еп. Питирим (Творогов). След излекуването си той се обърна отново към християните в социалните мрежи с призив да не угват в храма, като с това да пожелат епископите, свещениците и медиците, които умират, лекувайки болните. Той наблегна, че се е заразил именно в храма, и описа тежката ситуация в Академията и манастира.¹⁸ Цялата тази ситуация породи и горчиви плодове на разделение. Някои казваха, че затварянето на храмовете е гонение срещу православието, и заподозряха световен заговор. Отвъд фантазиите и страховете реалността е друга и това е пандемията. Никой не ни кара да се отречем от Христос, да се отречем от Евхаристията, чрез която Христос отново се явява и присъства в този свят. В тази ситуация ние като Църква сме призвани да претърпим своеобразна жертва, неучастие за определено време в богослуженията, за да може да се преодолее пречката пред това участие – вирусът, който причинява COVID-19. За съжаление чрез страховете и разделието си ние успяхме да демонстрираме своя егоизъм, когато критикувахме, от една страна, онези епископи, които призоваха чадата си да останат по домовете си, а от друга страна, онези духовници, които призоваха хората да гоудат в храма. Разделението беше факт.¹⁹

Докато заразяването на цели църковни общности в Русия вече е реалност голякъде поради поценяването на инфекцията, то на Балканите (Сърбия, Гърция,

¹⁶ Вж. *Послушник подворья Троице-Сергиевой лавры покончил с собой*, <https://ria.ru>, 28.04.2020 г.

¹⁷ Вж. *Русия предлага хуманитарна помощ за Киевско-Печерската лавра*, <https://dveri.bg>, 23.04.2020 г.

¹⁸ „Вторият и най-важен урок от пандемията. Много ме критикуваха, че съм призовал хората да не посещават храмовете по време на епидемията. Дори поискаха „железобетонни доказателства“, че съм се заразил именно в храма, а не някъде другаде. Към настоящия момент анамнезата на заболяването е точно установена, нека опитаме да проследим генезиса ѝ. През целия изминал Велик пост отслужвах всички литургии. Заедно с мене през последната седмица служиха йерод. Инокентий и новопостриганият в монашество Михайл – най-ревностните. Инокентий се разболя първи, след него аз, а после Михайл. Сред първите ковид заболели в академията беше студент от магистрите, който пееше в хора на лаврата. Повечето студенти се заразиха именно в хорвете, където условията за разпространение на заразата са идеални. Свещениците много рискуваха и рискуват, приемайки изповед. Заразяват се тези, които рискуват повече от другите, които не бягат от народа, които смирено принасят себе си в жертва на болестта със слабата надежда, че болните енорияши са останали по домовете си. Но тези надежди не се оправдаха.” Цялото обръщение виж тук: *Ректорът на Московската духовна академия еп. Питирим след излекуването си: Пожалете своите епископи и свещеници*, <https://dveri.bg>, 25.04.2020 г.

¹⁹ Това разцепление беше противно и на думите на апостола, който казва: „Моля ви, братя, в името на Господа нашего Иисуса Христа, да говорите всички едно и също, и да няма помежду ви разцепления, а да бъдете съединени в един дух и в една мисъл” (1 Кор. 1:10).

Румъния) това не се случи най-вече благодарение на наложените ограничителни мерки.

Що се отнася до православните енории в Западна Европа, още на 18 март 2020 г. (сряда на третата седмица на Великия пост) за онези общини, които са към диоцеза на Вселенската патриаршия, Константинополският патриарх Вартоломеј поради големия риск от предаване на COVID-19 нареди до края на март да се прекратят всички обществени богослужения, като храмовете останат отворени за частна молитва, а ставропигиалните манастири да продължат богослужението в рамките на монашеската общност, но да затворят вратите си за поклонници. Всички стриктно да спазват предписанията на здравните служби.²⁰ Тези мерки бяха потвърдени и удължени с второ комюнике от 31.03.2020 г.²¹

Въпреки наложените ограничения, съвсем естествено богослуженията, макар и без миряни, не престанаха да бъдат извършвани през Великия пост.

Единствените, които участваха, бяха свещеник (епископ, дякон), певец (псалт) и клисар (или двама певци), и то при *затворени врата*.²² Уникалната ситуация без аналог в църковната история, при която милиони християни стоят затворени по домовете си, и то в най-интензивния богослужебен период на Великия пост, съвсем естествено доведе до това службите да започнат да се предават *онлайн* в социалните мрежи. Първоначално отделни енории и манастири започнаха да излъчват ежедневното богослужение, а след това се присъединиха големи патриаршески, митрополитски и епископски центрове.

С оглед на пандемията и богослужението изключително ценно интервю пред сръбска медия даде Пергамският митрополит Йоан (Зизиулас), който наблегна върху това, че Църквата без своята Литургия (Евхаристия) е невъзможна; че е приемливо отслужването ѝ да бъде от свещеник с двама или трима миряни, но излъчването по интернет или телевизията той определя като *неблагочестиво*.²³ В разговора архиереят съветва свещениците да канят регулярно ограничен брой лаици (миряни) от енорията, а онези, които не могат да присъстват, да четат текста на възкресната утрения в домовете си, но без да *гледат* Литургията в интернет. По този начин според него християните могат да се редуват всяка седмица по петима души (според изискванията в Сърбия най-много петима души могат да се събират на едно място)²⁴.

За съжаление с оглед на рестрикциите в различните държави съветът на многоуважавания митр. Йоан (Зизиулас) се оказа напълно неприложим. Що се отнася до православната диаспора в Западна Европа, то почти навсякъде православните

²⁰ Вж. <https://www.thyateira.org.uk/communique-of-the-ecumenical-patriarchate-regarding-the-covid-19-corona-virus/>.

²¹ Вж. <https://www.thyateira.org.uk/communique-of-the-ecumenical-patriarchate-2/>.

²² И до днес на Света гора има практика в отделни килии, обитавани от по-строги подвижници, св. Литургия да се извърши в присъствието (с участието) на двама или трима монаси.

²³ Никол Станкович, Митрополит Йоан (Зизиулас): „Църквата без светата Евхаристия вече не е Църква“, <https://www.pravoslavie.bg, 27.03.2020 г.>

²⁴ Пак там.

енории използват храмове на Римокатолическата църква или протестантските църкви, които бяха затворени в кризата. За мнозинството свещеници все пак остана възможността да отслужват Литургията в домовете си в кръга на своите близки, като някои от тях по молба на енорияшите си я излъчват в социалните мрежи, напълно осъзнавайки богословската проблематичност на това, тъй като самите енорияши не могат да приемат св. Причастие.

Такова беше и благословението на Негово Високопреосвещенство митр. Антоний, който в своето архипастирско послание към клира, монашеството и епархиотите на Западно- и Средноевропейската епархия на БПЦ (от 18.03.2020 г.) написа: *Благославяме нашите свещенослужители там, където храмовете са вече затворени поради извънредната ситуация, да извършват полагащите се богослужения и светата Литургия в дома си, само в присъствието на своите домашни. По възможност нека се свържат с членовете на църковната община и ги уведомят за часа на богослужението, за да могат в този час всички да пребъдват в обща молитва. Ако има възможност, може службите да бъдат предавани онлайн.*²⁵

Всичко това поставя редица въпроси пред нас, на които се опитваме да намерим отговор, и то преди всичко с нужното смирение. Явно трябва да приемем, че Господ е допуснал за определен период да не можем да се причастяваме със светите Тайни и да бъдем благодарни за Неговия благ промисъл за нас. Той знае най-добре причината за това допущение, но вижда и нашето желание да се съединяваме с Него. Трябва да разпознаем настоящата невъзможност за участие в богослужението като своеобразна жертва, като *разпъване*, като лишаване от нещо важно, без което не можем: трябва да осъзнаем, че неучастието в богослужението е продиктувано от една цел и тя е да запазим живота на ближните, да виждаме себе си като възможна заплаха за тях и така, лишавайки ги от нас, да ги предпазим и от заплахата, която представляваме за тяхното здраве.²⁶

Същевременно трябва да се подчертае, че лишаването от Евхаристията е съпроводено с особена болка и подвиг, тъй като съзнаваме, че се лишаваме от светото Причастие заради гругия, за да го запазим от болестта – нещо, което извън контекста на пандемията звучи парадоксално. Това правят периодът на Великия пост и Пасха още по-трудни за нас и погодно на св. Мария Египетска в пустинята, ние изпитваме какво е да се подвизаваш без утешението на светите Дарове.

Ако ситуацията с COVID-19 продължи или се наблюдава втора или трета вълна, то Църквата ще трябва да намери решение за невъзможността за причастяване на миряните. Ако храмовете се затварят за по-дълги периоди, единият вариант е да се ръкоположат повече дякони, които да преподават светите Дарове по домовете, както е било в гревната Църква. От друга страна, тук

²⁵ Архипастирско послание до клира, монашеството и епархиотите на Западно- и Средноевропейска епархия във връзка с пандемията COVID-19, <https://bg-patriarshia.bg>, 19.03.2020 г.

²⁶ От началото на пандемията и първите тестове се знаеше, че при голяма част от заразените напълно липсват симптоми на болестта, но същевременно те излъчват вируса в околната среда и има значителен риск да заразят онези, които са около тях.

бих приложил гумите на св. Василий Велики, който говори за причастяването на миряните от собствените им ръце – нещо, което може по крайна икономия да се прилага по времето на пандемията: *А че ни най-малко не е престъпно, ако някой по време на гонения поради отсъствието на свещеник или служител (= дякон) по необходимост приема Причастието със собствената си ръка, би било излишно да доказваме, защото многовековният обичай го показва на дело. Тъй както всички, които безмълвстват (монашестват) в пустините, където няма свещеник, пазейки Причастие в дома си, сами себе си приобщават. А в Александрия и Египет всеки от лаиците най-често има Причастие в дома си и сам се приобщава, когато поиска. Понеже щом един свещеник веднъж е извършил и преподал Жертвата, този, който я е приел като всецяла, като се причастява ежедневно, справедливо трябва да вярва, че приема и се причастява от този, който я е преподал. Тъй както в Църквата свещеникът преподава част, а приобщава с пълно право я държи и по този начин със собствената си ръка я поднася към устата си. Понеже еднаква сила има дали приема някой от свещеника една част, или едновременно много части.*²⁷

Целта на преживяната карантина и невъзможността да се събирате би трябвало да принесе благодатно покаяние, за да осъзнаем какво е всъщност Литургията за нас.²⁸ Да разберем, че досега сме имали съзнанието за Евхаристията като гаденост, че често пъти безотговорно сме се отнасяли към нашата подготовка.

Но цялата тази ситуация не може да помрачи празника на Пасха тази година, който беше уникален. Реалната заплаха от вируса направи така, че се разкриха слабостите на нашето маловерие, рухна вярата във всесилността на науката и медицината, вярата в себе си и в собствените сили, т.е. смирихме се и поискахме да сме с Христа.

Когато Господ Иисус Христос изцелява физическата болест, Той иска да *изцели* човека и от смъртта (телесна, духовна). Той не идва единствено като лечител, но като такъв, който възкресява мъртви (гъщерята на Иаир [Лук. 8:41-56], сина на вдовицата (Лук. 7:11-17), четиридневния в гроба Лазар (Иоан. 11:1-57)). Той идва, за да победи нашия неприятел, последния враг – смъртта (1 Кор. 15:26). Следователно, колкото и да ни е трудно, ние не трябва да имаме причина да се страхуваме. Изключително важно е сега, по времето на тази пандемия, и след това да основем живота си върху Евангелието, върху личността на Христос, който ни е дал възможност да участваме в Неговия живот.

Така фактът на Възкресението ни дава отговорите на всички въпроси. Христос е победил смъртта – бидейки вечен, Се е смирил докрай и е приел смъртта, за да поразии самата ѝ същност. Допуснал я е да мине през Него, за да я унищожи.

²⁷ Св. Василий Велики, Писмо 93, До Кесария патриция, За причастието (PG 32, 483b-485a) – прев. мой по Левтић, Ат. Божансвена Литургија. Том I, , с. 94.

²⁸ Тази невъзможност за общо богослужение трябва да ни говори и за трагизма и в контекста на прекъсването на общението от страна на Руската патриаршия с Константинопол и поддръжниците на Православната църква на Украйна.

По този начин Той е отговорил на най-същностното екзистенциално търсене на битието ни, а то е да живеем без страх от смъртта. Пример за такъв живот безспорно остават за нас мъчениците и гревните християни.

През 262 г. в Александрия имало гражданска война, същевременно гонение срещу християните и чума. Било времето на Великия пост, а св. Дионисий Александрийски пишел писма до християните: *Скоро към бедствието на гражданската война се прибави глад и чума... Болестта не ни подмина, но поразяваше повече езичниците. Много от нашите братя от преизобилието на милосърдието и братолюбието не жалеа себе си и се поддържаха един други, като без страх посещаваха болни, безотказно им служиха, грижейки се за тях ради Христа, радостно умираха заедно, изпълвайки се с чуждото страдание, заразяваха се от близките си и доброволно вземаха върху себе си техните страдания... Така си заминаха от живота най-добрите от братята: свещеници, дякони, миряни, тях ги засипваха с похвали, тъй като такава смърт е възможна заради велико благочестие и крепка вяра и се счита равна на мъченичество... При езичниците беше напълно различно, заболелите ги изгонваха от дома, изхвърляха най-близките си, изваждаха на улицата полумъртвите, оставяха труповете без погребение – бояха се от смъртта.*²⁹

Примерът, цитиран по-горе, показва какви трябва да бъдем и ние, какъв трябва да бъде нашият идеал. Не става въпрос да отидем на доброволно заразяване, а става въпрос да не се страхуваме от смъртта, да обичаме нашия ближен дори по времето на пандемията и да се радваме. Това означава да отговорим на чудния поздрав на ангела към жените мирноносици, дошли да помажат мъртвото тяло Иисусово, а после и на поздрава на Самия възкръснал Господ, Които се явява и им казва: „Радвайте се” (Мат. 28:9).

Поради това и в тези скърби радостта ни трябва да бъде пълна, а ако нямаме радост, то със сигурност се уповаваме на нещо друго, а не на Христа. Нека помним, че нищо не може да ни отлъчи от Неговата любов, нищо не може да ни отдели от Него, *защото Той възкръсна от мъртвите и със смъртта си смъртта победи* и това Той направи за нас.

²⁹ Вж. Евсевий Кесарийски, *Церковная история*, кн.VII, 22, 1-12, Санкт-Петербург, 2013, с. 337-341.



Даниел Топалски е роден през 1974 г. в Плевен. Завършил е Юридическия и Православния богословски факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Доктор по богословие на същия университет. Пастор на Евангелската методистка епископална църква във Варна, председател на Централното ръководство и суперинтендант на Евангелска методистка епископална църква в България. Член на управителния съвет на Обединените евангелски църкви и на управителния съвет на Европейския евангелски алианс. Интересите му са в областта на методисткото богословие, догматиката и църковната история.

пастор Даниел Топалски

ЦЪРКВА В ОНЛАЙН РЕЖИМ

Винаги съм бил резервиран към онлайн излъчването на неделното богослужение. Мислел съм си, че по този начин всичко става прекалено лесно – едва на един клик разстояние. Уникалното преживяване на нашата заедност в Христос някак неусетно се нарежда до всички групи преживявания, които интернет пространството щедро предлага, и така то престава да бъде толкова уникално. Но има и нещо по-съществено – незабележимо започва да се променя самото разбиране за това какво представлява Църквата и какво означава да бъдеш част от нея. В съзнанието на някои тя се превръща в нещо, което не е по-различно от Facebook група. Това, че си член, не изисква никаква особена ангажираност, нито излизане от удобната анонимност и дистанцираност. Уж си част от нещо, но всъщност не си, защото в тази виртуална общност отговорността за другия не е задължителна – в нея не важи правилото, че всеки е поверен на всички и всички – на всекиго¹. А Църквата е именно такава общност – тя е Божието семейство, в което всички членове като Божии синове и дъщери са свързани помежду си, защото всички те са свързани с Исус Христос, единородния Син на нашия небесен Отец. Това семейство се събира заедно всеки неделен ден, за да се срещне с възкръсналия Господ чрез възвестяването на Неговото Слово и участието в Неговата трапеза.

Църквата е ἐκκλησία, събрание на призованите и откликналите на призива. Принадлежността към това събрание не е *по подразбиране*, тя трябва да се заявява и удостоверява всяка неделя – с лично присъствие и участие в богослужението. Тук се сещам за описанието на живота на апостолската църква, което от-

¹ Йоан Павел II, *Да прекрачиш прага на надеждата*. В. Търново, 1995, с. 49.

криваме в Деян. 2:42, 46: „И те постоянстваха в поучението на апостолите, в общението, в преломяването на хляба и в молитвите... И всеки ден прекарваха в храма единни духом...”. Ключовата дума тук без съмнение е „постоянстваха”, а тя предполага сериозен и дълготраен ангажимент. Гръцката дума, употребена в текста, не означава единствено упорито, усърдно занимание с нещо или посвещение на нещо. С нея се назовава привързването към някого, постоянното пребиваване или отношение с някого. Всичко това не е възможно без лично присъствие, изграждане на взаимоотношения и участие в общението на вярващите. Затова и богослужението не може просто да бъде гледано, в него трябва да се участва непосредствено, а не от разстояние, в определеното място за събиране на църковната общност. Като отговаряме на Божия призив да се съберем заедно, ние заявяваме и своята принадлежност към тази общност. Заявяваме я всеки път, когато се събираме около Трапезата в изпълнение на Неговата заръка: „... това правете всеки път...” (1 Кор. 11:25). Не трябва необходимостта от това заявяване да се отслабва с лека ръка, а онлайн богослужението като че ли внушава точно това. Все едно казваме на църковните членове, че тяхното физическо присъствие не е чак толкова важно, след като с помощта на модерните технологии те могат да са част от събранието дори без да излизат от домовете си. Нали „истинските поклонници ще се поклонят на Отца с дух и истина; защото такива иска Отец да бъдат поклонниците Му” (Иоан. 4:23).

Обявяването на извънредното положение у нас на 13 март тази година заради пандемията от COVID-19 отпрати сериозно предизвикателство към погрешното ми богословие за това какво е Църквата и как трябва да се осъществява нейният богослужебен живот. За много кратко време Централното ръководство на Евангелска методистка епископална църква в България, на което съм председател, трябваше да вземе решение дали да преустановим публичните богослужения до отпадането на извънредните мерки. Никога не съм си представял, че ще ми се наложи да участвам във вземането на подобно решение. Възможно ли е изобщо църковната общност да не се събере в неделя сутрин? Имаме ли правото да оставим вратите на църковните сгради затворени, след като гържавата не изисква изрично това от нас? А дори да изискваше, трябва ли да се съобразяваме с такова изискване? Имаше голяма вероятност решението да не бъде правилно разчетено, да се приеме, че сме били движени от страх, че не ни е достигала вяра в Бога. Междувременно в общественото пространство се появиха и такива обяснения от високопоставени църковници – от заразата се боят само онези, на които липсва вяра. Истински вярващите продължават да участват в богослужебния живот, както досега, защото за тях не съществува никаква опасност.

Само след два дни предстоеше второто неделно богослужение от Великия пост и ние няхаме много време за колебания и дискусия. Беше ясно, че трябва да вземем отговорното решение за преустановяване на публичните богослужения, за да предпазим живота и здравето на членовете и посетителите на нашите църкви, на техните семейства и близки. Съзнавахме, че нямаме право да изключим себе си от усилията на гържавата и обществото за овладяване на ситуацията. Дадохме си сметка, че в случая гържавата не налага ограничение на правото ни

на вероизповедание, от което организирането и участието в богослуженията е неизменна част. Затова решихме да ограничим самите себе си, за да покажем солидарността си с всички останали. За времето на извънредното положение църквата ни премина в онлайн режим.

Няма никакво съмнение, че Бог знае как да подлага на изпитване и проверка нашите богословски убеждения, дълбоко вкоренените ни представи за това какъв е Неговият *modus operandi*, какви са „легитимните“ граници на Неговото действие и подобаващите начини да откликнем на любовта и милостта Му. Той всякак се старее да ни научи какво означава казаното, че „буквата убива, а духът оживотворява“ (II Кор. 3:6), че колкото и да се опитваме да прокарваме граници за Неговото действие, в сила си остават гумите на Господа: „Вятърът духа къде-то си иска и чуваш шума му, но не знаеш откъде идва и накъде отива...“ (Иоан. 3:8). Извънредното положение беше такова изпитване на убежденията ми за това какво е Църквата и как трябва да се осъществява нейният богослужебен живот. Публичните богослужения бяха преустановени, но богослужебният живот трябваше да продължи по един нов и необичаен начин. Онлайн богослужението се превърна от опция в единствена възможност.

Овладяването на виртуалното пространство не се оказа толкова лесна задача, въпреки че част от необходимите предпоставки вече бяха налице. Facebook страниците на местните църкви се превърнаха в мястото на нашите общи онлайн богослужения, сутрешни молитви и библейски часове. Членовете на по-малките общности, които не разполагаха с техническа възможност за осъществяване на такива богослужения, можеха да се включат в богослуженията на по-големите църкви в периода на Великия пост. Междувременно се постаряхме да консолидираме интернет присъствието си чрез официалната страница на Методистката църква в България (methodist.bg) и интегрираните с нея официална страница във Facebook и официален YouTube канал. Този канал предлага на едно място множество видео ресурси (над 650 видеоклипа в 40 плейлисти) – богослужения, проповеди, сутрешни молитви, библейски часове, беседи и лекции. За периода от 19 март до 19 април каналът отбеляза увеличение на гледанията с 240 %.

Извънредното положение ни предостави и уникалната възможност да поканим всички членове на Методистката църква в България да участват в общо онлайн богослужение всеки ден от Страстната седмица. За първи път всички методисти можеха заедно да слушат и размишляват върху прочетените откъси от Свещеното писание, както и да се молят заедно в очакване на празника Възкресение Христово. Всеки ден богослужението беше подготвяно от различна местна църква, а на Велики петък в него участваха осем пастори, които предложиха своите размишления върху четиринадесетте спирки от кръстния път на нашия Господ Исус Христос. На Велика събота всички имаха възможност да се включат в общото богослужение, което започна в 23 ч. Участниците слушаха откъси от Стария и Новия завет, които свидетелстват за великите Божии спасителни дела в историята, и бдяха в молитва преди настъпването на дванадесетия час, когато можахме да се поздравят с „Христос възкръсна!“.

Този Великден няма как да бъде забравен, защото трябваше да намерим начин да бъдем заедно, макар и от разстояние. Така усетихме колко важно е това, от което сме част, колко по-дълбоки и силни са връзките, които ни свързват. Понякога не е възможно да сме на едно и също място, понякога се налага временно да се задоволим с това, което технологиите могат да ни предложат в замяна. Може да се наложи осветяването на времето и пространството да се разпростре и върху онова пространство, което наричаме виртуално и което ни дава възможност да бъдем заедно, когато физическото ни събиране е невъзможно. Ясно е, че онлайн режимът трябва да бъде приеман като изключение от правилото – изключение, което се оказва добра възможност да не прекратяваме напълно богослужения си живот в извънредни ситуации.

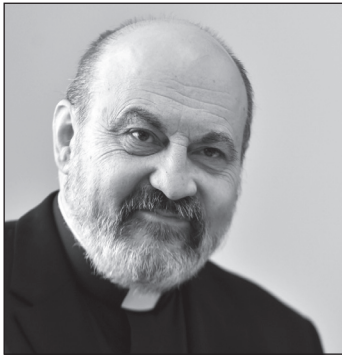
Неизбежно се появи и въпросът за отслужването на Евхаристията. Богослужението е непълноценно без участието в Трапезата на Господа. Но как може да се отслужи тайнството, след като църковната общност не е събрана на едно място и не може да вкуси от един хляб и да отпие от една чаша? И тук се наложи да допуснем изключение. Отслужването на тайнството онлайн беше допуснато само когато богослужението се излъчва *на живо* и всички участници могат по едно и също време да участват в молитвите на Великото благодарение (Евхаристийния канон). Всеки от тях трябваше предварително да приготви у дома си хляб и вино и да ги приеме заедно с всички останали след изричането на Господнята молитва. Последното решение за това необичайно отслужване на тайнството беше предоставено на пасторите на местните църкви. На богослужението на Велики четвъртък методистите от цяла България имаха възможност да участват заедно в евхаристийното богослужение.

На пръв поглед изглежда, че богослужебната практика от времето на извънредното положение е в пълно противоречие с еклесиологичните ми разбирания, които споделих в самото начало. Но и тук важи аксиомата, че изключението само потвърждава правилото. От друга страна, извънредното положение ми предостави много добър повод да се убедя, че действието на Божията благодат надхвърля дори най-смелите ни очаквания и може да преодолее ограниченията на физическата изолация и дистанция. В молитвата на Великото благодарение ние се молим: „Затова с всички Твои люде на небето и земята, с ангелите и архангелите, и с цялото небесно войнство ние възхваляваме Твоето славно име, като непрестанно Те хвалим и казваме...”. Ако Бог може да ни направи участници в едно богослужение с *всички* Негови люде на *небето и земята*, с ангелите, архангелите и цялото небесно войнство, няма ли да е възможно за Него да ни направи участници в едно богослужение и с всички, които по едно и също време слушат Божието Слово, молят се и застават до Трапезата на нашия Господ, макар че те не са заедно с нас на едно и също място? Онова, което не достига, се възпълва от Божията благодат.

Няма съмнение, че след премахване на извънредните мерки нашето онлайн присъствие ще продължи да бъде по-забележимо. Това ще се случи не защото онлайн богослужението ще се е превърнало за нас в равнопоставена алтернатива на обичайното богослужение. Както казах вече, изключението само потвърждава

ва правилото. Нашето присъствие във виртуалното пространство трябва да продължи, защото това е начин да правим това, което Църквата е правила столетия наред – да евангелизираме културата. Днес това е невъзможно, ако съзнателно страним от съвременните онлайн медии и социални мрежи, които са пространството, в което можем да се срещнем с най-много от своите съвременници. Лесно бихме могли да заклеим това пространство и да го лишим от присъствието си. Това не изисква почти никакви усилия. По-трудно е да започнем и да поддържаме смислен разговор с човека от днешния ген в една среда, която се е превърнала не само в съществен елемент на съвременната култура, но и във важна част от неговата собствена идентичност и начин на живот.

Църквата е успявала да овладее езика на много общества и епохи в своята многовековна история, успявала е да евангелизира културите на много народи и цивилизации. Как е станало това? Нека да си спомним, че при изхода си от Египет израилтяните „обраха египтяните” (Исх. 12:36). За Ориген това е метафора, която ни говори за дадената от Бога свобода на християните да изучават и да си присвояват всички прозрения и достижения на светската култура. Августин на свой ред презръща тази метафора, за да окуражи християните, които разбират сърцевината на Евангелието и живеят в неговата светлина, да изследват светската литература, наука и философия, за да обогатяват своята мъдрост и по този начин да увеличават своята ефективност при споделянето на Благата вест. Днес ние също трябва да приемем предизвикателството и да работим за овладяването и преобразяването на пространството, което във времето на извънредно положение ни даде възможност да бъдем заедно. То е съществена част от културата на съвременния свят. Ето защо нямаме право да оставим това богатство на египтяните.



В дните около Великден и в контекста на карантината, наложена заради коронавируса, вниманието в католическия свят беше привлечено от размислите на чешкия католически свещеник и богослов Томаш Халик, професор по социология в Карловия университет в Прага и президент на Чешката християнска академия. Роген през 1948 г., Томаш Халик приема католицизма на 18-годишна възраст под влиянието на автори като Г. К. Честъртън и Греъм Грийн. Изучава социология и философия в Прага, а след това заминава за Уелс, където изучава английски език. Престоят му в чужбина съвпада с из-

бухването и смазването на Пражката пролет в Чехословакия през 1968 г. След завръщането си завършва висшето си образование през 1972 г., но заради негова протестна академична реч му е наложена забрана да заема академични длъжности. От 1972 до 1975 г. се занимава с психотерапия, паралелно изучава богословие, а през 1978 г. е ръкоположен тайно за свещеник. От 1984 до 1990 г. работи като психотерапевт на зависими в клиника към Карловия университет в Прага. Активен участник в дисидентското движение и в „катакомбната църква“ на Чехословакия, през 1992 г. той е назначен от папа Йоан Павел II за съветник към Папския съвет за диалога с невярващите.

През 90-те години получава възможност за академично развитие, като освен в Прага е бил гостуващ лектор в редица университети по света, сред които тези в Оксфорд, Кеймбридж и Харвард. Носител е на най-престижните награди, давани за постижения в християнската мисъл, включително Наградата „Темпълтън“ (2014) и „Романо Гуардини“ (2010), почетен доктор на Оксфордския университет, а папа Бенедикт XVI го удостоява със званието Почетен прелат на Негово Светейшество. Автор е на редица книги, преведени на английски, немски, френски и испански. Сред по-известните от тях са: *Вяра и култура* (1995, на чешки), *Нощта на изповедника. Християнската вяра в епоха на несигурност* (2012, на английски), *Искам да бъдеш: за Бога на любовта* (2016, на английски). Представеното тук есе е публикувано в изданието на Ордена на йезуитите в САЩ *America Magazine. The Jesuit Review* (<https://www.americamagazine.org/>) на 3 април 2020 г.

о. Томаш Халик

ХРИСТИЯНСТВОТО ВЪВ ВРЕМЕ НА БОЛЕСТ

Нашият свят е болен.

Не говоря само за пандемията от коронавирус, а за състоянието на нашата цивилизация, открито от това глобално явление. Разгледана в библейски план, тази всепроникваща болест е знак за времената.

В началото на този необичаен Великопостен период мнозина от нас мислеха, че епидемията ще предизвика краткотрайно затъмнение, моментен срив в обичайната обществена динамика, който по някакъв начин ще преодолеем, а скоро

след това нещата ще се върнат постарому. Ала с времето реалността започна да става все по-ясна: това няма да се случи. А и няма да завърши добре, ако се опитаме да го сторим. След това глобално изживяване светът няма да бъде същият като преди, а и вероятно не трябва да бъде.

Нормално е в моменти на голямо бедствие първо да се погрижим за материалните нужди за оцеляването, ала „не само с хляб ще живее човек“¹. Доиде времето да се възгледаме в по-дълбоките последствия от този удар върху сигурността на нашия свят. Изглежда неизбежният процес на глобализация е достигнал своя връх. Видима сега стана глобалната уязвимост на глобалния свят.

Какви са предизвикателствата, които тази ситуация представлява за християнството и за Църквата – един от първите „глобални играчи“, както и за богословието?

Църквата трябва да бъде „полева болница“, както предложи папа Франциск. Църквата не трябва да се затваря в блестяща изолация от света, а трябва да разчупи своите граници и да предостави подкрепа там, където хората изпитват физически, психически, социални и духовни страдания. Така Църквата може да положи своето покаяние за раните, нанесени съвсем наскоро от нейни представители на най-беззащитните. Ала нека се опитаме да осмислим тази метафора по-задълбочено и да я приложим на практика.

Ако Църквата трябва да бъде болница, тя несъмнено трябва да предлага здравните, социални и милосърдни грижи, както е правила още от зората на своята история. Но Църквата трябва да изпълнява и други задачи. Тя трябва да играе роля в диагностиката (идентифицирайки „знаците на времето“), в превенцията (изграждайки „имунната система“ на обществото, в което виреят зловерните вируси на страха, омразата, популизма и национализма) и във възстановяването (преодолявайки миналите травми чрез опрощението).

Миналата година преди Великден изгоря катедралата „Нотр-Дам“ в Париж. Тази година по време на Великия пост в стотици хиляди църкви на няколко континента нямаше служения, останаха празни също така синагогите и джамиите. Като свещеник и богослов виждам в тези празни или затворени църкви знак и предизвикателство от Бог.

Разбирането на езика на Бог в събитията в нашия свят се нуждае от изкуството на духовното различаване, което от своя страна предполага съзерцателно дистанциране от нашите изострени емоции и предубеждения, както и от проектирането на нашите стракове и желания. В мигове на бедствие образът на един гневен, отмъстителен Бог налага страх. Този образ на Бог от векове налива вода в мелницата на атеизма.

Във време на бедствия аз не виждам Бог като злонамерен режисьор, застанал

¹ Мат. 4:4.

удобно зад кулисите и наблюдаващ събитията, които се разиграват в нашия свят. Виждам в Бог източника на сила, Които действа в онези, които в тези ситуации проявяват солидарност и саможертвена любов (да, включително и в тези, чийто действия не са „религиозно мотивирани“). Бог е смирена и дискретна любов.

Ала не мога да не се замисля дали това време на празни и затворени църкви не е предупреждение за онова, което може да се случи в много близко бъдеще. Църквите може да излеждат така след няколко години в голяма част от нашия свят. Свидетели бяхме на множество предупреждения от събитията в много страни, където все повече църкви, манастири и семинарии се опразват и затварят. Защо толкова дълго приписваме тези развития на външни обстоятелства („секуларисткото цунами“), а не се опитаме да осъзнаем, че една глава от историята на християнството завършва и е време да се подготвим за нова?

Може би това време на празните храмове символично откроява скритата празнота на църквите и тяхното възможно бъдеще, ако те не положат сериозни усилия да покажат на света напълно различно лице на християнството. Твърде много мислим за обръщането на света и твърде малко за обръщането на самите нас: не просто за подобряване, а за радикалната промяна от статичното „да бъдеш християни“ към динамично „да станем християни“.

Когато Средновековната църква започва прекомерно да използва интердиктите² като наказание, тези „обща стачки“ на цялата църковна машина водят до спиране на богослуженията и на преподаването на тайнствата, хората започват все повече да търсят личната си връзка с Бог. Разпространяват се мирските братства и мистиката. Този подем в мистицизма несъмнено проправя пътя към Реформацията – не само тази на Мартин Лутер и Жан Калвин, но и на католическата реформация, свързана с йезуитите и испанския мистицизъм. Може би откриването на съзерцанието може да допълни „синодния път“ към един нов реформаторски събор.

Призив за реформа

Може би трябва да приемем настоящото спиране на религиозните служения и дейности на Църквата като *kairos*, като възможност да спрем и да се обърнем към задълбочен размисъл пред Бог и с Бог. Убеден съм, че е настъпило времето за размисъл как да бъде продължен пътят на реформата, която папа Франциск казва, че е необходима: не опит да се върнем към един свят, който повече не съществува, нито да разчитаме на външни структурни реформи, а да се обърнем към сърцето на Евангелието, „да се впуснем в дълбините“.

Действително ли смятаме, че проблемът с липсата на свещеници в голяма част от Европа и по други места може да бъде решен чрез внасянето им от Полша,

² Интердикт (от лат. *Interdictum*) – църковно наказание в Католическата църква, налагано от папата или епископа върху населението на град, област или цяла страна, което включва временно запрещение на всички църковни действия и тайнства. Б.пр.

Азия и Африка? Несъмнено трябва да се отнесем сериозно към предложенията на Събора за Амазония, но в същото време е необходимо да дадем по-голяма възможност за служението на миряни в Църквата. Да не забравяме, че Църквата е оцелявала без духовенство на много места в продължение на векове.

Може би настоящото „извънредно положение“ е знак за новото лице на Църквата, за което има исторически прецедент. Убеден съм, че нашите християнски общности, енории, конгрегации, църковни движения и монашески общности трябва да се стараят да се приближат до идеала, довел до раждането на европейските университети: общност от ученици и учители, школа на мъдростта, в която истината е търсена в свободен диспут, но и в дълбоко съзерцание. Такива острови на духовността и диалога могат да се превърнат в източник на лечебна сила за един болен свят. Ден преди да бъде избран за папа, кардинал Хорхе Берголио цитира текста от Книга Откровение, в който се казва как Иисус стои пред вратата и хлопа. И добави: „Днес Христос хлопа вътре от църквата и иска да излезе“.

От години размишлявам върху известния текст на Фридрих Ницше, „Лудият“, чийто главен герой, безумецът – единственият, комуто е позволено да говори истината – възвестява „смъртта на Бог“. Тази глава завършва с описание на безумца, който отива в църквата, пее в нея *Requiem aeternam deo*³ и пита: „Какво са тези църкви днес, ако не гробници и могили на Бог?“⁴. Трябва да призная, че от дълго време различни форми на Църквата ми изглеждат като студени и разкошни гробници на един мъртъв бог.

Явно много от нашите църкви на този Великден ще останат празни. Ще прочетем евангелските текстове за празния гроб на друго място. Ако празните църкви са припомняне за празния гроб, нека не забравяме и гласа от висините: „няма Го тук: Той възкръсна ... и ето, преварва ви в Галилея; там ще Го видите“⁵.

Ето един въпрос за медитация през този необичаен Великден: Къде днес е Галилея, където можем да срещнем живия Христос?

Социологическите изследвания показват, че в свят, в който броят на вярващите (както на тези, които се идентифицират с традиционната форма на религия, така и на тези, които утвърждават догматичен атеизъм) намалява, а в същото време нараства броят на търсещите. Наред с това, разбира се, нараства броят и на „апатеистите“, хора, които са напълно безразлични към религиозните проблеми или към традиционните отговори на тях.

Главната разделителна линия вече не е между онези, които се смятат за вярващи, и онези, които се смятат за невярващи. Търсещи хора има сред вярващите (за които вярата не е наследство, а път), но и сред невярващите, които от-

³ Вечна памет на Бога. Б.р.

⁴ *Веселата наука*, 125 глава. Б.р.

⁵ *Мат. 28:6-7*.

хвърлят религиозните представи, излагани им от околните, и все пак копнеят за нещо, което да задоволи жаждата им за смисъл.

Убеден съм, че „днешната Галилея”, където трябва да търсим Бога, победил смъртта, е светът на търсещите.

Да потърсим Христос сред търсещите

Теологията на освобождението ни учеше да търсим Христос сред хората в периферията на обществото. Ала Той трябва да бъде потърсен и сред хората, маргинализирани вътре в Църквата. Ако искаме да се свържем с тях като ученици на Исус, първо трябва да изоставим много неща.

Трябва да изоставим много от предишните си представи за Христос. Възкръсналият е радикално преобразен от опита на смъртта. Както четем в Евангелията, дори най-близките и най-скъпите Му не Го разпознават. Не е загължително да приемаме вестта, която е навсякъде около нас. Можем да настояваме да искаме да докоснем Неговите рани. А къде другаде можем да сме сигурни, че ще ги докоснем, ако не в раните на света, в раните на Църквата, в раните по тялото, в което Той се е възплътил?

Трябва да изоставим и нашия прозелитизъм. Не пристъпваме към света на търсещите, за да ги обърнем възможно най-бързо и след това да ги вмъкнем в съществуващите институционални и мисловни рамки на нашите църкви. Исус не се опитва да вмъкне „загубените овци от дома Израилев”⁶ обратно в структурите на юдаизма от Своето време. Той знаеше, че новото вино трябва да бъде налято в нови мехове.

Трябва да вземем и нови, и стари неща от съкровищницата на традицията, която ни е поверена, и да ги насочим към диалога с търсещите, диалог, в който можем и трябва да се учим един от друг. Трябва да се научим радикално да разширяваме границите на нашето разбиране за Църквата. Вече не е достатъчно великодушно да отворим „двора на езичниците”. Господ вече е похлопал отвътре и е излязъл, а ние трябва да Го търсим и да Го следваме. Христос е минал през вратата, която заключихме от страх от другите. Минал е през стената, която изградихме около себе си. Той отвори пространство, чиято ширина и дълбочина ни замая.

В самото начало на своята история Ранната църква на евреи и езичници изживява разрушаването на храма, в който Исус се е молил и където е поучавал Своите ученици. Евреите от онази епоха намират смело и креативно решение. Заместват олтара на съборения храм с трапезата на еврейското семейство, а практиката на жертвоприношението – с практиката на личната и общата молитва. Заменят всесъжението и кръвните жертви с размисъл, възхвала и изучаване на Писанието. Приблизително по същото време ранното християнство,

⁶ Мат. 15:24.

прогонено от синагогата, започва да търси новата си идентичност. Върху руините на традициите евреи и християни се научават отново да четат Закона и пророците и да ги тълкуват по нов начин. Не сме ли в същото положение и в наши дни?

Бог във всичко

Когато в края на V век Рим загибна, мнозина предлагат бързи обяснения. Езичниците виждат в това събитие наказание от боговете заради приемането на християнството, докато християните виждат в него Божие наказание за самия Рим. Свети Августин отхвърля и двете тълкувания. В този преломен момент той развива своето богословие за вековната борба между два противоположни града, не между християни и езичници, а между двете любви, които живеят в сърцето на човека: любовта към себе си, закрита за трансцендентното (*amor sui usque ad contemptum Dei*), и любовта, която отдава себе си и така открива Бог (*amor Dei usque ad contemptum sui*). Нашата епоха на цивилизационни промени призовава за ново богословие на съвременната история и за ново разбиране за Църквата.

Превод от английски: Момчил Методиев



Журналист, писател и историк, Жан Севилия е колумнист на *Фигаро Магазин* и член на научния съвет на *Фигаро Истоар*. Последната му книга е сборникът *Процесът срещу църквата. Отговорът на историците* („Талангие/Фигаро, 2019 г.).

Във Франция „изоляцията“ наложи безпрецедентно затваряне на църквите, които се предвиждаше да отворят врати едва в средата на юни. Журналистът и историк Жан Севилия коментира пред *В. Фигаро*, че католиците във Франция са в правото си да искат това да се случи незабавно. Под натиска на християните властите отвориха църквите на 24 май, въвеждайки съответните санитарни мерки, свързани с коронавируса: носене на маски, изискване за 4 кв. м. на богомолец, дезинфекциране на ръцете.

Жан Севилия

КАТОЛИЦИТЕ ИСКАТ ДА СЕ ВЪРНАТ В ЦЪРКВИТЕ, СПАЗВАЙКИ САНИТАРНИТЕ МЕРКИ

Елисейският дворец предвиждаше възстановяване на религиозния живот на вероизповеданията някъде към средата на юни във Франция. Решението бе разочароващо за мнозинството католици. Защо?

В мига, в който почти всички слоеве на френското общество поставят своите искания пред министър-председателя и планът за отхлабването на мерките е вече готов, религиите са в правото си да действат по същия начин. Що се отнася до Католическата църква, то Епископската конференция на Франция взе отношение по въпроса и отправи съвсем конкретни предложения към Министерския съвет.

Католиците още от началото на кризата стриктно спазват санитарните правила, въведени от властите, и ще продължат да го правят. Но респектът трябва да е реципрочен: дори в разгара на епидемията храмовете останаха отворени и свещениците отслужваха литургии, но без миряни. Нахлуването на въоръжени полицаи в средата на април в една парижка църква, докато свещеникът отслужва меса в присъствието на шест лица, които са там, защото имат своите функции в служението, независимо че вратите на църквата са били заключени, е, от една страна, незаконно, а от друга – скандално. Да не би някои да оспорват свободата на вероизповеданията?

Католиците знаят, че подновяването на тяхното участие в Евхаристията ще трябва да се извършва при специални условия, включително прословутото дистанциране, и то по различен начин: не са едни и същи проблемите в някоя слабо посещавана селска църква и в обичайно препълнените градски църкви. И докато епископатът предложи конкретни мерки в тази връзка за средата на месец май, изненадващото е, че гържавният глава по време на видеоконферентната среща, посветена на вероизповеданията, отложи отварянето на храмовете за средата на юни. В Германия и Италия поне се води публичен дебат. Австрийското правителство обяви, че църквите ще бъдат отворени след 15 май. Защо онова, което е възможно във Виена, да не е възможно в Париж? В речта си, произнесена на 9 април 2018 г. в Колежа на бернардинците в Париж Еманюел Макрон заяви, че „един президент на Републиката, който не се интересува от Църквата и от католиците, всъщност изневерява на своя дълг“. Е, добре, президентът на една светска държава, избран от нация, исторически свързана с християнството, би трябвало да разбира, че за един католик, живеещ с вярата, месата не е факултативна културна дейност, а е „първа необходимост“. Католиците, като лоялни граждани, приеха да бъдат лишавани в продължение на седмици и дори през Страстната седмица до Пасха от онова, което е сърцето на християнския живот. Ала щом има разхлабване на мерките, те са в правото си, спазвайки санитарните мерки, да потърсят пътя към своите църкви.

Мислите ли, че това небивало отпадане от богослуженията ще има вредносни последици върху практиката на френския католицизъм, който и без това среща определени трудности? Има ли прецедент, който би могъл да хвърли светлина?

Това, което преживяваме, няма прецедент. Дори по време на Втората световна война църквите са били отворени. Ала е вярно и че санитарната криза по своята заплаха е без прецедент, поне в модерността. Ако търсим по-дълъг период, в който месите са били забранени, би трябвало да се върнем чак до Френската революция, ала и това сравнение накуцва, защото след времето на Терора клирът – независимо дали е подписал гражданската конституция, просто е бил под възбрана. Не такъв е случаят днес, когато свещениците във Франция свободно отслужват литургия всеки ден, но без миряни.

Ето защо аз не вярвам нито за секунда, че тази криза би могла да има отрицателни последици в практиката. Напротив, настоящата липса, колкото и болезнена да е тя, увеличава необходимостта за възвръщане към Евхаристията. Всички мечтаят за момента, в който ще могат спокойно да седнат с приятели в кафенетата или ресторантите. Католиците също. Но още повече те искат да се върнат към Литургията.

Автор сте на книга, озаглавена *Католиците извън закона*. От гледна точка на историята може ли да се твърди, че във Франция отношенията Църква-държава са далеч по-сложни, отколкото другаде?

Отношенията между Църквата и френската държава са по-сложни след закона за разделянето от 1905 г. и оттогава те имат дълга и комплицирана исто-

рия. След периода на сериозни напрежения при антиклерикалните правителства преди 1914 г., през 20-те години на XX в. настъпва успокоение, дължащо се на факта, че Републиката започва да прилага по далеч по-умерен начин светските закони и приема факта, че католицизмът си остава основополагащ факт във френското общество. След войната и някъде до 70-те години ситуацията гори е с обратен знак: този път клирът е този, който на всяка цена гържи да постигне консенсус и дори понякога флиртува със светски идеологии, които погруги небеса са извършвали гонения над християнството...

Разликата с днешна дата е в това, че голяма част от клира, а също и от епископата, се е формирала при понтификата на Йоан Павел II – папа, който не се боеше да казва това, което мисли. Не съм в правото си да съдя инстанциите на Църквата на Франция, но те би трябвало да си дадат сметка, че представляват религия, чието историческо, културно и социологическо съдържание е мажоритарно за Франция, колкото и практиката да е миноритарна, тоест Църквата не е в най-добрата ситуация, за да бъде чута от светските власти. И все пак католическото малцинство е най-голямото религиозно малцинство във Франция. Неговата роля за страната пролича, когато всички плакаха при пожара на „Парижката Света Богородица“, възможно най-католическата катедрала. Ето защо би трябвало да избягваме прибързаните съждения, да гледаме каква е реалността, а не какво говорят в социалните мрежи. Бих могъл да се позова и на гумите на редица епископи, в които липсва каквато и да е колебливост. А що се касае до нахлуването на полицаи в една парижка църква, за което стана дума преди малко, ще цитирам какво заяви архиепископът на Париж монсеньор Опети по радио „Нотр Дам“: „Да запазим хладнокръвие и да спрем този цирк. Или да вземем гумата (...) и наистина да изкрещим!“. Архиепископът на Париж изрази онова, което мнозина католици си казват полугласно.

Превод от френски: Тони Николов

Доц. д-р Калин Михайлов (рог. 1966 г.) преподава история на западноевропейската литература в СУ „Св. Климент Охридски“. Литературовед, есеист и поет, той е автор на книгите *Стихотворения* (1991), *Тихи трипове* (1998), *Мориак и Бернанос – два романи свята между насилието и любовта* (2006), *Пролята за теб. Стихотворения и фрагменти* (2007), *Християнство и идентичност. Пътуване към себе си в света на литературата и културата* (2007), *Mauriac et Bernanos. Deux mondes romanesques entre la violence et l'amour* (Lettres modernes Minard, 2011), *Християнската литература между вписването и отграничаването* (2013).



Специализирал е по темата „Вяра и литература“ във Фрибур, Швейцария (1993–1994), с подкрепата на Фондация „Кацаров“, и в Пасау, Германия (2002–2003).

Лектор по български език и култура в Университета на Саарланд, Германия (2012–2014).

Член-съосновател на „Академичния кръг по сравнително литературознание“ (CALIC-ACCL).

Калин Михайлов

НАДЕЖДА

В първите седмици на карантината, докато ровех малко хаотично из интернет, попаднах на няколко текста и видеа на Джордж Стайнър – световноизвестен литературовед, преводач, философ и есеист, отишъл си от този свят на патриаршеска възраст в началото на февруари. Порази ме страстното чувство за отговорност, с което той мисли и поставя многократно пред различни аудитории въпроса за „наследството“ (интелектуално, морално, артистично, но винаги и екзистенциално), което „старите“ ще оставят на „младите“, както и възможностите за приемственост между поколенията в днешния динамичен свят. Направиха ми впечатление препоръките му за усвояване на различни дисциплини, които обикновено стоят далече от обичайните интереси на хуманитариста (ставаше дума за математика и биология), както и убедеността му, че нищо не е в състояние да замени онова, което ни позволява да вкусим непосредствено съвсем конкретни умения (като свиренето на някакъв инструмент например, дори да е чисто любителско). Наблягаше се и на нуждата от постоянна и всекидневна дисциплина на интелектуалните занимания, толкова чужда на съвременния човек като цяло. Да подчертая още веднъж: нееднократно и по убедителен начин в думите на Стайнър прозираше загриженият патос на този дълбоко начетен (но не оставящ впечатление за кабинетен учен) човек за преводимостта на ценностите, които бихме искали да предадем на тези след нас – тъкмо в изначалния смисъл на глагола, който е залегнал и в употребата на думата предание. На всичко отгоре изявите на Стайнър го разкриваха пред мен като

обаятелен, дълбок и емоционален събеседник, който отстоява позициите си не само със силата на интелектуалните аргументи, но и с убедителността на натрупания опит, а опитът му го е убедил, че съществуват въпроси, надхвърлящи „свещената“ сфера на чисто рационалната логика. Въпроси, към които няма как да се подходи без поне бегла идея за метафизичност и трансцендентност.

Видяното, чуто и прочетеното усили у мен като вътрешен мегафон вече оформящото се от доста време питане, свързано с едно съществено измерение на надеждата: можем ли да се надяваме, че ще оставим някакво трайно добро на идващите след нас поколения? На нашите деца – в по-тесния и в по-широк смисъл на думата. Някакво основно послание, „завет“, прозрение, което да се окаже насъщно в житейското им пътуване? Въпросът е бил актуален във всяка епоха, но става още по-актуален с оглед на кризата, през която преминаваме, и макар да предполагам, че най-уязвимите – възрастните хора – са и тези, които най-често си го задават, той стои всъщност пред всекиго от нас.

Нека да конкретизирам още малко вече очертаващата се перспектива на моето питане, като го положа в евангелски контекст. Какво остава Христос на Своите ученици? Какво е наследството, което им предава? Дали е набор от конкретни дисциплини и практически умения – например омилетика, реторически похвати за спор с вироглави и злонамерени опоненти плюс особен вид медицина, включваща лекуване на нелечими с човешки средства болести? Не вярвам да е точно това, макар всяко едно от изброените да е съществено, ако искаме да очертаем Неговия облик. С времето се убеждавам все повече, че основното, което Христос оставя на следовниците Си, е самото Свое присъствие „по благодат“, постигано чрез действието на Светия Дух върху тях и у тях. В класическия алегоричен роман на Джон Бъниан *Пътешественикът* има момент, в който исполинът Отчаяние затваря в тъмницата на своя замък и започва да налага безмилостно двамата пилигрими Християн и Верен, отправени се към небесното царство, като почти ги скланя да посегнат на живота си. Тогава те са осенени от спасително прозрение. Здраво заключените врати на тъмницата могат да се отворят с помощта на необикновен „шперц“, достъпен за всеки християнин, когато надеждата му е поставена на изпитание. Това са гумите на обещанието, с което Христос се сбогува със Своите последователи при възнесението Си: „ето, Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“ (Мат. 28, 20).

Нека повторя тези финални за Евангелието на Матей Христови гуми: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“. Мисля си, че когато нашите деца се обърнат назад след години, няма да им е толкова важно на какво точно умение сме ги обучили, а че сме били заедно в една или друга житейска ситуация. Че сме споделяли онова, през което е трябвало да се преминава: те – с нас, и ние – с тях. Ще се окаже – сигурен съм – че най-важно им е било нашето живо, любящо и насъщно за всеки човек родителско присъствие, което ще ги придружава и след като сме напуснали този свят. И ще им напомня, че родител означава не просто да научиш детето си в какво да вярва, а самият ти да бъдеш свидетел на Този, в Когото си повярвал. Няма да забравя как в автобиографичната си книга *2 милиона километра в търсене на любовта* Клаус Кенет описва своята

среща със стареца Софроний (Сахаров), превърнала се в ключова за вярата и за целия духовен път на автора. Тази кратка среща, изпълнена с благодатното присъствие на един любещ Бога и ближния си човек, се запечатва завинаги в съзнанието му и дава изобилен плод в живота му. Тя ни показва колко неоченим може да бъде „родителският” потенциал изобщо за преобразяване на човешкото сърце – потенциал, който на свой ред ще получи възможност да се умножава във вярата и делата на преобразения чрез него!

Бих искал да завърша в духа на една интуиция на Хенри Ноуен, автор, който се нарежда сред големите християнски ментори на XX в. Когато си отидем от този свят, след като сме изпълнили мисията си в него, присъствието ни тук ще бъде – парадоксално, но и закономерно – още по-отчетливо и по-осъществило се (по-„окръглено” се), за тези, които са ни познавали. То ще е завършено и свободно от неизбежните земни ограничения, както и от несъвършенствата ни. От онова, което му е пречило да се проявява в пълнота. Не е ли утешително да се надяваме, че както Христос е с нас през всички дни до свършека на света, така и нашето присъствие ще „остане” с децата ни и с техните деца – до самия ден, когато всички – гай, Боже! – се съберем у Дома.

Проф. Владимир Граев преподава теория на религията и култура на Ренесанса и Барока в специалност „Културология“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Основните му изследователски интереси са в областта на религиознанието, съвременната философия, историята на културата и политическите науки. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко* (1999), *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013), *Излизания* (2015), *Разпознавания. По пътищата на душата* (2017), *Приближавания* (2019).



Владимир Граев

БЛЯСЪКЪТ НА ОТКРОВЕНИЕТО

*We say God and the imagination are one...
How high that highest candle lights the dark.*

Уолъс Стивънс

Ще се приближа към темата за откровението¹ с помощта на художествена творба, защото християнското учение в католическата традиция се излага и с определени произведения на изкуството. Важно е да се отбележи най-напред, че представянето на истините на християнството в образи не е въпрос на полезност, нито на пропаганда, както често се твърди, а на вярност към откровението на Въплътеното Слово. Творбата е картина на Рафаело Санцио, който може да бъде наречен художникът на католицизма заради хармоничното съчетаване на противоположностите, което е съществена черта на неговото творчество. Със своето изкуство Рафаело не онагледява догми, а погема божественото действие на Откровението, така както Микеланжело погема акта на Сътворението на свода на Сикстинската капела. Неслучайно техните съвременници ги наричат *divini*, „божествени“. Впрочем едва през Ренесанса започват да наричат художника „творец“². Днес употребата на тази дума ни се струва повече от естествена, ала тогава съвсем не било така: по онова време Творец била запазена само за Бог дума, тъй като Той единствен може да твори, да извлече от нищото всичко съществуващо на небето и земята. Художникът се схваща като изпълнител, като „ръка“, „инструмент“ при изработването на образа, който той повече или по-малко умело възпроизвежда, без изобщо и да

¹ Този текст възникна като изказване по време на дискусия на тема „Понятието за откровение в небесните религии“, която се проведе на 10.02.2002 в Медийно-културния център на Главното мюфтийство. Благодаря на Илияна Иванова за внимателния прочит и бележките по текста.

² Виж. Erwin Panofski, *Idea: A Concept in Art Theory*, Harper&Row, New York, 1968.

става дума чрез него да изразява своето въображение и индивидуалност: черти, които стават основен белег на изкуството след Ренесанса. Рафаело и Микеланджело постигат, напротив, тяхното изкуство да бъде признато именно като творчество, а не като „производство“ сред останалите занаяти.

Думата творец поставя ударението на изкуството като сътворяване, създаване на нещо ново, което още не е. Именно тогава стават значими оригиналността и креативността на гения, който не просто следва, но съперничи на Твореца. Как обаче образът може да гръзва и да претендира, че е в състояние да представи непредставимото? Изобразимо ли е изобщо Абсолютното?

Името „творец“ не изразява никаква абсурдна претенция на ренесансовия художник да се изравни с Бога. Той знае, че човек е сътворен, но знае още, че е сътворен по „образ и подобие“, че е дарен от своя Творец с изначалната творческа свобода, и именно в нея той намира своето право да извлича „от нищото“ (*ex nihilo*) каквото реши, което всъщност определя всеки творчески акт. В създаването на нещо ново, което досега не е било, е голямото различие между твореца и изпълнителя.

Творец е художникът, притежаващ божествената способност да сътвори нещо ново, затова съвременниците наричат Рафаело *divino* или „смъртен бог“. Той не просто пограбва и възпроизвежда нещата, а със силата на своето въображение осъществява една още неподозирана възможност, дава ù неочаквана форма. При художествената творба разстоянието между материята и формата е възможно най-голямо и резултатът е невероятен. Колкото по-трудни, по-тъмни, по-оскъдни са времената, „колкото по-отдалечена от действителността е възможността“³, толкова по-силен и по-творчески е художественият акт. Въпросът следователно е дали може да се намери този творчески акт, който погема, прогължава божественото дело в дадено човешко изделие и който именно го превръща в творчество, в творба.

Защо е нужно художникът да погема творческия акт на Бога? Действието, с което Бог поддържа творението, е същото, с което го създава, и от гледната точка на Бог светът винаги е в своето начало. За нас, тварите, обаче светът е преходен и тленен, той непрестанно се отдалечава от своето начало. Оттук и необходимостта от преоткриване на началото, от противопоставяне на еднообразния и едноточен ход на времето и преобразяване на живота. Враните и полските кринове славят Бога такива, каквито са. Човекът, пък бил той и обличеният във всичката си слава Соломон⁴, не може да постигне това съвършенство, ала има своята задача: да прогължи делото на творението. Тъкмо художникът е човекът на „прогължаващото творение“, на обновяването и преобразяването на света и затова мисля, че празникът Преображение трябва да бъде празник на художниците. Възгласът „хубаво е (καλόν ἔστιν) да бъдем тук“⁵ разкрива званието на художника: да направи невидимото видимо, за да ни открие образа на онази красо-

³ Тома от Аквино, *Сума на теологията*, I, гл. 45, а. 5.

⁴ Срв. Лук. 12:24-28.

⁵ Срв. Мат. 17:4.

та, която ние, бедни странници по тази земя, не успяваме никога сами да съзрем.

Опитът на изкуството е опит на удивление от срещата ни в творбата с нещо ново, с нещо „в повече”, което ни изненадва и прелъстява, разширява и задълбочава нашия хоризонт, преобразува нашите възприятия и разбирания, кара ни да мечтаем, да излезем от себе си към едно другаде и същевременно ни дава отправни точки в реалността. Накратко, срещата с изкуството събужда „най-висшата ни духовна активност... променя чувството ни за живота”⁶, позволява ни да намерим място и смисъл в света, като открива в него достъп до една друга реалност, изкуство, което не прави това, не е изкуство. В крайна сметка всяко истинско изкуство е свещено. Ако изкуството е изкуство, то е свещено, инак просто не е изкуство.

Откривам в *Преображението* на Рафаело апогея на ренесансовия художник творец. Тази творба запленява с виртуозната композиция на хоризонталите и вертикалите, с вещото разполагане на светлините и сенките, на топлите и студените тонове, жестовете и израженията, обединява в хармоничен синтез противоположностите и най-вече ни кара да изпитваме онова чувство на захлас и благоговение, което изпитваме при срещата със свещеното. Виртуозната композиция на Рафаело ни дава класическия християнски модел на срещата между религиозния и естетическия опит. Художникът ни очарова със своята „вегност и нежност” (*serenità e soavità*). Той развива и преобразува античния идеал за „красивото и доброто” (*καλὸς καὶ ἀγαθός*), който е постигнатата в борбата хармония, в християнския идеал за превъзможването на противоборствата, като с грация и дълбочина интегрира вяра и мисъл, морал и изкуство. Изкуството на Рафаело запленява ума и сърцето ни със съвършеното равновесие и съответствие на формите, образите и темите, с изящната и свежа красота, с която възпява в човешка и космическа литургия бракосъчетанието на човечеството със света и Бог. Светлината, която олекотява тежестта на хората и нещата и ги превръща в одухотворени тела.

Красивото не е отвъд или отсам света, а е в пълно съвпадение на битие и трансценденция в съвършената и очевидна форма, оттук и голямата сила на това изкуство, възприето веднага като официално от Католическата църква, за която е фундаментално да защити обективната очевидност на откровението срещу неспокойното дирене и лутане на субективността, до която води *sola fide* на Лутер (роген впрочем в една година с Рафаело). Рафаело е художникът на „католичността”, т.е. всеобщността на християнството, което съвсем не е само догма и морал, но и очарование и грация, хармонично съчетаване на противоположностите, на пълно равновесие между свещения и профанния свят.

Затова нека, гледайки *Преображението* на Рафаело, да се опитаме да се приближим към християнското схващане за откровението. Това е последната творба на Рафаело, неговото завещание. Рисува я в продължение на три години – до смъртта си на 6 април 1520 г. Тя, по думите на неговия биограф Вазари, е „най-прославена-

⁶ Ханс-Георг Гадамер, *Актуалността на красивото*, София, ИК КХ, 2000, с. 46.

та, най-красивата и най-божествената” от работите му и до началото на XX в. (в продължение на 4 века!) се смята за най-добрата и прочута картина на света.

Композицията на тази внушителна картина (4x3 м) е необичайна.

В горната част на картината се вижда Богоявлението на планината Тавор, където преобразованият в божествената Си слава Иисус Христос се носи, придружен от Мойсей и Илия, в небето, обвит в ореол от облаци и светлина, над възвишението, където тримата апостоли са паднали на земята. (Фиг. 1)

В долната част е изобразена сцена от следващия епизод с хванатото от бяс момче, което Иисус изцелява, щом слиза от планината. (Фиг. 2)

Евангелистите Матей и Лука⁷ разказват, че Иисус взема апостолите Петър, Яков и Йоан на върха на планината, където изведнъж Мойсей и Илия застават от двете Му страни, Той Се преобразява и лицето Му светва като слънце и грехите Му стават „бели като светлина”. Светъл облак хвърля сянката си над планината и от него се разнася гласът на Бог Отец: „Този е Моят възлюбен Син, в когото е Моето благоволение”. Учениците се изплашват много и падат на земята, докато накрая, Иисус, останал сам, възвърнал човешките си измерения, не се връща при тях.

Преображението е откровението на Божествеността на Иисус Христос.

Но какво точно е откровение? Гръцката дума *απο-καλυψις*, а и латинската *re-velatio*, буквално означава „свалям булото”, т.е. това е явяването на тайнствения, невидим Бог, който дава на човека да го познае. Бог се открива по два начина: 1) опосредствано – чрез творението или чрез посредници (ангели, пророци, събития), и 2) непосредствено – чрез явяването на Бог не просто в сън или видение, а осезаемо, в сетивна форма. Поради двойния смисъл на предлозите *απο* и *re* означава също „за”-булвам. В този смисъл е налице диалектика на откровението: Бог в своето откриване Се скрива, в своето разбулване Се забулва, съхранява Своята тайна. Откровението, значи, не може да бъде разбирано като изясняване, което дава всички решения, носи готови всички отговори. Откровението е потапяне на ума и сърцето в бездънната тайна на Бога. Днес тази диалектика на откровението ни се изплъзва, особено що се отнася до второто измерение на скриването, забулването, съхраняването на тайната. Приемаме, без да се замисляме, че благодарение на науката в света няма нищо скрито, което да не може да бъде открито, че всичко може да бъде обяснено. Ала Бог, Които се открива на света и в света, е винаги безкрайно по-голям и загадъчен от всички обяснения и Той може да бъде познат и обикнат не със силата на разума, а с вярата, с отдаването на сърцето.

С преображението – с откровението на Своята божественост – Иисус Христос преобразува структура на монотеизма, на единобожието, като открива при-

⁷ Виж Мат. 17:1-9 и Лук. 9:28-36.

съствието на Сина, т.е. на Самия Себе си, в Бог. Това преобразува Единия Бог в Отец и Син. Единобожието не е поставено под съмнение: Отец и Син имат една същност, но тя не е статична и абстрактна, а динамична и разграничена. Християнският Бог е жив Бог, Той се открива като Бог на любовта. Бог е любов, Бог не пребивава във великолепа самота, а е живо общение на божествените личности⁸, което е неизчерпаем извор на живот. В Бог има любов, която е динамика, живот: това е голямото откровение на Преображението на Исус на планината Табор.

Преображението поставя въпроса за отношението между божествената и човешката природа, с които се открива Исус Христос, за отношението съответно между свръхестествения и естествения свят. То повдига и проблема за това дали човек е способен сам, със силата на своя разум и знание, да постигне истината на откровението, или то е Божия благодат, която осенява само избрани.

Рафаело изобразява както откровението, така и начина на неговото възприемане, предизвиканите от него реакции. Божественият блясък и вятърът на Светия Дух озаряват и развяват грехите на издигналите се от двете страни на Исус, реещи се в екстатично съзерцание Мойсей и Илия. (Фиг. 3)

Ала със своята сила и непоносима интензивност божественият блясък и вятърът на Светия Дух просват на земята тримата апостоли, едновременно заслепени и озарени на върха на планината. Те закриват очите си, които не могат да издържат сиянието на Христос. Изумени и изплашени са от случващото се над тях. Характерното за Рафаело спираловидно движение преминава през техните потъмнели тела, паднали на земята в обратна „левитация“ на носещите се в небето Исус, Мойсей и Илия: Яков е паднал като поразен от гръм, Петър се гърчи в мъки, Йоан е пронизан от божествената енергия, която като електричество минава през него, едната му ръка се движи свободно във въздуха, другата закрива очите му от непоносимата светлина. Тримата апостоли са все още приковани към земята, те са както повалени, така и увлечени от свръхестествения порив, приети са да влязат в откровеното им небесно Царство, вече принадлежат към него, макар все още да не го разбират. (Фиг. 4)

Преображението на Исус Христос дава онова виждане на Бог, на което блажените се наслаждават в небето. Двама⁹ обаче още тук, коленичили вляво на върха на планината, съзерцават Преображението. Те са зрителите на сцената, те виждат Преобразения в небесната си слава, дарени са с Блаженото съзерцание, тоест с визуалното или интуитивно откровение на свръхестествените реалности. В тяхно лице художникът изобразява мига, в който двата свята – естественият и свръхестественият – се срещат чрез простия поглед на силната вяра в изпълнения с любов устрем към Бог. (Фиг. 5)

⁸ За католиците Светият Дух е любовта, общението, връзката между Отец и Син.

⁹ Те навярно са св. Юст и св. Пастор, чийто празник се чества на 6 август, деня на Преображението.

С образите на двамата блажени Рафаело отговаря и на ключовия за откровението въпрос: дали човек може сам да постигне блаженото съзерцание, или то е чист Божий дар. За една силна, свързана с неоплатонизма традиция и в трите монотеизма блаженото съзерцание е връх на интелектуалното усилие, цел на съзерцателния живот: разумът по пътя на постоянното размишление и пречистване от влиянието на сетивата е способен сам да постигне Блаженото съзерцание. Други обаче, принадлежащи към аскетичната традиция, отричат способността на човешкия разум сам да достигне до откровението на висшите реалности. От значение за тях е единствено силата и постоянството на волята, която трябва да смири гордостта на разума, за да получи гушата неустоимия Божий дар.

В обожаване, на колене, със събрани ръце, с разтворени глани двамата светци са се оставили на неразбираемостта, на свръхестествената и свръхрационална очевидност на Божието откровение. Те подканват зрителя да има същата духовна нагласа, да издигне като тях гушата си в съзерцателна молитва. Човекът и неговият човешки, твърде човешки разум трябва да отстъпят пред Бог: единствено себеоставянето, смиреннието във вярата бива възнаградено. Ако зрителят има същата нагласа, тогава синьото и златното, които лъчат с несравним блясък през белите грехи на Христос, ще могат да увлекат и издигнат и неговия поглед в небесното сияние и вихрения вятър. Това е централното послание на творбата: смиренното обръщане в молитвата на вътрешния поглед към божествените реалности. Художникът кани зрителя да се издигне с вяра и съзерцание от света тук долу към онзи горе на Преображението: едно трудно за долавяне и приемане в днешния свят послание. Неслучайно творбата на Рафаело не е вече най-добрата и най-прочутата картина в света, пък и модерният отказ от живописата е отказ и от това духовно пътуване.

Долу, ако се върнем още за миг към картината, Рафаело рисува на преден план останалите да чакат в подножието на планината апостоли, които не могат сами да изцелят обладаното от демоничен бяс момче. Трябва Христос да слезе от планината, само Той може да извърши чудото.

На удвояването в божествената същност съответства и удвояване на световите: на небето и на земята. Ала откровението е и в това, че с Преображението Христос прокарва граница, а не непреодолима бездна, Той разделя двата свята, за да ги свърже, без да ги слива, запазвайки ги различни. В това е загадъчната и запленяваща сила на творбата на Рафаело: в радикалния контраст между двата свята: божествения със своята ясна и ведра лъчезарност и човешкия със своята сумрачна и тревожна хаотичност. Два свята, които при все това са органично свързани.

В подножието на планината има тълпа от хора¹⁰, разделена на две групи. В едната са апостолите, в другата търсещите помощ хора. Ала и в двете цари смущение, объркване, тревога: такъв е човешкият свят, когато в него отсъст-

¹⁰ Фигурите в долната част на картината са 19.

Ва Бог. Сцената е изпълнена с много драматизъм.

Бесноватото момче е с изопнати нагоре и надолу ръце.¹¹ Лицето му е изкривено, с обърнати очи, сгърчено от болка и страх. То бясно и плашещо жестикулира и крещи, облагано от зъл демон. Баща му зад него, ужасен и отчаян, се мъчи да го удържи, отправил умоляващ поглед към апостолите. (Фиг. 6)

Горната част на картината е ясна и симетрично погредена, долната е тъмна и безредна. Контрастът между двете сцени е пълен: горе са вдигнатите, уверени и спокойни, даващи сигурност ръце на Христос, долу са безпомощно протегнатите, отчаяно зовящи ръце на тълпата; горе погледите са вдъхновени и озарени, долу са тревожни и объркани; горе светлината е силна и вегра, озарява цялата сцена на Преображението, долу е колеблива, оставя много от сцената с бесноватото дете в полумрак. Накратко, горе цари властната очевидност на свръхестественото откровение, което прекрачва и сменя законите на този свят. Божествената сила на Христос е изобразена и символизирана от блясъка, чистотата, симетрията на горната половина в противовес с безсилието на човека, представено от тъмната, хаотична долна половина. (Фиг. 7)

Рафаело не само противопоставя, но и гениално обединява двете сцени чрез блясъка на Преображението, по-точно на сянката, която то хвърля на земята. Свързва ги също чрез вдигнатите долу ръце, които сочат към вече слизащия от планината и идващ към хората със Своята изцеляваща сила Христос, сила, която художникът носи в своето име¹². Самата картина отваря очите и изцелява душата.

Контрастът между двата свята на Божията сила и човешката слабост е ясен. Пред зрителя е възможност за избор или да приеме откровението и да последва Иисус Христос в Неговата вибрираща ведрост и светлина, или да остане в „шума и яростта“ на сумрачния свят, в който отсъства Бог. Изборът изглежда ясен и лесен, всъщност труден във всекидневието, изискващ вяра и молитва, разпознаване и разграничаване, на които ни учи дългото и внимателно, извършващо духовно преображение съзерцание на гениалната творба на Рафаело.

¹¹ Изключително мускулестата му фигура е пародия, целяща да покаже грозотата на голите мускули тела на Микеланджело.

¹² Името на Рафаело означава на иврит „Бог изцели“.



Асен Краевски е роден през 1964 г. в София, където завършва 91-ва Немска езикова гимназия и ВМЕИ. След това заминава за Австрия, където завършва католическо богословие в университета в Залцбург с магистърска тема „Философски проблеми в теология на освобождението“. Служи 12 години като монах в бенедиктинското абатство Кремсмюнстер, където работи като музеен уредник и възпитател. Във Виена завършва 3-годишна специализация по пастирска практика и е назначен за служител във финансовата камара на виенския диоцез. Като асистент-пастир провежда курсове за деца по първо причастие, за юноши по конфирмация, библейски вечери за възрастни. Бил е редактор на енорийския вестник, публикувал е статии на тема местни обичаи, барокова архитектура и църковни финанси. Модерирал е предавания за християнска духовност по католическото „Радио Мария“ във Виена. След 30-годишен престой в Австрия се завръща в България, където сътрудничи на един богословски архив. Интересите му са насочени към систематичното богословие, литургиката, егзегетиката, Втория Ватикански събор, междурелигиозния диалог.

Асен Краевски

6 АВГУСТ, ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ

Когато Рафаело се споминал 37-годишен на 6 април 1520 г. в дома си недалече от базиликата „Св. Петър“, намерили на статуята му платното *Transfiguratio*, което тъкмо било завършено. Сцената, дала името на един от Господните празници (Мат. 17:1-9; Марк. 9:2-10; Лук. 9:28-36), е съчетана с последвалото изцерение на епилептичното момче, страдащо от лунатизъм (Мат. 17:14-21; Марк. 9:14-28; Лук. 9: 37-43). Когато след преобразяването си Иисус слязъл в обичайния си вид от планината, множество хора били наобиколили учениците Му. Един човек ги помолил да изцерят неговия обладан от бесове син. Те не се справили. Бащата се обърнал към Иисус, който прогонил демона, обладаващ момчето. Докато зрителите на платното си припомняли притчата за Божия лечител, трябвало да се сетят кой е възложителят на картината: той принадлежал към рода Медичи, т.е. „лекарите“.

Наред с този автокомплимент, сюжетът предлага и други алюзии. По онова време се смятало, че причина за епилепсията била растящата месечина. Сега препратката е към полумесеца на исляма. Става дума за османците, които на 22

Юли 1456 г. били победени в битката за Белград. За тази победа папа Каликст III научил на 6 август и същия ден въвел по този повод празника Преображение Господне в Латинската църква. (Източните църкви го празнуват от V век.) Защо Преображението и епилептичното момче били избрани за теми на картината? Коранът отрича кръстната смърт на Иисус: сура 4:157. Този аят се вписва в едно учение, изобличено още на Първия вселенски събор в Никея от 325 г. като „докетизъм” (гр. „изглеждане”). Тази ерес смятала телесното превъплъщение на Иисус и кръстната Му смърт за нереални, привидни. Другото коранично схващане за Иисус е, че не е син Божи (сура 19:88-92). По преценка на папата евангелската сцена на Преображението била подходящо средство за опровергаване на ислямското учение за Иисус със средствата на визуалната проповед. По онова време в християнска Европа смятали, че Мухаммад е бил лунатик и гължи виденията си на епилептични пристъпи, когато получавал аятите. Сред героите на притчата в картината единствено епилептичното момче отправя поглед нагоре към Иисус. Рафинирано подмятане, че едно сгрешено учение, символизирано чрез образа на болен, може да бъде поправено чрез терапевтичната намеса на лечителя Иисус.

Рядко са живописните образци, подходящи за учебно поле, на което могат да бъдат онагледявани Вьолфиновите основни понятия: линеарно-живописно, плоскост и дълбочина, затворена и отворена форма, множественост и единство, яснота и неяснота. Въз основа на този подход можем да заключим, че горният – небесен – дял на картината обобщава граматиката на ренесансовия дух, а долният – земен – участък е бременен от едно ново светоусещане, което ще бъде родено същия век под името барок. Хората в долната половина на високото над 4 метра живописно платно са пресъздадени в естествен ръст. Естетическа стратегия, чрез която изображението навлиза в реалното пространство и прегръща зрителите. Пасивните наблюдатели би трябвало да се усетят въввлечени като съучастници в притчата. Тогава те се разпознават като включени във водовъртежа от чувства, жестове и послания на останалите действащи лица в Божиата история. Католическата теология съобщава: Божието царство няма да настъпи *някъде и някога*, а вече е започнало *тук и сега*. Горният – светъл – регистър на картината с изчистени, облекчени светли цветове, ефирна лекота на телата и спокойна симетрия в градежа се отграничава от долната – притъмнена – зона с хорска бъркотия, емоционален патос и начупени силуети надлъж и шир. Композиционната противоположност внушава напрежение между изцери телната сила на Спасителя горе и суетния хаос на земния свят долу.

Чрез водещата роля на светлината и аранжировката на персонажа от ясната група Рафаело насочва вниманието към лунатичното момче, което се крепи от мъжа в зелени одежди (зеленото в католическото облачение е литургичният цвят на надеждата). Това навярно е неговият видимо състарен от мъка баща. Джорджо Вазари в книгата си *Животописи на най-значимите живописци, скулптори и архитекти* (първата история на изкуството, отпечатана през 1550 г.) пише: „Мъките, измъчващи ревящото момче, си личат не само в ужасно изкълчените стави и преобърнати очи, но и в пулсациите на подутите вени и мъртвешката бледост на кожата”. Бащата представя детето си на деветимата мъже

от отсрещната страна, от която чака помощ. С ококорените си към тях очи той сякаш точи надежда от погледите, с които те му отвръщат. Отляво на момчето е пребледняла млада жена, облечена също в цвета на надеждата, която би трябвало да е сестра му, нещо, което удвоява зова на бащата към учениците. Божият народ дава свобода на нагласата си, че служителите на Господа могат да помагат на хората в беда. Вляво от групата се вижда още една жена в по-централна позиция, която с езика на тялото и на лицето си сякаш олицетворява упрека на народа към учениците заради неумението им. Дисхармоничното колорирание на торса спрямо общата цвятова атмосфера я прави хем част от множеството, хем външна фигура. Според някои изследователи тя е персонафикация на Църквата. Църквата с неогобрителен поглед към собствените си служители.

Сред групата на деветимата ученици, които възбудено се вторачват в лунатичното момче, изпъква мъж, облечен в синя туника и жълта мантия, който сега на брега на езеро (намек за брега на Генисаретското езеро, където Иисус изцери болни, Мат. 14:34-36) върху отсечен клон (отсеченият клон според Римляни 11:19-20 е символ на отпадането от вярата). Книгата на коленете му са може би Светите писания, които обясняват развоя на събитията зад него. Заради неговата позиция на страничен наблюдател мъжът би могъл да бъде и самият евангелист. Четирима ученици в средата символизират фазите на живота или четирите темперамента (тихия меланхолик, по-общителния сангвиник, лидера холерик и умиротворения флегматик). Младият голобраг мъж с буианата руса коса, сключил ръце пред гърдите си, изглежда зареден с добра воля. Изследователите виждат в негово лице апостол Филип, изобразен от Леонардо да Винчи в *Тайната вечеря*. По-възрастният отгрясно, изразяващ състрадание с полувдигнатите си ръце, би могъл да бъде Андрей, неговият земляк от Витсауда (Иоан. 1:44). Човекът с енергичния жест към страдащото момче може би е Юга Тагеї, който според *Legenda aurea* е брат на Симон Зилот – намръщения старец от квартета. Най-вляво, в приглушената периферия, двама ученици разговарят вероятно за отсъстващия си Учител или спорят какво да правят. Жестът на ученика с разперените пръсти издава съмнение и препраща към апостол Тома Неверни (Иоан. 20:25). Следователно стоящият срещу него би могъл да бъде Вартоломей. Пренебрегнатият от колегите си и показан в гръб безличен човек може да е предателят Юга Искариотски. Изпъкващ мъж с червена мантия събира погледите на търсещите помощ хора, сякаш е говорител на учениците. Той сочи с вдигнатата си ръка Преображения, към Когото не смее да обърне погледа си. Може би това е Яков Алфеев, смятан за рогнина на Иисус и затова приличащ външно на него. Навярно заради тази прилика бащата на момчето го обърква със Спасителя. Това обяснява едва доловимата усмивка на лицето, когато ученикът се опитва да разсее недоразумението, сочейки към истинския изцерител.

Хорската грама в долната половина на композицията задава въпрос, който очаква отговор от горната сцена на Преображението Господне. Господ ще слезе долу по тъмния коридор, който дистанцира Божите служители от людеге. Той лично ще изцери болното момче и ще смърти маловерните Си ученици.

Върху скалното плато реещият се над земята Иисус е обгърнат от сияние, струящо през властно разгръщащ се облак. Не е възможно да се направи единна илюстрация на случката, защото в детайлите синоптиците поставят различни акценти. Рафаело подхожда селективно, като предлага своя версия, синтезираща най-същественото от евангелските свидетелства. Наблюдателят разпознава Мойсей по закръглените отгоре каменни скрижали с Божиите заповеди. Илия гържи в ръцете си предсказанията за идването на Месията. Яков, Петър и Йоан са изпонаприпаднали. Те не само отвърщат поглед от Учителя си, но и предпазват с глани очите си. Цветовете на облеклата им символизират трите божествени добродетели – вяра, надежда и любов. Езикът на литургичните цветове от католическата меса крие отговора на задачата, която преобразяването Господне поставя пред учениците: синьото на Петровата туника е вярата, зеленото у Яков е надеждата, а Йоан е облечен в червеното на любовта, засвидетелствана в мъченичеството. Забележително е майсторството, с което Рафаело позволява на грехите да рефлектират цветовете нюанси на божествената светлина. Трактовката на въздушния трепет, трептенията в облеклата на реещите се тела и на взаимоедействието на плътта с плата обучават зрението на по-голяма различителна способност. За оценката на Рафаеловата колористика е по-добре да имаме пред очите някоя живописна работа на Микеланджело. Дватама провеждат знаменит цветове гуел.

В левия край под едно гърво, облечени като дякони, коленичат в молитвено преклонение светите мъченици Юст и Пастор († 304 г., Испания), закрилници на диоцеза Нарбон в Южна Франция и на катедралата там, за чийто олтар била поръчана тази картина.

Иисус разтваря ръцете си, предвещаващ разпването, което Му предстои. Това е и класическият молитвен жест към Бога. Очите на молещия не гледат към земните събития под него, а са отправени нагоре в общение с невидимия Отец. Преобразеният левитира в пространството. Но според синоптиците Той стои стъпил на земята. В иконографската реторика издигането над земята тълкува сцената в смисъл на преждевременно предрешение на Възкресението. Случката е засвидетелствана след първото предсказание за страданието по пътя на Иисус към Великия ден в Йерусалим. Затова в католическия календар перикопата се чете на втората неделя през Великите пости. Облакът, който възвестява Божието присъствие, е отворен към човеците, за да могат да съзрат в Преобразения Онзи, Които ще се възнесе на небесата (Деян. 1:9), където ще бъде овластен за Господ на Църквата. Той ще се върне в края на времената на същия Божи облак и ще бъде разпознат от всяко око като съдник на живи и на мъртви (Откр. 1:7). Учениците на Божията планина сега би трябвало да се досетят, че видението е предизвестие за пришествието, когато „Бог ще изтрие всяка сълза от очите им, и смърт няма да има вече, ни скръб, ни плач, нито болка, защото предишното отмина” (Откр. 21:4). Ала те не го проумяват.

Историческият фон на сцената е Мойсеевото възлизане на Божията планина (Изх. 24) и сиянието на лицето му (Изх 34:29-35). В Евангелията Иисус също възлиза на планина и ликът Му също засява (в библейската символика лицево-

то сияние е признак на Божия праведник, удостоен с непосредствено общение с Бога). Но за разлика от Мойсей изменението на *външния* му вид е израз на *вътрешна* промяна: Иисус е готов да поеме по пътя към Голгота. И Мойсей е богоизбран праведник, но той не умира, за да изкупи падналия свят. Непосредствено предшествващата преобразяването сцена (Мат. 16:21; Марк. 8:31; Лук. 9:22) предвещава за учениците страданието на Иисус, както и на последователите Му (Лук. 9:23-24), а Лук. 9:31 им пророкува Неговата смърт. Тези предсказания ги омаломощават и объркват. Лош ген за Господните служители: илюзията за политическия месианизъм като източник на облаги е разрушена. Учениците са удостоени с видение, което е могло да ги ободри, да им разкрие преобразяването на целия миротвор в ново творение, да промени самите тях, но те не разбират.

Изменението във вида на лицето на Иисус – „преображението” – е сигнал за учениците, че Бог се отнася към Него като към Мойсей. Но не синайският герой, а Иисус е обявен от Ощеца за Син. Ако допуснем, че учениците редовно са посещавали синагогата, в техните уши титлата „Син Божи” има само с едно значение – цар на Израил (Пс. 2). Какво разбира Библията под *цар*, е изложено най-добре и компактно в „магна хартата” на царската власт – псалм 72. (Жалко само, че – според изданието на Българското библейско дружество от 2015 г. – във 2-ри стих царят *съди* народа, а в 4-ти стих царят *съди* бедните. Ако във Втория стих това е правилният превод на *йодийн*, то в четвъртия глаголет е *йишпот*, очевидно гума със свършено различен корен; царят няма да *съди* бедните, а ще им *отстоява* правата). Последствието от царската интронизация свише ще бъде сетне уточнено от Божия глас: Отецът наставлява учениците да *слушат* не кого да е, а Иисус. Тук Бог не нарежда на учениците да съзерцават нетварната Му светлина. Никой от синоптиците не тематизира Божиите *енергии*. За *енергии* научаваме от писмата на Павел до Ефесяни, Филипяни и Колосяни в груг контекст. А където текстът не регистрира енергии, дедукцията на нетварна светлина е фикция без основа. Че синоптиците не предвиждат култивирането на *вътрешни* духовни очи, необходими за съзерцаването на нетварна светлина, се потвърждава от Петровото предложение за издигане на сенници (преданието на Изх. 25:8-9 е култова норма за съвременниците на Иисус): пребиваването на Бог не било предвидено за *вътрешно* преживяване, а се почитало като *външно* за човека. *Вътрешното преживяване* е термин на Павел (2 Кор. 13:6 и Гал. 2:19-20), не на синоптиците. Преображението не е подходящо и като образец за молитва: телесният език на учениците тук не е жестът на богомолците. Тяхното *пагане по очи* (Мат. 17:6) не е проскинезисът – молитвеното поклонение, респ. *пагане по очи* пред Бога (Мат. 2:11; 14:33) – а израз на *уплахата*. Достатъчно аргументи срещу циркулиращата в синоптичното пространство небиблейска спекулация за вътрешно преживяване на нетварната Божия благодат. Използването на преобразенската случка като основа за богословие на съзерцателно Божие преживяване е възможно само във време, когато егзегетиката е абдикирала като богословска дисциплина, а Библията е съответно деградирана до сборник с орнаменти за украсяване на кабинетни експерименти. Там на всичкото отгоре понятието за *Божествени енергии* е натоварено със смисъл, достатъчно различен от разбирането на тримата велики кападокийски отци, за да се окаже в противоречие с Втория вселенски събор от 381 г.

Една версия за последствията от преобразяването на Иисус върху учениците според Лук. 9:32 е заспиването и пробуждането. Този детайл можем да приемем сит grano salis като парадигма за психологическото състояние на християнина: човек, току-що пробудил се от налегналия го сън (т.е. буден, но не съвсем).

Опасността да не бъде заварен от Господа пак заспал (Марк. 14:40) не е неутрализирана. Когато Господ идва, сънят не наляга кого да е, а самите апостоли, предобразите на бъдещите църковни служители.

Мимолетният блясък на Иисус е реторичен похват за мигновеното „онастоявяване“ на бъдещата Му слава. Тази тежест („слава“ е превод на гръцкото „докса“, с която Септуагинта ще преведе от еврейската библия „кабог“ с първо значение на „тежест/бреме“; жалко, че това Божие бреме някак избледнява в славния превод; но от това затруднение страдат и други преводи) Той ще приеме в цялата ѝ пълнота след кръстното Си страдание. Едва в пришествието си Господ ще разкрие мисията Си изцяло на всички човеци (Лук. 21:27). Но сега Петър не разбира какво му казва. Ученикът не приема, че кръстните страдания на Учителя са *необходими*. Първообразът на върховния наместник Христов все още се надява, че в бъдещето Царство Божие апостолите ще бъдат на ръководна длъжност, отменени от носенето на кръста. Блясъкът на истината не е подходящ герб за клетника. Историята на Църквата ще покаже как посвещаването в духовен сан не гарантира, че апостолското служение не е издигане в чин на религиозна номенклатура. Уплахата на учениците не е следствие от неочакваното видение или от внезапното ослепително сияние. Бъдещите църковни водачи се уплашили, защото чули, че служението им изисква да *слушат* Иисус (Мат. 17:5-6).

Мойсей е военен стратег и народен водач при излизането на еврейския народ от Египет, в пустинята и в заселването му на източнореганските земи. Той символизира трите измерения, изграждащи модела на юдео-християнската вяра: освобождение от гнет, преодоляване на изкушения и заслужена свобода. Мойсей е първият свещеник на Бог, който (нано) запознава Израил с единствения му Господ, първият молитвен омбудсман на израилтяните пред Единствения и първият учител на Божията правна воля. Всички тези качества трябва да се вземат под внимание, когато Новият завет се позовава на Мойсей като най-често цитираната старозаветна личност. Неговите разпоредби се защитават от Иисус и се оценяват като вечно валидни (Марк. 1:44; Лук. 16:29, 31). За Иисус Мойсей е образец на пограждане. Най-краткият синтез за ползата от Мойсеевите разпоредби в живота на вярващия човек е даден в Псалм 1 (жалко, че и той е преведен калпаво. Ако в 1-ви стих *омод* беше преведен вместо с буквалното *ходи* със *застава*, щеше да се създаде конфигурацията *отива-застава-седи*, която символизира цялостта на живота. С *ходи* тази цялост се губи. Но в по-старото Синодално издание на Библията, тази цялост е спазена! Унищожаването на паралелизма във 2-ри стих чрез замяна на съществителното в оригинала с местоимение има същия ефект като да редактираш Валцаровата „Пролет моя, моя бяла пролет“ в „Пролет моя, бялата ми“. И в това отношение Синодалното издание е по-добро!) В преображенската сцена Мойсей заедно с Илия подкрепя мисията на Иисус, възложена му от Отеца, чрез царската титла Син Божи.

Когато изданието на Българското библейско гружество от 2015 г. на стр. 1 „потвърждава Мойсей като автор на първите пет книги от Библията”, нека припомним, че *разказаната* история не е *разказващото* време. Според 3 Царе 6:1 излизането на израилтяните от Египет под водачеството на осемдесетгодишния Мойсей (Изх. 7:7) се случва 480 години преди построяването на Соломоновия храм, т.е. около 1430 г. пр.Хр. От друга страна, израилтяните са накарани да строят за фараона градовете Питом и Раамсес (Изх. 1:11), от което следва, че става дума за Рамзес II (1279–1213 г. пр. Хр). Консенсусът сред егзегетите от историкокритичната школа през последните 20 години клони към не по-рано от VIII век пр.Хр. като датировка на книжния разказ за Мойсей в неговия начален стадий. Възстановяването на тези 700 години писмена и устна история на преданието засега е мисия невъзможна. Не споделям безпокойствието от „абсолютизирането на *научните методи* в библеистиката (историкокритически, литературната и текстова критика, критика на жанра, типологията), характерни за западната библеистика, защото тогава се пренебрегва свръхестественото, Божественото, а се набляга само на човешкото” (вж. *Християнство и култура*, 2012 г., брой 9, с. 35). Далеч не цялата западна библеистика прилага историкокритичните методи: приведената аргументация е типична за библеистите фундаменталисти. Точно човешкото ги кара да питат в разработките си: „kou св. Отци? От коя епоха и от коя школа? Има ли различия в мненията им?” (ibidem). Всеки от отческите *quatuor sensus scripturae* в подхода към Библията има своите ползи и граници. Ползи и граници имат и новите методи, които също са в състояние да тълкуват Божието слово, изразено на човешки език автентично, съобразено както с преданието, така и ориентирани към злободневието. Смущението от научните методи е неоснователно. Тук никои никога не пренебрегва. Честно ли е спрямо дисциплините на академичната общност да бъдат прилагани критериите за научност, а пък богословието да се измъква от тях? Научните подходи (не само в егзегетиката) са подчинени на Попъровия принцип на фалшифицируемостта. Така те са не само *критични*, но и *самокритични*. Те не са имунизирани срещу критични питання под предлог, че свръхестественото има приоритет пред човешкото. А не е ли една от задачите на библеистиката да критикува свръхестественото божествено, когато се оказва естествено човешко (Мат. 7:21-23)?

Бл. Теофилакт Български, един от най-важните егзегети на Източната църква, размишлявайки какво биха могли да обсъждат Илия и Мойсей с Иисус, пише в своите *Enarrationes*: „Мойсей може би рекъл: Ти си този, чието страдание аз преживях чрез заклания агнец и чрез изпълнената Пасха. А Илия може би рекъл: Аз предсказах твоеото възкресение, като съживих сина на вдовицата”. Охридският архиепископ изяснява: преобразението показва, че Иисус въплъщава в личността Си закона и пророците на Светите писания. Разговорът между Иисус и главните представители на Израил, засвидетелстван на преобразението (Мат. 17:3), ще трябва да бъде продължен от Църквата в нейния диалог с богоизбрания остатък Израилев.

Картината била поръчана на Рафаело в края на 1516 г. от папския вицеканцлер Джулио де Медичи, братовчед на папа Лъв X, за катедралата „Сен Жюст” в Нар-

бон, негов собственик на диоцез-синекура. При избора на темата за картината на Рафаело решаваща роля изиграл празникът на двамата светци покровители Юст и Пастор, чийто литургичен ден за възпоменание се падал на 6 август. Това е и денят, на който от 1457 г. насам се чества и празникът Преображение Господне. Вицеканцлерът пратил само копие на картината в Нарбон, а задръжал оригинала за себе си в своята резиденция Палацо дела Канчелерия. След като Джулио Медичи бил избран през 1523 г. за папа Климент VII, той заповядал да изложат картината в манастира „Сан Пиетро ин Монторио“ на хълма Яникулус в Рим. (Това е папата, който възлага през 1532 г. на Микеланджело да нарисува *Страшният съд* в Сикстинската капела). През 1797 г. Наполеон завладява Папската държава. Картината била отнесена в Париж. През 1801 г. била за пръв път публично изложена в Лувъра заедно с още 20 платна на Рафаело. След Виенския конгрес през 1815 г. тя била върната заедно с още стотина конфискувани произведения на изкуството в Рим. Днес може да бъде видяна във ватиканската Пинакотека.

В края на XV и началото на XVI в. в Италия се оформил нов художествен идеал. Многообразието от възможности на куатрочентото се изкачило до върха на своето преображение. Раздвижеността на линията достигнала при Филипино Липи виртуозна брилянтност. Перуджино култивирал моделирането на фигурите чрез светлина, Белини чрез цветовете. Неподозирана готовогава реалност на детайлите се свързала с овладяването на до крайност раздвиженото човешко тяло при Синьорели. Гирландайо показал как се аранжират многообразни репрезентативни композиции. Около 1500 г. плурализмът от възможности бил узрял за обобщение.

Превъплъщението на зрелия Ренесанс в живописата има най-чист вид в творчеството на Рафаело. В папския Рим той нагледно осъществил цялостния синтез на всичко готовогава и засвидетелствал нова и съвършена перфектна естетика. Тук противоречията между изкуство и природа, поезия и наука, истина и красота, разум и вяра били помирени. Когато починал на 37 години, той вече бил изпробвал целия потенциал на Ренесанса. В продължение на следващите 400 години авторът на *Преображението* ще бъде възприеман като законодателя в живописата, цар на академичния художнически Израил. Само между 1525 и 1935 г. могат да се посочат 230 монографии, посветени на картината. В същия период били създадени 70 копия, 50 графични репродукции и десетки графики, които възпроизвеждат детайли от оригинала в композициите си. В началото на XX в. *Преображението* изгубва ранга си на най-прочутата картина в света. Новото поколение художници отрекло Рафаело като художествен авторитет. Търсенето на копия и на репродукции намаляло. В настъпилния обрат картината била възприемана като претоварена, прекалено театрална и неестествена. Други картини, между които и Леонардовата *Мона Лиза*, удовлетворявали естетическите потребности далеч по-добре, благодарение на своята по-голяма достъпност. *Преображението* е пример за преходността на славата, която при променени условия за кратко време можела да бъде забравена. *Habent sua fata imagines*¹.

¹ Образите имат своя съдба (лат.). Б.р.

Нагзъртана литература:

Библия, нов превод от оригиналните езици, ББД, 2015.

Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Schwabenverlag, 2009.

Wofgang Beinert u.a.: Handbuch der Dogmatik, Patmos Verlag, 1995.

Botterweck, J: Theological Dictionary of the Old Testament, Eerdmans Publishing, 1978.

François Bovon: L'Évangile selon saint Luc. Commentaire du Nouveau Testament. Labor et Fides, 2000.

Herbert Donner: Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer, 2013.

Jan Christian Gertz: Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, UTB, 2019.

Dieter Janz: Epilepsy viewed metaphysically; an interpretation of the biblical story of the epileptic boy and of Raphael's Transfiguration, in: Epilepsia 27 (1986).

Georg Kauffmann: Propyläen-Kunstgeschichte, Bd. 7, Propyläen Verlag, Berlin, 1970.

Gregor Königstein: Raffaels Weltverklärung: Das berühmteste Gemälde der Welt. Imhof, 2000.

Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Bonn 1996.

Karl Rahner u.a.: Lexikon für Theologie und Kirche, Herder Verlag, Freiburg, 1965.

Giorgio Vasari: Lebensläufe der berühmtesten Maler, Bildhauer und Architekten, Manesse, 2005.

Marcel Viller: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Beauchesne, 1980.

Heinrich Wölfflin: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst, Schwabe Verlag, 2004.

Сикстинската магона е най-вълнуващата от Магоните на Рафаело. Духовно и художествено, тя е и една от най-дълбоките картини в историята на живописата. „Всяко друго изкуство, изглежда, е само подготовка, за да се усети по-силно превъзходството на Сикстинската магона”, възкликва английската писателка Джордж Елиът след срещата си с нея.

Картина легенда, творбата на Рафаело има, разбира се, и своята история. В началото на XVI век папа Юлий II се стреми с преговори и сила да установи контрол над земите в Северна Италия. Като цяло успехът е на негова страна. През 1512 г. Пиаченца (град на 60 км югоизточно от Милано) става част от папската държава. За Юлий II градът е нещо повече от новопридобитата територия: в Пиаченца има бенедиктински манастир на името на свети Сикст, покровителя на неговия род. За да благодари на монасите за тяхната активна кампания в полза на присъединяването на Пиаченца към Рим, папа Юлий поръчва на Рафаело Санцио да нарисува за олтара на новопостроената църква на техния манастир голяма картина, на която да бъдат изобразени Дева Мария с Младенецът, свети Сикст и света Варвара, покровителката на Пиаченца. Рафаело, току-що завършил Стаята на Подписването във Ватиканския дворец, приема въодушевено поръчката и две години работи над нея. В Пиаченца мястото на внушителната картина (265×196 см) е над големия олтар в абсидата на църквата „Свети Сикст”. Рамката с корнизата, от който висят дръпнатите встрани зелени завеси, и с перваза, облепени на който две ангелчета повдигат рамене, я превръща по замисъла на Рафаело в нарисуван прозорец, през който се открива сцената на небесното видение.

През 1754 г., притиснати от големи дългове, монасите продават след дълги преговори творбата на Рафаело на принц Август III, владетеля на Саксония, за 20 000 златни дзекуни (70 кг злато). Магоната е посрещната в двореца на Август в Дрезден с внушителна церемония и тържествено въведена в тронната зала, където е поставена на мястото на престола на монарха. Впоследствие картината е изложена в Художествената галерия на Август в Дрезден, известна днес като Художествена галерия на старите майстори (Gemäldegalerie Alte Meister).

През 1755 г. Винкелман вижда творбата на Рафаело и е поразен от нейната „благородна красота и спокойно величие”, която до този миг е откривал единствено в античните шедьоври. Оттогава Сикстинската магона поражда вече близо три века силно възхищение и напрегнато размишление у немските творци и философи: Гьоте, Вакенродер, Шопенхауер, Вагнер, Ницше, Бенямин са само някои от тях.

През Втората световна война картината е скрита в каменоломна край Дрезден. През 1945 г., когато Дрезден е окупиран от Съветската армия, Сталин нарежда картината да бъде намерена и прибрана. За руската култура през XIX и XX век шедьовърът на Рафаело представлява „квинтесенцията на идеалната красота”. Всеки голям руски писател и мислител пише развълнувано, както Достоевски, за „тази истинска Царица на Цариците, този идеал на човечност: Сикстинската магона”.

След дълго търсене формираната за целта специална част, ръководена от изкуствоведа Леонид Рабинович, я открива и отнася тайно в Москва, където Сикстинската магона е пазена „под ключ”, като съветските власти упорито отричат, че я притежават. През

1955 г., след смъртта на Сталин, съветското правителство решава да върне картината в Дрезден, като преди това тя е изложена за три месеца в музея „Пушкин“ в Москва и видяна от близо 2 милиона души. Оттогава Сикстинската мадона отново е в Художествената галерия на Старите майстори в Дрезден.

През 1955 г. изкуствоведката Мариелене Пучер подготвя сборник за творбата на Рафаело във връзка с нейното очаквано завръщане в Германия и кани философа Мартин Хайдегер да участва в него. Хайдегер споделя свои мисли за творбата в писмо до нея, които после се съгласява да бъдат публикувани под заглавието „За Сикстинската мадона“. През същата година писателят Василий Гросман пише есето „Сикстинската мадона“ след срещата си с нея в Пушкинския музей.

Вл. Граев

Мартин Хайдегер

ЗА СИКСТИНСКАТА МАДОНА¹

Около този образ се събират всички още нерешени въпроси за изкуството и за произведението на изкуството.

Тук думата „образ“ идва само да каже: лик в смисъл на пресрещания поглед като пришествие. „Образът“, така схванат, изниква преди разграничаването между „нарисуван прозорец“ и „картина“. В особения случай на *Сикстинската мадона* то е не просто категориално, а историческо. Нарисуваният прозорец и картината са образ по различен начин. Превръщането на *Сикстинската мадона* в картина и музеен експонат крие в себе си присъщия за западното изкуство исторически хог след Ренесанса. Но първоначално *Сикстинската мадона* може би не е била нарисуван прозорец. В същността си тя беше и това ще рече, че остава, единствен по рода си образ.

Теодор Хетцер², с когото седях на един чин в гимназията във Фрайбург и за когото си спомням с възхищение, каза толкова просветляващи неща за *Сикстинската мадона*, че всеки може да му бъде само благодарен за мислещата сила на неговото съзерцание. Ала неговото твърдение, че *Сикстинската мадона* „не е обвързана с една църква и не изисква едно определено разполагане“, ме

¹ Преводът е направен по Martin Heidegger, „Über die Sixtina“, *Gesamtausgabe*, В. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. Благодаря на проф. Георги Каприев за прочита, бележките и размишленията върху този превод. Б. пр.

² Теодор Хетцер (1890–1946), немски историк на изкуството, ученик на Хайнрих Вьолфин, автор на книга за Сикстинската мадона: Theodor Hetzer, *Die Sixtinische Madonna*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947.



Мартин Хайдегер

смуги. Естетически това е правилно мислено, но е лишено от присъщата на образа истина. От тук насетне, където и да бъде „разполаган” този образ, той вече е загубил мястото си. Остава му отказано първоначалното разгъване на собствената му същност, тоест тя самата да определи това място. Превърнатият от собствената си същност в произведение на изкуството образ блуждае в чуждо за него пространство. При музейното излагане, което запазва историческата си необходимост и право, тази чуждост остава непозната. Музейното излагане изравнява всичко в еднообразието на „разполагането”. При него са гадени само слагания, никакво място.

Сикстинската мадона не принадлежи на онази една църква в Пиаченца в историческо-антикварния смисъл, а според собствената си същност на образ, в съответствие с която образът винаги ще изисква да бъде там. Зная добре, че не съм нито сведущ, нито подготвен за такова обсъждане. Затова следващите бележки си остават „спекулации”. Със сигурност *speculari* е също съзерцаване, макар и несетивно.

Въпросът, що се отнася до „рисувания прозорец”, е: Що е прозорец? Неговата рамка ограничава отвореността на блестящото през него, за да събере в границите си свободното явяване на блясъка. Прозорецът като вход за идващия блясък е поглед към пришествието.

В своето единствено случване обаче този единствен образ не се явява впоследствие през вече стоящия прозорец, а той самият образува този прозорец и затова не е просто образ над олтара в обичайния смисъл на думата. А е олтарен образ в много по-дълбок смисъл. Картината си пребъдва като такава. Ала образът се явява винаги внезапно в своя блясък и единствено във внезапността на блясъка. Мария въвежда младенеца Иисус в света и чрез Него тя бива първа изведена в светлината на Неговото пришествие, което само по себе си извежда винаги, произвеждайки я, скритостта на произхождението си.

Това въвеждане, в което същностно са Мария и младенецът Иисус, събира своето случване в гледащото съзерцаване, в което се влага същността на двамата и то става образуване.

В образа, в този именно образ, се явява блясъкът на Божието въчеловечаване, случва се превръщането, което се извършва на олтара като преосъществяване и е собствено присъщо на литургичното жертвоприношение.

При все това образът не е просто отражение, нито просто символ на Светото преосъществяване. Образът явява блясъка на играта на пространството и времето като блясък на мястото, при което се отслужва литургичното жертвоприношение.

Мястото е винаги олтар на църква. Тя принадлежи на образа и той на нея. На единственото случване на образа по необходимост съответства и обособяването му в мястото само по себе си, без блясък, на една сред многото други църкви. А пък тази една църква, тоест всяка от нейния вид, извиква единствения прозорец на този единствен образ, който основава и завършва нейното изграждане. Така образът образува мястото на своето откриващо скриване (*Ἀλήθεια*), защото в същността си образът е откровение. Откровението на неговата истина е в скриващия блясък на произхождението на Богочовека. Истината на образа е неговата красота.

Давам си сметка, че всичко това си остава все тъй заекване.

Превод от немски: Владимир Граев

Василий Гросман

СИКСТИНСКАТА МАДОНА

1.



Василий Гросман

Победоносните войски на Съветската армия, разбивайки и унищожавайки армията на фашистка Германия, докараха картините на Дрезденската галерия в Москва. В Москва те десетина години бяха пазени под ключ.

През пролетта на 1955 година съветското правителство реши картините да бъдат вър-

нати в Дрезден. Но преди да бъдат изпратени, да бъдат открити за деветдесетдневен достъп.

И ето: тази студена сутрин, 30 май 1955 година, по „Волхонка“ покрай кордоните на московската милиция, която регулираше движението на хилядните тълпи народ, пожела-ли да видят картините на великите художници, аз влязох в Пушкинския музей, после по стълбището до втория етаж – и пристъпих към *Сикстинската мадона*.

Пръв поглед върху картината – и веднага, преди всичко, видях: тя е безсмъртна.

И разбрах, че преди да съм видял Сикстинската мадона, аз съм използвал лекомислено тази страховито могъща дума: безсмъртие. Че съм смесвал мощния живот на някои най-велики човешки произведения с безсмъртието. И пълен с преклонение пред Рембранд, Бетховен, Толстой, разбрах, че от всичко, създадено от четката, глетото, перото и поразило сърцето и ума ми, картината на Рафаело единствена няма да умре, докато има живи хора. А може би и хората, ако измрат, другите, които останат на земята вместо тях – вълците, плъховете, и мечките, и ластовичките – ще дохождат и долитат и ще гледат Мадоната.

Тази картина са я гледали дванайсет човешки поколения – една пета от човешкия род, преминал по земята от началото на летоброенето до наши дни.

Гледали са я старици беднячки, европейски императори и студенти, презокеански милиардери, папи и руски князе, гледали са я чисти девственици и проститутки, генералщабни полковници, крадци, геници, тъкачи, пилоти бомбардировачи, начални учители, лоши и добри са я гледали.

Откакто я има, европейски и колониални империи са възниквали и изчезвали, появил се е американският народ, заводите на Питсбърг и Детройт, революции са ставали, променяло се е световното обществено устройство... През това време човечеството загърби своите алхимически суеверия, хурки и вретена, платноходи и пощенски карети, мускети и алебарди, пристъпи във века на генераторите, електромоторите и турбините, прекрачи във века на атомните реактори и термоядрените реакции. През това време, формирайки познанието за Вселената, Галилей написа своя *Диалог*, Нютън – своите *Начала*, Айнщайн – *За електродинамиката на движещи се тела*. През това време вдълбочиха душата и украсиха живота Рембранд, Гьоте, Бетховен, Достоевски и Толстой.

Аз видях млада майка с дете на ръце.

Как да предагеш хубостта на тънката, слабичка още ябълка, родила своето първо, тежко, белолико ябълче; на младата птица майка, измътила първите си пиленца; на младата майка сърничка... Как – майчинството и безпомощността на момичето, почти дете.

След Сикстинската магона не можем да наречем тази хубост непредаваема и тайнствена.

Рафаело разгласява в своята Магона тайната на майчината хубост. Но не това дава на картината му неизчерпаем живот. Тя е безсмъртна, защото тялото на младата жена е нейната душа. Магоната затова е прекрасна. В това зрително изображение на майчината душа трябва да има нещичко, недостъпно за човешкото съзнание.

Знаем, че в термоядрените реакции материята се превръща в мощна енергия, но днес още не можем да си представим обратния процес – енергията да се материализира. А тук духовната мощ на майчинството е кристализирала, превърнала се е в кротката Магона.

Красотата ѝ е здраво свързана със земното живеене. Тя е демократична и човечна, тя е присъща на хорската маса, на жълтоликите и кривогледите, на гърбавите с техните дълги бледни носове, на черноликите с техните къдрави коси и дебели бърни, тя е всечовешка, тя е душа и огледало на човешкото. И всички, които гледат Магоната, виждат в нея човешкото, образа на майчината душа. Затова красотата ѝ е във вековечен сплит и спойка с оная красота, която се таи, смъртонедосегаема, навсякъде, където се ражда и пребъдва живот – по мазета и тавани, по дворци и ями.

Струваше ми се, че тази Магона е най-атеистичният израз на живота, на човешкото без божествено участие.

Имаше мигове, когато ми се струваше дори, че Магоната е изразила не само човешкото, но и нещо, съществуващо в най-широкия кръг на земния живот, в света на животните – и там, навсякъде, в тъмното око на кърмещата кобила, крава, кучка – можеш да отгатнеш, да зърнеш дивната сянка на Магоната.

А детето в ръцете ѝ ми се струва още по-земно. На лице то стои по-възрастно от майка си.

Такъв взор, скръбен и сериозен, стрелнат едновременно напред и навътре, може да познава, да вижда съдбата.

Лицата им са кротки и печални. Дали виждат Плешивия хълм и прашния каменлив път за него, и оня безобразен къс, тежък, неодеян кръст, който ще легне на това раменце, усещашо сега топлината на мамината гърба...

А сърцето го свива не тревога и не болка. Ново, неизпитвано някакво чувство – то е човешко, но ново, змурнало се във въздуха из дълбините на това ти море от горчилка и сол, ето го, иде, и сърцето затуптява, толкова ненадейно и ново е, че...

Това е още една особеност на картината.

Тази картина ражда ново нещо, все едно към седмоцветието на спектъра е прибавен незнаен за окото осми цвят.

Защо няма страх в лицето на майката, защо пръстите ѝ не са се сплели около тялото на сина с такава сила, че смъртта да не може да го изтръгне, защо тя не иска да отнеме сина от съдбата му?

Тя не крие рожбата си, тя я протяга насреща на съдбата.

И момченцето не крие лице в мамината пазва. Гледай, ей сегинка ще остави ръцете ѝ и ще тръгне, босичко, да среща съдбата си.

Как да обясниш това, как да го разбереш?

Те са и едно, и отделни. Те виждат, чувстват и мислят заедно, те са слети – но всичко говори, че ще се отделят един от друг, че не могат да не се отделят, че същината на тяхната общост, слятост е в това, че те ще се отделят един от друг.

Има горчиви и тежки минути, когато тъкмо децата поразяват големите с разум, спокойствие, примирение. Проявявали са ги селските деца, измиращи в гладна година, еврейските деца по дюкяни и работилници в кишиневския погром, миньорските деца, когато воят на шахтовата сирена възвести за подземен взрив на обезумялото селище.

Човешкото в човека среща своята съдба и за всяка епоха тя е особена, различна от съдбата за предишната епоха. Общото е, че съдбата е постоянно тежка...

Но човешкото в човека е продължавало да съществува и разпъвано на кръст, и мъчено по занданите.

То е оцелявало в каменоломните, в петдесетградусовите студове на сечищата в тайгата, в залетите с вода окопи при Пршемисл и Вердюн. Живеело е в монотон-

ното чиновнишко битие, в нищетата на перачки и чистачки, в тяхната изсушаваща, напразна борба с нуждата, в безрадостния труд на фабричните работнички.

Магоната с младенеца на ръце е човешкото в човека. Безсмъртието ѝ е в това.

Нашата епоха гледа Сикстинската магона и се опитва да отгатне съдбата си. Всяка епоха гледа тази жена с дете на ръце – и се появява едно нежно, трогателно, горестно братство между хората от различни поколения, народи, раси и векове. Човек осъзнава себе си и своя кръст и изведнъж разбира дивната свързаност на времената, свързаността си с живеещото днес и с билото и отживялото, и с онова, което ще бъде.

2.

После, на улицата, поразен и смутен от мощността на това внезапно впечатление, аз не пробвах да се оправя в бурята от чувства и мисли в мен.

Не сравнявах тази вихрушка нито с ония дни на сълзи и щастие, които преживях, четейки петнайсетгодишен *Война и мир*, нито с онова, което чувствах, слушайки в особено мрачни, трудни дни музиката на Бетховен.

И разбрах – не с книгата и не с музиката ме сближи образът на младата майка с детенцето в ръце...

Треблинка.

„Ето – тези борчета, този пясък, този стар пън са ги гледали милиони човешки очи от вагоните, приближаващи бавничко перона... Ето, влизаме в лагера, стъпваме по треблинската земя. Лупиновите шушулки от най-малкото докосване се пръскат с лек звън... Звукът на падащите лупинови топчета, звънът на пукащите лупинови шушулки се сливат в мелодия, тиха и скръбна. Сякаш едва доловим погребален звън от мънички камбанки иде отгън земя, нашироко, спокойно и печално... Ето ги – полуизгнилите ризи на избитите, женските обувки и колелца от ръчни часовници, джобни ножчета, свещници, детски топлинки с червени помпонки, бельо с дантела, кърпа с украинска шевица, гърненца, бидони, детски пластмасови чашки, писма с молив, тънки книжки със стихове...

Вървим нататък по тази безгънна, люлееща се треблинска земя и – внезапно спираме. Жълта коса с меден пламък, на вълни, гъста, косъмът е тънък, лек, това е прекрасна коса, коса на момиче – затъпкана в земята, до нея друга, само че светла, после – черна, тежка коса върху белия пясък, после още, още...

А лупиновите шушулчици си отзвъняват своето, лупиновите топчета почукват по земята. Да, далеч изпод земята достига до нас погребален звън на безбройни камбани.

И ти се струва, че ей сега ще ти спре сърцето, смачкано от скръб, горест, мъка – защото на човек не му е дадено да понесе това.”¹

¹ Откъс от очерка на Гросман „Треблинският ад”, публикуван в сборника *Годы войны*, ОГИЗ, 1946, сс. 445-446.

Споменът за Треблинка се надигна в гушата ми, но аз първоначално не разбрах защо...

Тя! – тя вървеше с леките си боси крачета по разлюляната треблинска земя, от пункта за разтоварване на ешелоните към газовата камера. Аз я познах по лицето и очите. Аз видях сина ѝ и го познах по негетското, чудно изражение.

Такива са били майките и децата им, когато на тъмнозеления фон на борчетата са съзирали белите стени на треблинското обгазилище. Такива са били гушите им.

Вглеждах се през мъглата, отново и отново, в лицата на слизащите от ешелона, но те си оставаха неясни. Човешките лица или изглеждаха разкривени от безкраен ужас и всичко глъхнеше в страшния вопъл, или физическа и душевна изнемога – отчаяние се разстилаше върху лицата, тъпо, упорно безразличие или ги бе покрила безгрижната усмивка на безумието. Лица на хора, слезли от ешелона и тръгнали за обгазилището.

И ето, аз видях истината на тези лица, нарисувал я бе Рафаело четири века по-рано: така човек отива да среща съдбата си.

Сикстинската капела... Треблинското обгазилище...

Наше време: млада майка ражда дете. Страшно е да носиш сина под сърцето си и да чуваш рева, с който народът приветства Адолф Хитлер. Майката се вглежда в лицето на новороденото и чува звън и хрущене от счупени прозорци, вопли от автомобилни клаксони, вълчи вой, който подкарва марша на Хорст Весел из берлинските улици. Ей го и глухото тупване на моабитската секира.

Майката кърми рожбата си, а хиляди по хиляди хора вдигат стени, размотават боглива тел, строят бараки. В тихи кабинети проектират газови камери, камуони душегубки, кремационни пещи...

Вълче време е дошло, време на фашизъм. В такова време хората живеят вълчи живот, вълците живеят човешки.

В такова време ражда и отглежда гетето си младата майка. И живописецът Адолф Хитлер е стоял пред нея в зданието на Дрезденската галерия – и е решавал съдбата ѝ. Но властелинът на Европа не може да срещне очите ѝ, не може да срещне погледа на нейния син – защото те са хора.

Тяхната човешка сила надделя над неговото насилие – Магоната тръгна с леките си боси крачета за обгазилището, понесе сина си по люшкащата се треблинска земя.

Германският фашизъм бе сразен – войната отнесе десетки милиони хора, огромни градове бяха превърнати в развалини.

През пролетта на 1945 Магоната видя северното небе. Тя не дойде при нас като чужденка на пътешествие. Дойде с войници и шофьори, по разбитите пътища

на войната, тя е част от нашия живот, тя е наша съвременница.

Всичко ѝ е познато вече – и нашият сняг, и ледената есенна кал, и очуканото войнишко канче с мътна баланда², и увехналото късче лук с черна коричка хляб.

Вървяла е заедно с тях, месец и половина е пропътувала в скърцащ ешелон, пощила е от въшки меките немити коси на сина си.

Тя е съвременничка на всеобщата колективизация.

Ето я, върви босонога с малкия си син да ги качват в ешелона. Колко далечен път я чака, от Обоянско и Курско, от Воронежкото черноземие – та в тайгата, в горските блатата оттатък Урал, в казахстанските пясъци.

А де го баща ти – в коя бомбена гупка, на коя командировка по сечищата на тайгата, в коя дизентерийна барака си загина той?

Ване, Ване, защо ти е толкова тъжно лицето? Съдбата закова на кръст за тебе и майка ти прозорците на родната опустяла къщурка. Що за път ви чака? Ще стигнете ли? Или измъчени докрай, ще погинете нейде по пътя, на някоя спирка на теснолинейката, в леса, на заблатения бряг на задуралска рекичка?

Да, тя е, тя! Аз я видях – през трийсета година на гара Конотоп тя пристъпи към бързия влак, почерняла от тегла, и вдигна дивните си очи и каза безгласно, само с устните: „Хляб...”.

Аз видях сина ѝ – трийсетгодишен вече, с износени войнишки обуца, от тия, гето са толкова негодни, че чак не ги свалят от краката на мъртвеца, с ватенка, разкъсана на млечнобялото му рамо, съгледах го как вървеше по пътечка през блато, с облак, виснал над него, и той не можеше да разгони тази милиардна нимба от сибирски комарчета, заблестяла над главата му, защото ръцете придържаша на рамото тежка сурова греда. Ето, той повдига глава и аз виждам лицето му, къдравата светла брадичка, обвила го от ухо до ухо, полуотворената уста, виждам очите му – и веднага ги познах: неговите очи гледат от картината на Рафаело.

Срещали сме я през 1937 година, тя стоеше наред стаята, за последен път със сина си на ръце, ето я да се възлежда в него на прощаване, а после се смъква по стълбището на немия многоетажен блок... на вратата на стаята ѝ е ударен въсършен печат, долу чака колата на службите...

Колко е странна напрегнатата тишина в този сивопепеляв утринен час, колко са неми тия високи блокове.

А от утринния полумрак започва да изплува нейното ново настояще – ешелон, разпределител, часове по дървените вишки, бодлива тел, нощем работа в рабо-

² Чорба за каторжници, но и за войници, важен елемент от сталинската култура. Б. пр.

тилниците, вряла водица, нарове, нарове, нарове...

Сталин прави бавни, меки стъпки с ботушките си от шевро с нисък ток, идва пред картината и дълго, дълго разглежда майката и сина и поглажда сиви мустаци.

Дали я е познал? Той я е срещал по заточенията си – източносибирското, новоудинското, туруханското и курейското, срещал я е по етапите и разпределителите... дали е мислил за нея в своите времена на величие?

Но ние, хората, ние я познахме, познахме и нейния син, тя – това сме ние, тяхната съгба – това сме ние, те са човешкото в човека. И ако грядущето запрата Магоната в Китай или в Судан, навсякъде хората ще я познаят, както я познахме ние.

Чудогейната спокойна сила на тази картина е в това, че тя говори за радостта да си живо съществуване на земята.

Целият свят, цялата грамадност на Вселената е място на покорното робство на неживата материя и само животът е чудото на свободата.

И тази истина ни говори колко скъпоценен и прекрасен трябва да бъде животът и че няма на света сила, която да застави живота да стане нещо такова, че външно да прилича на живот, но да е неживот.

Силата на живота, силата на човешкото в човека е голяма и най-всемогъщото, най-съвършеното насилие не може да го пороби, може само да го убие. Затова майка и син са с такива спокойни лица – защото са непобедими. В една желязна епоха гибелта на живота не е поражение на живота.

Стоим пред нея, млади и посивели, жители на Русия. Стоим в тревожно време... Не са заръбили раните, още чернеят пожарищата, не се е слезнала пръстта над братските могили на милионите войници, наши синове и братя.

Още стърчат обгорените мъртви тополи и череша над селата – живи запалени, скръбен бурен расте над телата на дядовци, майки, хлапета и момета от опожарените партизански села. Още пропада, мърда земята над рововете с телата на избитите еврейски деца и майки. Още не млъква вдовишкият плач по нощите в безчет руски, белоруски и украински къщи. Всичко това го преживя Магоната заедно с нас, защото тя е ние, защото синът ѝ е ние.

И ти става и страшно, и срамно, и мъчно – защо животът излезе толкова ужасно нещо, дали тука няма и моя, и твоя вина? Защо сме живи? Ужасяващ и тежък въпрос е това и на живите могат да го загадат само мъртвите. Но мъртвите мълчат, не питат.

А следвоенната тишина току я наруши гърмът на някой взрив и по небето започва да се стеле радиоактивна мъгла.

Потръпна земята, на която живеем всички – на смяна на оръжието на атомния разпад застъпва термоядреното.

Ние скоро ще изпратим *Сикстинската магона*.

Тя премина нашия живот с нас. Съдете ни – нас, всичките хора, заедно с Магоната и нейния син. Ние скоро ще си заминем, главите ни побеляха. А тя, младата майка, със сина си на ръце ще тръгне насреща на съдбата и с новото поколение хора ще види в небето ослепителна светлина – първия взрив на свръхмощната водородна бомба, оповестил началото на новата, глобалната война.

Пред съда на преминалото и грядущето, какво можем да кажем ние, хората от епохата на фашизма? Ние нямаме оправдание.

Ще кажем, че не е имало време, по-тежко от нашето, но ние не дадохме човешкото да загине в човека.

С поглед, изпровождащ *Сикстинската магона*, ние запазваме своята вяра, че животът и свободата са едно, че в човека няма нищо по-високо от човешкото.

То ще пребъде и победи.

1955 г.

Превод от руски: Деян Кюранов

По изданието: Гроссман В. С. *Несколько печальных дней*, Москва, „Современник”, 1989.

В наши дни самоописаното от Гросман състояние, обзело го при общуването му с човешкото творение *Сикстинска магона*, има професионално име: *Стендалов синдром*; а пък каквото му е било в *Треблинка*, ще мине под рубриката *Културен шок*. Заболявания били комай, ама през 2013 още не били включени в *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. А шокът, в който е изпаднал от сибирското си видение, няма учено име, тук засега науката е безсилна. Предоставям тези сведения, тъй като предполагам, че преповтарянето им масово ще се възприеме като най-адекватната реакция на горепреведените думи на Гросман, зер иначе ще трябва да приемем Гросмановата болка и нежност непосредно и това ще ни разкъса сърцето, което е недопустимо. От себе си ще припомня, че евреите от Македония под българска власт, предадени на Германия, са били избити именно в *Треблинка*, лупината на Гросман звъни и за тях. Но не за нас, нали? *Б.пр. (Деян Кюранов)*



Венцислав Каравълчев е роден в Бургас. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ през 1992 г. Специализирал е богословие в Гърция, Швейцария, Италия и Англия, както и ислям и мюсюлмано-християнски отношения в Англия. Доктор по богословие от Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и преподавател в катедра „Историческо и систематическо богословие“ в Богословския факултет към Софийския университет.

Венцислав Каравълчев

СВ. ЯКОВ ИЗПОВЕДНИК И ЕПИСКОП АНХИАЛСКИ – НЕВИДИМИЯТ ЗАКРИЛНИК НА ПОМОРИЕ

Историята на християнството в гревния Анхиало, днешно Поморие, е изключително богата на събития и личности. С града са свързани редица големи имена от историята на Църквата, някои от които достигнали чрез праведния си живот такива духовни висоти, че веднага се превърнали в образци на подражание за цялата Църква както на Изток, така и на Запад. За съжаление, както неведнъж сме отбелязвали в нашите изследвания, мнозина от тези подвизавали се по нашите земи праведници, които толкова са обикнали Христа, че са се уподобили Нему, отгавна са забравени, а почитта и молитвената връзка с тях е прекъсната. Но милостивият Господ, който „обича правдата и не оставя Своите светии“ (Пс. 36:28), непрекъснато намира начини да ни напомни за техния подвиг, който трябва да се превърне във вдъхновение и пример за всички, които Го обичат и търсят.

Благовестието в Анхиало е донесено от ученика на св. апостол Павел, св. Теофан, който идва тук вероятно в 52 или 53 г. сл. Хр., веднага след проповедта на св. апостол Павел в градовете на траките по крайбрежието на Бяло

море.¹ Тук за кратко пребивава и ученичката на св. Павел, просветителката на Марцианопол (дн. Девня) св. великомъченица Севестиана, на път за своята Голгота в Хераклея Тракийска.² Начатакът на Църквата, поставен от апостолския мъж св. Теофан, скоро дава обилни плодове и един от тях е първият известен с името си епископ на града св. Сотас Анхиалски, чиято памет се опитахме да възкресим в няколко публикации.³ С това наше изследване бихме желали да извадим от забвението името и паметта на груг голям светец на Църквата, свързал живота си с Анхиало, а именно св. Яков Изповедник и епископ Анхиалски.

Св. Яков Изповедник, епископ Анхиалски в изворите и в паметта на Църквата

Божият промисъл е отредил някои от Неговите най-верни чеда да останат непознати за земната Църква⁴, а груги да бъдат само частично разкрити. Св. Яков Анхиалски е едно от тези големи имена, които можем да отнесем към втората категория. До нас не е достигнало самостоятелно житие на светеца, което до голяма степен определя липсата на памет и всеобщо почитание към него. Проявил още приживе своята святост, той е включен почти веднага в календара на Църквата, за което свидетелства кратката статия за него в *Менология* на император Василий II от X в. Но лаконичните и много общи сведения за живота на светеца, съдържащи се там, не спомагат особено за популяризирането му. Бихме искали с нашето изследване да осветлим поне малко живота и делото на св. Яков. Игнатий Дякон пише в Пролога си за живота на св. патриарх Тарасий, който е тясно свързан със св. Яков, че „дълбока тишина е покрила делото на св. Тарасий....“ и затова той иска да го осветли.⁵ По подобен начин и ние искаме да сторим същото по отношение на св. Яков. Желанието ни е още по-голямо, защото светецът е напълно непознат в България. В българската историческа литература няма нито ред за този голям архиерей и аскет, липсва изследване за живота му и в чуждестранната литература. Името му там спорадично се споменава в изследвания за неговите ученици или сподвижници. Освен споменатото сведение в *Менология*, информация черпим и от житията на груги два големи светци и подвижници от иконоборческия период, а именно св. Петър от Атроа

¹ De S. Sebastiana, virgine martyre Heraclaeae in Thracia, commentarius praevious. – In: *Acta Sanctorum* (22). Junii, Tomus secundus. Appendix. Romae, 1867, p. 9.

² Ibid. p.1 – 2, 9.

³ Каравълчев, В. Християнският Анхиало. – В: *Поморие: древност и съвремие*. Том. I, София, 2014, с. 125-143; Karavaltchev, V. The Venerable Sotas of Anchialos and the Montanist heresy. – *Crkvene studije*, т. 6, бр. 6, 2009, с. 283-293; Каравълчев, В. *Блажени Сотас Анхиалски и ереста на монтанистите*. <https://dveri.bg/69frq> достъп 26.04.2020

⁴ Само броят на мъчениците за Христа през първите три века на Църквата вероятно надхвърля десет милиона души. Като пример ще посочим, че само в Рим броят на мъчениците до Миланския едикт (313 г.) е над 2,5 милиона жени, мъже, деца. Вж.: Birkhaeuser, J. *History of the church, from its first establishment to our own times : designed for the use of ecclesiastical seminaries and colleges*. New York, 1898, p. 57, f.n. 1.

⁵ *The life of the patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG1698)* (ed. S. Efthimiadis). Aldershot, 1998, p. 70. Вж. също: Cameron, A. *Fifty years of prosopography : the later Roman Empire Byzantium and beyond*. Oxford, 2003, p. 67.

(773–837)⁶ и св. Антоний Нови (785–865)⁷. Съответно в редица изследвания и публикации, посветени на житията на св. Петър и св. Антоний, се съдържат препратки към св. Яков.⁸

Св. Петър от Атроа е голям подвижник от иконоборческия период. До него достигнала славата на великия Яков и той отишъл да му се поклони.⁹ Двамата имали удивителна среща, при която св. Петър паднал в краката на св. Яков и горещо го помолил за благословение. Св. Яков прозрял неговия вътрешен духовен ръст, вдигнал св. Петър и казал, че е редно той да иска благословението на св. Петър. В края на тяхната първа среща св. Яков помолил св. Петър да остане да живее известно време близо до него. Св. Петър приел и двамата били тясно свързани един с друг до края на дните си.¹⁰

От житието на св. Петър от Атроа интерес за нас представлява само първата версия, защото в преписа-преработка на този извор, открит в Глазгоу, частта със сведенията за св. Яков липсва и там има само кратко споменаване на светеца.¹¹

Много по-голям интерес за нашето изследване представлява житието на св. Антоний Нови, защото там сведенията за живота на „великия Яков“, макар и малко на брой, са съществени. Св. Антоний Нови е един от най-близките ученици на св. Яков, който под умелото му ръководство изкачил духовната лествица.¹² До нас в цялост е достигнало едно житие на св. Антоний Нови, което се е съхранило във Виенския Cod. His. Graecus 31, публикувано от А. Пападопуло – Керамевс¹³, както и едно второ описание на живота на св. Антоний Нови, част от което е запа-

⁶ Житието на св. Петър първоначално е известно от един венециански ръкопис от X в. – cod. Marcian. gr. 583, ff. 58–95, за този ръкопис вж.: Zanetti, A. *Graeca S. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta*, Venetiis, 1740, p. 305. Св. Петър се подвизавал в редица манастири, като получава прозвището си от манастира Атроа (μονή τῆς Ατρώας), разположен западно от планината Олимп недалеч от днешна Бурса (Брус) в Мала Азия. До началото на XX в. се е считало, че това е единствен препис на този паметник, който е издаден от В. Лоран. Вж. Laurent, V. *La Vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa († 837). Éditée, traduite et commentée*. (Subsidia hagiographica, Nr. 29). Bruxelles 1956. Само година след издаването на това житие в Глазгоу, Англия, е открит и втори ръкопис (обработен, на места съкратен, на места допълнен препис) на ръкописа, също от X в. Този новооткрит текст е публикуван от Халкин. Вж.: Halkin, F. Un nouveau ménologe grec de janvier dans un manuscrit de Glasgow. – *Analecta Bollandiana*, LXXV, 1957, p. 66–71. От своя страна Лоран прави нова публикация, в която сравнява новооткрития текст с първоначално издадения от него. Вж.: Laurent, V. *La Vita retractata et les miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa*. (Subsidia hagiographica, Nr. 31). Bruxelles, 1958. Автор и на двете жития е монах Сава, ученик на св. Петър. Той е автор и на известното житие на св. Йоаникий, както вероятно и на житието на св. Макарий от манастира Пеликит. Вж.: *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (BHG), (ed. F. Halkin). T.2, Bruxelles, 1967, p. 35 № 935, p. 67 №1003. Паметта на светеца се чества на 1 януари.

⁷ *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (BHG), (ed. F. Halkin). T.1, Bruxelles, 1967, p. 50 № 142, 143; *Βίος και Πολτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου*. – *Православный Палестинский сборник*. Т. XIX, 3, С.Петербург, 1907, с. 186 – 216. Паметта на светеца се чества на 11 ноември.

⁸ Halkin F. Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863. – In: *Analecta Bollandiana*, LXII, Bruxelles, 1944, p. 187 – 225; Menthon, A. *Une terre de legendes L'Olympe de Bithynie: ses saints ses couvents, ses Sites*. Paris, 1935, p. 114; Tougher, S. *The eunuch in Byzantine history and society*. London and New York, 2008. p. 73.

⁹ Menthon, A. *Une terre de legendes L'Olympe de Bithynie...*, p. 115.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Laurent, V. *La Vita retractata...*, p. 180.

¹² Вж. по-подробно: Преп. Йоан Лествичник. *Лествица. Стълба за духовен живот*. София, 1982.

¹³ *Βίος και Πολτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου*. – *Православный Палестинский сборник*. Т. XIX, 3, С.Петербург, 1907, с. 186-216.

зено в аскетическия сборник на Павел Евергетин от XI в.¹⁴ Ние ще използваме само Виенския кодекс, тъй като в текста на Павел Евергетин няма препратки към св. Яков, а само към игумена на Кионския манастир във Витиния – Игнатий.¹⁵ Авторът на житието на св. Антоний е анонимен, но по-всичко личи, че е ученик на светеца, а житието е написано малко след блажената му кончина, между 867 и 880 г.¹⁶

Както вече споменахме, най-ранното споменаване на св. Яков откриваме в *Менология* на император Василий II от X в., където под датата 21 март, като ден за честване паметта на светеца, се споменава накратко и праведният му живот, както и това, че е бил епископ и че е пострадал много от иконоборците.¹⁷ В *Менология* светецът е упоменат като св. Яков Нови епископ.¹⁸ Интересното е, че малко по-късно, в Синаксара на Константинополската църква, вече имаме двама светци с името Яков с много кратки сведения за тях, като паметта им се чества съответно на 21 и 24 март.¹⁹ Св. Димитрий Ростовски дава съответно и две различни жития за всеки един от честваните през месец март светци с името Яков. В първото кратко житие на „Преподобния наш отец Яков, епископ и изповедник“ св. Димитрий Ростовски говори определено за епископа на Анхиало св. Яков, без изрично обаче да посочва името на града, в който светецът е бил епископ. По неизвестни причини обаче той пише, че св. Яков е пострадал мъченически заради почитта си към иконите по времето на император Константин V Копроним (741–755).²⁰ Както ще видим в нашето изследване, св. Яков се е упокоил в Господа близо 80 години след края на управлението на император Константин V. Възможно е, дори е сигурно, че св. Яков е пострадал в ранните си монашески години от гоненията на император Константин V срещу иконопочитанието, защото светецът започнал да се подвизава като аскет още в младежките си години, но определено не е загинал мъченически тогава.²¹ Нещо повече, той ще бъде възведен в епископски сан близо 30 години след управлението на Константин V. Във второто житие на „Преподобния наш отец Яков изповедник“, което св. Димитрий Ростовски дава за 24 март, св. Яков е монах в Студийския манастир и духовно чедо на св. Теодор Студит.²² Заради почитта си към иконите е изпратен на заточение и хвърлен в затвора от император Льв Арменец (813–820). След убийството на императора св. Яков е освободен и се завръща в Студийския манастир, където поради силно разклатеното си здраве скоро след това умира.²³ По този повод изпълняващият длъжността игумен на манастира Игнатий пише писмо до св. Теодор Студит, който още не се е завърнал от зато-

¹⁴ Ευεργετινός. *Συναγωγή των θεοφθόγγων ρημάτων και διδασκαλίων των θεοφόρων και αγίων πατέρων*. Т. I. (Υπόθεσις ΛΓ), Αθηναι, (εκδ. έκτη), 1985 (1783), σ. 478-481.

¹⁵ Ευεργετινός. *Συναγωγή των θεοφθόγγων ρημάτων και διδασκαλίων...*, σ. 478-481.

¹⁶ Tanner, R. *The Life of Saint Anthony the Younger*. – *Studia Patristica*, XXIX, 1997, p. 153.

¹⁷ *Menologium Basillianum*. PG 117, col. 361-364.

¹⁸ *Ibid.*, col. 361.

¹⁹ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Acta Sanctorum, Propylaeum Novembris* (ed. H. Delehaye). Bruxellis, 1902, p. 551-552, 558.

²⁰ Св. Димитрий Ростовский. *Жития святых*. Книга третья: Март, апрель, май Киев, 1764, с. 116 (233).

²¹ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae...*, p. 558.

²² *Ibid.*, с. 126 (254).

²³ *Ibid.*

чение. Св. Димитрий Ростовски преразказва писмото-отговор, което св. Теодор изпраща и в което възхвалява подвига на св. Яков.²⁴

Преди близо 150 години известният руски историк и агиолог архиепископ Сергий (Спаски), като изследва Месецослова на Църквата, стига до извода, че св. Димитрий Ростовски е повторил грешката, допусната от неговите предшественици, и е създал втори светец с името Яков. В това отношение трябва да подчертаем, че грешка е допуснал архиепископ Сергий, защото втори светец с името Яков действително има от този период. Но макар и да бърка в това отношение, архиепископ Сергий изяснява кога вторият светец с името Яков е включен в календара на Църквата.

В своя труд *Полный месяцеслов Востока*, който не е изгубил актуалност и днес, архиепископ Сергий посочва, че втората дата и честването паметта на втори светец с името Яков възниква още през XII в. с появата на „стишния пролог“ във Византия.²⁵ Дотогава се е чествала само паметта на Анхиалския епископ – светец, на 21 март, а на агиографията е бил познат само един св. Яков Изповедник.²⁶ Всъщност втората дата и вторият светец с името Яков е правилно свързан от св. Димитрий Ростовски с името на преподобни Теодор Студит, защото в действителност сред огромния брой писма (над 550 на брой), написани от светеца, имаме две, които са адресирани до неговото гуховно чедо Яков „Ἰακώβω τέκνω“²⁷. В тях той молитвено насърчава своето чедо Яков да бъде твърд докрай и да претърпи всичко, за да „завърши Божието дело – мъченичество за изповядването на Христа“ (καί τελειώσαι τό ἔργον τοῦ Θεοῦ, τό μαρτύριον τῆς ὁμολογίας Χριστοῦ).²⁸ От писмото на св. Теодор до Ипатию научаваме, че въпросният Яков е претърпял докрай всички изтезания и се е увенчал с мъченически венец „ὡ τέκνον, τήν ἱεράν κοίμησιν Ἰακώβου τοῦ ὁμολογητοῦ Χριστοῦ“.²⁹ Тоест без съмнение появата на нова дата и на втори светец с името Яков трябва да се свърже с това гуховно чедо на св. Теодор. Именно за този втори светец Яков св. Димитрий Ростовски пише житието за 24 март, но поради някаква причина поставя кончината на св. Яков Анхиалски госта по-рано, по времето на император Константин Копроним.³⁰

Интересно е, че свети Никодим Светогорец в своя Синаксар не включва паметта на втория свети Яков, мъченика, и отбелязва паметта само на св. Яков Анхиалски на 21 март.³¹ За съжаление св. Никодим също не е открил повече сведения за св. Яков и затова житието, което ни е оставил, е подобно на предходните –

²⁴ Ibid., с. 126-127 (254- 256).

²⁵ Сергей (Спаский), архимандрит. *Полный Месяцеслов Востока*. Т. II, ч. 2, Москва, 1876, с. 86.

²⁶ Ibid. с. 86.

²⁷ Theodori Studitae Epistulae, Еπισ. 189, 328. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* (CHFB). Vol. 31/2, Berlin, 1991, p. 313, 469.

²⁸ Ibid. Еπισ. 328, p. 469.

²⁹ Ibid. Еπισ. 441, p. 620-622.

³⁰ Ibid. с. 84.

³¹ Νικόδημου Αγιορείτου. *Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού*. Τομος Δευτερος, Βενετια, 1819, σ. 227; Νικόδημου Αγιορείτου. *Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού*. Τομος Δευτερος, Αθηνησι, 1868, σ. 46-47.

много кратко и общо.³²

Във Византийския еортологий, където паметта на светеца е дадена на 21 март, отново има смесване на сведенията за Анхвалския епископ с тези за духовното чело на св. Теодор Студит.³³

Житието на св. Антоний Нови като извор за живота за св. Яков

Както вече споменахме, във Виенския Cod. His. Graecus 31, публикуван от Пападопуло-Керамевс, се съдържа житието на св. Антоний Нови, в което има кратки, но изключително ценни сведения за св. Яков от годините след епископството му, прекарани в „манастира на евнусите“ до Пандим, в планината Олимп във Витиния³⁴, до самата негова блажена кончина.³⁵

Св. Антоний Нови, в света Йоан Ехимос (Ἰωάννης Ἐχίμος), е роден около 785 г. близо до Йерусалим в място, наречено Фосат³⁶, в семейството на знатни родителі.³⁷ Името на светеца подсказва, че е от сирийски произход. След смъртта на своята майка отива в Аталия (дн. Анталия), където постъпва като офицер във флота.³⁸ По-късно император Михаил II (820–829) го назначава за управител на темата Кивирюот (Κιβυρραϊώται), обхващаща южното крайбрежие на Мала Азия.³⁹ Участва в потушаването на бунта на Тома Славянина, след което прекарва известно време в Константинопол, връща се в своята тема, където през 824 г. отблъсква с мъдрите си слова голямо нападение на арабите.⁴⁰ През 825 г. внезапно се отказва от всички длъжности и почести и в гения на своята

³² Ibid.

³³ Γεδεών, Μ. *Βυζαντινὸν Εορτολόγιον. Μνήμαι των ἀπὸ τοῦ Δ' μέχρι τοῦ ΙΕ' αἰῶνος εορταζομένων ἀγίων ἐν Κωνσταντινουπόλει*. Κωνσταντινουπόλει, 1839, σ.40, 85.

³⁴ Известни са няколко манастира на евнусите в различни части на Източната римска империя. Конкретно този, в който се подвизава св. Яков, се намира в Пандим, около който са разположени няколко манастира, скитове и монашески килии. Другият известен с името си манастир в този район е Еристи. Манастирът според него трябва да се търси на запад или югозапад от Бурса. Вж. по-подробно: Janin, R. *Les églises et les monasteres des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galesios, Trebizonde, Athenes, Thessalonique)*. Paris, 1975, p. 148-149. Жанин обаче говори много общо за местоположението на манастира, докато Ментон е доста по-конкретен – според него манастирът е основан през VII в. и се е издигал в края на едно неоглямо плато Gueuldjuk Yaila, на 1000 м надморска височина. Най-краткият път дотам е от подножието на планината до Карула Кауа. Районът днес е обрасъл с храсти, но сред тях все още могат да се намерят останки от манастира. Вж.: Menthon, A. *Une terre de legendes L'Olympe de Bithynie...*, p. 141. Повече за самите манастири на евнусите, вж.: Tougher, S. *The Eunuch in Byzantine History and Society*. Abingdon and New York, 2008, p. 68-95.

³⁵ *Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου...*, σ. 186-216.

³⁶ Фосат (Phossaton), от араб. Fustat, буквално означава армейски лагер. Вероятно светецът е роден в семейството на военен от византийската армия, което ще предопредели и бъдещето му. По отношение на думата Фосат, арабското наименование на Кайро също е Фасат: вж.: Sachner, C. *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World*. Princeton & Oxford, 2018, p. 66, f.n. 160.

³⁷ *Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου*, II:22, σ. 187. Вж. също: *The Oxford Dictionary of Byzantium* (ed. Kazhdan, A). Oxford and New York, 1991, p. 126; *Dumbarton Oaks Hagiography Database of the Eighth, Ninth and Tenth Century* (ed. A. Kazhdan, A. Talbot, A. Alexakis, S. Efthymiadis). Washington, 1991, p. 24; Tanner, R. *The Life of Saint Anthony...*, p. 157.

³⁸ Tanner, R. *The Life of Saint Anthony...*, p. 157.

³⁹ *The Oxford Dictionary of Byzantium...*, p. 126; *Dumbarton Oaks Hagiography...*, p. 24.

⁴⁰ *Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου*, XVII–XVIII, σ. 198-200.

сватба приема монашество от Евстратий Стълпник.⁴¹ В първите няколко години светецът се подвизава на различни места и манастири, но трудно намира покой.⁴² След като се подложил на изнурителен деветмесечен подвиг при строг пост и молитва в Никея, но бил „унижен от беса на безгрижието“ (δαίμονος της ακηδείας), решил да се засели на определено място в планината Олимп в Мала Азия.⁴³ Станало известно, че натам се насочили водачи на иконоборческата ерес, които искали да се разправят с православните, и затова св. Антониј бил посъветван да отиде в „манастира на евнусите“ до Пандим (Πάνδημον) в Мизийския или познатия днес като малоазиатски Олимп във Витиния.⁴⁴ Св. Антониј бил посрещнат добре от монасите, до които била достигнала славата за добродетелния живот на светеца. Те му построили килия на пет стагия от манастира, където той дълго време се подвизавал, като се хранел само с варени бобови семена и малко вода, понеже мястото било сухо и водата се оставяла отдалеч.⁴⁵ На това място от житието на св. Антониј се споменава за първи път св. Яков Анхиалски: „Там той намерил живеещия наблизо отшелник свети Яков, бивш епископ на Анхиало (επίσκοπον της Αγγιάλου) в дните на светецът патриарх Константинополски Тарасиј, който го научил на правилото за пълен покой и уединение, като получил от този светец най-голямо умиротворение, [а в негово лице придобил] опитен лекар за душевните страдания“⁴⁶. В житието на св. Петър от Атроа също се подчертава изрично, че св. Яков е бил епископ на Анхиало, но вероятно авторът на житието монах Сава не е бил добре запознат с църковната и въобще с географията⁴⁷, защото е изписал погрешно името на град Анхиало и го е поставил в Македония (επίσκοπον Ευχελίου γεγονόςτα της κατά Μακεδονίαν).⁴⁸

Второто споменаване на св. Яков в житието на св. Антониј е при първата среща между двамата. Тя става по повод на едно изкушение, което преживял подвижникът. Към килията на св. Антониј се приближила една много красива жена, при вида на която св. Антониј притеснен се скрил в килията си. Силно обезпокоен, той отишъл при св. Яков за съвет. Отговорът на големия духовник бил: „Това не е била истинска жена, а демонишно изкушение; така че бъди смел и не се страхувай, но си стои в килията, внимавай над себе си и не идвай често тук, ако нямаш крайна нужда; защото това, което си преживял, се появява и изчезва бързо“⁴⁹.

Св. Антониј посещава отново св. Яков поради трудностите при набавянето на

⁴¹ Tanner, R. *The Life of Saint Anthony...*, p. 157. Повече за Евстратий Стълпник вж: *Prosopography of the Byzantine Empire*. <http://www.pbe.kcl.ac.uk/data/D26/F08.htm> достъп: 25.04.2020.

⁴² Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου, XXIV-XXVII, σ. 203-205.

⁴³ Ibid., XXVII: 1-10, σ. 205-206.

⁴⁴ Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου, XXVII-XXVIII, σ. 205-207. Menthon, A. *Une terre de legendes L'Olympe de Bithynie...*, p. 114; Tougher, S. *The eunuch in Byzantine history...*, p. 73.

⁴⁵ Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου, XXVIII: 10-15, σ. 207.

⁴⁶ Ibid. XXVIII: 18-24, σ. 207

⁴⁷ Подобно незнание е доста любопитно в случая, защото изследователят на житието на св. Петър от Атроа и съответно на неговия автор монах Сава счита, че последния е роден в Константинопол и е бил добре образован. Вж.: Laurent V. *La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa...*, p.10

⁴⁸ Ibid., p. 193.

⁴⁹ Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου, XXVIII: 32-37, σ. 207-208.

Вога. Св. Антониј имал правилото в недела и празнични дни да славослови дълго Бога, да чете Свещеното писание и да се възбъба в молитвата през цялата нощ. В един студен зимен ден, пребивавайки според описаното в житието в „нетварната Светлина“⁵⁰, краката му дълбоко измръзнали. Поради силната болка той трудно вървял и понеже не можел да си гоставя вога, решил да напусне килията си. Като отишъл при св. Яков, му казал: „Заминавам си оттук, владиго, поради липсата на вога, защото вече нямам сили да намирам вога за себе си на това място“⁵¹. Св. Яков обаче му отговорил: „Не, но се помоли на Бога и Той ще ти гостави вога за нуждите ти“⁵². Щом св. Антониј се прибрал в килията си, взел инструмент, за да копае кладенец, и още щом ударил скалата, от нея бликнала хубава вога. Светецът благодарил на Господа и известил „великия Яков“ (μεγάλω Ἰακώβω)⁵³, като казал: „По твоите молитви, владиго, се случи така, както ми каза“⁵⁴.

След смъртта на император Михаил II на престола се възкачил неговият син Теофил (829–842) и мнозина от противниците и бунтовниците срещу неговия баща се възползвали от промената се обстановка, за да възстановят позициите си и загубеното имущество. Част от тях, които пострадали заради делата си, докато св. Антониј бил управител на темата Кивиритот, поискали от императора да бъдат обезщетени за имотите и богатствата, които им били отнети. Императорът разпоредил, понеже светецът не можел да бъде намерен, най-близките му сродници да обезщетят погалите иска. Братът на св. Антониј, Давид, бил принуден да иска от императора отсрочка и да търси своя брат за съдействие. Св. Антониј в името на справедливостта оставил планината и лично се явил в Константинопол, но бил наклеветен, осъден, хвърлен в затвора и жестоко измъчван, за да даде огромна сума пари. Бог по чудесен начин спасил Своя раб и той бил освободен от императора да се прибере в своя манастир. Преди да се отправи към манастира си, св. Антониј извършил голямо чудо – възкресил починалата дъщеря на свой приятел, благородник, с което славата му още повече нараснала. След това се върнал в Пандим, където „ежедневно се подвизавал и борил против духовете на злобата заедно с равноангелния отец, епископ Яков“⁵⁵.

Много интересен е и следващият случай от житието на св. Антониј, когато по подобие на св. Герасим Йордански, св. Серафим Саровски и редица други големи подвижници, които със своята святост привличали към себе си и дивите зверо-

⁵⁰ Най-доброто и хубаво описание на този момент от аскетата на вярващия християнин, когато външният свят напълно изчезва за сетивата на „пребиваващия в Бога“, ни е оставил св. Софроний (Сахаров) в своето голямо творчество. В случая бих насочил вниманието към книгата *Зная един човек в Христа*, написана от митрополит Йеротей (Влахос) в памет на св. Софроний. Вж. по-подробно: Ιερόθεος (Βλάχος), μητρ. Οίδα άνθρωπον εν Χριστω. Βίος και πολιτεία του Γέροντος Σωφρονίου του ησυχαστου και Θεολόγου, Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας) 2007. Мой превод на книгата може да бъде намерен тук: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100528/catid,324/id,21434/view,article/ достъп 5.05.2020

⁵¹ Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου, XXX: 23–25, σ. 208.

⁵² Ibid. XXX: 25–26, σ. 208.

⁵³ Ibid. XXX: 32, σ. 208.

⁵⁴ Ibid. XXX: 33–34, σ. 208.

⁵⁵ Ibid. XXXIV: 15–16, σ. 212.

ве, така и на св. Антоний Бог изпратил за гругар едно лисиче, което лежало в краката му и се хранило от ръката му. Подобно на лисичето, и птиците небесни идвали при него и той ги хранил, след което ги отпъждал.⁵⁶ Когато споделил това със св. Яков, получил следния отговор: „Заради твоего малодушие Господ е направил това, за да имаш някакво утешение и по-голямо благоразположение на душата в познаването на Бога чрез непрестанен стремеж към Него. Затова ги храни и не ги гони от себе си, като въздаваш слава на Бога, защото Той ни е покорил природата на безсловесните животни, тъй като сме създадени по Неговия образ, за да не се боим чрез оделотворяване на добродетелите да придобием уподобяване (Нему)“⁵⁷.

Когато св. Яков достигнал 120-годишна възраст, той прегузнал своята кончина и като не искал да бъде безпокоен от братята, казал на св. Антоний, който отишъл да го посети: „Отиди до килията си и утре побързай да ми направиш супа и ми я донеси, за да я приема“⁵⁸.

Св. Антоний изпълнил поръката на стареца. На сутринта научил от учениците му, че той още спи, и се успокоил, че всичко е наред. Но понеже времето напредвало и храната щяла да се развали, влязъл без разрешение да види какво прави светецът. Като си помислил, че спи, се приближил до него и разбрал, че той, както е сега, се е преставил в Господа. Натъжен и облян в сълзи, излязъл да съобщи на братята.⁵⁹

Когато вестта за упокояването в Господа на св. Яков достигнала до Константинопол, императрица Прокопия изпратила своя куратор с един военен отряд да вземе тялото на светеца и да го пренесе в Константинопол. Императрица Прокопия много обичала и дълбоко почитала св. Яков, който приживе бил духовно близък с нея и я съветвал и помагал. Св. Антоний обаче искал да постави благодатни основи на манастира в Пандим, който приел светеца и в който той служил до края на живота си, затова се обърнал с прочувствено слово към куратора: „Чего, Господ прие и приношението, и делото на вярата на твоята госпожа и повелителка, което тя извърши за Неговия раб, и за нея остава въздаянието (за всичко това) в бъдещия век; но ако ти ме послушаш, то и сам ще имаш не по-малко въздаяние заради послушанието и кротостта ти. Блаженият наш отец ни нареди да го погребем в манастира на тази планина и не е редно да не се съобразим с неговите повели. Затова оставете ни да извършим това безпрепятствено, в противен случай ще наследите гняв вместо благословение“⁶⁰. Като чул всичко това, кураторът се поклонил и се оттегил, а светите мощи на великия Яков били положени в манастира на евнусите.⁶¹

Св. Антоний в прощалното си слово казал, че великият Яков постигнал такава

⁵⁶ Ibid. XXXV: 17–20, с. 212.

⁵⁷ Ibid. XXXV: 22–28, с. 212.

⁵⁸ Ibid. XXXVI: 29–35, с. 212–213.

⁵⁹ Ibid. XXXVI: 5–10, с. 213.

⁶⁰ Ibid. XXXVII: 17–25, с. 213.

⁶¹ Ibid. XXXVII: 25–28, с. 213.

мяра на безстрастие и благодат, че когато пожелаел, ставал невидим. „Аз самият имах възможност да се убедя в това. Когато веднъж вървах през пустинята (планината, б. пр.), той, като ме видя да отивам при него, седна на земята. Аз, приближавайки се до мястото, където мислех, че го видях, се огледах и нямаше нищо; докато обикалях насам-натам, усетих, че кракът ми е докоснал грехата му, но не можех да го видя, докато той не се обърна към мен и каза: „Какво търсиш, авва Антоние?“. Аз му отвърнах: „Наустина, Владико, ако искаш, някой те вижда; ако не искаш, не те вижда“. Той, като се усмихна, и ми каза: „А ти не можеш ли да направиш така? Наустина, ако все още не си достигнал да извършваш това, не си станал съвършен монах“⁶².

Лишен от общението с Яков Велики, св. Антоний напуснал Пандим и последователно се мести в няколко манастира, като блажено почива в Господа на 11 ноември 865 г. в манастира на Лъв Дякон, където се е оттеглил за последно на покой.⁶³

Опит за житийна хронология на св. Яков Велики

Нямаме сведения за родното място на св. Яков, нито за годината, в която е роден. Обстоятелството, че по времето на св. патриарх Тарасий (784–806) е избран и хиротонисан за епископ на Анхиало, не ни дава основание да считаме града за негово родно място. Със сигурност св. Яков бил много близък със св. Тарасий, който идва на патриаршеския престол след поредица патриарси иконоборци и става една от движещите сили за възстановяването на иконопочитанието. За да осъществи тези планове, освен свикването на Вселенски събор, патриарх Тарасий се е нуждаел и от доверени хора, противници на иконоборците на ключови места, които да го подкрепят. Имаме всички основания да се доверим на сведението, че св. Яков още от ранните си години е започнал строг подвижнически живот и се е изкачил високо по духовната стълбичка.⁶⁴ Както се вижда от сведенията, приведени дотук от живота на св. Яков, от младини той обикнал безмълвието (исихията) и тази негова любов останала до края на дните му. Само голямата близост на св. Яков със св. патриарх Тарасий може да обясни неговото съгласие да остави исихията на инокството и да бъде ръкоположен за епископ. И двете жития, които съдържат сведения за св. Яков, са категорични, че той става епископ по времето на св. Тарасий „έν ταϊς ημέραις του έν αγίοις Ταρασίου“⁶⁵, „επί των ήμερων του αγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινοπόλεως Ταρασίου“.⁶⁶ Св. Тарасий светителства в периода от 784 до самата своя блажена кончина през 806 г. Можем да предположим, че св. Яков става епископ на Анхиало веднага или по-скоро в първите години на патриаршеството на св. Тарасий и също така веднага след неговата кончина се оттегля от катедрата си. Тоест условно можем да приемем, че той е епископ на Анхиало в периода от 784–785 до 806–807 година.

⁶² Ibid. XXXVIII, σ. 213-214.

⁶³ Ibid. XXXIX: 10–11, σ. 214; Tanner, R. *The Life of Saint Anthony the Younger...*, p. 157.

⁶⁴ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae...*, p. 558.

⁶⁵ Laurent, V. *La Vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa...*, p. 193.

⁶⁶ *Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου*, XXVIII: 19–20, σ. 207.

За това, че почти веднага след кончината на св. Тарасий той се оттеглил от Анхиало, съдим по едно известие, че през 809–810 г. игуменът на манастира Еристи Стефан заедно със своите 50 монаси анатемосал събора, който осъдил студиийските монаси Теодор и Платон, и в знак на протест напуснал с братството манастира. Същото направил и св. Яков заедно с братството – 110 монаси, който вече бил игумен на съседния манастир на евнусите.⁶⁷ Неслучайно и двете жития на св. Петър и св. Антоний акцентират, че Яков бил епископ на Анхиало по времето на патриарх Тарасий. Това несъмнено е било важно сведение за съвременниците, които свързвали известния подвижник с онова течение в Църквата, което подкрепяло политиката на св. патриарх Тарасий.

Следователно можем да приемем годините, през които св. Тарасий заема патриаршеския престол, за сигурна отправна точка в живота на св. Яков, а именно, че той в продължение на около двадесет-двадесет и две години е епископ на Анхиало, от 784–785 до 806–807 г.

Има запазени няколко свидетелства на св. Теодор Студит, че св. Яков е бил близък с него и двамата се познавали добре. Един от най-добрите познавачи на иконоборческата епоха и живота на преподобни Теодор Студит, С. Ефтимиадис, посочва и едно конкретно негово писмо, адресирано до св. Яков.⁶⁸ Става въпрос за писмото на св. Теодор до „Ἰακώζω μονάζοντι“ (Яков монах)⁶⁹, което е отговор на писмо, което св. Яков е изпратил със свое запитване до Теодор Студит. Това писмо, както и упоменаването на св. Яков в други творения на св. Теодор, свидетелства за тяхната близост.

Както вече споменахме, в житието на св. Антоний Нови е спомената важната подробност, че св. Яков доживял до 120-годишна възраст. Годината, в която се упокоил в Господа, е важна за нас, защото по нея бихме могли да определим и годината на раждането на светеца, както и други важни моменти от живота му. Според изследването на Танер върху живота на св. Антоний Нови св. Яков се преставил в Господа след 830 г.⁷⁰ Един интересен епизод от житието на св. Петър от Атроа показва, че той заедно със св. Яков, който вече бил на над сто и десет годишна възраст, напускат планината Олимп и пътуват първо до манастира на св. Порфирий в Хелеспонт⁷¹, а след това до отшелниците в планината Калонорос (Καλόν Ὀρος) в Лидия.⁷² Заради започналите гонения от страна на иконоборците двамата напускат Лидия, отиват за кратко отново в

⁶⁷ Theodori Studitae Epistulae, Епис. 48:45-49. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* (CHFB). Vol. 31/1, Berlin, 1991, p. 131. Трябва да отбележим, че св. Теодор Студит в това си писмо не се позовава поименно на св. Яков, но го нарича само бивш епископ. Жанин е напълно уверен, че става въпрос за св. Яков Анхиалски. Вж.: Janin, R. *Les églises et les monasteres...*, p. 148. Ефтимиадис не е уверен в правотата на Жанин. Вж.: Eftymiadis, S. Notes on the Correspondence of Theodore the Studite. – *Revue des études byzantines* (REB), tome 53, 1995. p. 147 f.n. 26.

⁶⁸ Вж. по-подробно: Eftymiadis, S. Notes on the Correspondence..., pp. 146-147.

⁶⁹ Theodori Studitae Epistulae, Епис. 466. CHFB, Vol. 31/2, p. 667-669.

⁷⁰ Tanner, R. *The Life of Saint Anthony the Younger...*, p. 157.

⁷¹ Повече за този манастир вж.: Janin, R. *Les églises et les monasteres...*, p. 209.

⁷² По-подробно за това пътуване на двамата светци виж в житието на св. Петър от Атроа: Laurent, V. *La Vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa...*, p. 199-201.

„Св. Порфирий”, след което се разделят и св. Яков се връща в своя манастир на евнусите, посветен на св. Кирик (както разбираме от житието на св. Петър от Атроа).⁷³ Според изследователите св. Яков се завръща в своята обител през 836 или 837 г.⁷⁴ Следователно блажената кончина на св. Яков настъпва след 837 г., и то по време на управлението на император Теофил. Императорът умира на 20 януари 842 г., тоест в самото начало на годината, и затова 842 г. я изключваме като година на възможната кончина на св. Яков. Можем да предположим, че светецът е починал в периода от 838 до 841 г. Това ни дава основание да считаме, че той се е родил в годините между 718 и 721 г. Тази приблизителна дата на раждането на св. Яков ни показва, че той става епископ на около 65-годишна възраст, защото имаме изричното упоменаване, че епископства по времето на св. патриарх Тарасий, тоест от 784 до 806 г.⁷⁵

Св. Яков става епископ след дълги години подвижничество, като най-вероятно приема епископската хиротония по изричната молба и настояване на св. Тарасий. Светецът се съгласява и след близо двадесетгодишно управление на Анхиалската епископска катедрa се оттегля на покой в планината Олимп в манастира на евнусите „Св. Кирик”, където става игумен и се подвизава до края на живота си. Въпреки желанието на императрица Прокопия да вземе мощите на светеца и да ги пренесе вероятно на о. Парос в своята обител⁷⁶, св. Антоний Нови, най-близкият ученик на св. Яков, не позволил това да се случи и тялото на св. Яков било погребано в манастира „Св. Кирик”, където вероятно се покои и до днес.

Макар че запазените извори не говорят нищо за управлението му като архиерея на църквата в Анхиало, можем със сигурност да считаме, че със своя авторитет на дългогодишен аскет той е допринесъл изключително много за възстановяването на иконопочитанието в областта, а със своя дар на прозорливост и разсъдителност е помагал да се възстановява мирът между християните в смутните години след Седмия вселенски събор, чието авторитет сред съвременниците все още не е бил безспорен и множество сътресения и конфликти между иконопочитатели и иконоборци продължавали да разстройват църковния живот. В такива критични времена Бог издигнал в Анхиало един пастир, който да бъде светилник и истински водач на словесното Христово стаго, като го наставлява не само със слово, но най-вече с христородобния си начин на живот.

⁷³ Ibid. p. 195.

⁷⁴ Menthon, A. *Une terre de legendes L'Olympe de Bithynie...*, p. 118; Efthymiadis, S. *Notes on the Correspondence...*, p. 148.

⁷⁵ Laurent, V. *La Vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa...*, p. 193; Βίος και Πολιτεία του Οσίου Αντωνίου του Νεου, XXVIII: 18–24, σ. 207; Le Quien, M. *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis*. T. 1, Parisiis, 1740, col. 1190 – 1191; Fedalto, G. *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol.1. Patriarchatus Constantinopolitanus. Padua, 1988, p. 316; Διαμαντόπουλος, Α. Κατάλογος επισκόπων και μητροπολιτών Αγχιάλου, Θρακικά 9, 1938, σ. 172.

⁷⁶ Janin, R. *Les eglises et les monasteres...*, p. 149.



Иконом доц. д-р Теодор Стойчев е роден през 1973 г. в Русе. Завършва Богословския факултет на Софийския университет през 2000 г., когато е ръкоположен за свещеник към Варненската и Великопреславската света митрополия. Защитава докторат през 2008 г. на тема: „Значението на кръста Христов в Посланието на св. апостол Павел до галатяни“. През 2018 г. е избран за доцент с изследването: „Богословие на Новия завет. Актуални проблеми“. През същата година публикува „Въведение в Священото Писание на Новия Завет. Част I“. Понастоящем е преподавател по Нов завет към Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“.

Основните му интереси в областта на библеистиката са насочени към проблемите на новозаветната христология, върху които е публикувал статии и студии в наши и чуждестранни издания.

о. Теодор Стойчев

РАЗГОВОРЪТ МЕЖДУ СВЕТИТЕ АПОСТОЛИ ПАВЕЛ И ЙОАН БОГОСЛОВ ЗА ЛИЧНОСТТА НА ГОСПОД ИИСУС ХРИСТОС

В самото начало е коректно да бъде казано, че читателят не трябва да пристъпва към текста с надежда да открие реален христологичен диалог между двамата апостоли. По-скоро трябва да се опита да надникне зад някои от богословските идеи, които тези мъже на Духа поставят. Интерес представлява начинът, по който те говорят за Христос. Може да се каже, че той е близък и в същото време различен от този на по-късните отци на Църквата. Във връзка с това по-конкретно въпросът би трябвало да звучи така: По какъв начин ап. Павел и ап. Йоан говорят за отношението между Отца и Сина? Как, ако въобще е възможно, можем да определим единството между тях? Днес ние признаваме тяхното единсъщие и по различен начин определяме ипостасния им живот. Затова пък на страниците на Новия завет ние като че ли откриваме друг начин на предаване връзката помежду им. За да бъде осветлен поне отчасти поставеният проблем, ще бъдат взети под внимание текстове, които, от една страна, са изключително полемични, а от друга, са запазили своята значимост за християнското богословие до днес.

Вероятно някои биха се учудили защо въобще е необходимо да „питаме“ отново апостолите за личността на Спасителя, когато историческият опит на Църквата е очертал ясно в нашето съзнание образа на Богочовека. Не всичко обаче е толкова ясно, колкото на нас ни се иска. Проблемът е, че богословите продължават да спорят върху текстове, които са получили своето осветление в съчиненията на светите отци и учители. Освен това, поне за мене, остава онова искрено желание да се върна, доколкото е възможно, в онази ранна епоха, когато християнството е оформяло облика на своето учение, и да чуж гласа на тези Христови апостоли. Да, някои биха възразили, че това не е възможно, защото техните текстове са забулени в мъглата на богословската ни предубеденост и следователно ние няма как да доловим собствения им богословски глас. Въпреки това ми се иска да вярвам, отдалечавайки се от противопоставянето, което Р. Бултман прави между керизма и история, че гумите на апостолите могат да останат надеждна основа на нашата вяра.

Евангелист Йоан и апостол Павел са Христови ученици, които са били изправени пред изключителната трудност да отстояват и в същото време да съграждат идентичността на младата община. Въпреки различните предизвикателства, пред които са били изправени, те споделят общи грижи – тези за християните. Евангелист Йоан се бори не само срещу докетите, които отричат реалното възплъщение на Христа, но се опитва да привлече останалите верни ученици на св. Йоан Кръстител и в същото време да се противопостави на евреите, които поставят Мойсей, респективно Закона, над Господ Иисус (Йоан. 1:17).

Апостол Павел, на когото е била поверена грижата за християните неевреи, посветил сериозно тълкувателно старание, за да накара християните от еврейски произход да погледнат на книгите на Стария завет по различен начин. Твърде е вероятно юдеохристияните, освен че са настоявали за валидността на Закона, да са отричали, поне някои от тях, божествеността на Спасителя.¹ В същото време се налагало да се противопоставя на учения, които омаловажават достойнството на Господ Иисус. Тези обстоятелства поне отчасти обясняват специфичния на места христологичен изказ на двамата апостоли.

Евангелист Йоан въвежда отчетливи вероизповеди, които стават основа за последващите формулировки на Църквата. Същият влага следните думи в устата на Спасителя: „Аз и Отец едно сме“ (ἐν ἑσμεν) (Йоан. 10:30). Този текст

¹ Относно определението „юдеохристияни“ съществува разминаване в дефинирането. Представителите на сравнителното религиознознание считат, че еврейското християнство разглеждало Иисус Христос като пророк или Месия, но не като Бог. Bousset, W. *Kyrios Christos*. Göttingen, 1913, 1921; Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (1948, 1953) и др. Друга група богослови виждат зад определението „юдеохристиянство“ представители на християнската община в Йерусалим, ръководена от апостол Яков. Тя била напълно православна по характер, т.е. признавала божествеността на Спасителя, но изисквала съблюдаването на определени еврейски закони. Срещу тази група полемизира ап. Павел. Jocz, J. *The Jewish People and Jesus Christ*. London, 1949; Filson, F. *Three Crucial Decades. Studies in the Book of Acts*. J. Knox, 1963. J. Danielou допуска трето обяснение: вид християнска мисъл, изразена във форми, заимствани от юдаизма. Това според него не означава задължително връзка с еврейската община, но включва вярващи, които са скъсали с юдаизма, които продължават да мислят с неговите термини. Тук римокатолическият богослов поставя св. апостол Павел. Този тип мислене не е било ограничено до евреите, преминавали в християнството, но също до обърнатите езичници. Danielou, J. *Theology of Jewish Christianity*. Darton, Longman & Todd, 1964, p. 7.

със сигурност е от изключително значение, защото съдържа в себе си една от основните вероизповеди на Църквата за единството на Отца и Сина. Няма как обаче да не признаем, че тук не става въпрос, или поне не категорично, за онтологично единство на Отца и Сина.² Не мисля, че има основание да приписваме на евангелистите понятия, които са били нехарактерни за контекста, в който протича техният живот. Въпреки това въпросът за единството продължава да вълнува изследователите. Контекстът на разглеждания стих действително оставя впечатлението, че то има чисто функционални измерения. Това мнение може да намери подкрепа в думите на Спасителя: „... делата, които Аз върша в името на Моя Отец, те свидетелстват за Мене” (10:25). Като че ли Иисус действа от името на Бога, подобно на Ангела Господен, върху когото е Божията ръка (Изх. 23:21). В новозаветните текстове действително съществува функционална съотнесеност между Отец и Сина: Отец твори и Синът твори; Отец е избрал народ и Иисус избира Свой народ; Отец сключва завет и Синът сключва нов завет и т.н. Следователно Иисус Христос няма единствено представителни функции.

Да напуснем по-тесния хоризонт на текста и да се насочим към макрорамката. Прави впечатление, че началото и краят задават основния смисъл на целия наратив. В началото ясно е постулирано, че Логосът (Словото) беше Бог (1:1), докато накрая чуваме ясните думи на апостол Тома: „Господ Мой и Бог Мой” (20:28).³ В последния стих откриваме два от начините, по които Бог е наричан в Стария завет: „Господ” (Κύριος) и „Бог” (ὁ Θεός). Съвместната употреба напомня отчетливо думите от Втор. 6:4: „Слушай, Израилю: Господ (κύριος), Бог наш (ὁ θεὸς ἡμῶν), Господ е един (εἷς ἐστίν)”. Следователно Йоан нарича Иисус по същия начин, по който Бог е представен в този изключително важен текст от Стария завет. Думите на тази еврейска молитва (Sh'ma Yisrael) намират отражение и в 1 Кор. 8:6: „... ние обаче имаме един Бог Отец (εἷς θεὸς ὁ πατήρ), от Когото е всичко ... и един Господ Иисус Христос (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός), чрез Когото е всичко...”. В този откъс забелязваме, че ап. Павел прави Иисус Христос част от този най-важен за евреите текст от Второзаконие. Бог от Втор. 6:4 в изложението на Павел е „Отец”, а Господ – от същия старозаветен текст е Иисус Христос. По този начин апостолът идентифицира Иисус с „Господ”, за Когото Шема учи, че е Господ. Както забелязва Р. Бокам, „... уникалната идентичност на единия Бог се състои от единия Бог Отец и единия Господ, Неговия Месия”.⁴ Тези размисли само до известна степен осветляват възможното смислово измерение на единството, за което говорим.

В съвременната библеистика при решаването на проблема за отношението между Отца и Сина изследователите насочват внимание към Логосната хрис-

² Плуралната форма на спомагателния глагол съм (εἶμι) прави впечатление на св. Иполит Римски, поради което той пише, че думите имат отношение към две личности, но една сила. Следователно той приписва единството на действието.

³ "ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου".

⁴ Bauckham, R. *Biblical Theology and the Problem of Monotheism*. – In: Bartholomew, C., M. Healy and M. Karl, P. Robin. *Out of Egypt*. Michigan, 2004, p. 224.

тология на евангелиста, която е и уникална за него, особено към Иоан. 1:1-18.⁵ Въпреки опитите да се търси произходът на учението за Логоса извън Стария завет, в гностически контекст⁶, вниманието на библиистите все повече се насочва към еврейския контекст. В Премъдростната литература премъдростта и словото на Бога споделят общи идейни функции: („Боже на отците и Господи на милостта, Които си направил всичко със словото Си (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου) и Които си устроил с премъдростта Си човека ...” (καὶ τῆ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον)) (Прем. 9:1-2). В Премъдрост на Иисуса Син Сирахов четем, че „Всяка премъдрост е от Господ (παρὰ κυρίου) и с Него (μετ’ αὐτοῦ) е до века” (Сир. 1:1). Въпреки желанието на някои изследователи да бъде премъдростта ипостазирана, нейното значение трябва да бъде търсено в поетичната релевантност.

Това обаче не попречи дори на еврейски учени да насочат академично внимание към значението, което арамейската дума „мемра” (ממרא – слово, реч; съответно ממרא ת”י „Словото на Господ”) носи в таргумите. Например Д. Боярин превежда различни таргумични текстове, в които Мемра (Словото) изпълнява характерни за Бога функции, дори творчески.⁷ Изх. 3:12-14 и неговите таргумични обяснения са ключови според същия автор. В еврейския текст на 12-и стих четем: „Аз ще бъда с тебе”. Според Палестинския таргум, запазен в ръкописа *Neofitu 1*, арамейският текст гласи: „Аз, Моята Мемра, ще бъда с тебе”. Други таргуми подгържат тази интерпретация, но добавят следното пояснение: „И Той каза: Защото Моята Мемра ще ти бъде за подкрепа”⁸. Според еврейския текст на 13-и и 14-и стих Мойсей пита Бога за Неговото име и получава, както е известно, следния отговор: „Аз съм, който съм... така кажи на синовете Израилеви: Аз съм ме изпрати при вас” (אֲנִי הוּא שְׁלֵחַנִי אֲלֵיכֶם) (14 ст.). Палестинският таргум обаче превежда този стих по следния начин: „И Мемрата на Яхве каза на Мойсей: Този, който казал (ממרא) от началото на света ‘да бъде’, и той ‘станал’, и Които му казва (ממרא) ‘бъди’, и той ще бъде, Той каза: Така ще кажеш на израилтяните: Той ме изпрати при тебе”⁹. Според Д. Боярин изявлението „Аз съм” е отнесено в таргумите към „да бъде” от Бит. 1, следователно към Словото, чрез което Бог привежда света в битие. Така за ортодоксалния евреин Д. Боярин Този, Които казва на света да бъде (Мемрата), е божествено битие за самото себе си, „различно от, но еднородно с Бога”. Таргумичният текст „Аз, Моята Мемра,

⁵ Това не е единственият подход. Изследователите вземат под внимание особеното положение на ангелите и прославените праведници. Заговори се твърде усилено за ипостазиранието на името в т.нар. девтеронимична традиция. За целта се изследват не само старозаветни, неканонични и апокрифни текстове, но също гностически, равинистични и такива, които съставляват особена група – хекхалот литература, която е свързана с меркаба мистицизма.

⁶ Р. Булман признава за такъв писанията на мандейците. Bultmann, R. *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia, 1971, p. 7-9.

⁷ В Бит. 1:3 четем: „И каза Мемрата на Яхве: Нека да бъде светлина и стана светлина чрез Неговата Мемра”. Във всички следващи стихове Мемра е, която извършва всички творчески действия. Бит. 3:8 нат. „И те чува гласа на Мемрата на Яхве ... И Мемрата на Яхве извика към човека”; Изх. 17:21: „И Мемрата на Яхве ги води през деня и облачен стълб”. Тези и други текстове са преведени от Д. Боярин, за да покаже съществуването на функционални сходства между Мемра (дори и Премъдростта) и Логоса, което пък според него е основание да говорим за връзка между Мемра и Логоса. Boyarin, D. *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*. – In: *The Harvard Theological Review*, vol. 94, no. 3, 2001, p. 256-257.

⁸ Ibid., p. 257.

⁹ Ibid., p. 259.

ще бъде с тебе...” вече показва според него как „тази Мемра, Логосът, е тази, която е разкрита на Мойсей в изявлението „Аз съм”, Която го подкрепя и т.н.¹⁰ Следователно според същия автор можем да говорим за ипостазирание на Мемра, подобно на Логоса в Йоан.¹¹ Това е начин да се обясни с помощта на ипостазирания Божи атрибут възможна връзка между Бога и Мемра/Логоса. Въпреки че у Филон Александрийски ние можем да открием учение за посредничеството на Логоса при сътворението на света¹² и определянето Му като „втори Бог”¹³, употребата на Мемра в таргумите остава за много изследователи чиста метонимия.¹⁴ Дори при александрийския мислител учението за Логоса подлежи на доуясняване.

Това обаче не означава, че синагогалната употреба на таргумите не може да е повлияла на евангелист Йоан при неговия избор на гумата Логос.¹⁵ Евангелистът, подобно на метонимичната употреба на гумата „Мемра”, пише, че „Словото беше Бог”, но влага вече уникално за Църквата съдържание. Уникалността се проявява не само в концепцията за въплъщението, но в успоредната употреба на титла „Син Божи” („единороден от Отца”). Евангелистът, който напуска метафоричния начин на говорене, пише, че Словото беше „у Бога” (πρὸς τὸν θεόν) (1:1) (израз, който може да се преведе също „с”, „във връзка с...”) като реален, уникален Син (1:14).¹⁶ Не мисля, че тук можем да открием онтологична христология. За предпочитане е възможността Йоан да следва еврейския начин на мислене – истинският син е този, който възпроизвежда мислите и действията на своя баща (5:19 нат.).¹⁷ Синът е бил при Своя Отец, но с акта на въплъщението Той следва Неговата воля, върши Неговите дела и предава Неговите гуми.

Св. апостол Павел, който, подобно на евангелиста, оценява посредническата функция на Спасителя при сътворението (Кол. 1:16; Евр. 1:2), признава и него-

¹⁰ Ibid., p. 259.

¹¹ Д. Боярин е от учените, които поддържат виждането, че в юдаизма по времето на ранното християнство са съществували различни направления, които са се разминавали в учението си за Бога. Едното приемало бинитарна теология (съществуването на два Бога), докато друго, изсветлено в равинистичното противопоставяне на „двете сили,” отстоява чистия монотеизъм. Boyarin, D. *Two Powers in Heaven; or, the making of a heresy*. – In: Najman, H., Newman, J. *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of Lames Kugel*. Leiden, 2004.

¹² „Сам Бог е създаващата причина (αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν ὑφ’ οὗ γέγονεν), Неговото Слово е инструментът, чрез който светът е образуван (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι’ οὗ κατεσκευάσθη) (*De Cherubim*, 127).

¹³ „Нищо смъртно не може да се уподоби на Висшия (Бог) и Отец на вселената, но на втория бог, който е слово на образа” (Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὄλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δευτέρου θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκείνου λόγος) (*Quaestiones in Genesis*, 2: 62).

¹⁴ М. Макнамара е от изследователите, които не са съгласни да ипостазират Мемра в таргумичната традиция. Според същия автор това е друг начин да се каже „Бог” или „Господ”. В текста много лесно може да се направи преход от говоренето за Господ към такова за Словото на Господ. Именно поради това в първата половина на стиха може да се говори за Господ, докато във втората за Словото на Господ. Това се забелязва и при сравнението на паралелни места от Палестинския таргум. McNamara, M. *Logos of the Fourth Gospel and Memra of Palestinian Targum* (Ex.12:42). – In : ExpTim., vol. 79, 1968, p. 115.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Например изразът „в недрата на Отца” (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) (Йоан. 1:18) може да бъде приет за идиом, който означава позицията на човек, седнал до друг („А един от учениците, когото Иисус обичаше, беше се облегал на гърдите Иисусови” (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) (13:23). McGrath, J. *John’s Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology*. Cambridge, 2003, p. 135. Следователно преводът „с”, „при” не нарушава значимостта на текста, а стои по-близо до образността на трона – Иисус стои отдясно, при, до Отца.

¹⁷ По този начин Т. Полард определя истинския еврейски начин на възприемане на отношенията баща-син. Pollard, T. *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge, 1970, p. 17.

вата божественост (Евр. 1:8). Синовството на Иисус е също ясно застъпено, както при Йоан. От особено значение са Фил. 2:5-11, Кол. 1:15-20, Евр. 1:3,8. Във Филипияни четем, че Иисус, „Които, бидейки в образ Божий (έν μορφῇ θεοῦ), не счете за похищение да бъде равен на Бога, но понизи Себе Си, като прие образ на раб...”. Думата ἀρπαγμός (*арпагмос* = 1. отвлечане, ограбване, обир. 2. плячка), въпреки различните смислови значения носи основна идея – Иисус доброволно се отказва да гържи равенството Си с Бога. Понизяването и смирението водят към кръста. Въпреки че думата „образ” не указва начин на съществуване, тя свидетелства за божественост, защото противостои на израза „образ на раб” (Фил. 2:7). Следователно Господ Иисус Христос е едновременно в „образ на раб” и „в образ Божий”. Именно затова според апостол Павел славата на Бога е позната в лицето на Иисус Христос (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ) (2 Кор. 4:6). Горните изразни средства („образ на невидимия Бог” (Кол. 1:15); „в образ Божий”) са допълнени и осветлени от христологично значимия израз – „Които бидейки сияние на Неговата слава и отпечатък на Неговата ипостас” (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) (Евр. 1:3) – особено когато същият е разгледан във връзка с 1:8, където сам Бог нарича Сина Бог.¹⁸ Думата ἀπαύγασμα се среща също в Прем. 7:26, където за премъдростта са отнесени същите думи: „... тя е отражение (ἀπαύγασμα-сияние) на вечната светлина, чисто огледало на действието на Бога и образ (εἰκὼν) на Неговата добротата”. Няколко стиха по-нагоре премъдростта е наречена „художница на всичко” („майстор на всичко”, πάντων τεχνίτις) и „единородна” (Прем. 7:21, 22).

Забелязваме какво словесно припокриване съществува между езика на двамата новозаветни автори и старозаветните и неканоничните текстове. Синът, подобно на метафорично украсените атрибути на Бога в Стария завет, е присъщ на Бога. Въпреки това начинът, по който се говори за Иисус Христос, е различен. Той е отпечатък не в адопционистки смисъл, а реално, защото „в Него обитава всичката пълнота на Божеството” (Кол. 2:9). Въпреки това у двамата автори забелязваме все още неизяснен антиномизъм. От една страна, в Христос обитава пълнотата на Божеството, от друга, Отец благоволява това да се случи (Кол. 1:19). Въпреки че притежава тази пълнота, Той накрая трябва Сам да се подчини на Отца: „... тогава и Сам Синът ще се подчини на Оногова, Които Му бе всичко подчинил, за да бъде Бог всичко у всички” (1 Кор. 15:28). Евангелистът, въпреки подчертаната връзка между Отца и Сина, влага следните думи в устата на Спасителя: „Защото Моят Отец е по-голям от Мене” (14:28). Да, ние бихме могли да прочетем тези текстове в чисто кенотичен смисъл, особено в светлината на по-късните отци. Има основание да признаем, че през онази епоха христологичният език е незрял.

Говоренето за божествения Иисус е продиктувано от конкретни нужди. Апостолите са търсили езикови средства, които вероятно не са били познати до този

¹⁸ Връзката между 3-и и 8-и стих е от особено значение, защото думите сияние (ἀπαύγασμα) и отпечатък (χаракτήρ), които са във връзка помежду си, не носят еднозначен смисъл въпреки по-късната светоотеческа традиция. Думата *χаракτήρ* първоначално означавала „щампата” или „следата”, оставена върху предмет. Затова е възможно сиянието и отпечатъкът да носят пасивен смисъл. Във връзка с 8–10 стихове двете думи придобиват активно значение: Иисус не просто отразява славата на Бога, подобно на ангелите, но бидейки Бог („Твоят престол, Боже, е вечен” – тези думи се отнасят за Сина), Той споделя същата слава.

момент. Някои от горепосочените текстове остават застинали химнографски форми, чието съдържание не е толкова еднозначно. В същото време прави впечатление, че двамата автори проявяват засилен интерес към Кръста и Възкресението. Св. Йоан ясно свързва смъртта на Господ с осъзната цел на Неговото служение: „Но затова и дойдох на тоя час” (Иоан. 12:27). Апостолът на народите изключително силно е привлечен от събитието на кръста, поради което възкликва: „... а мене да ми не дава Господ да се хваля, освен с кръста на Господа нашего Иисуса Христа, чрез който за мене светът е разпнат, и аз за света” (Гал. 6:14). Кръстът е основният аргумент на апостола срещу юдеохристияните в Посланието му до галатяни.

Написаното ни води към заключението, че двамата светии поставят начала, върху които последващият църковен опит надгражда. Връзката между Отца и Сина не е отнесена към сферата на същностното, а по-скоро към сферата на съществуващото. Затова единството между Отца и Сина е сводимо до общо споделяни проявления. Дори понятието Слово/Мемра е референция към нещо, което е извън Бога. Затова и употребата на Мемра в таргумичната традиция има отношение към видимото присъствие на Бога.¹⁹

¹⁹ Wróbe, M. *The Gospel according to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis*. *Biblia et Patristica Thoruniensia*, 2016, p. 118.



Радостин Марчев е роден през 1976 г. Бакалавър и магистър по икономика от Икономическия университет във Варна, има защитена магистърска степен по практическо богословие (MA), както и по християнско водачество и управление (MDiv) от Международния християнски институт в Австрия (Training Christians for Ministry International). Редактор е на вестник *Зорница*. Поддържа личен блог на адрес <https://rado76.wordpress.com/>

Радостин Марчев

В ТЪРСЕНЕ НА ИДЕНТИЧНОСТ

Сложните отношения между свободните църкви и либералната демокрация в съвременна България

Въведение

Концепцията за свободна църква се състои от две свързани, но различни идеи. Първо, тя означава църква отделена, независима и неподдържана или налагана по никакъв начин от държавата. Исторически това е тясно свързано с характерното анабаптистко и баптистко разбиране за свободата на съвестта и религията.¹ Второ, тя е свързана с конгрешанския модел на църковно управление.²

И двете идеи са споделяни от множество християнски общности, като това се отнася до огромното мнозинство от протестантски църкви в България.³ Освен няколкото Баптистки съюза, в страната като свободни църкви могат да бъдат определени и Петдесетните (преобладаващо свързани с Божиите асамблеи), двете деноминации на Божията църква, Свободните (конгрешански) църк-

¹ Виж Nagel Wright. *Free Church, Free State: The Positive Baptist Vision* (Eugene: Wipf and Stock; Reprint edition, 2011), гл. 2, Stanley Grenz. *Baptist congregations* (Vancouver: Regent College Publishing, 1985) и Bill Leonard. *Baptist ways: A history* (Valley Forge: Jutson Press, 2003), гл. 1.

² Най-просто модел на децентрализирано управление, при който всяка отделна църковна общност притежава автономност.

³ Тук използвам термина протестантски в широк смисъл, включващ евангелските и независимите църкви.

ви и множество независими общности. Изключение прави сравнително малката Обединена методистка епископална църква. Макар и напълно независима от гържавата, тя има различно управление. В страната съществуват и няколко Превитериански и Лутерански църкви, но и трите са незначително малцинство. По мои сметки това означава, че около 90 % от българските протестанти могат да бъдат определени като свободни църкви.

След падането на комунистическия режим през 1989 г. ситуацията и животът на българските свободни църкви се промени радикално. Заедно с множеството нови възможности те се изправиха и пред редица нови предизвикателства – както външни, така и вътрешни – как да живеят в либералната демокрация. Целта на настоящата статия е да опише и оцени тези предизвикателства, да очертае различните тенденции и предлаганите отговори, открити се през последните 30 години, и на тази основа да формира някои заключения.

Защита на свободната църковна идентичност

През последните 30 години българските свободни църкви показаха, че са твърдо посветени на идеята за религиозна свобода. Поне през първата половина от периода те често се натъкнаха на проблеми, свързани с регистрация, одобрение за строеж на молитвени домове, различни видове дискриминация и в редки случаи – дори физически атаки. Това се случваше на различни нива – от отделни хора, групи или работодатели до представители на местната гържавна администрация. Като правило свободните църкви отстояваха своите убеждения, защитавайки ги по всеки възможен начин. Някои дори повдигнаха възражения срещу новия закон за вероизповеданията, който определя Българската православна църква като традиционно вероизповедание в страната, макар това да не носи никакви практически предимства.⁴ Дискриминацията в никакъв случай не може да се определи като систематична и постепенно намалява във времето, показвайки приемането на свободните църкви от българското общество.

Най-голямото предизвикателство през втората част на периода беше новият религиозен закон, предложен през 2018 г. В първоначалната си форма той сериозно ограничаваше религиозния живот на българската верска общност. След сериозни протести почти всички проблематични членове бяха оттеглени.⁵ Повечето свободни църкви бяха много активни, като силно и ясно изразиха своето несъгласие с проектозакона. Въпреки това ситуацията разкри и една значително по-малка група, проявяваща различни тенденции. Някои общности отказаха да протестират поради опасения, че това може да влоши добрите отношения, които бяха изградили с местните власти. Друга група църкви неофициално даде знаци, че е готова и има желание да получава гържавни субсидии, подобни на тези отпуснати на Православната църква и ислямското вероизповедание. В бъл-

⁴ Виж няколко публикации в електронния портал „Свобода за всеки“, <https://www.svobodazavseki.com/>. Посетено 22.04.2020.

⁵ За по-детайлна оценка на случая виж Radostin Marchev and Richard Weaver. *Possible restrictions on religious freedom in Europe – using Bulgaria as a case study*. Непубликуван доклад, представен в IBTS, Identity module, 2020.

гарските условия това госта лесно може да постави в опасност църковната независимост. И двата случая показват бавно нарастваща тенденция за разчитане и зависимост от държавата от страна на някои протестантски общности, която е възможно в бъдеще да се окаже в противоречие с идеята за църковна независимост, характерна за свободните църкви.

Религията в общественния живот

Религиозно мотивираното участие в общественния живот *per se* по никакъв начин не представлява компромис с идентичността на свободните църкви. Точно обратното, както отбелязват Ръсел Мур и Андрю Уолкър: „Християнството трябва да се пази от опитите религиозната свобода да бъде сведена просто до свобода на поклонение...”. Свободата на поклонение „внушава, че религиозната вяра е нещо, което може да бъде затворено между четирите стени на църквата или дома. За разлика от това едно здраво разбиране за религиозна свобода защитава свободата да се говори и да се действа на основата на вярата както публично, така и частно във всеки един момент”⁶. И отново: „Религиозната свобода стои на по-хлъзгава основа от свободата на словото. Свободното изразяване на религията... е свързано с действия. Религията води към определен начин на живот. Тя е повече от песни, молитви и събиране зад стените на църквата. Религията поставя определени изисквания пред личността. Християнството... изисква вярващият да води последователен живот. Да бъде последователен означава да свърже своята вяра с действията си”⁷.

По време на комунистическия режим възможностите на българските църковни общности да изразяват специфично християнско мнение в общественния живот бяха силно ограничени. Това се промени след 1989 г. Въпреки това в началото свободните църкви бяха доста нерешителни по отношение на своята нова свобода. Един от основните инструменти, които те с готовност използваха от самото начало, беше гласуването – вероятно по-масово от българската общност като цяло. Тази тенденция скоро беше забелязана от някои политици, които се опитаха да се възползват от нея. Някои църковни водачи – особено сред малцинствата, където тяхното влияние обичайно е по-силно – получаваха средства от различни политически партии, за да убедят своите общности да гласуват за тях. Тази грозна истина окончателно излезе наяве през 2014 г., когато разследващ журналист под прикритие от Нова телевизия успя да заснеме няколко подобни уговорки.⁸ През 2016 г. правителството гласува закон, забраня-

⁶ Russell Moore and Andrew Walker. *The Gospel & Religious Liberty (Gospel For Life)*. (Nashville: B&H Publishing Group, 2016), Kindle Locations 932-935.

⁷ Пак там. Kindle Locations 1047-1050. Виж също Wright, *Free church*, 239 и важното разграничение, което той прави между т.нар. „твърд” и „мек” секуларизъм, и Lamin Senneh. *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel beyond the West* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), Introduction. За по-детайлен подход за съвременно християнско участие в общественния живот виж John D. Inazu. *Confident Pluralism: Surviving and Thriving through Deep Difference*. (Chicago: University of Chicago Press, 2018).

⁸ Трите части на предаването все още могат да се намерят на сайта на Нова телевизия – виж връзките към тях и към други свързани материали в онлайн статията на Радостин Марчев, „Търговия с гласове в храма”. 30.09.2014, https://rado76.wordpress.com/2014/09/30/vote_trade/. Посетено на 19.03.2010. Честно е да кажем, че тази реалност през цялото време е била добре известна в протестантските среди, без никой да предприеме каквото и да е по въпроса.

Ващ политическа агитация в църкви или от църковни служители, изпълняващи служебни задължения.⁹ Макар до този момент законът да не е бил използван нито веднъж срещу конкретна църква и по никакъв начин да не е сложил край на практиките, наложили неговото приемане¹⁰, той показва, че последните не са останали незабелязани.

Един „по-твърд“ подход за придобиване на обществен глас и влияние беше регистрирането на християнски политически партии, разчитащи на гласоподаватели християни. През второто десетилетие след падането на комунизма в България бяха регистрирани няколко подобни партии. Нито една от тях нямаше политически успех и сега те са до голяма степен неактивни. В настоящите условия подобен подход може да се счита за задънена улица. Въпреки това някои християни в своя стремеж към влияние показаха готовност да се присъединят към всяка политическа партия, която им дава възможност да участват в избори в замяна на електоралните гласове, които носят. Те отново разчитат на християнски гласоподаватели, на които обясняват, че България се нуждае от политици християни, които да могат да защитават богоугодни каузи. Очевидният проблем в това е, че подобна промяна на политическата лоялност поставя тези хора в позицията да стоят не само зад различни, а понякога дори директно противоположни платформи, някои от които очевидно популистки и националистки. Независимо от цялата християнска реторика трудно е да избегнем заключението, че действителната цел на този подход е да се остане колкото е възможно по-дълго на политическата маса, независимо от цената за това.

Но гласуването в никакъв случай не е единственият или дори основният начин на участие на българските свободни църкви в обществения живот. Малко по малко те осъзнават възможностите, които им дава животът в една демократична държава, и стават все по-активни и гласовити. Тази тенденция нараства с времето и е особено видна през последните 10 години в ожесточените обществени дебати, свързани с въпроси като правата на хората с различна сексуална ориентация, Истанбулската конвенция и половата идентичност.¹¹ Тя също така е подсилена от непропорционално силното влияние на американското християнство в България¹², което през последните десетилетия става все по-политизирано.¹³ По този начин българските свободни църкви се оказват силно подтикнати към участие в един вид културни войни. Те правят публични изявления¹⁴, организират

⁹ Със закон се забранява политическата агитация на свещенослужители от всички изповедания, dveri.bg, 10.03.2016, https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100723/catid,14/id,22149/view,article/. Посетено на 19.03.2020.

¹⁰ Запознат съм със случаи на явна политическа агитация в църкви и от страна на известни религиозни водачи и след обнародването на закона.

¹¹ И трите теми бяха изключително популярни в българското обществено пространство.

¹² Някои от причините за това са големият брой американски мисионери и евангелизатори в България (в миналото и настоящето), партньорствата с американски църкви и частична финансова зависимост.

¹³ Виж Thomas Kidd. *Who Is an Evangelical?: The History of a Movement in Crisis* (New Haven: Yale University Press, 2019).

¹⁴ Добър пример е становището на ОЕЦ срещу Истанбулската конвенция. Виж <http://eabulgaria.org/?page=media&id=18>. Посетено на 19.03.2010.

походи¹⁵, създават групи за натиск¹⁶ и използват множество групи средства за разпространение на своите мнения по различни обществени въпроси.

От една страна, подобни тенденции са доста положителни. Българското християнство все повече открива своя глас в общественото пространство. Това отговаря на ситуацията на „мек секуларизъм“, която Нейджъл Райт определя като здравословни отношения между църква и държава¹⁷. В същото време това безспорно е съпроводено и от редица негативни елементи. Един от тях е липсата на опит в подобни взаимоотношения сред българските християни. Това е естествено, понеже те са първото от няколко поколения, което има възможността да заяви публично своите християнски убеждения по редица въпроси. Но то често води до неадекватна комуникация, изразяваща се в хвърляне на библейски цитати в общественото пространство, сякаш те са всеобщ авторитет, нерядко доминиране на крайни мнения или неспособност трезво да бъде преценена ситуацията и да се потърсят общи каузи, вместо да се играе *va banque* – всичко или нищо. Често дори официалните публични мнения не са подкрепени с предварително сериозно изследване на съответния проблем от групи професионалисти.¹⁸

Често християнската обществена активност е твърде късогледа – фокусираща се изцяло върху шепа въпроси, които работят като „горещи бутони“, провокиращи силна и спонтанна реакция – аборти, правата на хомосексуалните и т.н. В същото време те често са мълчаливи по други, не по-малко актуални за българската действителност въпроси като корупцията, расизма, домашното насилие, затруднения достъп до медицинска помощ или съдебна несправедливост.

Дори още по-голям проблем е вниманието, което някои популистки и националистически партии са започнали да проявяват към протестантските църкви. Докато в по-ранните години основна стратегия беше да се подкупват водачи с цел политическа агитация, сега посланието е отправено пряко към целите общности.¹⁹ Това става чрез съчетаването на християнски език с националистически, патриотични и популистки речи по въпроси, които описахме като „горещи бутони“ за християните. Резултатите са смесени, особено като се има предвид, че някои от тези партии са били едни от основните привърженици на силни рестриктивни мерки спрямо „сектите“ (което в общия случай включва всяка религия, различна от източното православие) и вносители на най-ограничаващите промени в Закона за вероизповеданията през 2018 г. В някои случаи в миналото техни симпатизанти дори физически са нападнали протестантски събрания или организирани

¹⁵ Като вече превърнали се в ежегоден Поход за семейството, който се провежда в няколко града.

¹⁶ Типичен пример са „Общество и ценности“. Виж <https://www.sva.bg/>. Посетено на 19.03.2020.

¹⁷ Wright. *Free church*, гл. 12. Виж също много подобната позиция на Timothy Keller. *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Penguin Books; Reprint edition, 2009).

¹⁸ Виж например резкия контраст с позицията на Евангелския алианс на Великобритания, публикуван по-късно като *Transsexuality: A Report by the Evangelical Alliance Policy Commission* (Milton Keynes: Paternoster, 2000).

¹⁹ Това е съществена промяна. Докато в по-ранните години целевата група бяха предимно малцинствата, сега вниманието е насочено към една християнска (или понякога по-конкретно протестантска) група. Друга промяна е нарасналата активност от страна на националистическите движения, които в миналото са реагирали доста агресивно против всяка религиозна група, различна от БПЦ.

събития – особено сред малцинствата, което ги прави подозрителни в очите на ромите, иначе спадащи към най-лесно манипулируемите групи. Въпреки това те са успели да привлекат поне част от протестантския вот – включително някои известни водачи, които активно промотират партиите или техните кандидати.

Наследството на Константин

Оценявайки свободните църкви в условията на либерална демокрация, ние трябва да имаме предвид някои изключително важни исторически фактори, които неосъзнато, но силно влияят на българските протестанти.

Страните, традиционно доминирани от източното православие, са естествено ориентирани към търсене на тесни връзки между Църквата и държавата, датиращо още от времето на Византийската империя. Много православни християни твърдят, че често използваният за това израз „цезаропапизъм“ не изразява удачно тези връзки и предпочитат вместо него гумата „симфония“²⁰. Какъвто и да е случаят, както пише Джеймс Скедрос: „... концепцията за „православие“ е била също толкова, ако не и по-важна за политическата и културната идентичност на Византия, колкото и защитата на правилните учения на християнската вяра“. Това „политическо православие“, особено от XI век нататък, е станало същностно за византийската политическа идентичност по начин, по който то не е било такова през по-ранните периоди“²¹.

Това положение е елиминирано от османското нашествие и продължилото няколко века владичество. Скоро след като балканските православни нации получават политическа независимост, повечето от тях попадат под атеистични комунистически режими. Русия, разбира се, е изключение, но нейният царски период всъщност може да бъде много по-удачно описан именно като „цезаропапистки“²². Дори Гърция става независима държава едва през XIX век. Така повечето територии с преобладаващо източноправославно население исторически остават отделени от процесите и идеите, които след няколко века влияние раждат съвременната либерална демокрация. В същото време западните католически и протестантски църкви през цялото това време са активно ангажирани с тяхното богословско осмисляне, анализиране, диалог, а в някои случаи дори и формиране. Вследствие на това, когато през XIX и XX век мнозинството източноправославни църкви се оказват в държава, организирани според принципите на либералната демокрация, те са поставени в ситуация, която е не само нова за тях, но и за която не разполагат нито с традицията, нито с последователното интелектуално ангажиране с нея, характерни за западното християнство. Те също така са колебливи в използването на този чужд опит. Както Дамакопулос и Папаниколау казват в тази връзка: „Няма особено много свидетелства за взаимно влияние

²⁰ За полезно разглеждане на използването на симфонията от балканските народи виж Lucian N. Leustean, "Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities", *National Identities* 10, no. 4 (2008): 421-32.

²¹ James Skedros, „You cannot have a church without of empire“ в ed. George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*. (New York: Fordham University Press, 2016), 219-20. Виж още главата на Timothy D. Barnes, "Emperors and Bishops of Constantinople (324-431)". Па там, 175-201.

²² Виж Aristotle Papanikolaou. *The Mystical as Political*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012), 36ff.

между продължаващите с векове протестантско-католически разговори и тези, появяващи се в православния свят”²³.

Това е довело до няколко важни резултата:

Първо, влиянието на Църквата в националния и политическия живот на традиционните православни държави е по-силно от това на повечето западни такива. В Източна Европа Църквата е уважавана и нейният рейтинг често е по-висок от този на останалите институции. Този факт е много ясно показан от достиганалото до Европейския съд дело *Lautsi v. Italy*.²⁴

Второ, в много случаи Църквата в тези страни може да се окаже донякъде амбивалентна спрямо либералната демокрация като политическа конструкция и дори да я отхвърля като противоречаща на църковното виждане за света.²⁵ Понякога, макар и не винаги, тя може отново да се обръща към старата идея за „симфония” в една или друга форма. Това също означава, че християните очакват не само сътрудничество с държавата, а в някои случаи религията или дори точно определена религия да бъде подкрепяна и налагана от държавата.

Трето, понякога дори добре установената в западното християнство идея за човешки права може да бъде виждана като несъвместима с християнската етика, което може да води до неочаквани политически уклони на поне част от църквите и християните.²⁶

Четвърто, наследството на Константин и важната роля, играна от религията по време на османското владичество, създават силно наследство на свързаност между религията и националното самосъзнание.²⁷

Целият този разнороден исторически „багаж” се отнася в пълна степен до българската нация. Макар да не е лесно да измерим обективно подобно влияние върху протестантските църкви, то вероятно е доста силно. Множество примери от новата ни история сочат към това.

²³ Papanikolaou, *Christianity*, 1.

²⁴ Виж изключително интересното описание и изводи от случая на Father Capodistrias Hammerli. "Post-Communist Orthodox Countries and Secularization: The Lautsi Case and the Fracture of Europe" in Papanikolaou, *Christianity*, 31-60. Важно е да отбележим, че България също е представила писмено становище по случая. За общата тенденция, която описвам, виж Papanikolaou, *Mystical as political*, 54-57.

²⁵ Виж Emmanuel Clapsis, "An Orthodox Encounter with Liberal Democracy" in Papanikolaou, *Christianity*, 115, Perry T. Hamalis, "Democracy and the Dynamics of Death: Orthodox Reflections on the Origin, Purpose, and Limits of Politics", пак там, 128-39, Papanikolaou, *Mystical as political*, 11ff and ch. 2. Виж също добре обоснованото твърдение за разбиране на поне част от съвременното православно богословие като постколониална реакция спрямо Запада в George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. *Orthodox Constructions of the West*. (New York: Fordham University Press, 2013).

²⁶ Виж "The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights", The Russian Orthodox Church, <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/>. Accessed at 17.03.2020. See also Papanikolaou, *Mystical as political*, ch. 3.

²⁷ Pew Forum статистически демонстрира много силната връзка между религията и националната идентичност. Виж "Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe", Pew Forum, May 10, 2017, <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>. Посетено на 17.03.2020.

Макар да се предполага, че зачитането на свободата на съвестта и религията е определяща характеристика за ДНК-то на свободните църкви, на практика нещата невинаги работят по очаквания начин. Българските свободни църкви са готови да уважават значителни доктринални различия в една християнска рамка. Практиката на „отворено“ причастяване е неофициална, но добре утвърдена сред почти всички протестантски деноминации, като често се простира и към православни и католици. Българският евангелски алианс (ОЕЦ) е друг пример как различни християнски групи могат да се уважават една друга и успешно да работят заедно. В същото време, когато „Свидетели на Йехова“ направиха опит да установят присъствие в България и изградят богослужебни домове, имаше полуофициален призив от редица протестанти правителството да попречи на това. Християни от свободните църкви бяха готови дори физически да протестират пред някои строежи. Подобна реакция показва не само, че поне някои свободни църкви в България практически съвсем не са универсално отворени спрямо идеята за свобода на съвестта и религията, но също и че те все още гледат към държавата за някакъв вид защита – дори за силово налагане, ако това е необходимо – на „ортодоксалност“. Подобна позиция е вероятно неосъзната и рационализирана по различни начини²⁸, но доста близка до стария „византийски“ модел на отношения между Църква и държава.²⁹

Примерите за подобни противоречия могат да бъдат умножени. „Политическото православие“ ясно прозира в желанието на много църкви (включително редица протестантски свободни църкви) да интегрират религията в училищната учебна програма. За много от тях това не е просто начин учениците да бъдат запознати с различните религии, а съвсем открито да бъдат „евангелизирани“ с позволение и дори с активната помощ на държавата. Разбира се, предметът религия се изучава в множество държави и само по себе си това съвсем не е задължителен компромис с позицията на свободните църкви, но тенденцията поне на някои от тях да гледат на него по един много специфичен начин – както действие на държавата за налагане на християнството и „евангелизиране“ на гражданите – е красноречива.

Същото може да се каже и за християнските призови за забрана на събития като гей прайда по логиката, че България е „християнска държава“ или „християнски народ“. Според конституцията, както и по всякакви критерии, България е светска държава, в която броят на християните, сериозно практикуващи своята вяра, е твърде нисък. Но дори още по-показателен е начинът, по който някои определящи се като свободни общности всъщност гледат на националната „въцърковеност“. Според дефиницията на свободните църкви е невъзможно да говорим за „християнска държава“ или „християнски народ“ – можем да говорим единствено за Християнска църква, състояща се от хора, посветени на и влезли в завет с Бога

²⁸ В случая със „Свидетелите на Йехова“ това е аргументът, че някои техни практики (напр. отказът от кръвопреливане) вреди на обществото като цяло. В същия дух, позовавайки се на заплахата от радикалния ислям, някои български християни бяха готови да подкрепят забраната за строеж на джамии в държавата.

²⁹ Виж напълно противоположната позиция на Ръсел Мур, ръководител на комисията по религия и етика към Южнобаптистката конвенция в Philip Meade, "Dr. Russell Moore Responds To Question at SBC16", January 15, 2016, youtube, https://www.youtube.com/watch?time_continue=11&v=BuGxOE0Vy1g&feature=emb_logo. Посетено на 18.03.2020. Виж още Wright, 140-2.

и един с друг. Повечето български свободни църкви едва ли биха отрекли това, поне на теория, но в същото време поне част от тях демонстрират едно ясно, макар и вероятно неосъзнато противоречие с подобно разбиране. Струва ми се, че това е още един пример за устойчивото наследство на Константин.

Вътрешни предизвикателства

Българските свободни църкви са изправени и пред редица вътрешни предизвикателства, свързани най-вече с функционирането на приетия от тях конгрешански модел на управление. Най-очевидният от тях е негласната му замяна с авторитарен. Тази тенденция е подпомогната от бързия растеж на свободните църкви в началото на демократичния период, съпътстван с належаща нужда от нови водачи. В подобни обстоятелства е доста лесно за една харизматична личност да изпъкне дори ако тя притежава сериозни недостатъци на характера.

Другата страна на същия проблем е относителната трудност да бъде търсена отговорност от авторитарните водачи от страна на общности, които те водят. В много свободни църкви членовете не разбират в достатъчна степен същността на конгрешанската форма на управление, виждат водачите си като Божии представители и са колебливи да изразят несъгласие с тях дори когато това е очевидно необходимо.

Последно, относителната финансова зависимост на много свободни църкви от чужди финансови източници индиректно съдейства за някои от споменатите негативни тенденции. Причината за това е, че почти във всички случаи човекът, който е установил и/или поддържа тези връзки, е водачът на църквата. Това означава, че той на практика осигурява финансирането както за своето собствено възнаграждение, така и за други църковни дейности. Фактът, че контролира тези лостове, прави още по-трудна възможността той да бъде гържан отговорен в сравнение със случая, когато средствата се осигуряват от самата общност.

Въпреки това с течение на времето множество свободни църкви, изглежда, започват да развиват една растяща зрялост на своите членове, което води до възможност за по-критична оценка на техните водачи и съдействия за постепенното преодоляване на посочените проблеми. Този процес в никакъв случай не е нито цялостен, нито завършен, но изглежда, че развитие в подобна посока съществува.

Друга значителна трудност е широко разпространената относителна пасивност на общностите в църковното управление. Според Райт една от характеристиките на свободния църковен модел е вярата, че всеки има „еднакъв дял в Божията благодат” и следователно е способен да допринесе за църковния живот.³⁰ Теоретично това предполага по-голямо участие от страна на отделните членове при вземането на решения, отколкото в църкви с по-иерархично ръководство. Последното е вярно дори когато отчетем и забележката на Райт,

³⁰ Wright, *Free church*, 42.

че моделът на решения в свободните църкви не е демокрация, а процес на разпознаване на Божията воля. За съжаление редовите посетители в множество свободни църкви не са насърчавани практически да участват в подобен процес. Дори годишните събрания, на които всички членове гласуват, понякога са целенасочено организирани така, че да бъдат кратки и предвидими. Макар несъмнено да съществуват някои разбираеми практични причини за това, крайният резултат е пасивност. Тя е подкрепяна по-нататък от бързото професионализиране на ръководството – особено през последните 20 години. И докато има знаци, че авторитарното водачество е все по-малко толерирано, тази втора тенденция става все по-отчетлива с рутинизирането на църковния живот в условията на либерална демокрация.

Заклучение

Представеният анализ не следва по никакъв начин да бъде разглеждан като цялостен. Той е единствено груб модел, който оставя неизказани твърде много неща. Ограниченият обем не ни позволява да навлезем в повече детайли и да добавим редица други важни аспекти. Въпреки това изглежда ясно, че българските свободни църкви се намират в ситуация, характеризираща се едновременно със сериозни проблеми и големи възможности.

Исторически на практика това е (почти) първият път, в който те живеят в условията на либерална демокрация. Липсата на опит понякога ги води към екстремизъм, разпалени културни войни, едностранчивост на мненията или пренебрегване на важни обществени въпроси и проблеми. За съжаление това води след себе си отрицателен обществен образ, който не е породен нито от отхвърлянето на християнството като цяло, нито на свободните църкви по-конкретно. Българското историческо наследство, характеризиращо се със специфична обвързаност между държавата и Църквата, също неосъзнато работи срещу някои ключови концепции на свободните църкви.

В същото време либералната демокрация даде възможност църквите за първи път да говорят и действат в общественото пространство именно като християни. Това е голяма възможност, която след известно първоначално колебание те приемат и се учат да използват. Можем само да се надяваме, че с течение на времето това ще бъде правено все по-отговорно и зряло.

Моето (недоказано) впечатление е, че много от българските свободни църкви до голяма степен не осъзнават тенденциите, които очертахме по-горе. Една от причините за това е, че те никога не са опитвали да направят подобен сериозен анализ. Убеждението ми е, че това е твърде необходимо – дори ако завърши със заключения, съвсем различни от представените тук. Колкото по-сериозно изучаваме ситуацията, в която живеем, толкова по-ясно ще виждаме правилния път напред.

Александър Ърл е преподавател по богословие и философия в колежа „Санта Моника“ в Калифорния. Завършил е религия и философия в Богословския факултет на Йейлския университет. Автор е в блога *Eclectic Orthodoxy*, където е публикуван и настоящият текст, както и на академични статии в *International Philosophical Quarterly*. Интересите му са насочени към връзката между християнското богословие и платоническата философия през Късната античност, както и към православния поглед към въпросите на съвременността.

Александър Ърл

ХРИСТОС И БЕЗКРАЙНОТО ПРЕДСТАВЛЕНИЕ НА МОДЕРНОСТТА

Модерният живот е непрестанно представление. Също както панаирджийската маймуна, не искаме да спираме да танцуваме и се нагяваме, че танцът ни ще бъде забелязан и възнаграден. И макар технологиите да усилиха този порок, ще бъде грешка да мислим, че те променят каквото и да било качествено, те просто променят материалните средства, с помощта на които се изразява и разкрива нашата природа. Средствата, които ползваме, за да изразим себе си, които смятаме за крайно необходими за нашата самооценка и благосъстояние, са безгранични. Социални медии, лични уебсайтове, визитни картички, публични проекти, шикозни грехи, боядисана коса, татуировки, селфита, дори изборът какво да правим през уикенда и как след това да го покажем на гругите, са свигетелство за множеството методи, с които разполагаме, за да изразим себе си пред света.

Накратко, модерният живот се основава на желанието да бъдем забелязани и оценени. Това е трузъм. Защото нищо не може да възпре природата, дори и модерността; дори и в своите най-изумителни опити да разруши всяка концепция за природата модерността по необходимост продължава да оперира в природните ограничения и ритми. И тъй като човешките същества по природа са разумни, политически и литургични, ние виждаме израза на тези реалности дори и само в зародиш. В античния свят е било трузъм твърдението, че човешката природа се отличава със своята разумност; използваме своите способности за общуване, „за да разрежем реалността на части“, по гумите на Платон. Ала

античната представа за разума се отличава от картезианското разбиране за него, което е свързано със субективната изолация. В изолацията никога не съучастваме рационално, защото по природа търсим отношения на взаимност и любов. Затова, когато Аристотел описва човешката природа, той без проблем различава, че ние сме политически животни. Събираме се не заради самотатъчност или още по-лошо – заради някаква утилитарна договорка, правим го, за да можем да усъвършенстваме своите разумни природи и да участваме в най-благородната от всички дейности – съзерцанието. Ала отново грешка ще бъде, ако мислим, че съзерцанието изисква изолация; дори Аристотел съзнава, че съзерцанието е по-добро с приятели. Условието за съзерцанието е винаги политическо. Християнската традиция възприема този факт и го вкоренява в една често пренебрегвана антична ценност: благочестието. Истинското съзерцание означава настройване и хармонизиране на самите нас към реалността чрез богослужението – принасяйки реалността на Реалността заради реалността. В християнския език това приношение е изцяло евхаристийно и за тази цел цялата ни същност и целият свят трябва да бъдат посветени.

И така, от гледната точка на религиозната практика целият израз на представлението на модерността не е нищо по-различно от едно литургично действие. Затова и не трябва да се учудваме, че виждаме как човешките същества винаги посвещават реалността, дори и да го правят на уголи. Пристрастяването (нима това е нещо друго?) към социалните медии, публичното позиране и „личното укрепване“, независимо дали чрез излишни и помпозни грехи, или чрез смяна на пола, разкрива метафизичната истина, че цялото битие има за цел себеизразяването. Да бъдеш означава да се разкриваш, а самият акт на разкриването предполага да бъдеш видян, да бъдеш познат. Това е конкретно проявление на безкрайния и вечен танц между познаващия и познавания. Неизбежно това ни води към езика на еротиката, защото движението на познаващия към познавания е желание за изпълване и общение. Всъщност платоническата традиция би казала, че съвършеният ерос е интелектуален. И тъкмо защото еросът е интелектуална реалност, телата ни му придават материален израз. И си правим лоша услуга, ако не виждаме неговото метафизично първенство.

За да изостря още повече това твърдение, може да се каже, че съсъдите на модерното представление са неразличими от съсъдите, които могат да бъдат открити например в Православната литургия. Позлатата по кадилницата, свещите, кандилата и т.н. си остава, само че сега се ползва за кальфите на нашия iPhone и часовниците ни – това са новите ни средства за общуване с реалността. Чистият памук, коприната и платовете на одеждите, олтарната завеса и облечението на Престола сега са втъкани в луксозните грехи на модните маниаци и както се полага, са запазени за първосвещениците на нашето време. Майсторски изработените и красиво оцветените гърво, камък, мрамор и стъкло сега са посветени на великите храмове на търговията, както показва дори един поглед към Дубай и нему подобните. Дори самото време трябва да бъде посветено на доминиращия рег. Като добре катехизирани модерни хора, ние знаем в какво се състои работният ден и работната седмица. Познаваме светостта на часовете за отстъпки в ресторантите и времето за бърнч. Знаем кои вечери са

посветени на звездните празници и кои са запазени за полунаркотична почивка. В крайна сметка, цялото твърдение е твърде тривиално – човешките същества са дотолкова литургични, че това не може да бъде избегнато.

Това, което ни отличава от нашите предшественици, е, че цел и причина за нашите действия е една голяма празнота, Великото Нищо, както редица автори вече са го нарекли. Модерният обрат към субективност, волунтаризъм, номинализъм и т.н. оставя след себе си ужасно пагубен вакуум в разбирането. Макар да си оставам разумно същество и да не мога да направя нищо срещу това – тъй като всеки опит да сторя това най-малкото би бил резултат от някакво разумно убеждение – преобладаващият Култ към Волята, идеята, че волята ми не е водена от никакви други рационални първопричини и цели, лишава от всякаква сила, достойнство и святост моите разумни способности и тяхното основателно властване над моите желания. По същия начин, макар и да съм политическо животно със съзерцателна насоченост, всичко около мен води до подчиняването на естествената любов на семейните връзки и на близкото приятелство на Култа към Егото. Тоест всичко трябва да служи на спонтанната и неутолима показност на личността, която изниква от празнотата на Култа към Волята. Всички обекти на познанието са подчинени на предварително съществуващи идеологични обвързаности и принизени до пустотата на собствената ми субективност (колкото и обезоръжаващо неразбираема да е тя).

По същия начин, както и предполага терминът „култ“, тези две божества са това, което те са, единствено защото служат на литургичния импулс на човешката природа и като такива те водят до появата на трети бог: Култа към Ерос. Защото безкрайното действие на волята, което се стреми към доминация над всичко в служението на своя безграничен импулс, все така си остава свързано с първичната реалност на изпълнението и общението. Имайки предвид обаче дълбочината на тази перверзия, това може да получи само ужасно гротескни и животински проявления, което е лесно различимо в порноиндустрията, културата на лековатия секс и технологиите, които ги обслужват.

Природата ни е едновременно и неделимо разумна, политическа и литургична, така и тези три перверзии са неделими, като формират една несвета троица. Както и всяко друго религиозно изживяване, олтарът на Великото Нищо трябва да ни накара да потреперим от страх. Той е непогрешим, ненаситен и пътищата му са неведоми. Несветата троица ни обещава освобождаване чрез постоянното представление на жертвата на всеки в името на всички. Дори християнското домостроителство на Спасението е преобърнато. Където откриваме парадоксалното обещание на истинската ни личност в Христос чрез самоприизявяването, модерната история на спасението изисква и настоява за безспирно задоволяване и така ни оставя без никакъв аз.

Дори и най-изпипаният страховит филм на ужасите не може да се сравни с този образ, защото това изобщо не е образ. Това е пълната липса – великата бездна на nihilизма. В трансценденталния поглед, който може да бъде изразен адекватно само от поезията, ни се открива предвкусване на новия световен

ред на сексуалното освобождение, преимуществата от заличаването на традицията и последното облекчение, че няма да бъдем гържани отговорни пред никого, най-малко пред Бога и със сигурност не пред ада. Пълнотата на живота няма трансцендентални цели, няма метанаративи, които се налагат над нашия разум. Какво безкрайно щастие! Какъв рай! Нека заедно запеем в радост новия ни трисвят химн на несветата троица: Свято Нищо, Свято Никъде, Свята Безкрайност, гарувай ни рая!

Де да беше така. Този образ може би щеше да бъде убедителен ако не бяха последиците от неговото приложение. Веднъж видях моя ученичка, облечена за Хелюин с тениска със сексуален надпис и с окачени на главата ѝ неизбежни дяволски рога, което издаваше липса на въображение както в презентацията, така и в съдържанието. Когато я помолих да ми обясни какво я е накарало да се облече така, тя просто въздъхна и ми обясни спокойно, че това е иронично. Може и да е било така. Във всеки случай това показва, че дори тийнейджърка, потопена в труизмите на модерността, може да направи връзка между нашите действия и демонието. Каква друга гледна точка може да съществува за осмислянето на нашата нищожна епоха? Ала още по-обезпокояващо е, когато това разбиране е последвано от приемане. Има и такива, които не просто използват демоници образи, но и се наричат нихилисти. Подобни гладни изяви на великото нищо би трябвало да ни накарат да спрем и да си поемем гъх.

Лесно е към тези неща да се подходи редукионистки и последните петдесет години не са лишени от такива примери. Можем да ги посрещнем като неизбежни изяви на подрастващите и така обнадеждени, да ги пренебрегнем, или пък можем да залитнем към самотоволното и праведно успокоение на уличния проповедник за Армагедон: Всяка надежда е загубена! Краят е тук! Ала и двете възможности ми се струват неубедителни. Снизходително погледнато, погодирам, че нихилизмът вече е единствената възможност. Както пророкува Ницше, заблудата на „английските дебелоглавци“ бързо се разпада. Дори християнството в неговите най-популярни изяви е просто нихилизъм, навлякъл християнски одежди. То е възприело толкова цялостно философските предпоставки на модерността, че може да се обърне към Христос единствено чрез изкривяванията си. Това не трябва да ни учудва, защото какво по-добро оръжие от това да бъде присвоен езикът на „Христос“ в името на целите на модерността? Самият Христос ни уверява в това: „мнозина ще Ми кажат в оня ден: Господи, Господи! И тогава ще им кажа открито: никога не съм ви познавал“. Извън православния контекст, който осмисля Христовия език, всичко е шум. Не си струва да изпитваш неудобство заради най-важните и съществени истини. Въпреки това изобщо не съм убеден, че човешкото същество може да погледне нихилизма в очите и да го „избере“. Най-малкото той е напълно неразбираем от гледна точка на каквато и да било последователна метафизика на желанието (тъй като винаги желая нещо, защото то е добро). Тъкмо обратното, случилото се е масова заблуда от най-демонициния вид. Нашите природи – разумни, политически и литургични – са били опорочени и насочени към несветата троица и сме били убедени, че просто няма друга възможност. Тогава може ли да очакваме да видим нещо друго?

Има, разбира се, друга възможност: пълното разкриване на реалността в личността на Иисус Христос. В контекста на размислите за представлението на модерността Христос е единственото значимо „представление“, а и още по-важно – последното такова. Неговите живот, Смърт и Възкресение улавят и обхващат всичко, което означава да бъдеш човек, какво означава ценност, какво си струва да бъде изразено и видяно. Следователно всяко Негово дело е открито за нас за подражание. Имаме да представяме едно представление – това, в което участва Христос, всичко, което Той е направил, и най-вече начина, по който Той умира. Анафората на св. Йоан Златоуст е бездънен извор за осмисляне точно на това: „в нощта, в която беше предаван, или по-точно Сам се предаваше за живота на света“. Този обрат от „предаван“ към „Сам се предаваше“ о. Джон Бер нарича обрат към богословската визия: не да виждаш как един човек е предаден, измъчван и убит от силните на деня, нито пък да виждаш в Христовата смърт трагично прекъсване на иначе изключителното служение на социалните права, а напротив – да видиш в самата Негова смърт Божието безвечно действие. Христос не се е Вплъттил и после умрял. Той се е Вплъттил, за да умре. Всъщност единствено в Неговата Смърт виждаме Вплъщението. Най-голямата трагедия на модерното християнство, в която и формата да бъде проявено, е загубата на интимната връзка между християнството и аскезата, между християнството и мъченичеството, или казано по-вярно: между Христос и Кръста Му.

Обратно, американците са особено обсебени от въпроси, свързани с тяхното спасение, а да и свръхестествени феномени като ангели и присмъртни видения, без да споменавам странните гностически (въпреки неяснотата на този термин) и материалистични концепции, в които тези тревоги намират израз. Това, разбира се, не е случайно. Отделянето на християнството от мъченичеството неизбежно те превръща в редуccionист. Накрая пред нас се открива възможността за някаква форма на утилитарна аритметика: какво е най-малкото условие за Х? Казано по този начин, какво е минималното условие за общението с Бога? Въпросът не би могъл да бъде загаден по-грешно! Както Христос казва, „дойдох, за да имат живот, и да имат в изобилие“. Този яростен нихилизъм е продукт на минималистичното християнство. Напротив, не трябва да питаме за най-малкото, а за най-голямото. Всичко друго означава да отделим Христос от Кръста. Позовавайки се отново на о. Джон Бер, Христовото порицание на св. Петър в Матей 16, най-гневно порицание в Новия завет, е предупреждение тъкмо срещу това отделяне. Заслужава си този откъс да бъде осмислен цялостно:

А когато дойде в страната на Кесария Филипова, Иисус питаше учениците Си и казваше: за кого Ме човеците мислят – Мене, Сина Човечески?

Те отговориха: едни – за Иоана Кръстителя, други – за Илия, а някои – за Иеремиа, или за едного от пророците.

Той им рече: а вие за кого Ме мислите?

Симон Петър отговори и рече: Ти си Христос, Синът на Живия Бог.

Тогава Иисус отговори и му рече: блажен си ти, Симоне, син Ионин, защото не плът и кръв ти откри това, а Моят Отец, Който е на небеса-

та; и аз ти казвам: ти си Петър, и на този камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделеят; и ще ти дам ключовете на царството небесно, и каквото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата; и каквото развържеш на земята, ще бъде развързано на небесата.

Тогава Исус заповяда на учениците Си никому да не обаждат, че Той, Исус, е Христос.

Оттогава Исус начена да открива на учениците Си, че Той трябва да отиде в Иерусалим и много да пострада от стареите, първосвещениците и книжниците, и да бъде убит, и на третия ден да възкръсне.

И Петър, като го взе настрана, захвана да му възразява: милостив Бог към Тебе, Господи! това няма да стане с Тебе.

А Той се обърна и рече Петру: махни се от Мене, сатана! Ти ми си съблазън! защото мислиш не за това, що е Божие, а за онова, що е човешко.

Тогава Исус рече на учениците Си: ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и ме последва; защото, който иска да спаси душата си, ще я погуби; а който изгуби душата си заради Мене, ще я намери...

Този откъс е един от малкото, в които един от учениците разбира правилно. Ала трябва да отбележим, че дори изповедта, че Христос е Син Божий, е непълна. След като Христос предава ключовете и обещава несломимостта на Църквата, Той зарича учениците да не казват на никого за това. Това вметване не е някаква езотерична „месианска тайна“, това е само указание към учениците, че те все още не знаят цялата история. Това става очевидно, когато обърнем внимание на това, което непосредствено следва изповедта на св. ап. Петър. Христос им разкрива какво означава да е Син Божий: да страда, да умре, да възкръсне. Порицанието на св. ап. Петър е свидетелство, че учениците не схващат съдържанието, истинското значение, на предишната изповед и че този пропуск предизвиква острия отговор: „Махни се от Мене, сатана!“. Това е отговорът, насочен към онзи, който разделя Христос от Кръста! Още повече в тези думи виждаме, че да следваш Христос, означава да го следваш до Кръста. Само изповедта, че Христос е Син Божий, не е достатъчна, демоните добре се справят с това. Затова и ние трябва не просто да разбираме близката връзка между Сина и Неговия Кръст, но и самите ние трябва да поемем този живот на самоотрицание. И ние трябва да станем кръстообразни. И ние трябва да отгледем живота си.

Да видиш Христос Такъв, Какъвто е, предполага отговор в аскеза, потапяне в Неговия живот и Възкресение чрез цялото ни съществуване. Това е процес, който възвръща подчинението на волята на разумни цели, и то не на какви да е разумни цели, а на Самия Логос. Докато егото ми често е изкривено в монолога на нарцисизма, Христовият Кръст го изважда извън самото него, тоест прави го кенотично и диалогично: самопринизяващо се вместо самозадоволяващо се, насочено към другите вместо към самото него. Парадоксално, само чрез това самопринизяване егото открива себе си. Автономността е най-великата модерна заблуда; безкрайните ми опити да се уповавам на самия себе си са безплодни.

Откривам себе си само когато влизам в дълбоко и истинско общение, когато допускам да бъде съграден и подкрепян от тези около мен. Накратко, аз съм личност само в отношение с другите.

Тези взаимоотношения обаче не могат да бъдат единствено хоризонтални. Трябва да бъдат и вертикални. Еросът, който е само хоризонтален, не е нищо повече от консумация, защото нещата от този свят никога не могат да предоставят трайно общение. Те са мимолетни вкувания, затова и винаги трябва да търсим още от тях. Ние сме самите себе си едва когато всички сме взаимно насочени в любов към онази цел, която превъзхожда и подрежда всичко – Бога. Личността трябва да бъде формирана от Истинската Личност, Светата Троица: Отец, Син и Свети Дух, която, без да е учувачо, е и общност на любовта. В аскетическият отговор на Божията любов към нас в Христа любовта среща Любовта и измества несветата троица с истинския Триединен Бог. Тази истина е най-ясно проявена на Кръста, защото там виждаме съвършена воля, истинска Личност и безкрайна, безгранична любов. Това е божествената покана да познаем Истината, да живеем заедно във взаимно съзерцание на Истината и да принесем целия космос, включително и самите себе си, като отражение на Истината – разумна, политическа, литургична.

За да се впуснем в битка срещу Великото Нищо, са необходими оръжия, които ни предоставя аскетическата традиция. Също както сме загубили образа на добродетелите, така сме загубили и разбирането за това как аскетическата дисциплина усъвършенства природата ни. Св. Максим Изповедник например обвързва молитвата, милосърдието и поста с различните качества на душата. За да развием способностите на нашия разум, трябва непрестанно да се молим. За да укротим енергията си и за да насочим нашата воля, трябва да се научим да творим добро и да даваме милостиня. За да покорим и правилно да насочим своите желания, трябва неуморно да практикуваме поста. Всеки път, когато практикуваме тези аскетични дисциплини, ние насочваме цялото си същество към това да прояви своето божествено подобие. Освен това ние не предприемаме това в изолация, защото не само се борим срещу силите и властите на този свят, а го правим с воюващата и триумфираща Църква.

Всяка молитва е смъртоносен удар по Култовете на епохата, които искат своето време и определят как да го ползваш, затова нека започнем да осветяваме своите дни чрез малки и скромни мигове на молитва. Всяко милосърдно дело не само смирява гордостта и собствената важност, но и ни едuniaва с истинската политическа общност на любовта, като по този начин утвърждава Божия образ и убива зверовете на епохата, които изискват да се тълчем с празни хвалби и консумация.

Всеки пост, въздържание от храна и секс – както и правилното им насочване – е удар срещу индустриите за масово производство, жестокото отношение към животните, трафика на жени и ненужни телесни болести, ако спомена само няколко. Охраненото прасе, което изживява целия си живот в клетка, за да бъде заколено на олтара на Великото Нищо, без никакво отношение към природата,

болката или последствията, е символът на нашето духовно състояние. Казват, че човек е това, с което се храни, затова нека вместо това често да приемаме Тялото и Кръвта на Господа, Агнеца, заклан от създание-мира на мисления жертвеник, причастявайки се към Неговия живот и заклание, за да можем да имаме живот и да го имаме в изобилие.

Да не се залъгваме, или ще се посветим литургично на Триединния Бог, или ще станем част от фалшива троица. Пред нас има само един избор: съвършено, всецяло, безусловно отдаване на литургичния и аскетичен живот на Църквата в цялата му красота и изисквания. Трябва да възстановим образа на космоса като богоявление – богато и многообразно проявление на Божественото – в цялата му светотайнствена и аскетична дълбочина, която вижда крайната цел на човешката природа в пълната причастност към Божествената природа и цялостно преображение.

Такова отношение не може да търпи безкрайните дихотомии между природа и благодат, между разум и откровение, Църква и гържава и т.н., които измъчват модерността. Няма място без благодат, няма пространство, където Господ не е Цар, няма реалност, която да не Му принася нестихващо славословие. Светите ни отци са успели сред неуморните сили и непоклатимите ценности на Рим, без да споменаваме вътрешните конфликти сред вярващите. По Божия благодат можем да го направим отново. Само когато „Христос играе на десет хиляди места“, ще осъзнаем какво означава да си човек. А това представление тепърва започва.

Източник: <https://afkimel.wordpress.com/2020/02/19/christ-and-the-endless-performance-of-modernity/>, февруари 2020 г.

Превод от английски: Теодор Аврамов

Тодор Енчев е роден през 1967 г. в Стара Загора. Има бакалавърска степен по богословие от ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, магистърска степен от Богословския факултет на Атинския университет, Гърция, и докторска степен по археология от Историческия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Преподавател е по християнска археология и християнско изкуство във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Член е на групата „Икона“ – сдружение на преподавателите по църковни изкуства от България, Румъния, Сърбия, Северна Македония, Русия и Гърция, иницирана и ръководена от емблематичния гръцки иконограф и преподавател в Атинския университет проф. д-р Георгиос Кордис. Превежда текстове от гръцки език в областта на богословието, християнската археология, изкуство и иконология.



ЗА НОВОПОСТРОЕНИЯ ХРАМ НА ВЪОРЪЖЕНИТЕ СИЛИ НА РУСИЯ, НЕПИСАНИТЕ КРИТЕРИИ И КОМПРОМИСИТЕ С ВЯРАТА

С Тодор Енчев разговаря Сандра Керелезова

На 9 май тази година трябваше да се състои тържественото осветяване на главния храм на руските въоръжени сили „Възкресение Христово“, посветен на 75-ата годишнина от победата във Втората световна война. За изграждането му бяха събрани над 3 милиарда рубли от дарения, още толкова осигури руската държава. Непосредствено около храма, разположен в подмосковния парк „Патриот“, е изграден мултимедияен музееен комплекс, в който са направени възстановки на сражения по време на войната.

Осветяването на храма беше отложено поради въведените извънредни мерки във връзка с разпространението на коронавируса, но появилите се фотографии на вече завършения храм и особено на някои иконографски решения в него смутиха мнозина вярващи и предизвикаха вълна от критични реакции в публичното пространство. Едно от тези така обсъждани решения бе изображението, на което с фотографска прецизност в името на „историческата автентичност“ се появи и ликът на Сталин. За коментар по казуса потърсихме преподавателя по християнско изкуство д-р Тодор Енчев от Православния богословски факултет на Великотърновския университет.

Има ли от експертна гледна точка, на специалиста по църковни изкуства, проблем и имат ли основания критиките, които се чува в последните няколко седмици?



Снимка: mil.ru

За да отговоря на въпроса, първо ми се иска да припомня няколко принципни положения, които често се забравят или се пренебрегват, но без тях никои не би могъл да се ориентира в процесите, които се случват. На първо място трябва да се каже, че както художественото оформление на един храм, така и храмовата архитектура са *изкуство*, а основно качество на всяко изкуство е творчеството, търсенията на творците, стремежът към развитие и уникалността. След това трябва да изтъкнем, че християнското изкуство, за разлика от всяко светско изкуство, има някои отлики, които го правят това, което е. *Традицията* е онова нещо, което винаги може да се открие, или би трябвало да може да се открие, в произведенията на всяко поколение християнски творци. Връзката с традицията е изключително важна, но тя в никакъв случай не означава буквално следване на примери от раннохристиянския, средновековния или който и да било период, а предполага стъпване върху достиженията на предците и по-нататъшно развитие. За съжаление това е един от най-трудните процеси днес в християнското изкуство и архитектура – възстановяване на връзката с изгубената традиция. Копирането на стари зографи и възпроизвеждането на средновизантийска храмова архитектура обаче не означава възстановяване на традицията. И тук искам да кажа нещо, което често се negliжира – за разлика от светските изкуства християнските изкуства имат ясна *функция*, *имат предназначение*. Те не са изкуство заради самото изкуство, не са изкуство, което цели да изрази личните терзания, търсения или преживявания на твореца, който ги е създал. Неслучайно казваме, че храмовата архитектура е функция на Литургията, тя зависи от Литургията и обслужва Литургията. Иконите и стенописите в хра-

ма също са функция на богословието на Църквата, а не просто украса. Ако знаем, че създаването на иконите на светците е дело на Църквата, а не на конкретния творец, тогава няма как да си обясним наличието на образа на Сталин в този нов храм.

Днес ние правим разлика между изображенията в храма – за нас иконите са изображенията, изрисувани върху гърбо, а стенописите са украса, мраморните или гърбените релефи на светци са просто релефи, или изкуство, един гоблен със светец също е възприеман като украса, а не като икона. Това обаче е съвсем ново и чуждо на нашата православна традиция светоусещане. За християните до най-ново време всяко изображение на светец, независимо от материала и техниката, с която е изпълнено, е икона в най-пълния смисъл на думата. При тази предпоставка можем да разберем защо един от свещениците е заявил, че той не може да служи светата Евхаристия в храм, където е изобразен Сталин, който за християните е олицетворение на злото. Без съмнение, въз основа на тези неписани критерии (а не канони) критиките всъщност са логични и очаквани. Нещо друго, което на мен ми прави впечатление, е, че тези мнения и критики са насочени главно към стенописите и художественото оформление и много малко към архитектурата. А именно в тази област днес въобще в православния свят проблемите са многобройни, а специалистите, които се занимават с тази проблематика, са твърде малко. Но разговорът за храмовата архитектура изисква отделно внимание.



Снимка: novayagazeta.ru

На журналистически коментар¹, че това, което смущава, е усещането за милитаризация в храма, главният художник-иконограф на новата църква Василий Нестеренко отговаря, че „военните сюжети заемат 10 процента от всички църковни теми“. Също така отбелязва, че всички изображения са според канона, включително и „характерните единствено за този храм“, както и че няколкото мозайки и стенописи, които са така дискутирани, са само „трохичка“ от всичките иконографски решения, но заради публикации в интернет и печата сега иконографите са принудени да дават толкова разяснения. Как ще коментирате това?



Снимка: Владимир Веленгурин / kp.ru

¹ „Изобразени руководители нашего государства, в том числе среди народа“, <https://novayagazeta.ru>.



Снимка: Владимир Веленгурин / kp.ru

Според мен журналистическият коментар много точно определя основния проблем на този храм – милитаризацията. И не само. Доколкото видях от публикувани фотографии, пространството около храма е оформено като бойно поле с възстановка на бойни сцени от Втората световна война. Това вече е проблем, понеже за нас, християните, свещеното пространство на храма не се ограничава само до същинския храм, а всъщност започва от външното пространство край църквата. В раннохристиянския и средновековния период това пространство е толкова свято, колкото и вътрешността

на храма, неслучайно дворното пространство винаги е оформено като градина, която напомня за Рая. И сега, ако трябва да отговорим на тази традиция, на какво ни напомня бойното поле около този храм – на мира в Рая и радостта от непрестанното съзерцание на Бога? Втори проблем с двора – още ранните отци на Църквата постоянно предупреждават да не се възприема Литургията и литургичните действия като театър, и Църквата винаги се е предпазвала от театралния дух, който лесно може да навлезе в литургичния живот и да го подмени. Тази възстановка на бойно поле около храма всъщност представлява една диорама, целта на която е да ни направи своеобразни участници в бойните действия и да се потопим в духа на онова време, но не е за хора, тръгнали към Божия храм. А сме още в двора на храма. Основният конфликт в храмостроителството гнес е между желанията и целите на поръчителите (и инвеститорите), от една страна, и Църквата – от друга, която често приема този гар без никакви аргументирани изисквания. При това този конфликт се появява както в незначителни селски енории, така и в знакови храмове от погобен мащаб.

Понякога инвеститорите имат изключително странни изисквания, които по никакъв начин нямат връзка с християнската вяра и Църквата, а да не говорим за традицията. Относно изказването на главния иконограф за „канона в иконографията“ ще кажа, че само този израз вече говори за отбягване от същността на православната иконография по комерсиални причини. Оттам като резултат виждаме една смесица на стилове включително и фотографско предаване на парадни военни сцени и създаване на прецедент. Много неща могат да се кажат за това оформление, но не мисля, че тук е нужно да влизаме в детайли. По-важното е да се опитаме да разберем цялостната логика на този храм. Той е посветен на победата на Съветския съюз над националсоциалистическа Германия през Втората световна война. Поръчител явно е Министерството на отбраната на Русия. Финансиран е от гържавата. Рискът готовият храм да бъде функция на съвременната политическа идеология, а не на богословието е огромен. Този храм не е единственият пример в православния свят, при който политическите идеи се налагат над литургичните изисквания. Струва ми се, че Руската църква не е имала кой знае какво решаващо влияние при изпълнението на този храм. Дори да се абстрахираме обаче от всичко казано дотук, все пак имаме един истински

църковен критерий, който никои не би могъл да negliжира. Това е спонтанната реакция на мнозина християни в Русия, които открито заявиха своето отношение към този храм и започнаха да събират подписи. Ако те не го приемат, това реално означава, че Църквата не го приема. Подобни прояви на християнска трезвост и мъдрост са редки, но са проявление на истинско църковно съзнание. Подобна реакция от страна на християните е показател за съществуването на нормален църковен живот и те не бива да бъдат пренебрегвани.

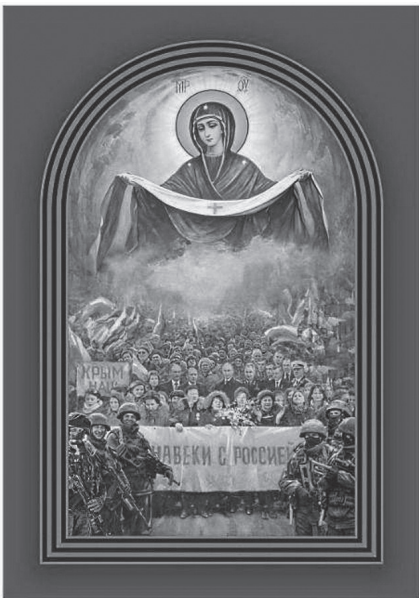
Споменавате, че това не е единствен пример. Има ли аналози в християнската история?

Не можем шаблонно да сравняваме и да отъждествяваме случаи от XXI век с подобни от VI или XVI век. Ако през VI век имперската идеология на Византия, която всъщност е продължение на римската, издига в култ императора автократор или самодържец, то този самодържец трябва да има съответната архитектурна среда, която е изразител на величието и самодържавието. Без да навлизам в подробности, „Света София“, която и до днес предизвиква нашето възхищение, е едновременно изразител както на църковна, така и на политическа идеология, но явно идеята за Симфонията, съзвучието между Църква и държава във Византия, успява до голяма степен да помогне за установяване на равновесие между двете, така че Църквата да не се налага да прави компромиси със своята вяра и ценности. В никакъв случай не идеализирам епохата на Юстиниан, но Църквата в наше време трябва да има смелост да заяви своите ценности пред управляващите, както това често се е случвало във Византия.

Символиката на числата присъства и в православното храмостроителство. Но в случая с този храм тази символика е „закодирана“ някак на всяка стъпка, например височината на малкия купол е 14,18 метра, припомняйки за 1418-те дни и нощи на бойните действия на Великата отечествена война, и това е само щрих от цялостната картина. Не идват ли в повече тези изчисления?

Символиката на храма винаги е свързана с Бога, а не с някакви исторически събития. Освен това не на всяко нещо в храмовата архитектура трябва да се придава символика. Все пак архитектурата се състои от мерки и пропорции, които имат за цел да осигурят конструктивната здравина на сградата. За православния храм обаче е важно как интериорът ще помогне най-добре да бъдат обслужени литургичните нужди. В този ред на мисли символиката на тези числа нямат никакво отношение към Литургията и богословието на Църквата.

Коментирани бе и иконографски сюжети с образа на Божията майка над множеството, а от едната страна, между няколко души, четем надписа „Крим е наш“. Може ли да се каже, че в историята имаме и други аналози, при които специфични национални сюжети се интерпретират и се превръщат в религиозни изображения? Например могат да се видят икони, на които свети Димитър е изобразен да насочва копие си към български войници на цар Калоян, обсадили Солун. Или подобно сравнение би било неточно?



Снимка: novayagazeta.ru

Освен че този сюжет е резултат и доказателство за споменатата вече милитаризация на храма, сам по себе си той вече е проблем, понеже поставя под съмнение основни ценности и принципи на международното право. Случаят с иконата на свети Димитър, който убива цар Калоян, е ясен на специалистите и съвсем не е еднозначен. При първоначалния вариант на сцената св. Димитър убива Лиий, който е споменат в житието на светеца. Чак след XIII век го падналата фигура виждаме вместо Лиий изписаното име Калоян в чест на неуспешната обсада на Солун от страна на българите. Днес ние знаем от историческите извори и от археологията точно какво се е случило, знаем и за чудото на втората стена, която светецът издига пред българите, когато те разрушават част от крепостната стена. По-важен е обаче фактът, че съществуват много църковни празници, произлезли от запазването на някакъв

град или страна от обсада на врагове, а не поради превземане на градове и територии (например много от чудесата на Пресвета Богородица, конкретно празникът Покров Богородичен, чудеса от Архангелския цикъл и др.). Смятам, че това казва всичко.

В началото на май Владимир Легойда, ръководител на отдела за връзки с медиите и обществеността на Московската патриаршия, изказа личното си мнение, че портретът на Сталин не бива да бъде в храма. След критичните реакции някои от образите на мозайките вече са премахнати или ще бъдат премахнати, но остава въпросът, че първоначалните замисъл и концепция, по всичко личи, са били одобрени от отговорните за това свещеници и архиепи...

Мисля, че от казаното дотук става ясно, че го голяма степен този храм не е дело на Църквата, или ако е, то това е в незначителна степен. В противен случай или Църквата в лицето на архиепископите е изгубила ориентир и критерии, или безропотно приема всичко, което ѝ се предложи. Възприемането на християнското изкуство като украса и изразител на светски идеи обезсмисля неговата същност и предназначение и в резултат на това то не може да изпълни своето предназначение. И отново искам да обърна внимание – това може да се случи както в Русия, така и в други православни страни, включително и у нас. Утешителното в цялата ситуация обаче е, че много православни в Русия измиват лицето на Църквата от тези компромиси с вярата и дават надежда, че тя е жива и със запазено съборно съзнание.

Мозайката с образите на Владимир Путин и на други управляващи бе една от най-обсъжданите и тя вече е демонтирана (но ще бъде съхранена в някакъв музей може би като исторически артефакт, както уточнява отец Леонид Калинин, председател на художествения съвет по изграждането на

храма). Според информация от пресслужбата на руския президент самият той не е бил съгласен с поставянето на неговия образ там. Как стои от канонична гледна точка въпросът с изобразяването на политически фигури, както и на ктители, спомогнали финансово за изграждането на храма (помним, че специално за ктиторите имаше такава дискусия преди няколко години и в България)?



Снимка: *mil.ru*

По този въпрос традицията и практиката в Църквата показват, че винаги, откакто съществува християнско изкуство, ктиторите, които могат да бъдат едновременно с това и политически лица, са изобразявани приживе в храмовете. Не съществуват никакви пречки за това изобразяване и тук просто няма място за спорове. Ако обаче руският президент не е искал да бъде изобразяван, то е трябвало изпълнителите да се съобразят с неговата воля. Съществуват много ктиторски надписи още от раннохристиянския период, които буквално гласят: „Направено от този, на когото Бог знае името“. Тази формулировка показва желанието на дарителя или ктитора да получи своята награда от Бога и говори за неговото смирение и във всеки случай Църквата би трябвало да се съобрази с това негово желание. Освен всичко друго, от гледна точка на историята и историята на изкуството, тези ктиторски портрети са изключително важни. Според православната традиция най-големите дарители или ктители могат да бъдат изобразени, но не и принципно подкрепящи вярата, защото по тази логика, трябва да се изобрази целият императорски двор например или целия епископат.

Като концепция традиционно ли е в православен контекст изграждането на „сърсловни“ храмове – на военните, на лекарите... Различно ли е това от изграждането на един болничен параклис например?

Можем да твърдим, че съсловни храмове се появяват след IV век, или 313 година, когато християнската религия става свободна за изповядване. Това е нещо естествено. Много хубав пример за това е параклисът към болницата на манастира „Пантократор“ в Константинопол, който е само за болните, а свещеникът при този параклис служи само в него и няма право да служи никъде другаде. Освен това към манастирската болница е съществувало „инфекциозно отделение“ по нашата терминология, изнесено извън манастира и предназначено за болни от проказа, които пък са имали свой болничен храм, със съответния свещеник, който отново служи само там. А в контекста на ситуацията днес май има какво още да научим само от болницата на манастира „Пантократор“. Говорим за XIV век. По подобен начин стои въпросът с храмовете във военните поделения, в обществени сгради, училища, университети и така нататък. Естествено, подобни „съсловни“ храмове имат специфични иконографски програми, характерни за местата, където са изградени. Но иконографията винаги се съобразява с конкретните хора, за които е изграден един храм, и всеки храм трябва да има своя собствена иконографска концепция и програма, която не може просто да бъде копирана от друг храм. За да направим анализ на иконографската програма на конкретния руски храм, би трябвало да разполагаме с нея, но на този етап не може да се направи пълен анализ. Изграждането на „съсловни“ храмове е напълно в духа на нашата традиция, но големият въпрос е как ще въплътим тази автентична традиция днес и как ще я развиваме творчески в духа на всичко онова, което Христос ни е завещал да пазим и живеем.

В последните години се появиха няколко филмови продукции, посветени на Католическата църква и на папския институт: сериалите „Младият папа“ (2016) и „Новият папа“ (2020) на Паоло Сорентино, документалният „Папа Франциск: Човек на гумата си“ (2018) на Вим Вендерс, игралният „Двамата папи“ (2019) на Фернанду Меирелис. Предлагаме ви рефлексията на Димитър Рагев върху това филмотворчество.

Димитър Рагев е роден през 1976 година във Варна. Завършва актьорско майсторство в НАТФИЗ „Кръстьо Сарафов“ и специализира кино и телевизионна режисура. През 2005 година е приет в Ню Йорк Филм Академи, където завършва специалностите сценарно писане и кинорежисура. В 2009 г. се дипломира като магистър по кино и телевизионна режисура към НБУ. Димитър Рагев има четири късометражни филма, представени на международни фестивали. През 2019 година снима дебютния си игрален пълнометражен филм „Раят на Данте“, на който е режисьор и сценарист. Същата година излиза и дебютната му книга с разкази *Косите на Авесалом*. От началото на 2020 година е докторант в програмата „Българска литература“ в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на статии за кино в „Портал Култура“ и списание *Култура*.



Димитър Рагев

ПЪТУВАНЕ ПРЕЗ ОБРАЗИ

*I look at you all, see the love there that's sleeping
While my guitar gently weeps
I look at the floor, and I see it needs sweeping
Still my guitar gently weeps*

*I don't know how you were diverted
You were perverted too
I don't know how you were inverted
No one alerted you*

„*While My Guitar Gently Weeps*“, Beatles

Ето, Рамона¹ затваря лявото си око, свива пръстите на ръката си, заобляйки едно четворно „О“, и допира китка до тайната шпионка, до ключалката за тази

¹ Рамона – 40-годишна стриптийзърка, второстепенна героиня във филма на Паоло Сорентино „Великата красота“ (2013).

единствена гледка, разкриваща се от хълма Авентин към купола на „Свети Петър”. Прохладната нощ обгръща с тайнствена тишина базиликата, луната блести над нея като портокалов ореол.

Ключарят на тази гледка – Стефано, отваря дебелата гървена врата и Рамона и Джек² влизат в лабиринта на мистериите на la Città Eterna („Вечният град”). Така започва пътуването на Сорентиновите герои към тайното сърце на Рим. Те тримата вървят през градини и ренесансови замъци, за да разкрият чудните скулптури и стенописи, статуи и колонади, мраморни стълбища и картини, запазени от воала на нощта. И там, в гъното на тези зорко пазени изящни загадки, сътворени от велики майстори и артисти, в началото на всички тайни от похода на Джек Гамбардела към „Великата красота”, блести кръстът на базиликата „Свети Петър”.

Всъщност ключарят Стефано е пазител на една особена тайна. Неговият куфар е напълнен от режисьора и сценариста на „Великата красота” Сорентино със златни и сребърни ключове, които отварят всички брави и резета, зад които се крие вечното изкуство на Рим. И още нещо. Знаем, че апостол Петър е първият епископ на Рим. На него самият Христос казва: „и ще ти дам ключовете на царството небесно, и каквото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата; и каквото развържеш на земята, ще бъде развързано на небесата”.

Филмът „Великата красота” започва с един груг цитат от Луи-Фердинан Селин и неговата книга *Пътешествие до края на нощта*: „Пътешествието тренира въображението. Останалото е разочарование и умора. Пътуването ни е въображаемо. Това е силата му. Върви от живота към смъртта”.

Неслучайно е това вътрешно родство на Сорентино и Селин. И при двамата в творчеството им има силен автобиографичен елемент, игра, в която автор и протагонист взаимно се допълват и обясняват. Селин проследява пътуванията на своя главен герой Бардамю, като се позовава на собствените си преживявания през периода между 1913 и 1932 година. Сорентино пък проектира в Джек собственото си увлечение по литературата и показва пред света прелестта на своя любим Рим, който заедно с Неапол и Венеция образува една земна троица в естетическата парадигма на режисьора.

Но меланхолията на Селин/Бардамю не е акедията на Сорентино/Джек. Да, може би това „свояване” автор/протагонист има същата пикарескова окраска, но във вътрешните галерии, които отваря режисьорът, са наредени витрините не само на аретафакти на художническото изкуство и архитектура, но стъклениците с ДНК матрицата на Лени Белардо, Джон Бранокс и папа Франциск II. Тези стъкленици са напомняне за началото и края, за живота и смъртта. Големите въпроси, които занимават Сорентино и героите му.

Режисьорът подхожда с търпение към публиката, като редува нежно-поетични

² Джек Гамбардела – основен протагонист във филма на Паоло Сорентино „Великата красота”.

и хиперреалистични, комедийни и граматични епизоди, сблъсква сегашното с реминисценциите, за да постигне ефекта на дословното подражание на пост-модерния лайфстайл.

А присъствието или гъхът от бъдещето може да бъде почувствано през фикционалния тунел на времепространството още преди протагонистите да са родени в „Младият папа” и „Новият папа”, още там, в първия голям филмов успех на Сорентино – „Великата красота”, чрез цитатността и второстепенните, епизодични образи.

Спомням си една сцена в началото на филма, в която млад актьор флиртува със своя колежка, подхващайки небрежен разговор: „Участвам в два телевизионни филма. В единия играя папа, във втория съм наркоман, който се спасява”. Сорентино издава без бой секретите си: Лени Белардо (младият папа) и борещият се с наркоманната зависимост Джон Бранокс (новият папа) се подават като от възлешния автомобил на груг филмов и сериален проект – „Завръщане в бъдещето”.

Какъв се явява тогава Джен Гамбардела за своите наследници в творчеството на Сорентино? Разказвач като в приказките, който въвежда читателя/зрителя в света на героите? Архетип, вдъхновител, наставник или по-голям брат, психоаналитичен гуру?

Има една знакова сцена, в която Джен се шляе из Рим и влиза в параклис. Там той среща Франческа, малко момиченце, което го пита: Ти кой си?

Джен: Кой съм аз? Аз съм...

Франческа: Не, ти не си никой...

Джен: Никой?!

Срещата на меланхоличния Джен и Франческа и в прекия, и в преносния смисъл е по вертикала. Джен се намира на втория етаж, а момичето – на първия, и разговорът е през решетката, свързваща двете нива на параклиса. Джен стои на „високото”, момичето е в „ниското”, но тук по гумите на майка Мария от същия филм „ниското” символизира корените, чистия образ в човека, без социалните маски и наслоявания, а високото е отразеният двойник, ерзац на невинността. Като че ли Джен говори с детето в себе си, с този искрен свой двойник, способен да задава важните въпроси, без винаги да знае отговорите им.

Да, груг голям пътешественик в световната литературна история – Одисей – отговаря на Циклопа, който иска да го убие по същия начин, със същите гуми – „Никой. Аз съм Никой”. И продължава пътешествието към дома, към родината Итака, за да срещне любовта, за да намери името си, идентичността си, да се завърне към корените си.

Разбира се, Джеб познава Омир, говори за Пруст, Тургенев, Флобер, споменава Ницше и Бретон, но това не прави живота на неговите приятели и компании по-малко скучен и потиснат. След разговорите им често следват пререкания и суетни свади за тежестта на всеки един от тях в социалното и културно пространство на Рим. После всички от компанията отново се отдават на нощния живот, танците, наркотичния глад и забравят разногласията, които същностно не ги разделят, а само спояват еднообразния им и пълен с разочарования живот. Знанието и ерудицията, които демонстрира Джеб, дарбата не само да прави, но и да разваля най-шумните и забавни нощни забавления на хайлайфа, не са го направили щастлив, нито пък доволен.

Затова, когато му се удава случай да говори с един от кардиналите в столицата, Джеб неслучайно се притеснява и търси верния подход, за да зададе въпросите си. Но истинска среща между тях не се случва. Отстрани изглежда като нонсенс, като недостатъчна опитност на героите в общуването с опрещта стоящия или като липса на емоционална интелигентност в героите. Но връзката между Джеб и кардинала не се случва. Разбира се, след това се появява стогодишната сестра Мария, която майчински повежда Джеб Гамбардела/ Сорентино към тайната на любовта/нежността. Бащинският отговор обаче остава празен. Телефонът все още дава свободно, линията не е заета, но никога не вдига от другата страна.

И все пак аз мисля, че отговор има. Той е дошъл по-рано или пък по-късно от очакваното. През 2018 година с документалния филм на Вим Вендерс „Папа Франциск: Човек на гумата си“. А също и през ноември 2019 година, когато излезе филмът „Двамата папи“ на режисьора Фернанду Мејрелис и сценариста Антъни Маккартън. И така, отговорите са налице под една или друга форма, по очакван или по-неочакван начин, но в общия контекст.

Прелюдията с пикароото Джеб беше нужна, за да отворим следващата врата и да установим една интертекстуална връзка между Джеб, героите на Фернанду Мејрелис от „Двамата папи“ и филма на Вим Вендерс за папа Франциск и „Новият папа“ на Сорентино.

Защото така Джеб Гамбардела и неговите наследници – Лени Белардо и Джон Бранокс, стават по-ясни и четими и се сдобиват с по-пълни биографии, влизайки в отношения с другите филмови герои и наративи. Естествено, филмите на Фернанду Мејрелис и Вим Вендерс също биха могли да получат добавена стойност от възможната връзка и интерпретации на „Великата красота“, „Младият папа“ и „Новият папа“ на Сорентино.

За мен филмът на Мејрелис „Двамата папи“ буди интерес с остроумните си и госта духовити на места диалози, без да са излишно заострени върху сложни догматични и богословски обяснения, но и без да се стремят да смелят информацията в подходящ за масовия вкус тон. Филмът носи класа и заради невероятното присъствие на двамата протагонисти с еднаква актьорска тежест и харизма – Антъни Хопкинс като папа Бенедикт XVI и Джонатан Прайс в ролята на

сегашния папа – Франциск. И така, на почитателите на Набоков, които откровено отхвърля психоаналитичната догма и харесва пеперудите и шахматните двубои, може да се хареса консервативно-романсовата връзка между двамата папи, които постепенно стават приятели, като танцуват танго, спорят, гледат заедно футбол, но накрая напълно в канона на Древната църква се изповяват един другиму. За тънките познавачи на психологията остава въпросът дали финият нарцистичен комплекс може да бъде носен като тежък оловен кръст под свещеническата или дори папската мантия? Всичко това поднесено с лек и приятен, но в същото време софистициран сценарен жаргон и режисура.

За филма на Вим Вендерс „Папа Франциск: Човек на гумата си“ бих използвал гумите на майка Мария от „Великата красота“: „Бедността не се разказва, тя се живее“. На мен папа Франциск ми се видя искрен в гумите си, умерен в тона си, сърцат в прегръдките си, но да кажа повече за личността му – не умея. А филмът е замислен точно така, да влияе и въздейства именно заради харизмата на личността на папата. Любопитен момент за мен беше откровението на папа Франциск пред камерата, че не използва прозелитистки изявления в деловите си отношения с държавни глави или в лични срещи с неакомислещи и атеисти. Същото, което Джон Бранокс в „Новият папа“ на Сорентино изрично заявява пред представителите на Светия престол на въпроса как успява да привлече християни протестанти към Католическата църква.

Гледайки филмите на Сорентино, Мерейлес и Вендерс, пред мен изникват няколко двойки противопоставяния. Струва ми се, че Сорентино отделя най-голямо внимание и „най-яростно“ рефлектира върху първата двойка опозиции. С уточнението, че освен рефлексии неминуемо всеки човек прави и проекции, или на езика на аналитичната психология: „Автоматичен процес, при който съдържанията на несъзнаваното на гаден индивид се възприемат като принадлежащи на друг“ (К. Г. Юнг – Лексикон).

искреност – лицемерие

вяра – неверие

любов – нелюбов

извънредни случаи (чудеса) в живота – обикновен ход на живота

Тъй като усещането ми от „Великата красота“ е за липсващата родителска фигура, която би могла да бъде авторитетът на майчината и бащина любов и внимание, но също така и още по-дълбока травма на свързване с битието, с тайната на живота и смъртта, това няма как да не доведе до търсенето на други онтологични възгледи за света и човешката природа.

Затова освен психоаналитичната гледна точка искам да добавя и религиозния поглед. Все пак се намираме в пространството на взаимовръзките и взаимоотношенията, а знаем, че гумата религия произлиза от латинската religio и съвременните изследователи я извеждат от ligare (обвързвам, свързвам) – така с представката ge- се получава „свързвам отново“.

„Новият папа” е решен в постмодерна стилистика – карнавалното е преплетено с аскетичното, пародийното с изповедното, психоаналитичното със строго консервативното, линейното повествование е накъсано от реминисценции, гротескното и ироничното се комбинира или се редува със сериозни богословски и догматични пропозиции. Това етическо и естетическо „разцепване” се проектира в героя на Джон Малкович – Джон Бранокс, или папа Йоан Павел III. И Джъг Лоу в ролята на Пий XIII е по-скоро пособие, за да се развие и украси солидната биография на Джон Малкович/папа Йоан Павел III.

Малкович, особено в първото си появяване в стилния граждански костюм, е копие на Зигмунд Фройд. Брадата, прическата, гържанието – всичко напомня за бащата на психоанализата. И в същия момент Малкович е запленил от кардинал Джон Нюман, който присъства в думите, мислите и молитвите му. Кардинал Джон Нюман е негов „таен” кръстник и явен ментор и опора. Не, това не е плавно преливане на психоаналитичния принцип на удоволствието и принципа на реалността, това е по-скоро кръстният знак, декомпозирани или дори кастрирани по отношение на вертикалния лъч. До финала, когато наркоманната зависимост, ексцентричността и нарцистичният нагон са овладени, ако не и победени от мистичната връзка на Джон Бранокс с Бога и с близките му. Така „сомата”, наркотикът на „щастливците” в антиутопията на Олгъс Хъкли *Прекрасният нов свят*, е изчистен от възстановения кръст, заменил Т-образния символ на робската психика, и става отново жертвен знак на смиреннието, но и на победата.

Ще си позволя да си послужа с примера на протопрезвитер Николаи Лудовикос, който освен свещеник е и доктор по философия и психология. Той казва следното: „Защо да се натовавам да изпълня мечтите на баща си, казва детето, и има известно право. Особено ако бащата не е много искрен в това, което казва и прави. Не безсилен, безсилни сме всички, а искрен – има разлика. Лъжлив е този, който не приема, че е безсилен. Зло е да казвам, че имам идеал в себе си, а да го нямам; в себе си да имам друг, собствен идеал, който поставям паралелно и покривам второто с първото – различните страсти и решения, които имам в себе си, а Христос и Света Богородица да остават отвън”³.

Споменаването на о. Лудовикос идва по повод лицемерието – смъртен грях не само в очите на Паоло Сорентино/Джон Бранокс, а и в очите на много вярващи и атеисти. Въпросът, който Сорентино задава в „Новият папа”, е повече от наложителен. Какво може да предложи съвременният християнин освен „безумието” на искрената вяра и надежда в Бога и светите? За безумието на любовта говорят най-добре влюбените и поетите. Джон Бранокс, или новият папа, изглежда замислен от Паоло Сорентино като сложна личност, изтъкана от силни емоции, гъвкав ум и вяра в Бога. Това за съвременното общество вече изглежда като достатъчно основание да бъде дамгосан. Принципът на удоволствието и жертвената архетипна нагласа в губой, пък макар и на кино.

³ Из беседата „Някой да ни научи да се молим” на протопр. Н. Лудовикос, Pravoslavie.bg, 22.07.2012 г.

Нито филмът на Вим Вендерс „Папа Франциск: Човек на гумата си“, нито филмът на Фернанду Мејрелис „Двамата папи“ или сериалът на Сорентино „Новият папа“ мечтаят или вярват в утопична бъдеща картина на пълна радост, безболестен живот, абсолютен комфорт и самотоволство тук, на земята. Такава утопия освен икономически неизгодна е и напълно невъзможна в нашия век. Достоевски казва, че „красотата ще спаси света“, а Сорентино твърди: „Има нещо опасно в красотата!“. Красотата е солена, красотата е солта на земята, би бил един от възможните отговори на Вендерс... Но ако не може да спаси света, тя може поне да го облагороди и напълни със светли мигове и спомени или с надежда за бъдещето, дори и да не можем да посетим вечния Рим, каналите на Венеция или да гледаме мач на „небесносините“ на стадион „Сан Паоло“. И наистина ли двамата папи са гледали заедно футболния мач за световната купа през 2014 година между Аржентина и Германия? Папа Франциск е почитател на АВВА, харесва и поддържа „Ел Пипита“ (Гонсало Игуаин) и футболния „Сан Лоренцо“, а Паоло Сорентино е голям фен на „Наполи“. А каква красота ще е да видим „Ел Пипита“ отново в Наполи? Или пък великолепият Меси...

Имаше една история, която свързвам с митрополит Антониу Сурожки, за едно малко момче, което играело с топка на двора. Топката огласяла целия квартал. Топ-топ в стената на двора. Един свещеник минал и го попитал: „Момче, цял ден играеш тук с тази топка, ти мислил ли си, като отидеш в рая, какво ще правиш?“. То отговорило чистосърдечно: „Пак ще си играя!“.

Мисля и вярвам, че Ното Ludens, Ното Viator и Ното Adorans вкупом мечтаят за едно такова пътешествие, за една божествена игра и гар едновременно, неподправена и сърцата, която да бъде обезателно споделена, с прости правила, карта и територия и в същия момент да бъде толкова прекрасна, че да ти се иска да не свършва, като игра от детството. Някоя любима игра – като пътни знаци или игра на топчета или на филми. Да бъде вечна и да изпълва гърдите ти с лекота и свобода. Божествен хрономон. La Grande Bellezza...

И нека сложим точка тук засега, защото филмовият материал и темата са необятни и могат да бъдат включени нови и нови впечатления и съпоставки от различен характер и с различна сериозност.

Филмът „Месия“ (1975) е последната, общо взето, малко позната творба на режисьора Роберто Роселини (1906–1977), който си остава в историята на киното като баща на италианския неореализъм и най-вече с военната си трилогия – „Рим – открит град“ (1945), „Пайза“ (1946) и „Германия, година нула“ (1948). Към този филм Роселини върви бързо и след грижлива подготовка през годините, търсейки своята гледна точка към евангелския разказ, както научаваме от книгата му с интервюта пред Едоардо Бруно *Р. Р. Роберто Роселини* (1979). От третата част на разговорите става ясно, че режисьорът не желае да повтаря извървения път на киното в евангелската трактовка – от Драйер до Пазолини – и че е решен не просто да покаже как той *вижда* Иисус или да даде своето *тълкувание*, а да потърси *реалността* във всяка от частите на този разказ. С тази цел Роселини умишлено премахва цели историко-политически пластове, придържайки се най-вече към евангелието на Марк. И ето как обяснява замисъла си: *„Месия“ наложи избор между Евангелията, да се конфронтираме с хронологията, да изберем най-пряката и изразителна линия; а после, тъй като в основата на това послание е Словото, трябваше да се предприеме и археологическа реконструкция, избор на места и костюми. Това обяснява и особеността на снимките: седем-осем минути монтаж дневно. Исках да покажа нещата, а не да ги демонстрирам. Какво означава да покажеш? Означава да видиш събитието, да го разкриеш от определена гледна точка, а след това да го пресъздадеш с чувство, споделимо с другите.* В „Месия“ Роберто Роселини за първи път в христологията на киното пресъздава сцената с „Пиета“. Преводът е направен по изданието: *R. R. Roberto Rossellini. A cura di Edoardo Bruno, Bulzoni, 1979, p. 189-201.*

Роберто Роселини

МЕСИЯ

(авторски синопсис на три епизода)

Епизод 1

Самуил:

Братя мои, Отецът, всеки отец трябва да носи в сърцето си синовете си, всеки отец отдава на синовете си собственото си сърце, дарява им живот, ум, опит, закрила, любов. За да живеем в хармония с Вечния, в мир с него и с братята си, Отецът трябва да носи в сърцето Си синовете Си и да се вслушва в грижите им.

Друг глас (отгясно):

Според това правило сме живели и живеем, Самуиле, и винаги бива наказан онзи,

гето го е престъпил. Живеейки според това свято правило, прекосихме пустинята, придържайки се в тежкия си път към водачеството и съветите на Мойсей, нашия отец. Понесохме глад и жажда, съблюдавахме забраните във вратата на отците си, правилата на нашите братя с надеждата да стигнем обетованата земя.

Друг глас:

Обвързани сме с Обетованата земя чрез гревния Завет с Вечния. Издигаме шатрите си, пасяхме нявга стагата си в мир и братолюбие, ала филистимците ни нападаха, убиваха синовете ни, отмъкваха добитъка ни, съсипеваха труда ни, плякосваха оръжията ни за бран, колелата на колесниците ни, брадвите ни. Заживяхме подире в градове богати и преизобилни, цар и воини, имахме пари, тлъст добитък и каменни домове.

Глас off

И както винаги, искахме да отдадем сърцето на синовете си, а заедно със сърцето си да им дадем щастие, сполука в мирен труд и закрила.

Глас off (отляво)

Искаме за синовете си град, опасан със стени и с укрепления, град с домове от камък, каквито имат съседите ни, филистимците, искаме странстването ни да свърши и да издигнем храм на Вечния, както в земята, която Той ни е обещал.

Глас off (отгясно):

Искаме цар, Самуиле, както другите народи. Искаме цар, който да ни съди и ни съди.¹

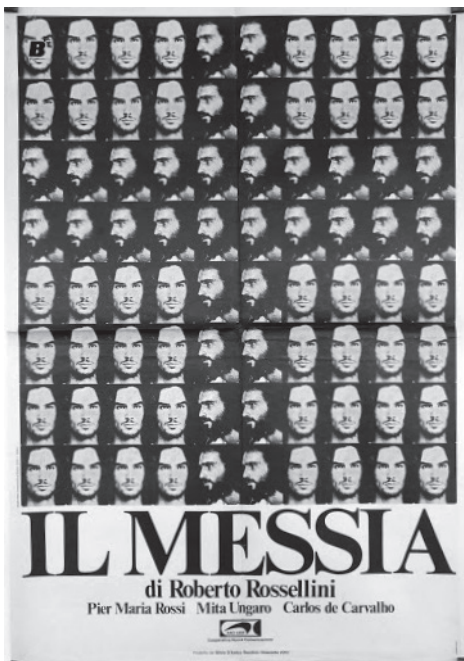
Самуил:

Братя мои, никои от нашия род и никои от Израиля не би могъл да стори нещо толкова добро, че да изглежда справедливо. Дори цар, който повелява и съди, защото съдът човешки е често измама. Няма цар Израилев, а брат, съдещ брата си, който съди сам себе си и търси да стори добро. Няма цар Израилев, защото цар Израилев е Вечния, който ни избави от робството, само Той е съвършен и само Нему подобава да съди и повелява. И както Мойсей, нашият отец, пред Него подобава да паднем ничком, търсейки съвет и просветление.

Самуил:

Попитам Вечния, Господа, и Вечния ми рече: „чуи народния глас във всичко, що ти говорят; защото те не отхвърлиха тебе, а отхвърлиха Мене, за да не царувам

¹ Вж. 1 Царств. 9:6.



над тях. Както постъпваха от оня ген, когато ги изведох из Египет, и го днес, като Ме оставиха и служеха на други богове, тъй постъпват и с тебе. Затова послушай гласа им; само изложи им и обяви им правата на царя, който ще царува над тях”². „И ето какви ще бъдат правата на царя, който ще царува над вас: той ще взема синовете ви и ще ги прави свои колесничари и свои конници, и те ще препускат пред колесниците му; и ще ги постави да му бъдат хилядници и петдесетници, да му обработват нивите и да му правят войнишко оръжие и всичко потребно за колесниците му; и ще взима дъщерите ви да правят благовонни мазила, да готвят ястие и некат хляб; и ще взима най-добрите ви ниви, лозя и маслиненни градини, и ще ги дава на слугите си; ще взема десетъка от сеитбите и от лозята ви и ще го дава на скопците си и на слугите си; ще взема робите ви и робините ви, най-добрите ви момци и ослите ви и ще ги употребява за своя работа; ще взема десетък от дребния ви добитък, и вие сами ще му бъдете роби; тогава ще заохкате от царя си, когото сте си избрали, и Вечния няма да ви отговаря тогава”³.

Друг глас:

Нека има цар над нас, и ние ще бъдем като другите народи: ще ни съди нашият цар и ще върви пред нас, и ще води нашите войни.⁴

Самуил:

Още веднъж предадохте нашия Господ. Сега на свой гръб ще разберете какво значи да се подчинявате и да има цар.

Епизод 2

Тълпата:

Чуйте. Ето, идва легатът на Рим.

Пилат:

В какво конкретно обвинявате този човек?

² 1 Царств. 8:7-9.

³ 1 Царств. 8:11-18.

⁴ 1 Царств. 8:19-20.

Не ми е достатъчно, ако е осквернил религията ви; Рим не се интересува престъпил ли е някой закона на вашите отци.

Един от свещениците:

Не само туй го прави виновен. Доведохме ти го, за да засвидетелстваме приятелството си. Намерихме оногова, който бунтува хората против вашето управление, подбужда народа да не дава данък на Цезаря и твърди, че той е Месията.

Пилат:

Не чуваш ли за колко работи свидетелстват против тебе? Ти ли си Иудейският цар?

Христос:

От себе си ли говориш това, или други ти казаха за Мене?

Пилат:

Доидоха при мене, и то твоите хора, които те предадоха в ръцете ми, за да отсъдя виновен ли си, или невинен. Не аз съм този, който те обвинява, а довелите те при мене, хора от твоята кръв и твоята вяра.

Та аз иудеин ли съм? Твоят народ те предаде в ръцете ми. Какво си сторил? Наистина ли си искал да станеш цар?



Роберто Роселини

Христос:

Моето царство не е от този свят: ако беше царството Ми от този свят, моите слуги щяха да се борят, за да не бъда предаден на иудеите; но сега царството Ми не е оттук.

Пилат:

И тъй, цар ли си ти?

Христос:

Ти казваш, че съм цар. Аз затова се родих и затова дойдох на света, за да засвидетелствувам за истината; всякой, който е за истината, слуша гласа Ми.

Пилат:

Истината. Що е истина?

Пилат:

Аз не намирам никаква вина у него. Доведохте ми тоя човек да го съдя, намерете ми доказателства, валидни мотиви, които да докажат вината му. Пред мене и пред властта, която ми е поверена, трябва да докажете, че тоя човек бунтува народа; а ето, аз го изследвах пред вас, и не намерих у тогози човека никаква вина от онова, в което го обвинявате. И тъй, след като го накажа с бичуване, ще го пусна.

Един от свещениците:

Не си даваш сметка каква заплаха представлява тоя човек, той бунтува народа, проповядвайки из цяла Иудея, започвайки от Галилея, а сега и тук.

Друг глас от групата на стареите и свещениците:

Безброй му вярват.

Ревностни последователи. Тачат го като пророк, а учениците му разпространяват мълвата, че върши чудеса, че изцелява болни и възкресява мъртви.

Народът вече се изкуши и го посрещна като цар.

Влизането му в Иерусалим преди няколко гена бе същински триумф. Учениците му подготвиха всичко това, което е обяснимо.

И после, данъкът. Тоя човек забранява на народа да плаща данък на Рим.

Тълпата:

Присъда. Разпнете го. Той е измамник.

Пилат:

Ето човека. Не ви ли стига онова, дето изстрада?

Тълпата:

Не.

Пилат:

Отде си ти? На мене ли не отговаряш? Не знаеш ли, че имам власт да те разпна и власт да те пусна?

Христос:

Ти не щеше да имаш над Мене никаква власт, ако ти не бе дадено свихе; затова има по-голям грях оня, който Ме предаде на тебе.

Пилат:

У вас има обичай да ви пускам едногова за Пасха: Варава или Иисус Месията?

Тълпата:

Варава.

Пилат:

Та какво зло е сторил моя човек?

Тълпата:

Разпни го.

Пилат:

Варава е убиец.

Тълпата:

Освободи Варава.

Пилат:

Невинен съм за тая кръв. Вие му мислете.

Водачът на тълпата:

Кръвта му нека бъде върху нас и върху чедата ни.

Пилат:

Ето вашия цар.

Водачът на тълпата:

Ако пуснеш тогова, не си приятел на Цезаря. Всякой, който прави себе си цар, е противник на Цезаря.

Пилат:

Да разпна ли вашия цар?

Водачът на тълпата:

Ние нямаме друг цар освен Цезаря.

Жена:

Като римски роб. Разпнат. Защо, кажи ми, защо?

Мария:

Не знаят що вършат, не знаят и не ще узнаят.

Един от младежите, който е с Мария:

Поведоха го. Излязоха от другата страна. Поведоха го, за да го разпнат. Заедно с двама разбойници.

Друг младеж:

Къде го поведоха?

Първият младеж:

Вън от града, извън стените, на Голгота.

Епизод 3

Без диалог, само движение на камерата.

Превод от италиански: Тони Николов