communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас”
София, бул. „Патриарх Евтимий” 22
тел. 9815670
Редакция
София 1000, бул. „Патриарх Евтимий” № 22
Тел.: 981 0555
e-mail: hkultura@abv.bg
главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев
водещ броя:
проф. дфн Калин Янакиев
редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман
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 Момчил Методиев в състав Д. Спасов, Т. Николов и С. Керелезова подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусионни проблеми от областта на християнството и културата.

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

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

Авторите изписват библейските имена съгласно традициите, възприети от вероизповеданията им, а теологическите термини от гръцки произход се изписват според възприетото от авторите и преводачите еразмово или византийско разночетене.

© „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 фотографии на творби на Иван Лазаров от каталога на СГХГ „Иван Лазаров и българското изкуство през първата половина на XX век”. Фотограф Цветан Игнатовски.

Първа корица: *Свети Пимен*. Фотограф Борислав Чернев.

Четвърта корица: *Свети Иван Рилски*, медальон.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА
година XIX/2020/брой 10 (157)

съдържание

Проблеми на православието 5

Вселенската патриаршия като изразител на каноничното съзнание на Православната църква — Вселенски патриарх Вартоломей

Християнство и истина 20

Единството на седемте тайнства на Църквата. Опит за малък светотайнствен синопсис — прот. Сава (Щони) Кокудев

Светлината в богословието на св. Максим Изповедник — Димитър Богданов

От учител към ученик: понятието за „литургическо богословие" при о. Киприан (Керн) и о. Александър Шмеман — архиеп. Йов (Геча)

Християнство и философия 60

Битието — Йозеф Бохенски

Диалогът на Едит Щайн с Дионисиевия корпус — Смилен Марков

Християнство и история 80

Монашеското свещенство в периода на IV век — прот. Добромир Димитров

Св. Горазд – непознатият Свети Седмочисленик — Иван Йовчев

Християнство и изкуство 97

Изкусната отмяна на правосъдието в *Ординалия* и други средновековни драматически текстове — Слава Янакиева

Галерия 108

Иван Лазаров (1889–1952) — Любен Домозетски

Стартира новата абонаментна кампания!

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

През 2021 г. списание

Християнство и култура

ще излиза в 10 броя.

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева
За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес
www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Анджело Ронкали"
тел.: (02) 981-0555, (0884)198693

roncalli@abv.bg

Български пощи ЕАД – кат. № 1866
http://www.bgpost.bg/

„Доби Прес" ЕООД
http://www.dobipress.bg/

Негово Всесветейшество Архиепископът на Константинопол – Новия Рим, и Вселенски патриарх г-н, г-н Вартоломей (в света: Димитриос Архондонис) е роден на 29 февруари 1940 г. на о-в Имброс, Турция. Завършва Зографския лицей в Цариград и Халкинското богословско училище. През 1961 г. е ръкоположен за дякон. От 1963 до 1968 г. учи последователно в Папския институт за Изтока в Рим, в Икуменическия институт в Босе, Швейцария, и в Мюнхенския университет. Защитава докторска дисертация по канонично право в Григорианския университет в Рим на тема: „Относно кодификацията на свещените канони и каноничните наредби в Православната църква". През 1968 г. е назначен за помощник-ректор на Богословското училище на о-в Халки, а през октомври 1969 г. е ръкоположен за презвитер от своя духовен старец – Имброския (по-сетне Халкидонски) митрополит Мелитон (Хадзис). След възкачването на патриаршеския престол на патриарх Димитрий през 1972 г. архимандрит Вартоломей Архондонис е назначен за началник на патриаршеската канцелария. На Рождество Христово през 1973 г. е ръкоположен за Филаделфийски митрополит, а през 1990 г. (след смъртта на своя духовен старец) митрополит Вартоломей е избран за Халкидонски митрополит. На 22 октомври 1991 г. Халкидонският митрополит Вартоломей е избран за Вселенски патриарх. Интронизиран е на 2 ноември с.г. в патриаршеския храм „Св. Георги" във Фенер. Владее свободно гръцки, турски, английски, френски, немски, италиански и латински език. През настоящата 2020 г. се изпълват 80 години от рождението на патриарх Вартоломей, а през настъпващата 2021 г. ще се навършват 30 години от избора му за Вселенски патриарх. По този повод и като знак на особено уважение и заслужена почит, която отдаваме към неговата личност, решихме да публикуваме в превод на български език текста „Вселенската патриаршия като изразител на каноничното съзнание на Православната църква", написан от него точно преди три десетилетия. Както читателят сам ще се увери, той не е загубил и днес своята актуалност с множеството примери от по-далечната и близка история на Вселенската патриаршия – доказателство за нейната непреходна роля в живота на Православната църква.

Християнство и култура

Вселенски патриарх Вартоломей

ВСЕЛЕНСКАТА ПАТРИАРШИЯ КАТО ИЗРАЗИТЕЛ НА КАНОНИЧНОТО СЪЗНАНИЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА[1]

Вселенската патриаршия действително се радва на особен авторитет сред поместните православни църкви в областта на каноничната икономѝя на църковните дела, както ще бъде аргументирано това по-надолу чрез конкретни примери.

[1] Настоящият текст е превод на доклад на тогавашния Халкидонски митрополит Вартоломей Архондонис (понастоящем Вселенски патриарх), произнесен в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет по покана на приснопаметния Тиролойски и Серентийски митрополит проф. Пантелеймон Родопулос, ръководител на катедрата „Право, организация, живот и служение на Църквата" към Департамента по пастирско богословие. Настоящият превод е направен въз основа на първата публикация на текста в: *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς* [А.П.Θ.]. *Νέα Σειρά. Τμῆμα Ποιμαντικῆς*, τόμ. 1, Солун 1990, с. 10-28. Повечето цитати в настоящото изследване са взети от официалната кореспонденция и различни административни и канонични актове на Вселенската патриаршия, издавани през различни периоди от нейната многовековна история. Б.пр.

Вселенски патриарх Вартоломей

По-подробно ще засегна значението, което Вселенската патриаршия винаги е отдавала на свещените канони и на спазването на каноничния ред и акрѝвия, както и за възстановяването им, в случай че са потъпкани – както в епархиите, които се намират под нейна юрисдикция, така и в намиращите се извън нея сестри православни църкви. За целта Патриаршията се намесва, било като поканена от заинтересованите, било по собствен почин, „гледайки най-сурово на тези, които престъпват църковните наредби и предания”[2], и като цяло грижейки се за доброто регулиране на функционирането на църковните институции.

1. Вселенската патриаршия, свещените канони и каноничният ред

В множество канонични текстове на светата Велика Христова Църква[3] и най-вече в тяхната уводна част се говори подробно за значимостта и значението на свещените канони за живота на Църквата, „подкрепяна невидимо” от тях. „По отношение на църковните и духовни дела” те представляват „твърдата и непоклатима основа на духовния градеж на добрия църковен ред и доколкото дарованията на Духа се намират вградени в божествените и свещени канони на Църквата, те получават от тях и силата, и действието, и съществуването си, и се наричат свещени и почитаеми. И онези от удостоените със свещена степен и църковен чин, които се опират върху тази основа на божествените закони и свещени канони, те ще бъдат достойни за почит и благоговение, доколкото пазят определенията и наредбите на светата Църква. Когато обаче се явяват отстъпници на църковните разпоредби и пренебрегващи божествените закони и канони, тогава и те ще бъдат пренебрегнати и ще изгубят честта си, и ще отпаднат от църковната степен и чест – и правилно, тъй като свещеното слово казва: *Не пристъпвай вечните предели, поставени от отците ти* [Прем. Сол. 22: 28, според 70-те] и *онова, което ти е заповядано, него разумявай* [Прем. Сир. 3:22, според 70-те].”[4]

Спазването на каноничния ред се характеризира като „надлежен дълг” на пастири-

---

[2] Καλλινίκου Δελικάνη, *Πατριαρχικά Έγγραφα* [Патриаршески документи], τόμ. Β΄, Константинопол 1904, с. 15 [занапред съкратено: *ПЕ*].

[3] *Велика Христова Църква* – историческо название на Константинополската Вселенска патриаршия. Б.пр.

[4] Μανουήλ Γεδεών, *Κανονικαί Διατάξεις* [Канонични наредби], τόμ. Α΄, Константинопол 1888, с. 198 (занапред съкратено: КД).

те, „даден тям по Божия милост за закрила на църковните дела и заповядан им за пазене на божествените и свещени канони дори до най-малката чертица”[5]. Но не само клирициите са длъжни да спазват каноничните наредби, но и останалите християни, като ги пазят „без подмяна и неизменни вовеки веков”, тъй като са „свещени определения, рамки и очертания на пълнотата на благочестието”. На друго място се говори още по-подробно и последователно за този дълг на верните, че „да се подчиняват и да проявяват послушание към тия божествени закони и свещени канони и канонични правомощия, е потребност винаги благочестива и православна за съзижданата в божествения Дух система на честната Божия Църква. И това е с цел изпълването и съграждането на църковната пълнота, нейния вървеж, напътстване и ръководене, тъй щото православните да получат небесното поданство”[6].

Вечният авторитет на свещените канони се дължи на това, че те са постановени от „изпълнените с Духа Отци” и от „законодателите и украсителите на Църквата”, от „тези, в които отеква божественият Дух”. Патриарх Калиник II[7] казва, че сме длъжни да пазим неизменно „старите *божествено вдъхновени законопостановления* на светите и богоносни Отци на светата Божия Църква, установени чрез каноничното постановяване, апостолски отглас, евангелско учение и благодат”[8].

Една канонична разпоредба на неизвестен Вселенски патриарх, постановена срещу онези членове на Божигробското братство, които напускали мястото на своето покаяние и ходели по чужди църковни юрисдикции с цел напредване (повишаване) в йерархията, започва със следните осъждащи безредието и възхваляващи добрия ред слова: „Богоречовитият глас казва, че безредието навсякъде е скръбно. Какво наричам „скръбно”? – Там, където безредието е разпространител на всяко разтление във всичко. Защото благодарение на безредието не само домове и градове, а цели родове и племена са се затрили. Както и се казва: редът всичко съчленява. Не само това, но редът достига до небесните сводове и до самите духовни сили, предава се – според свещенотаинствения Дионисий[9] – и на пазителите на реда, и на небесните ликове, и благодарение на това разделените – в благоредие се съчленяват. Безредието пък замисля всичко противоположно на това и както се каза: и градове, и народи, и храмове и свещени места, а и племена и езици от всеокаяното безредие биват изцяло унищожавани. При това закони, канони и разпоредби препоръчват добрия ред като животодателен, а отхвърлят безредието като разлагащо”[10].

От друга страна, характерен е съюзът между реда и добродетелта, както и между безредието и злото. Патриарх Калиник II например (в края на XVII век), пишейки до митрополита на Молдовлахия и Унгровлахия относно манастира в

---

5 *ПЕ*, с. 65 и 279.

6 *КД*, т. А΄ , с. 141.

7 Вселенският патриарх Калиник II Акарнан (ок. 1630 – 1702). Б.пр.

8 *ПЕ*, с. 434.

9 Св. Дионисий (Псевдо-)Ареопагит. Б.пр.

10 *КД*, т. А΄ , с. 204-205. Вж. и *ПЕ*, с. 390-391.

Синай[11], започва по следния начин своя официален документ: „Никое от незаконно и безчинно съставените дела не може да заема мястото на канонично установените [неща]; защото, бидейки дела и резултат на добродетелта, която има действително основание, те във всеки случай получават и истинно, и сигурно място, и непрекъснато съществуване; другите пък, бидейки кроежи на злото, възприели в себе си противоестествено състояние, представляват празни и суетни, ако не и безипостасни... Затова и всичко законно, бидейки добродетелно насаждение и рожба на добродетелта, е честно, неизменно и въжделено; незаконните неща пък, бидейки резултат от извращаването на добродетелта чрез лишеното от ипостас зло, се осъждат като омразни, безчестни и отвратителни от синовете на светлината"[12].

Другаде пак Майката Църква се заема да разясни на „онези, които неточно схващат духа на свещеното законодателство", защото са били привързани към буквата му, която убива (срв. 2 Кор. 3: 6), че истинският дух на свещените канони „се доказва пределно ясно от техния идващ свише, правилен дух"[13].

Спазването на каноничната акривия не означава, че вселенските патриарси – тези водачи на Православната църква, която е „била и е Църква на икономѝята" – са били неумолими и са пренебрегвали прилагането на икономѝята. „... Възникващите временни перипетии по необходимост понякога водят до отмяна на определенията, като човеколюбиво и закрилнически свещените законодатели – грижейки се за тези временни нужди и обстоятелства и промишлявайки предварително за правото – предоставят същевременно по законен начин и лечението, та хем да не се преобръщат напълно определенията, хем да се посрещне нуждата", казва патриарх Паисий II[14] в потвърждение на едно завещание.[15] Неизвестен патриарх казва още по-конкретно относно случая на прилагане на икономѝя, че източникът на църковната благодат „по различни начини въздава на православните християни и действа човеколюбиво като благодетел над тях по мярата на силите на всеки един; защото знае да цери немощните и да възпълва онова, което не достига"[16]. Този израз *„според мярата на силите на всеки един"* „лесно може да бъде разбран, когато се вземе предвид, че православното предание винаги подчертава приоритета на лицето, а не гледа благосклонно на поробването му на общи и безлични правила", както неотдавна писа проф. Георгиос Мандзаридис.[17]

В много канонически разпоредби на константинополските патриарси, чрез които се разрешават по икономѝя възникнали казуси с християни, се акцентира, че това се прави „за конкретния случай" и следователно никак не може приложеното

[11] В периода на османското владичество Синайският манастир „Св. Екатерина" е разполагал със значими владения и метоси на територията на дн. Румъния и Молдова. Б.пр.

[12] *ПЕ*, с. 423.

[13] КД, т. А΄ , с. 223 и *ПЕ*, с. 77.

[14] Вселенският патриарх Паисий II (неизв. – 1756). Б.пр.

[15] *КД*, т. А΄ , с. 223-224.

[16] *КД*, т. А΄ , с. 151-152. А по-надолу в разпоредбата се казва следното за оправдаване на дълга на икономѝята: „от две злини, за предпочитане е по-малката, и е необходимо много пъти да се прощават по-леките грехове, та да не последват по-големи и по-опасни".

[17] Γεωργίου Μαντζαρίδη, *Εἰσαγωγή στήν Ἠθική* [Въведение в етиката], Солун 1988, с. 110.

при конкретните обстоятелства *по икономѝя* решение да важи генерално: „*но не и при други* такива подобни [казуси] *допускаме* такова нещо да се случва"[18].

Също така във въпросните текстове се прави ясно разграничение, от една страна, между управленски и пастирски казуси, в които се вмества икономѝята, а от друга страна, за догматически случаи, в които „трябва да се пази изцяло неизменно каноничната акривия", тъй като при последните, т.е. в случаите, в които се засягат въпросите на благочестието и на непорочната наша вяра, „и малка промяна заплашва да разруши всичко, Бог е застрашен"[19].

Неведнъж в патриаршеските наредби става дума не само за свещените канони и апостолските и отечески предания, а и за „обичаите и чиновете" на Църквата, и по-специално, за „чиновете и обичая" на Вселенската патриаршия („това е *обичай, който е установен в нашата Велика Христова Църква* неотдавна"). Обичаят важи и владее тогава, когато няма противоположен на него писмен закон: „Относно онова, за което няма закон, който да предварва обичая и привичката... тогава владее обичаят, който не е писмен закон, а има благословено основание"[20]. Този ред и практика на Църквата, които са формирани през вековете в нейното съзнание, са наравно почитани заедно с каноните, поради което понякога те са били установявани и гарантирани писмено, „та да не бъде предаден на забравата продуктът на времето"[21].

В един период, в който се е наблюдавало, както изглежда, безредие при предоставянето на църковните офикии, Вселенският патриарх по онова време пристъпил към поправяне на тази аномалия и издал специална канонична наредба, в която между другото се казва и следното: „така наистина пълнотата на Църквата има същностна потребност от църковната благоустроеност и ред, добре е бил законоположен и канонически определен в миналото чрез наредби и съборни решения списъкът на църковните офикии, чрез който – също като в някаква хармонична приемственост – се пазеше непрекъсната до днес църковната порядъчност и скромност, запазена в *нашата Христова Велика Църква*"[22].

От всичко това се вижда чувствителността на Великата Църква към каноничните въпроси и към въпросите на добрия църковен ред, но и мъдростта ѝ при решаването на отделни казуси съгласно с духа на каноните, „които са Божи дух, отблясък на Христа и написание Господне"[23]. „Защото казва се на псалта да се

[18] *КД*, т. А΄ , с. 159, 153 и др.

[19] *КД*, т. А΄ , с. 155, 306-307 и др.

[20] *КД*, т. А΄ , с. 212.

[21] *КД*, т. А΄ , с. 198, 267, 183 и др. Както човешкият род се управлява и ръководи по три начина, т.е. чрез закони, с различни наредби и чрез различни обичаи, които се наричат неписан закон, „по същия начин и светата Христова Църква в своите съставни и основополагащи елементи: закони, наречени богонаписани; и наредби светски и надвишаващи светското; и обичаи боговдъхновени от богопроповедните апостоли и богоносните отци в Светия Дух чрез божественото вдъхновение предадени и съставени в Църквата... поради което е необходимо всички християни задължително да спазват неизменно законите, наредбите и обичаите на Църквата". *КД*, т. А΄ , σ. 76-77. Вж. и с. 62, където се говори за *практиката* на Църквата.

[22] *КД*, т. А΄ , с. 171.

[23] Παντελεήμονος, Μητροπολίτου Κορινθίας, *Κλείς τῶν Ἱερῶν Κανόνων*, Атина 1970, с. ή.

грижи за словата с разсъдителност, понеже по отношение на нещата подобава духовният надзор и управление да подхождат изкусно"[24].

Освен това множеството патриаршески документи, решения, наредби, доклади, епископски каталози и т.н., които представляват приложение или тълкуване на свещените канони във всекидневния църковен живот, или иначе казано, представляват „църковната канонична практика и действие", доказват очевидно грижата на Великата Христова Църква, та всичко навред да се случва с приличие и канонично – според реда[25], т.е. според добродетелта. Затова и този изключително древен и мъдър подход на Вселенската патриаршия към църковното управление и днес се дава като мерило и пример за подражание.[26]

2. Вселенската патриаршия и нейните епархии

Между свещения център в Константинопол и различните му епархии винаги е имало тясно общуване и контакт въпреки възникналите в миналото технически затруднения в резултат на разстоянията.

При всеки проблем, при всяко недоумение, при всяко обстоятелство, при което са се чувствали онеправдани, пастиреначалниците и християните от епархиите прибягвали „към църковната юрисдикция на Вселенския престол като към тихо пристанище", тъй като неговите предстоятели, „като покровители на свещените закони и точни пазители, длъжни да бодърстват и блестящо да пазят свещеното законодателство и каноничната акривия, да я съчетават и прилагат като строителна терзия към съответните казуси на християните, от които законови глави зависят..." според написаното от патриарх Кирил V[27] до Митилинския митрополит в канонична наредба за разтрогване на брак поради лудост. За да добави веднага след това, че онези от тях, които се намерят „добре и съгласни със закона", се потвърждават като такива и се гарантират „с цел по-широкото законово действие и надзор", а онези, които, обратно, не са законово обезпечени, се отменят канонически и се поправят, и така се възстановява справедливостта, като „на това място се прави втора преоценка и по-точна решение"[28].

Ето някои примери: Приконискиям митрополит пита своя Патриарх как да приеме обърнал се в Православието арменец. Отговорът е: чрез помазване със св. миро. Също така митрополитът на Арта пита как да действа („търси това, което трябва да се направи") в епархията против латините, които „искат да се изповядват при православни свещеници и да се причастяват с честните Тайни, да се удостояват с погребение, когато умрат, но упорстват в своите западни догмати". Отговорът на Константинополския патриарх е, че доколкото западните пребивават в своята религия, те трябва да останат извън общение, „че трябва общниците на същата изповед и на същия потир да са единомишлени, а не чужди [помежду си]; защото онова, което е чуждо, то е без обще-

[24] *КД*, т. А, с. 152.
[25] Срв. 1 Кор. 14: 40. Б.пр.
[26] Παντελεήμονος, Μητροπολίτου Κορινθίας, *Κλείς τῶν Ὀρθοδόξων Κανονικῶν Διατάξεων*, Атина 1979, с. ιγ'.
[27] Вселенският патриарх Кирил V (неизв. – 1775). Б.пр.
[28] *КД*, т. А', с. 245-246. Вж. и с. 207.

ние”[29]. На митрополита на Молдовлахия се изпраща отговор на поставените от него пет питания, в което се дава и следният – смятам, винаги валиден – съвет: „длъжен си според древното църковно определение да се разпореждаш разумно и благоразсъдливо, та винаги да предотвратяваш според църковната икономѝя събитията, а не да ги разгаряш”[30].

Що се отнася до отделните християни, тук като пример се споменава за един, който, вярвайки, че е бил онеправдан в църковно отношение на своята позиция, „прибягнал към грижата и застъпничеството на Великата Христова Църква и на цялостната власт и закрила на Вселенския престол, чрез която се отсъждат, на което и място да са, такива простъпки”[31] и е бил оправдан и освободен от несправедливо наложеното му църковно наказание.

Това е важало и за епископите, които трябвало непосредствено да се отнасят до своя кириарх. Тогава, когато обаче се случвало да имат проблеми и спорове с него, имали разрешението да се обърнат към Църквата като висш съд, отсъждащ относно потъпканите техни права.[32]

Но Патриархът и Синодът не оправдават само и не удовлетворяват винаги различните молби, а порицават и обръщат в правия ред нарушителите, както се случва с някой си Филаделфийски митрополит, който два пъти писал от Венеция, молейки, заедно с настоятелите на тамошния православен храм, „да се премахнат някои неща от Триода и да се приеме Пасхата според нововъведението на италианците”. След като молбата била отхвърлена, а архиереят – наказан и нравоучаван, патриаршеското писмо-отговор завършва с думите: „защото епитимията е благо отеческо лекарство, а още повече е полезно за ухапания”[33].

В друг случай отново църковният център в Цариград се намесва, както подобава, чрез окръжни послания до намиращите се под патриаршеския посох йерарси, за да поправи нездрави състояния и да изкорени вредни привички. Така например в края на XVIII век патриарх Григорий V[34] заплашил с окръжно, посветено на сватбените зестри, в началото на което се говори следното нещо, което разкрива топлата грижа и майчински промисъл на истинската Майка Църква за духовната безопасност и напредък на нейните чада: „Отначало и докрай дело на нашата светейша църковна бдителност и духовно величие е най-целесъобразно наставнически да промишлява и духовно да приглежда намиращите се навред благочестиви и православни християни и по всякакъв начин да се грижи отечески за душевната и телесната им полза; защото закрилата на децата е отечески закон според великия отец на Църквата – имаме предвид Богослова Григорий; затова и това дело на нашата Велика Христова

[29] *КД*, т. А΄, с. 256-257, т. В΄, с. 426-428.

[30] *КД*, т. В΄, с. 92.

[31] *КД*, т. А΄, с. 213. Вж. и: М. Г. Θεοτοκᾶ, *Νομολογία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, Константинопол 1897, с. 3-4: „Срещу решенията на архиереите и техните съдилища е било разрешено да се придвижваат оплаквания към Великата Църква, която – в случай че те били основателни – не само отменяла решението, срещу което е апелирано, но и наказвала архиерея, който го бил издал”.

[32] *КД*, т. А΄, с. 301.

[33] *КД*, т. А΄, с. 38-40.

[34] Вселенският патриарх Григорий V (1846–1821), свещеномъченик, убит от турците. Б.пр.

Църква се смята неотменно за нея спрямо останалите. А в случай че се загнезди някой позорен обичай, вмъкнал се и повреждащ цялата църковна пълнота, тя от своя страна се бори, ако е възможно, да отстрани от корен злото, като, от една страна, съветва и увещава чрез молитви и благословии, а от друга – заплашва с клетви и църковни епитимии. И по всякакъв начин се старае, винаги майчински, ако може някак повредилите се поради наивност нейни духовни чеда, да обърне към полезното"[35].

Константинополският патриарх Атанасий[36], като разобличава Молдовлахския митрополит Гедеон за неговото противоканонично деяние, го съветва „да внимава добре занапред да пазиш непристъпни църковните установления и определения". По-нататък патриархът казва, че онези, които искат да достигнат до архиерейския чин, „са длъжни... да се отличават с голямо благочестие и внимание, за да се пристъпи към въздигането им според църковния ред и според повеленото от свещените канони и божествени закони"[37].

И тази традиция на грижа и канонична закрила на Вселенския престол за неговите духовни чеда във всяка епархия продължава и днес, тъй като „неговите архиепископии и митрополии представляват канонично продължение на църковното му тяло". При това никога не прекъсва неговата грижа за спазването в тях на църковния ред и дисциплина. Така например преди няколко години в отговор до Американския архиепископ беше написано да не влизат негови клирици в съслужение с клирици на Metropolia-та (на уж Автокефалната църква в Америка)[38], защото последната е присъединила в своето лоно архиерей и други клирици, които са низвергнати от каноничните православни църкви, без да е било отменено тяхното низвержение.

Също така от Всеправославната епископска конференция във Франция поискаха мнението на Майката Църква относно поддържаната от нея позиция спрямо тамошния епископ на Св. Дионисий Герман[39] и неговата епископия от служещи по западен обред бивши римокатолици. Беше отговорено от Фенер да няма общение с тях и да бъде отхвърлена молбата на Герман да стане член на въпросната Епископска конференция.

Съвсем наскоро, след доклад на Епархийския синод на Американската архиепископия, Вселенската патриаршия призна по икономия акта на представителя на Антиохийската патриаршия в „Новия свят", който посредством групови хиротонии ръкоположи „стадно" (както би казал Вселенският патриарх Кирил VI (1815)[40], в същата свещена степен на една и съща божествена Литургия и причисли към

[35] *КД*, т. А', с. 306.

[36] Вселенският патриарх Атанасий III Пателарий (1597–1654), почитан като светец. Б.пр.

[37] *КД*, т. А', с. 138.

[38] Има се предвид Православната църква на Америка (Orthodox Church of America-OCA) провъзгласена за автокефална от Московската патриаршия през 1970 г. Б.пр.

[39] Свети Дионисий (фр. Saint-Denis, по името на първия епископ на Франция) е северно предградие на Париж. През 1972 г. съществуващата от 1937 г. религиозна група (която служи по западен (латински) обряд), наречена „епископия на Св. Дионисий", преминава към Румънската патриаршия и е оглавена от епископ Герман (Bertrand-Hardy, р. 1930). По-късно се преименува в „Православна църква на Франция" и през 1993 г. прекъсва евхаристийно общение с Румънската църква. Б.пр.

[40] Вселенският патриарх Кирил VI (1769–1821), прославен в лика на светиите. Б.пр.

православния клир „епископите" на приетите от него в Православието т.нар. „евангелски православни християни"[41].

3. Вселенската патриаршия и другите автокефални църкви

Всичко казано в предходната част са права и задължения на всеки Вселенски патриарх спрямо различните епархии от юрисдикцията на Престола. „Но на Константинополския патриарх, който – според съборни и царски решения – е наречен и е пръв сред равни, законите повеляват да се произнася и да съди и по възникнали в други престоли спорове"[42].

Това особено право на Вселенския патриарх, т.е. да „наблюдава и да поправя възникнали в другите престоли спорове и да му се възлага накрая отсъждането", се потвърждава от обективното и безпристрастно изучаване на свещените канони и на авторитетните им тълкувания, потвърждава се и от деянията на Църквата през вековете, които ни представят немалък брой примери за прибягване на другите църкви към Вселенския престол[43] или ipso jure негови намеси в тях, „упражнявайки каноничната власт, която притежава в пространството на сестрите православни църкви, винаги в рамките на изразяваното в братска съвместност понятие за *служение*"[44]. Фактът, че първопростолната Църква смята това за братско служение към своите сестри, се потвърждава от онова, което казват неговите предстоятели за своя престол, който престол „не изпитва любов единствено към намиращите се под негово управление, като пренебрегва другите светейши патриаршески и апостолски престоли, а винаги храбро ги обича и иска и те да бъдат добре управлявани, и към тях всякога е готова да прояви своя дълг"[45].

Въпросният дълг не е упражняван произволно от Вселенския патриарх, а му е признат както изначално от свещените канони, така също и от богатата по-сетнешна практика през вековете, а теоретично и от останалите Източни патриарси, които са потвърдили, „както църковните канони прогласяват", че „делата на всички църкви се отнасят към Константинополския престол и от него получават решенията, като престол, който има еднакво първенство (πρωτεῖα) според каноните с това на древния Рим" (вж. Томоса с отговорите на Източните патриарси на въпросите на православните в Русия (1663).[46]

---

[41] Евангелската Православна църква е създадена през 1979 г. от група бивши протестанти евангелисти. В търсене на апостолско приемство повечето от тях се присъединяват през 1987 г. към Антиохийската патриаршия, а останалата част към Православната църква на Америка (ОСА). Б.пр.

[42] Μανουήλ Γεδεών, *Πατριαρχικαί Πίνακες*, Константинопол 1884, с. 47.

[43] „Тази е общата майка на всички църкви, украсена с патриаршеското достойнство и с честта и порядъка да бъде Вселенски престол и като се намира отдясно на всички църкви, преотсъжда и решава законно – според отвека падналите се на този наш Вселенски престол привилегии – случващите се в тях казуси и дела, *за които те* (останалите поместни църкви) *по различно време я молят да се погрижи според законите*". *КД*, т. А΄, с. 223.

[44] Μαξίμου, Μητροπολίτου Σάρδεων, *Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Солун 1972, с. 352-353.

[45] *ПЕ*, с. 42. Вж. и с. 272.

[46] *КД*, т. А΄, с. 351.

И русите, въз основа на този отговор, се обръщат в началото на XVIII век към Константинополския патриарх Йеремия III[47], питайки по какъв начин трябва да бъдат приемани пристъпващите към Православната църква от ереста на Лутер и Калвин. Освен това светата Църква в Русия като цяло и след въздигането ѝ в Патриаршия е продължавала традицията от нейното основаване насетне, като „не престава да отдава на Майката Църква подобаващата ѝ почит, приемайки винаги от нея с готовност помощ и подкрепа *в каноничните и духовни въпроси"*[48], както се отбелязва в Патриаршеското и синодно окръжно послание по повод изпълването миналата година на едно хилядолетие от християнизацията на руснаците. Не само Руската църква, но и руската държава е признавала каноничния авторитет на Константинополската патриаршия, ако съдим по акта на Петър Велики. Като искал да оправдае унищожаването на Руската патриаршия и замяната ѝ със Синод, той „побързал веднага да подири неговото признаване от Великата Христова Църква" и да помоли, така щото да не откаже Вселенската патриаршия на членовете на този Синод „всякакъв добър съвет в полза и за по-голямото благоустрояване на Църквата".

По въпроса за гарантирането на правата на Йерусалимската патриаршия върху Синай много пъти са се намесвали константинополските патриарси, „оценявайки каноничното достойнство на Вселенския престол, притежаващ силата на най-висше основание да регулира и в другите църковни области случващите се безредия в Божиите църкви". Това вселенските патриарси винаги са вършели, защитавайки гледището на йерусалимските патриарси – не само по своя собствен почин, но и в отговор на съответните молби на последните. Например Йерусалимският патриарх Нектарий[49] се обърнал към своя събрат – предстоятел във Фенер, молейки го в случая с въстаналия Синайски архиепископ Анания „да стори потребното и да се произнесе канонично за това, което трябва да се направи", сиреч „да го вразуми (накаже) съборно", та „съгласно всяка канонична акривия чрез патриаршеското и синодно писмо да го накаже да се яви пред него"[50]. И тъй като дръзкият Анания не дошъл при него, а продължил „да прескача определенията, поставени от отците, и с цел да бъде защитен Бог и истината", Синайският архиепископ бил подложен на низвержение от Синода в Цариград.

През 1840 г. Антиохийският патриарх се обръща към Константинополския патриарх Антим IV[51] с молба за неговите братски напътствия относно появилите се в църковната му област повсеместни незаконни бракове, чието сключване той бил притискан да благослови. Антим отговорил, че в Православната източна църква „се полага всяка грижа и бодърстващо усърдие за неприкосновеността на всичко предадено от Отците", затова и не бива Антиохийският патриарх да отговаря на безумни молби и да опрощава спорове за незаконни бракове, недвусмислено забранени от божествените и свещени закони.[52]

---

47 Вселенският патриарх Йеремия III (ок. 1650–1735). Б.пр.

48 *Ἐπίσκεψις*, бр. 395/15.3.1988, с. 14.

49 Йерусалимският патриарх Нектарий (1602–1676). Б.пр.

50 *ПЕ*, с. 371, 378, 383.

51 Вселенският патриарх Антим IV (1785–1878). Б.пр.

52 *ПЕ*, с. 260.

Почти по същото време александрийските и антиохийските патриарси ходатайствали пред Константинополския патриарх Григорий VI[53] да даде църковно опрощение на съгрешили християни, които по незнание са сключили незаконно съвместно съжителство – и това не в църковната област на Вселенската патриаршия, а в Александрия.[54]

Освен това случаят с избора на Александрийския патриарх Артемий (1845)[55] от Свещения синод в Константинопол не е единствен, „доколкото за доста дълго време той (Синодът в Цариград) имаше правото да избира и гласува за този престол поради липсата в него на каноничен Архиерейски събор по причина на обстоятелствата на времето" – както по-късно казва самият Артемий в своята оставка. Вселенският патриарх казва ясно, че неговата Църква пристъпва към този избор, „следвайки древния ред и привилегия на светейшия Вселенски престол, тоест да промишлява той и да се грижи за духовните потребности на другите патриаршески престоли"[56].

Заслужава да се отбележи случаят с Александрийския патриарх Герасим[57], който, извършвайки едно нововъведение, престанал да изговаря гласно Господните думи: „Приимѝте, ядѝте", а обратно, започнал да възглася с мощен глас призоваването на Светия Дух (епиклезата): „И сотворѝ ѹбо..." и това заповядал и на нему подчинените клирици. Научавайки за това, Вселенският патриарх отправя синодно писмо до въвелия нововъведението второпрестолен Патриарх[58], чрез което му обръща внимание и го връща към порядъка, казвайки следното: „И... здраво държим не само на църковните догмати, но и на всеки обичай; и спазваме и пазим с голяма акривия (точност) и много усилие също порядъка и подхода, така че бързаме да го предадем и в бъдеще на всички здрав, неподправено пазейки предадения нам талант". Призовава Александрийския патриарх да поправи своето нововъведение и да го извести писмено, „та да не се принудим да се отнесем по-строго към него" (т.е. към патриарха на Александрия). Защото Вселенският престол „притежава привилегия спрямо другит, да направлява и насочва намиращата се навред християнска пълнота към правилните догмати на Църквата, към наредбите и изначалните предания, и да наглежда строго за отклоняващите се от църковните разпоредби и предания"[59].

Също така във вече споменатия Томос на четиримата Източни патриарси до православните в Русия на въпроса „дали е възможно епископ или патриарх да прави нововъведения и да въвежда в своята Църква необичайни последования и да променя вида на отредените свещени литургии?", се дава отрицателен отговор, според който: „всяко частно нововъведение, което дръзва да въвежда някои частични, чужди на тях (на съборните постановления) неща, е повод за смут и

[53] Вселенският патриарх Григорий VI (1798–1881). Б.пр.

[54] *ПЕ*, с. 65-67.

[55] Александрийският патриарх Артемий (неизв. – 1858). Б.пр.

[56] *ПЕ*, с. 90-94.

[57] Александрийският патриарх Герасим II Палада (1633–1714). Б.пр.

[58] В реда на каноничните диптиси на Православната църква Александрийската патриаршия заема *второто* място. Б.пр.

[59] *КД*, т. А΄, σ. 89-92 и т. В΄, с. 406-409.

безредие. Бидейки причина за смущение, то подлежи на отхвърляне, а заедно с нововъведенията подлежи на анатемосване”[60].

През миналия век имаме случая с Амидския митрополит Макарий[61] и клириците и миряните, които били заедно с него. Те били част от Римокатолическата църква, а от нея преминали в Православието и минали на подчинение към местния Антиохийски патриарх Методий.[62] Но последният не желаел сам да вземе решение и се обърнал към Великата църква, като помолил за съвет и съдействие поради значимостта на проблема и сериозността на предмета.[63] С други думи, относно един голям въпрос като груповото преминаване в Православието, Антиохийският патриарх почувствал нуждата да прибегне към авторитета на първопрестолната Църква и да подири съдействие и гаранция.

Но и Църквата на апостол Варнава не останала вън от грижата на Вселенския патриарх. Освен останалите документи, запазена е и наредба на патриарх Йоаникий (ср. на XVII век)[64] относно границите на каноничните отношения на намиращите се на острова митрополити спрямо Кипърския архиепископ. Чрез наредбата той се намесил с цел изправяне на каноничните и литургични нередности в тази Църква и подкрепил правомощията на архиепископа на острова. Това патриархът е сторил като братска помощ, както казва, и защото Църквата му има грижата „за всички поместни църкви на нашата света Източна Христова Църква”, а в тази своя отговорност тя може и да „накаже непокорните, за да станат те благопослушни”[65].

***

Изложеното не е просто минало. Братското разположение на подкрепа на Вселенската патриаршия към другите църкви продължава и съществува неизменно. И мястото ѝ в тяхното съзнание като носител и изразител на най-висша каноничност – също. Когато един църковен акт се обезпечи с каноничния авторитет на Вселенската патриаршия, тогава той е валиден и непоклатим. И обратно, когато даден църковен акт, както провъзгласяването от Московската патриаршия на църквата в Америка за автокефална, а на църквата в Япония – за автономна, не бъде прието и признато от първопрестолната Църква, не може да бъде признато и да важи всеправославно, колкото и да са поместните църкви, които го признават. Така се обяснява защо тези две антиканонично провъзгласени църкви търсят да намерят решение в съвместно съгласие с Вселенската патриаршия, за да получат по-късно и признанието ѝ.

От последните години биха могли да бъдат приведени като примери следните случаи. Когато блаженопочиналият бивш Атински и на цяла Гърция архиепископ Йероним[66] нау-

[60] *КД*, т. А΄, с. 336.
[61] Амидски митрополит Макарий Саман (ок. 1800 – 1876). Б.пр.
[62] Антиохийски патриарх Методий (1771–1850). Б.пр.
[63] *КД*, т. В΄, с. 365-377.
[64] Вселенският патриарх Йоаникий II (неизв. – 1659). Б.пр.
[65] *КД*, т. В΄, с. 384-389.
[66] Атинският и на цяла Гърция архиепископ Йероним I Коцонис (1905–1988). Б.пр.

чи, че Московската патриаршия е решила да предоставя православните тайнства на римокатолици, той писа с молба до тогавашния Вселенски патриарх Атинагор[67], „бидейки отец на всички нас, предстоятел на Майката Велика Христова Църква и поради това от всички почитан", да „разобличи, порицае и помоли"[68] Московския патриарх Алексей.[69]

При това само преди няколко години Гръцката църква поиска от Синода на Вселенската патриаршия „правилно тълкуване на петия член на Патриаршеския и синоден акт от 1928 г. относно забраната за преместване на йерарси"[70] и още повече проси „многоценния, непобедим авторитет и негово благословение" за случилото се в нея подир възкачването на Атинския престол на Негово блаженство архиепископ г-н Серафим.[71] Тоест беше поискано авторитетното църковно произнасяне на Вселенския престол относно всички случили се в Гръцката църква църковни актове от първите месеци на неговото възкачване.[72]

Друг съвременен пример е по-горе споменатият случай с провъзгласяването за автокефална от Московската патриаршия на Metropolia-та в Америка. Когато до Фенер достигнаха първите новини, че се подготвя този каноничен преврат, той побърза да информира сестринската Руска църква, че не само няма да признае канонично новата Църква, но и ще пристъпи към всяко друго действие, за да защити каноничния порядък. И първоначално информира съответно останалите предстоятели. Тогава патриарх Атинагор добави, че усилията за възстановяване на нормалните връзки и за гарантиране на консенсуса и единството на Православната църква трябва да стават „винаги вътре в рамките на свещените канони и на постановения дългогодишен каноничен ред и практика"[73].

Епилог

Времето не ми позволява да изброя събитията, които свидетелстват за самосъзнанието на Вселенската патриаршия като „пълна с канонична сила", като носител и изразител на каноничното съзнание на цялата Православна църква, както и случаите, в които са се обръщали към нея – в писмен или устен вид – в това ѝ качество и привилегия.

В различни текстове се срещат множество изрази, които доказват истинността на тези думи. Например тази Църква се определя като увенчана с *църковно достойнство* и *духовна власт*, *върховно достойнство* и *вселенска църковна власт*, *Ареопаг*[74] *на Православието*, *правило на Православието*, *вселенски критерий*, *вселенска наблюдателница* и др.

[67] Вселенският патриарх Атинагор (1886–1972). Б.пр.

[68] *Ἐκκλησία* 47 (1970), σ. 385.

[69] Московският и на цяла Русия патриарх Алексей I Симански (1877–1970). Б.пр.

[70] Свещените канони на Църквата забраняват преместването на епископ от една епископия в друга. Вж. пр. 15/I вселенски събор (325), пр. 21/Антиох. събор (341), както и пр. 1 и 2/Сардикийския събор (343). Вж. Ἐπιφανίου Θεοδωροπούλου, *Τό ἀμετάθετον τῶν Ἐπισκόπων*, изд. Ἀστήρ, Атина 1962. Б.пр.

[71] Атинският и на цяла Гърция архиепископ Серафим (1913–1998). Б.пр.

[72] Съответната кореспонденция в Архива на Светия и свещен синод на Вселенската патриаршия.

[73] Писмо № 7/ 8.1.1970 г.

[74] Висш съд в древна и съвременна Гърция. Б.пр.

„Обичащ и жадуващ, и благоговеещ пред добрия църковен порядък и канонична акривия", Вселенският престол чрез патриаршеските и синодни писма и наредби от различни години изтълкувал и гарантирал „изначално даденото като авторитетно мнение и постановено в свещеното и църковно устройство от богочестните апостоли, а заедно с тях, от светите и богоносни отци"[75]. Защото той винаги е вярвал, че негов дълг е „да се грижи преди всичко друго за тях и с цялото си усилие и готовност да пази постановеното от тях; защото върху него е изградено и на него се основава духовният градеж на добрия църковен порядък, и чрез него (постановеното от апостолите и отците) се намира във взаимна хармония и взаимна приемственост онова, което изгражда ангелското благочестие и съвършенството на пълнотата на Христовата църква."[76]

Разбира се, всичко това не означава, че Вселенският патриарх се държи като папа в Православната църква. За това никога не е имало дори мисъл, нито пък и другите предстоятели биха го приели, тъй като „едноличен авторитет в църковните дела не се приема"[77], нито пък днес го приемат православните.

Негово високопреосвещенство Коринтският митрополит г-н Пантелеймон, който в продължение на цели шест години се е занимавал с патриаршеските документи, за да подготви толкова полезния указател („ключ") към православните канонични разпоредби, в своето предисловие изразява удивлението си „към управленската сръчност, към спокойното, благоразумно, но и твърдо решаване на многообразните теми и проблеми" от Вселенската патриаршия. Откроява също така нейното неподражаемо кормчийско изкуство и казва по конкретната тема за погрешно изтълкуваната от някои намеса на Патриаршията в делата на другите църкви следното (което произтича естествено от патриаршеските документи): „съществуващите документи, изборни актове на патриарси на други престоли от страна на „ендимуса събора"[78] на Вселенския престол не представляват нито превишаване на пълномощията, нито навлизания на Вселенския престол в други църкви, а очевидно са закрилнически и благодетелни действия с цел спасяване на престолите, светите обители, свещените места и др., представляват принос, помощ и утеха за обуреваемото християнско паство, принасяни от Великата Константинополска Христова църква, действаща като Майка, винаги авторитетно и благоразумно"[79].

Вселенската патриаршия, като свещен център на служение на цялата Източна църква, „с широтата на мисълта и на взора, с която винаги се е отличавала... е играла през вековете ролята на общ носител и изразител на силите и действията на Православието по света"[80].

---

[75] *КД*, т. А΄, с. 139.

[76] *КД*, т. А΄, с. 141.

[77] *КД*, т. А΄, с. 255. Вж. и *ПЕ*, с. Iβ΄, iη΄, 273, 314 и др.

[78] *Ендимуса събор/синод* (Ἐνδημοῦσα Σύνοδος) – църковен орган, съставен от пребиваващите в столицата Константинопол епископи, някои от които (вкл. патриарси на Александрия, Антиохия и Йерусалим) живеели за дълъг период, понякога години наред, в Цариград. Днес това е синодът на всички постоянно живеещи в Константинопол архиереи на Вселенската патриаршия. През последните десетилетия (от 20-те години на XX век насетне) именно това е органът, който осъществява избора на всеки следващ Вселенски патриарх. Б.пр.

[79] Παντελεήμονος, Μητροπολίτου Κορινθίας, *Κλείς τῶν Ὀρθοδόξων Κανονικῶν Διατάξεων*, Ἀθῆναι 1979, σ. Iβ΄.

[80] Βαρθολομαίου, Μητροπολίτου Φιλαδελφείας, «Ἡ Καθολική Ἐκκλησία καί ἡ Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως», *Στάχυς*, τευχ. 40-41 (юли 1974-юни 1977), с. 143-144.

Преподавателят в този Богословски факултет[81] г-н А. Ангелопулос, говорейки за църковния въпрос в Скопия[82], написа неотдавна, че това е въпрос верови, църковен, всеправославен и „е възложен на висшата компетентност на Майката Велика Църква, на Вселенската патриаршия, *като равнодействаща сила на православния каноничен ред"*[83].

Вселенската патриаршия действително е такава равнодействаща сила и с Божията благодат, тя ще пребъде такава.

Превод: Александър Смочевски

[81] Богословският факултет към Солунския Аристотелев университет, където е прочетен и настоящият доклад за пръв път. Б.пр.

[82] Скопия – название на Република Северна Македония, което доскоро се използваше официално в Гърция. Б.пр.

[83] „Μακεδονικό Ζήτημα – Ἡ ἐκκλησιαστική ἱστορικοκανονική ἄποψη ἀπό τό 1944 κι ἐδῶ", *Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια,* 1.2.1989, с. 6.

Прот. д-р Сава Кокудев е главен асистент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски". Доктор по философия. Служи в параклиса на факултета. Автор на редица статии в областта на патристиката и по актуални въпроси на Православната църква.

прот. Сава (Щони) Кокудев

ЕДИНСТВОТО НА СЕДЕМТЕ ТАЙНСТВА НА ЦЪРКВАТА. ОПИТ ЗА МАЛЪК СВЕТОТАЙНСТВЕН СИНОПСИС

Известно е, че теорията за седмичния брой на тайнствата е възприета на Изток след Лионската уния (1274). Около седемдесет години по-рано Йоан X Каматирос, последният Константинополски патриарх отпреди латинското разрушаване на града (1204), полемизирайки с папа Инокентий III пише за „Тайнството на Новия завет", имайки предвид Божествената Евхаристия. Тук няма да се занимаваме с въпроса за броя на тайнствата и влиянията, под които се установява това учение. Учението за седемте тайнства не противоречи на традицията на Изтока, тъкмо затова е и прието, и унаследено в нея. Фиксирането на броя на тайнствата обаче създава предпоставки за мисленето на тези тайнства като седем **отделни** тайнства и точно към тази интуиция е прицелен нашият скромен опит.

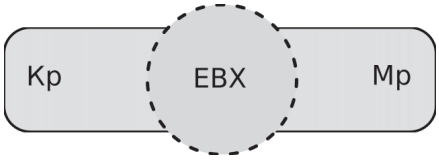
Въпросът за разделението на тайнствата, за тяхната фрагментация се отнася до схващането им като различни освещения сами-за-себе-си, но още повече засяга и проблема за тяхното **частно** осмисляне вътре в Църквата днес – това вече са „моето кръщение", „моята сватба", „моята изповед" и пр. Онова, което ще ни интересува тук, е тяхното интегрално осмисляне, свързването обратно в едно смислово цяло. Без да поставяме под въпрос по никакъв начин учението за броя на тайнствата, нека се опитаме – ако искате, и с катехизаторска цел – да осмислим логоса на вътрешния интегритет на седемте: органично изградени около един център, който е светата Литургия, Божествената Евхаристия.

Спасението в Христа, тайнството на спасението, Божествената икономия (домостроителство) на Христос е **едно цяло** тайнство, което обаче се реализира в различни фази. Белег на тези спасителни фази са Господските празници на

Църквата: Благовещение, Рождество Христово, Богоявление, Преображение, Вход Господен в Йерусалим, Възкресение Христово, Петдесетница и пр. По същия начин светите тайнства представляват за нас една спасителна цялост, която има различни фази, свързани с Христовото домостроителство. Това е същото спасително дело, спасението, което Христос е извършил за нас, но вече във и чрез Църквата актуализирано за нас, т.е. включващо нашето участие и свободно съдействие. Нека опитаме заедно да потърсим **връзките** между седемте тайнства на Църквата и начина, по който те образуват една цялост, онагледявайки светотайнствената структура в приложената по-долу схема.

Икономиен синопсис

Ще ви предложа за начало следния вариант: нека мислим като водеща ос или светотайнствен гръбнак тайнството на Кръщението, Миропомазанието и Евхаристията, които образуват една цялост, едно троично тайнство, което в древност е наричано „тайнство на светото Просвещение". По такъв начин говори за него свети Василий Велики, така говори и текстът на църковното последование от Требника, което нарича тайнството „свето Просвещение".



Това **триединно** тайнство на Кръщението буквално означава „потапяне" (от гр. βάπτισμα), но старобългарският превод е интерпретативен, понеже го съединява с тайната на Кръста, откъдето идва „кръщение". Защо? Кръщението представлява слизане с Христос, влизане, съчетание с тайната на Богоявлението при река Йордан, но и с неговата Пасха – кръстната Пасха и възкресната Пасха.

Иконографията на Възкресение Христово („Слизане в Ада”) и на Богоявление показва типологичната връзка между двете събития. В събитието на Теофанията, Йорданската „Пасха”, от една страна – слизането във водата и освещаването на творението, победата над греха, а в събитието на Възкресението Христово, Кръсто-възкресната „огнена” Пасха на нашия Господ, от друга страна – победа над смъртта в Новата вечна Пасха. Точно тази вътрешна типологична връзка е отразена в самия смисъл на думата „вaптизма”, потапяне.

Ние се потапяме не само в река Йордан, в която се е потопил Христос, тоест в осветеното творение, осветената вода от неговото Първо пришествие, но ние се потапяме и съединяваме с Неговия кръст, отиваме заедно с Христос на Кръста, умираме в тази вода, за да се родим за нов живот. Ние се потапяме, но и се помазваме с това Миро, с което ни облива петдесетната благодат, дарът на Светия Дух. Ние се раждаме от вода и дух и понасяме своя кръст заедно с Христос, понеже влизаме, така да се каже, в неговия еон, в еона на Неговото Тяло. Ако трябва да използваме самата старобългарска дума, ние се въз-раждаме в Христос, тоест раждаме се за небето. Възраждаме се **във** Христос!

Цялото тайнство е триединно: 1) Кръщение, обличане, потапяне в Христос; 2) Миропомазание, помазание, слизане на Светия Дух и 3) Евхаристия, сядане на трапезата Господня – на онази есхатологична трапеза на Царството от притчата за Пира (Мат. 22, Лук. 14), трапезата на Църквата**.** Тези три тайнства са всъщност едно цяло – тайнство на светото Просвещение – и те реализират за всеки един от нас **входа** в Църквата.

В притчата за поканените на брачния пир у Матей (22 гл.) един от поканените влиза на трапезата, но без сватбена премяна**,** без облеклото на светото Кръщение. Ние се обличаме в Христос (ἐν Χριστῷ) и само когато сме облечени в

тази одежда, можем да пристъпим към празничната Трапеза. Това облекло обаче ние не сме заслужили, ние го получаваме даром. Само след като бъдем облечени в Христа, ние можем да застанем на тази трапеза и да вкусим от тайнството на Христовото Възкресение, присъствието на нашия Господ в църквата, да имаме вътре в себе си това Присъствие, преобразяващо нашия микрокосмос.

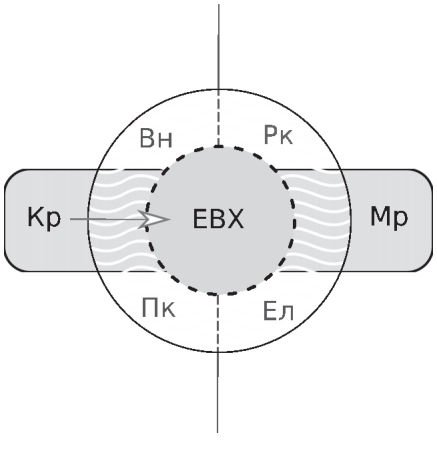
Хоризонталните оси на тялото

Нашето тяло

Нека да опитаме да разположим и останалите тайнства (вж. схемата по-долу). Под Кръщението ще поставим тайнството Покаяние, доколкото покаянието и изповедта представляват ново Кръщение. Отделилият се от Бога и от Църквата има нужда да бъде върнат обратно в общение. В определен период в Древната църква се давало право само на една Изповед, защото преди всичко изповедта се свързвала с отпадане от Църквата при гонение или извършване на тежък грях, който отделя кръстения от Тялото Христово, като например блудство, прелюбодейство, убийство и отричане от вярата.

От другата страна, отдясно, нека поставим тайнството на Миропомазанието, което можем да мислим като особен вид ръкоположение – предаване и приемане на духовна харизма (дар) чрез ръковъзложение. Нека си припомним жеста на св. Йоан в иконата на Богоявление – откриването на Месията при водите на Йордан – и думите на Кръстителя „аз имам нужда да се кръстя от Тебе, а Ти ли идваш при мене" (Мат. 3:14), които в случая следва да разбираме като: „аз имам нужда да приема твоя Дар (харизма), а Ти какво ще получиш от мен, бедния". В същия дух е изповедта на Кръстителя, който казва „не съм аз Христос" (Иоан. 1:20) и „аз ви кръщавам с вода за покаяние; но Оня, Който иде подире ми, е по-силен от мене... Той ще ви кръсти с Дух Светий и с огън" (Мат. 3:11). Тъкмо затова ето тук отдясно над Миропомазанието ще поставим Ръкоположението, хиротонията, възлагането на ръце за предаване на огнения дар на Светия Дух. Под тях ще поставим тайнството на Елеосвещението, понеже то също е подобно на Миропомазанието. В него се извършва помазване с осветен **елей** при наличие на болест, т.е. свързано е с **из-цел-ението** и изцеляващата функция.

Кр = Кръщение
Мр = Миропомазание
Вн = Венчание
Рк = Ръкоположение
Пк = Покаяние/Изповед
Ел = Елеосвещение



Във връзка с изцелението нека да се върнем на темата за спасението, което е извършено „във Христос". Спасението (σωτηρία, σώ-ζειν) е свързано с понятието за тяло/цяло (σῶ-μα) – спасението е о-целост-яване, което се случва във-тяло – в Тялото на Църквата, на Невестата, Тялото Христово. Една от основните водещи светотайнствени категории е „**цяло**" и това оцелостяване е свързано изключително с икономията, устрояването на дом, т.е. Домостроителството на Христос и на Светия Дух. Веднъж и завинаги всичко е извършено в Христос, всичко е устроено в Него, в Неговото Тяло и няма вече какво повече да се извърши за спасението на човека, и няма никой друг, който би могъл да извърши нещо подобно. Спасението е вече **завършено**. Това, което остава да се извършва, е нашето **съ-причастие** (приобщаването) към това извършено спасение – това се случва в икономията на Духа Светаго. От века на историята ние трябва да се „прикачим", да „прихванем" този друг поток на времето и друг поток на битието – есхатологичното битие – завръщане чрез тайнствата в Светия Дух.

В седмѝчната **система** на тайнствата, която можем да наречем система на Тайнството на Църквата, говорейки за седем тайнства, ние имаме предвид едно седмоединно тайнство – Тайнството на Новия завет между Бога и човека, скрепен в Тялото и Кръвта на Единородния Син.

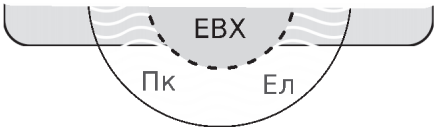
Заветът винаги е свързан с някаква жертва. Старият Израил извършва кръвни жертви до идването на Месията, но Едната и Едничка пресвята Жертва е принесена от Самия Син Божий на Кръста и Той е Който реализира Новата Пасха на Новия Израил. От тук насетне Неговото Тяло е онази спасителна територия – χῶρα τῶν ζῶντων – да, може да кажем, че самото Тяло Христово е територия на сотирията, „място", в което ние се въ-телес-яваме и се о-целост-яваме, из-целяваме се в „земята на живите", в земята на преселилите се в Бога, но и на онези, които в своя живот вече са умрели (за греха) и оживели за вечността според думите на свети апостол Павел: „А Христос умря за всички, та живите да живеят не вече за себе си, а за Оногова, Който умря за тях и възкръсна" (2 Кор. 5:15).

Христос е **съборната личност –** Единият умря заради всички, за да може всички, които умират заради Него, да са вечно живи в Него. Кръщавайки се, ние умираме за света, за този век, и се въз-раждаме за вечен живот в Христа. Ние се преселваме още приживе при-живите – в тази „земя на живите", територията на Христовото Тяло на Църквата, в която действа многообразната Божия благодат, която се явява в седемте тайнства, но и не само в тях.

Тялото Христово и нашето тяло

Нека сега да се опитаме да разгледаме структурата и връзката между различните тайнства, ако може така да кажем – по различни оси, които да ни помогнат да откроим някаква вътрешна парадигма. Първа е оста на светото Кръщение, което представлява вход в Тялото Христово: ние, разпилените в този век, пръснати по хълмовете на историята, сме малките житни зърна, които се събират в едно цяло, ние влизаме в състава на един голям хляб, Хляб Небесен

(срв. Дидахи IX, 3-4). Вкусвайки Небесния Хляб, който е Тялото Христово, ние самите ставаме част от този Хляб, защото квасът преминава в нас – квасът на Светия Дух. Тогава ние се включваме в тялото на Църквата и влизаме в Тялото Христово, ставаме живи клонки и живи клетки от Новата Лоза.



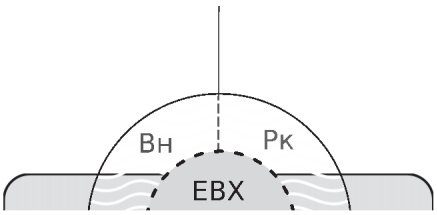
Какво се случва обаче, ако по някаква причина отпаднем от това Тяло? Какво ще се случи с нас? За да не погинем, Църквата ни дава начин да се **завърнем** в Тялото Христово чрез тайнствата от долния ред, които се отнасят до **нашето тяло.** Покаянието и Елеосвещението са завръщането към Христос на нашето тяло, което е отпаднало по някаква причина.

Когато сме вече кръстени, но отпадаме от Църквата чрез някакъв тежък грях или чрез заболяване, защото тежката болест също ни отделя, нашето тяло „изстива" и ние се отделяме от евхаристийното събрание. Тогава имаме нужда да бъдем загрени отново от благодатта на Светия Дух, да бъдем запалени с Неговия огън, така че нашето тяло да се стопли и да се върне към Евхаристийното събрание, да се върне към светата Трапеза.

В Църквата се съхранява съзнанието, че болестите стоят във връзка с греховете, и за да бъде наистина изцелен болният, той е поканен да принесе покаяние и изповед – затова много често, преди да се извърши Елеосвещението, се извършва тайнството на Покаянието и Изповедта. Тук виждаме свързани тези две тайнства, които са енергии, действия на Бога спрямо нас, спрямо нашето тяло, спомагащи за завръщането на това житно зърно в Тялото на Небесния Хляб.

Тялото на събранието, общността, еклисията

Как стоят нещата с тайнствата от горния ред – Венчанието и Ръкоположението, хиротонията? Тези две тайнства касаят нивото на **общността**, съборното тяло на общността, да кажем, на **еклисията**.



Във Венчанието се образува **ново тяло,** ново битие, което се състои от двама души, но те вече стават **едно** – двамата стават едно. Има една древна сентенция, която се смята за част от най-древните пластове на свещеното Предание, от тези незаписани притчи, които Самият Господ е изричал – „когато двамата не са двама, а станат едно, Царството Божие вече е дошло". Във Венчанието имаме присъствие на Царството Божие. Ние казваме, че семейството е домашна църква, и това не е просто някаква метафора. Това е много дълбока реалност, защото отношенията между

мъжа и жената в тайнството Венчание са зададени по образеца на отношенията между Христос-Жениха и Неговата Невеста – Църквата.

Свети апостол Павел повелява „жената да се покорява на мъжа" (Еф. 5:22) в изпълнение на Божествената „епитимия" от книга Битие („... към мъжа си ще тегнеш, и той ще господарува над тебе", Бит. 3:16), но и „както Църквата се покорява на Христос" (Еф. 5:24). На мъжа е заповядано да бъде отговорен в пазенето на домашния Едем (срв. Бит. 2:15) – да обича жертвено жена си, точно както Христос предаде Себе Си за Църквата (Еф. 5:25). Да извършва тази непрестанна жертва е в етоса на мъжа, на съпруга, той изобразява Христос в тази реалност на домашното Царство, а жената е призована да бъде послушна в смисъла да приема жениховата жертвена любов с благодарение, както Църквата приема Христовата жертва с Евхаристия, и да отвръща с това невестинско любовно послушание, послушание по любов и от любов.

Във Венчанието се сътворява нов Човек, двамата стават едно, понеже казано е още в началото – „ще остави човек баща си и майка си, и ще се прилепи към жена си, и ще бъде двамата една плът" (Бит. 2:24). Двамата образуват едно цяло-и-тяло, една нова цялост – църква, в която тече домашно богослужение на преобразяваща ежедневието любов.

От друга страна, в Ръкоположението (хиротонията), което още се осмисля като венчаване за църквата, се създава отношение между самото семейство на свещеника и голямото семейство на Църквата; тук няма специално да коментираме монашеството, доколкото това последование не влиза в числото на седемте тайнства, но бихме могли да го мислим по аналогия със семейството – монашеското общежитие като форма на духовно семейство. Тогава, ако във Венчанието имаме образуване на домашна църква, то в Ръкоположението имаме образуване на енорийска или поместна църква – ако е хиротония на епископ, е поместна църква, ако е хиротония на свещеник, е енория, енорийска църква. Общата типология е следната: в Ръкоположението „многото стават едно", а във венчанието „двамата стават едно" – ето го **съборния** ред на тайнството, тайнството на еклисията. Съществува и връзка, еднопосочен преход Венчание→Ръкоположение, който означава, че мирянинът трябва първо да бъде семеен (или в монашество), за да стане отпосле свещеник. Така предписва и свети апостол Павел, който казва: „който не умее да управлява собствената си къща, как ще се грижи за църквата Божия" (1 Тим. 3:5).

Освен това тук имаме много силна връзка с Евхаристията. Нека да обърнем внимание, че до ден днешен Ръкоположението винаги се извършва само и единствено в Литургията. От своя страна последованията на Кръщението и Венчанието започват с възгласа „Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух, сега и винаги и во веки веков", което означава че самото последование на Венчанието и на Кръщението е предвидено да се извърши вътре в Литургията.

В древност Кръщението се извършвало обичайно на големи празници – съборно, а не по всяко време, както сега може да видим – в неделя да има пет кръщенета

едно след друго – не, това е признак на промяна в осъзнаването на тайнството. Кръщението се извършвало на празник и за множество хора, при това съборно в Литургията, в органична връзка с Евхаристията.

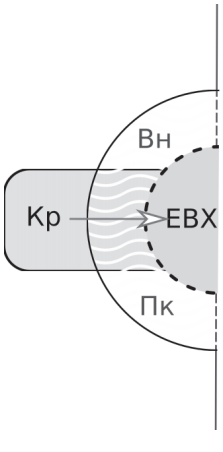
Кръщението и Миропомазанието по своята същност представляват приемане на нов член на църквата, в лоното на църквата. Кой приема този нов член – църквата го приема. Кой го кръщава – свещеникът ли? Не, Бог го кръщава, от Светия Дух се кръщава, затова и чинът се извършва вътре в Литургията, в Евхаристията. В огнената пещ на небесния пламък човекът се кръщава от вода и дух, тоест от Огън и вода, чрез двата елемента свише оросен, подобно на тримата свети отроци във Вавилонската пещ (срв. Дан., III глава).

По същия начин и Венчанието: то представлява венчаване на двамата за Христос и за Църквата, семейството се „прикачва" към Църквата. Можем да си представим църквата като съборна **общност-семейство** – енорийската църква и въобще поместната църква е общност, в която има много други общности-семейства. Тези, които са несемейни, пребивават в чина на чедата и докато не формират свое ново семейство, те принадлежат към семейството на майка си и баща си. Но един ден, когато имат свое семейство, те вече стават друг чин, защото „ще остави човек баща си и майка си..." (Бит. 2:24).

Можем ли тогава да кажем че църквата, енорийската църква, поместната църква, е семейство на семействата, семейство от семейства? Семейството на църквата представлява общност, в която действат тези **връзки,** връзки на любовта, връзки на роднинство, защото и семействата се сродяват помежду си. Когато наричаме другите в Църквата „**братя** и **сестри**", не казваме това нито от някаква куртоазия, нито поради някакъв църковен протокол – тези думи изразяват дълбоката същност на Църквата като семейство, в което всички сме братя и сестри и имаме един Небесен Отец.

Вертикалните оси на еона

Водата на историята



Досега разглеждахме вътрешната парадигма на светотайнствената структура в нейния хоризонтален план. Нека да опитаме да видим и свързващата вертикалната ос на тайнствата. Вижте Венчанието, Кръщението, Покаянието и Изповедта – кое е общото между тях?

Общото е символът на **водата**: в Кръщението тайнствено присъства река Йордан, „йорданската вода"; в Покаянието и Изповедта присъстват **сълзите**; във Венчанието водата се претворява във **вино**.

Символът на водата е свързан с творението, с този свят, който трябва да бъде преобразен. Йорданската вода се преобразява и от нея бяга злото, демоните, обитаващи творението след Грехопадението. Сълзите са тези, които преобразяват вътрешния свят на човека – изтичайки от еона на нашето тяло, те се превръщат в изцеляващ квази-Йордан за нас – един „йордан", който извира вътре от нас и чрез който в нашия микрокосмос се извършва едно йорданско тайнствено очищение. Ние се очистваме и се освещаваме в тези покайни сълзи.

Водата, която става на вино, показва връзката между **претворяването** на евхаристийните Дарове, от една страна – на виното, което става Кръв Христова, но от друга страна стои претворяването на този свят – претворяване на двамата, които ще станат една цялост, претворяване на този век в нова реалност на бъдещия век. Във Венчанието двамата са вече едно, двамата не са разпилени егоистични същества, а са една нова цялост, включена в Христовото Тяло. Христос е третото измерение на брака, Той е невидимото измерение, което усъвършенства Адамо-Евината любов. Двамата имат нужда един от друг, защото „не е добро за човека да бъде сам" (Бит. 2:18) – за да може в любовта и общението да познаят Бога и неговите енергии, понеже човекът сам не може да познае Бога, Триединния Бог, Който от любов жертва за живота на света Своя Син Единороден.

По този начин приобщени, двамата придобиват вече **ново качество**, качеството на пълнотата, което преодолява индивидуализиращите енергии на този еон, който разпилява в егоистичност и саможивие единичните ипостаси. Панайотис Нелас пише, че най-големият грях е саможивието, да останеш сам в онова „не е добро за човека...". Дори когато някой не е венчан или не пребивава в монашество – доколкото монашеството също е вид общност – той има други начини, с които отново да преодолее саможивието – чрез служение на ближния.

„Когато двамата не са двама, а едно, Царството Божие вече е дошло" – двамата стават **икона** на вечността, есхатологична икона на Христос и Църквата, и пребивават в благодатта на Царството, което също е вид **тяло**. Царството е тяло, Тяло на Царя и те са включени в това цар-ство. „Царството Божие вътре във вас е" (Лук. 17:21), казва Христос, и Той го явява при Йордан вътре в Своето тяло. Сега Царството Божие вече вътре в тях се носи, отключва и активизира, за да станат те двамата църква домашна, пълна с живот.

Венчанието възпоменава претворяването на водата във вино в Кана Галилейска. При Дървото на познанието падналият ангел среща жената и сключва с нея тъмен завет, към който се приобщава и Адам. Това води до сълзите на Адам и Ева пред Рая, една сцена, която ни се припомня на Неделя Сиропустна, когато започва Великият пост. Този плач е осъзнаването на изгубения Рай, тези сълзи обаче са начало на покаянието и следователно начало на завръщането в рая.

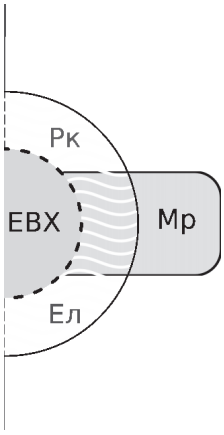
Още в рая Бог дава обещание на Ева, наричано „протоевангелие", първа блага вест: от нейното семе да произлезе потомството, което ще смаже главата на Змията (Бит. 3:15) – и ето, на прага на Новия завет идва този момент и

паралелна ситуация на Благовещението. Падналият ангел срещна Ева и чрез това беше сключен тъмният завет, който изведе Адам от рая – обаче чрез светлия Ангел, Архангел Гавриил, и новата Ева (Мариам) започна началото на нашето спасение, началото на Новия завет. Подготовката на Мариам, идването на Ангела, съгласието на новата Ева, послушанието на Тази, която е образ на Църквата – всичко това е блага вест за нас и начало на спасението.

Забележете че в Новия завет Света Богородица е образ на Църквата, името „Мариам" означава „възлюбена", тя е възлюбената на Бога. Нейното тяло става тяло на Църквата, защото от Нея се ражда Христос, който отдава Своето Тяло на Църквата. Освен това да не забравяме, че в празничния цикъл Богородичните празници са, така да се каже, голямата скоба, в началото и края на календарното време: Нейното Рождество се чества на 8 септември, малко след началото на индикта (1 септември), а на 15 август, малко преди края, честваме Нейното Успение – блаженото заспиване и преминаване във вечността. С други думи, Света Богородица е рамка, нейното тяло е рамка на Църквата, тя по особен начин обема и представлява Църквата. Тя е послушната на Бога, възлюбената на Бога Мария и затова Нейното тяло става Тяло на Църквата.

В събитието на сватбата в Кана Галилейска имаме една друга важна връзка: връзката с Богоявление. В древност Рождество Христово се чествало на шести януари, но заедно с него се чествали още две събития, едно от които – сватбата в Кана. Защо? Евангелието казва: „така Иисус тури начало на чудесата си и яви славата Си, и учениците му повярваха в него" (Иоан. 2:11), а първият момент, в който Христос се явява като Месия Израилев, е при водите на Йордан. По-късно Той по чудесен начин ще преумножава хлябовете, за да насити Израил, но първото Му чудо е претворяването на водата във вино в Кана, благославянето на брака и явяването пред учениците.

Тази благословена връзка между мъжа и жената, благодарение на която Адамовият род продължава да се рои във времето, празникът, децата – всичко е отново прието и осветено чрез новата Ева, Света Богородица, и новия Адам, Христос. Наистина отношението между тях е отношение между майка и син, за разлика от старите Адам и Ева, но от друга страна, Новият Адам, Синът Божий, има за Невеста Църквата, конституирана от всички онези, които пристъпват към Него с вяра и вкусват от Неговото Тяло и приемат Неговата Жертва. Света Богородица **осиновява** всички останали и значи Тя е майката на Църквата, майката на Първородния и всички останали.



В Кръщението ние си спомняме Богоявлението, а на Венчанието спомняме си отново теофанията, т.е. явяването на Бога в Кана, празнувано в древност на същия ден с Йорданското Богоявление (6 януари). Ето защо

сме ги поставили в една редица заедно, редът на тайнството на водата, която се претворява в ново качество и ново битие (в случая във вино) – двамата стават едно. Това е тайнството на **срещата** с Христос. Сатаната срещна Адам и Ева в рая, за да ги отклони от общение с Бога, и заради това те излязоха от рая в падналия свят, а Христос, Синът Божий, дойде, за да разруши делата на дявола (1 Иоан. 3:8), да посрещне отново мъжа и жената за общение, да благослови отново техния съюз и да ги върне в рая.

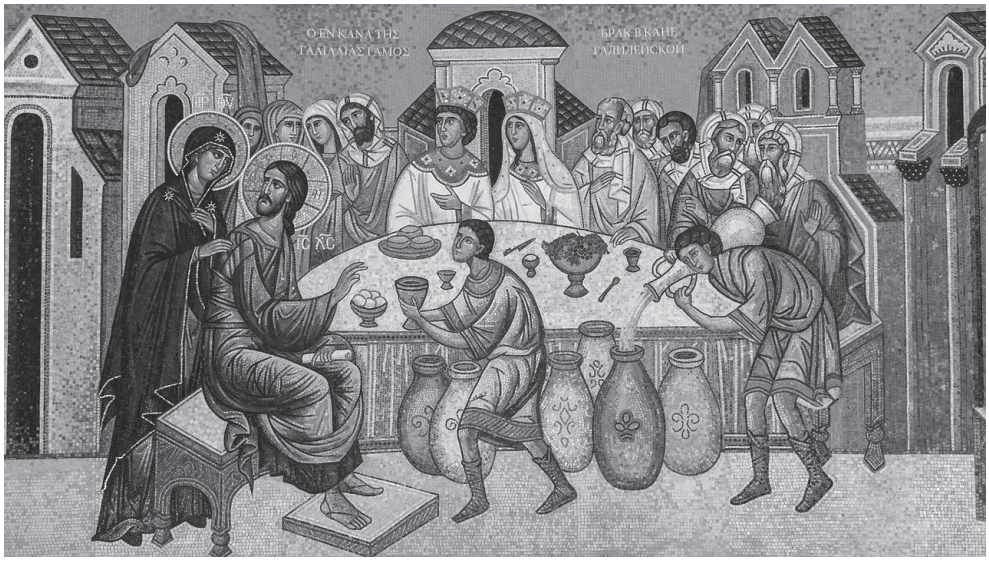
Ето го началото на завръщането в рая за семейството, за новия човек, който вече не живее за себе си. Мъжът живее за жената, жената живее за мъжа и двамата живеят за Христос, извършват една литургия в дома си. Поставя се начало на новата градина на малкия Едем: защото какво е семейството, ако не една малка икона на Рая, осветено пространство, една осветена **територия** – отново ще използваме тази дума „χῶρα" – земя, в която Самият Бог обитава? Там Любовта дава своите плодове и се преумножава чрез раждането на децата, и върху нея почива Божието благословение, запечатано с даровете на Духа – водата пак е станала на вино, в което предвкусваме бъдещия век на Трапезата Господня. Ето как символът на водата – символът на творението, което трябва да бъде преобразено – свързва тези тайни по едната вертикала.

Огънят на есхатона

Втората символична вертикална ос, която пронизва седемте тайнства, е тази на **огъня** или на духа. Миропомазанието е слизане на Светия Дух и това изявява петдесетния характер на всички тайнства. Това тайнство е свързано с предаване на есхатологичен характер, на действеност отгоре, със слизане на Светия Дух и „запалване" на принесената материя, която става просфора, т.е. приношение. Това предложено творение, което трябва да бъде осветено и преобразено, изисква съучастие на нашата воля и енергия.

Нашето предложение („проскомидия") към Бога е всъщност енергията, действието, което произтича от нашата вяра. Вижте как в Кана Галилейска Света Богородица казва: „Каквото ви каже сторете... и напълниха делвите с вода до горе" (срв. Иоан. 2:5,7). Вижте на иконата как е изобразен Христос: слугата-дякон носи чашата, Христос благославя и тя е станала вече на вино. Историята, повествованието, казва: „налейте сега и занесете на стария сват" (Иоан. 2:8) – този, който е наречен „архитриклин" (на гръцки, но думата е възприета и в старобългарския) и който е нещо като церемониалмайстор на брачната трапеза – той опитва виното и продължението е: „защо ти си скрил доброто вино досега" (срв. Иоан. 2:10)?

На иконата Христос благославя чашата точно както в Евхаристията се благославя виното и то става Кръв Христова – Самият Той е този, който претворява, акцентът е върху Божието действие, но нашето приношение е тази вода, която се излива в амфорите и се принася на Бога. Това е действие от вярата. Никой не би налял вода просто за да я занесе на друг да пие, представяйки я за вино. Само заради вярата – защото Света Богородица казва „каквото ви каже



сторете" (Иоан. 2:5) – Христос казва „напълнете делвите с вода догоре" (Иоан. 2:7) – и те го слушат, изпълняват. Ето послушанието на волята, винаги по нашата воля и нейното свободно послушание, както в брака.

Категорията послушание е категория на любовта, както казахме. Обаче много често се стига до това послушание в състоянието на немощ. Човек често се обръща към Бога тогава, когато няма вече вино, когато естественият дар на виното от Бога свършва. Често се превръщаме в консуматори на тайнството и на даровете, които Бог ни изпраща тук, както някога в райската градина. Грехът се проявява в нежеланието на човек да се грижи да преумножава духовно тези дарове (да обработва и пази, срв. Бит. 2:15) чрез Светия Дух, а вместо това се грижи да ги консумира (в евангелските притчи богатството е идол, а грижата – идолопоклонство). Възможността за послушанието се проявява, когато дойде Христос и застане на Трапезата и ни каже: „напълнете делвите с вода". Виното е свършило, даровете са свършили. Когато сме в гранична ситуация, когато болестта е дошла, на прага на нашия живот, ние молим Бога да обнови в нас този дар, принасяйки Му нашата просфора, нашата любов.

Това е нашата просфора, буквално „приношение", което участва в общението чрез размяната на дарове, нашето благодарение на Бога. В Евхаристията ние принасяме нашите дарове, Бог ги претворява и обновява в нас дара на живота като го у-векове-чава, прави го над-вековен, вечен живот. В тайнството на покаянието ние принасяме нашите сълзи и Бог отнема нашия грях, претворява го в радост. В тайнството на венчанието ние принасяме водата, нашата земна любов, а Бог я увековечава, прави я небесна любов, прави така, че да не изгубим никога тази любов, а да я усъвършенстваме за вечността. И даже някога да се изчерпи виното поради нашето неблагоразумие, тогава пак ще молим Христос отново да направи водата на вино.

Посочените евхаристийни връзки с приношението, просфората, ни насочват към още един много важен момент – анамнезата (припомнянето) и епиклезата (при-

зоваването). Анамнезата е връзка с историята, века на историята, докато епиклезата е връзка с есхатологията, нещо, което се случва чрез Светия Дух. Анамнезата означава „припомняне" и този момент е свързан с домостроителството на Сина в историята, докато другата част, епиклезата, е свързана с домостроителството на Светия Дух и есхатона.

Във втората част на евхаристийния канон, анамнезиса, ние си спомняме какво Христос направи за нас: Той дойде в нашия свят, роди се, извърши всичко за нас чрез Кръста, гроба, тридневното Възкресение, възнесението на небесата и сядането отдясно на Отца, че дори и Второто пришествие възпоменаваме! След това идва третата част, епиклезата, призоваването на Светия Дух. В анамнезата ние си припомняме какво Христос стори за нас, а в епиклезата се молим това, което Христос е сторил за всички нас, да бъде валидно точно за нас, тук и сега, тоест ние да съучастваме в тази тайна. Христос е извършил спасението, Той е извършил вече всички тези велики дела, но ние трябва да се приобщим към тях.

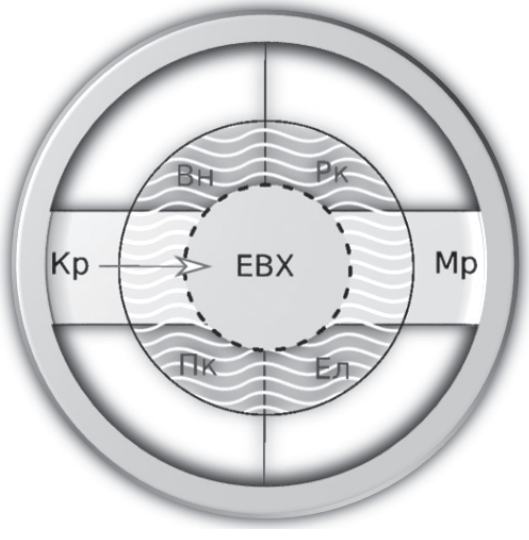
В светите тайнства силата и благодатта, която е дадена чрез великите дела Божии, следва да се активизират в нас, ние искаме да имаме общо с тези велики дела – и това го прави Бог, Светият Дух. Той актуализира това, което Христос е направил веднъж и завинаги в историята. Светият Дух го актуализира да бъде навсякъде, на всяко място и по всяко време действено и мощно за нас, тоест да действа в нас благодатта и спасителното действие; прави изцеляващата **енергия** на Сина да бъде действена вътре в нас и да **преобразява** нашето тяло и нашето битие, за да ги включва в Христос, в Неговото Тяло. Така че целият порядък на светите тайнства Ръкоположение, Миропомазание и Елеосвещение е свързан с огъня, със символа на елея и мирото.

В епиклезата на Евхаристията ние призоваваме Светия Дух да дойде и да **запали** даровете на хляба и виното със Своята благодат и да ги **претвори.** Думата, която се използва в Литургията, е μεταβολή и означава на гръцки „хвърляне от другата страна", прехвърляне, даже можем да използваме на български и превеляне. Думата metabole обаче се използва и за тяло – това е „метаболизмът" на Тялото Христово, който следва буквално да „обмени" даровете, да ги приеме от века на историята и да ги **усвои** в Себе Си. Светият Дух у-своя-ва нашите дарове и по тоя начин усвоявайки ги, ги претворява, обаче оригиналната дума не е μεταποίησις („претворяване"), а metabole, т.е. усвояване на даровете. Това е действието на Светия Дух в епиклезата, призоваването в тайнството. Винаги може да видим в светите тайнства, поне в повечето от тях, тези два момента: имаме спомен за нещо, което Христос е извършил, и в следващия момент призоваване на Светия Дух – да го направи действено, валидно за нас.

Тогава Ръкоположението представлява отново помазване с петдесетния огнен елей на благодатта на Светия Дух, която слиза отгоре. Хиротонията е запазила най-древната форма с възлагане на ръце, точно както се случва в самото Кръщение Господне: св. Йоан Кръстител се докосва до главата на Спасителя, възлага ръце. Това е едно и също нещо – предаване на Светия Дух, обливане

със Светия Дух, заливане, запалване с благодатта на Светия Дух. Той – Царят Небесен – е Този, Който идва от есхатона, слиза върху нас и ни запалва, и ни **свързва** по този начин с Христос.

Нека още веднъж да си припомним думите на Господа: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света" (Мат. 28:20). Точно това означават тези думи – когато дойде Светият Дух, Христос винаги ще бъде с нас, независимо че Той е в бъдещия век, а ние сме в този век. Божествените енергии ни свързват с бъдещия век в Литургията и в тайнствата, които не могат да бъдат отделени от Литургията. Светите тайнства са **органично свързани**, интегрирани в Литургията, и дори да се извършват извън нея, те отново водят към Литургията, те гравитират около нея и в едно центростремително движение тегнат към своята глава – Евхаристията.



→тялото на общността (другият)

→Тялото Христово (Бог)

→нашето тяло (аз)

↓ вода, история, икономия на Сина

↓ огън, есхатон, икономия на Духа Свети

Димитър Богданов е завършил философия и богословие в СУ „Св. Климент Охридски" и в момента е редовен докторант по християнска философия в Богословския факултет на същия университет.

Димитър Богданов

СВЕТЛИНАТА В БОГОСЛОВИЕТО НА СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК[1]

Темата за светлината (φῶς) е от особена важност за мнозина антични и средновековни мислители. Интересът към нейната многопластова метафоричност и сложна определяемост кара елинските философи и християнските богослови да ѝ отредят специално място в своите произведения. Теоретичната значимост на понятието за светлината става ясно видима още при метафизическите спекулации на езическия неоплатонизъм за процесията (еманацията) на Единното като излъчване на светлина и прехода му в многообразието, за да се възвърне то обратно към единството; при прошествието на единия лъч на Богоначалието към множествеността на разумните същества, които на свой ред (всяко в своята мяра) го приемат, за да възходят към единение с Бога, при Псевдо-Дионисий Ареопагит; но също и Кападокийското и Дионисиевото тълкуване на божествения мрак, тъждествен с божествената светлина и необходим за прехождането в нея; и последвалата им рецепция във Византийското и Латинско средновековие.

В духа на християнската традиция преп. Максим Изповедник разглежда светлината в нейния: I. метафизичен – откъде идва тя и как произтича (прошества) от Божеството; II. духовен – представлява 1) пречистваща, 2) просветляваща, озаряваща, осияваща, и 3) съвършаваща, обожаваща Божия благодат; и III. познавателен аспект – просветлява човешкия ум, за да прозре той вложените логоси в природата (λόγοι φύσεως), които да го възведат до познаване на Самия Логос (Λόγος). В метафизичния аспект разбираме светлината като метафора за еманацията на Божеството като Негово собствено природно действие, но и като креация, дело на творческите, устроителни и промислителни енергии на Твореца, вложени от Него в различна степен в сътворения космос. В тази статия ще разгледаме светлината в трите ѝ аспекта и проявена като енергия и благодат.

[1] Темата на статията е тясно свързана с темата на дисертационното ми изследване: „Метафизика на светлината в Ареопагитския корпус", тъй като преп. Максим Изповедник е най-големият и важен коментатор и тълкувател на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

I. Метафизичен аспект

За св. Максим, както и за цялото византийско богомислие, светлината сама по себе си представлява свръхсъщностната предвечна нетварна божествена енергия, чрез която се проявява Божията същност и се осъществява метафизичният екстаз на Бога извън Него. Бидейки Негова екстатична сила, еманацията (излъчването, изтичането, прошествието) на светлината се реализира в два етапа: на първо място, говорим за вътрешна еманация или предвечно прошествие (πρόοδος), което е дело на Божията природа. Тази природна еманация е безотносителна на творението – това не е волеви акт, все още не е креация (икономийно действие), а вътребожествена еманация (на идеите в Божия промисъл), която, като мисловна дейност, е саморефлексивна и спонтанна. И едва след това идва ред на сътворението (креацията), което представлява волева и преднамерена божествена творческа изява.[2] Това вече е Божията домостроителна активност (енергия, деятелност), насочена към света (икономѝя). Сътворението става чрез творческите слова (логоси) на Бога, които реализират идеите на Божия ум. Креационистичният акт е волеви акт – проява извън същността на Бога в Неговото мироустроително действие. Поради това творението (множествеността на действителността) не се възприема като същностна еманация на Божеството, а като Негово волево и благотворно действие. В това прошествие няма също необходимост или автоматизъм, както е представено то в езическия неоплатонизъм – като причинно-следствен природен еманативен процес, а преднамерен волеви акт на Твореца – Той не е просто причина на съществуващото, а е личностна творческа причина, сътворил възможно най-добрия свят по всеблагата и всесилната Си воля.

Още нещо, въпреки че безначалната и безкрайна божествената светлина изхожда (се излива) от своята самотъждественост и самопребиваване и прошества благотворно към множествеността на сътворените неща, дарявайки им силата (възможността) за обожение (боговѝдение), тя никога не напуска своето самопокоене[3], оставайки винаги трансцендентна, но същевременно с това и иманентна на творението, реализирайки с прошествието си божествения промисъл за сътвореното битие. Затова тук трябва да направим следното уточнение: преп. Максим различава два аспекта на едната и съща божествена енергия (светлина) – при първия говори за иманентната вечна и нетварна същностна енергия на Божествеността, която е свръхбитийна за тварта, неизразима и непознаваема[4], и представлява собственото движение на същността[5], собственото битие, собствения живот на Бога, Неговото вътрешно състояние. При втория става въпрос за вечната и нетварна божествена благодат[6], при ема-

[2] Gersh, S. *From Iamblichus to Eriugena*. Brill, Leiden, 1978, p. 22.

[3] Ibid., p. 221.

[4] Каприев, Г. *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*. С., Изток-Запад, 2010, с. 138.

[5] Пак там.

[6] Ambigua to John (Amb.Io.) 10 (PG 91, 1141AB), CPG 7705: Constas, Nicholas [Maximos], ed. *Maximos the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*, DOML, 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

нацията на която се поставя началото на промислителните и творчески енергии, с които Бог влиза в досег с творението, с които промисля и твори извън Себе Си и които енергии са достъпни и познаваеми за човека като Божии дела. Действието им осъществява Божия промисъл в света, при което се създава множествеността на съществуващото. Това вече е актът на сътворяването, дело на волята, която осъществява идеите, мислите на Божия ум и придава логосите на сътворените неща.

Следователно Първата причина в Своето пребиваване в Себе Си остава абсолютно трансцендентна на тварта по Своите същност, същество и природно действие, но в благотворното Си прошествие, творейки и удържайки го в битие, се проявява като доброволно иманентна на света с творческите Си и промислителни логоси. Словото на Отца, Христос дори е именуван „Отеческа светлина"[7], като природна, но и творческа сила на Първопричината, защото Бог дарява светлината на творението като светодарение (дарява и свят, и светлина): 1) като творческа и битийна сила; 2) като очистваща, просвещаваща и обожаваща сила; 3) като физическа светлина, идваща от слънцето, необходима за живота на земята.

Оттук божественият метафизичен екстаз, излазът на Бога извън Самия Него има като последен израз прошествието Му в творението, привеждането и поддържането му в битие. Чрез лъча на творческата Си енергия Бог извежда всичко от небитие в битие и полага началото на творението, което се пронизва и изпълва не само от творческата, но и от природната божествена енергия – вечната светлина, изливана в единия божествен лъч, носещ със себе си и разпръскващ всяка битийна сила, познание и добродетел.[8] По този начин Божествеността изхожда от Себе Си като енергия и благодат, като любов и светлина, и със самото това притегля към Себе Си всеки, способен да възприеме тази енергия: Бог промисля, твори и действа така, че засажда вътрешно отношение на привличане в способните да Го приемат.[9] И благодарение на дарената им от Бога светлина (благодат) сътворените същества получават необходимата им енергия (благодат), за да се възвърнат обратно при Създателя – това става при техния духовен, мистичен екстаз. Екстазът е устремяване един към друг на Бога и човека без каквото и да е тяхно сливане.[10] Така битието е пронизано от една светлина – божествената, без която тварта не може да извърши нищо сама.

II. Духовен аспект

В духовно отношение преп. Максим Изповедник разкрива как Божията светлина (благодат): 1) пречиства, 2) просветлява (озарява) и 3) съвършава (обо̀жава) човешката душа по пътя ѝ към единение с Бога – пътя към обожението и бо-

[7] Gersh, S. Cited works, p. 24.

[8] Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 160.

[9] Amb.Io. 23 (PG 91,1260C); Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 249; Каприев, Г. *Византийската философия*. Второ допълнено издание. С., Изток–Запад, 2011, с. 150.

[10] Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 250; Каприев, Г. Византийската философия. Пос. съч., с. 150.

говѝдението. Това се случва последователно в трите дяла на богословието, които са и трите стадия за постигане съвършенството на душата (по подобие на трите етапа на възхождането на душата към Бога при Пс.-Дионисий Ареопагит):

1. Деятелно любомъдрие – т.нар. практика (πρᾶξις,), практическа философия (πρακτικὴ φιλοσοφία) или аскезата, която води до пречистване на ума, душата и тялото в процеса на практикуване на християнските добродетели, следване на божествените повели, при което не само се дисциплинира плътта, но и се преодоляват страстите, а това довежда до безстрастие (апатѝя, ἀπάθεια): въздържание от злото, откъсване от земните мисли и непричастност към афектите, а оттук постигане на смирение, вътрешно равновесие и насочване ума към съзерцателна активност.[11]

2. Естествено съзерцание – в него душата се освещава и просвещава. Това природно съзерцание (φυσικὴ θεωρία)[12] или още естествена философия (φυσικὴ φιλοσοφία)[13] не се ограничава до познаване Бога през творенията, а цели съзиране и познаване логосите на творението, провиждане божествените мери на битието. Съзерцанието е познаване енергиите на Логоса, възприемане на Неговата светлина, за да провиди умът как е светът в Бога и Бога в света. За да се удостои с това вѝдение, умът човешки трябва да се едини с „Ума Христов", защото именно Бог Слово просвещава ума на човека, дарява му силата на умозрението и прогонва от него всяко незнание. Но за това се нуждаем от божествено съдействие, от синергия с Бога.[14] В тази синергия (συνεργία) „Умът Христов" е в нас по благодат – просветлява силата на нашия естествен ум и внася в него божествената енергия. Тогава ние ще познаваме с осветен ум и пред нас се открива перспективата на духовното виждане – ще съзерцаваме вече не природата, а творческите логоси и зад тях – Самия Логос[15]; което е вече предпоставка за навлизане в мистическото съзерцание и единение с Бога.[16]

3. Мистическо богословие (μυστικὴ θεολογία) – това е т.нар. теология, в която душата се издига над крайното и тварното, над всяко рационално знание, понятие и мисъл – в безсловесност, навлиза в екстаз, изстъпление извън себе си – оставя своите енергии, за да приеме Божиите – води до съвършаване на душата. Това вече не е знание, а личен духовен опит на човека с Бога, който е свръхумствен и се дава само по божествена благодат, защото собствените сили на човека не са достатъчни за това свръхприродно просветление, за това

[11] Questions to Thalassius (QTh) 55 (PG 90, 544CD), CPG 7688: Laga, Carl, and Carlos Steel, eds. Maximi Confessoris, Quaestiones ad Thalassium. CCSG, 7, 22. Turnhout: Brepols, 1980, 1990; Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 241; Каприев, Г. Византийската философия. Пос. съч., с. 142, 144.

[12] QTh 25 (PG 90, 332A); Amb.Io. 45 (PG 91, 1356B).

[13] Amb.Io. 37 (PG 91, 1293B); Amb.Io. 50 (PG 91,1396C).

[14] Христов, И. Божественото ръководство на ума в синергията на Бога и човека според св. Максим Изповедник – The Divine guidance of mind in the synergy of man and God according to St. Maximus the Confessor. In: *Christianitas, Historia, Metaphysica. Изследвания в чест на проф. Калин Янакиев*. С., 2016, с. 77-78.

[15] Пак там, с. 79.

[16] Пак там, с. 77.

просто и непосредствено познаване на Божествеността. Умът се освобождава от природните си сили и енергии, за да приеме изцяло божествената благодат и в нея да бъде причастен на Самия Бог. Свръхприродната и свръхумствена светлина, която изпълва ума, е „Синайският мрак", тъждествен с „Таворската светлина", лъчите на която водят духовния човек до преображение (μεταμόρφωσις) и обожение (θέωσις)[17].

4. Екстаз и обожение. Логосът влиза и обитава в душата като най-чиста светлина, за да я очисти, просветли и обожи в Своята чистота[18] – обожението на човека, ставането му Божи син е съвместно дело (синергия) на Божията благодат и човешката активна и свободна волева изява; то е само и единствено по енергия – човекът по природа остава винаги човек, но заживява в Божията енергия, която да го възведе към единение с Източника на всяка светлина. Тук обоженият намира вечния си покой, като цел и предел на своето движение към съвършаването, обхванат изцяло от енергиите на Божествеността, за да живее блажения живот на Самия Бог.[19]

Оттук следва, че изстъплението, екстазът никога не е същностен – винаги оставаш човек по природа, а е духовен – по Божия благодат. Божествените светлина и благодат са енергии, благодарение на които провиждаме духовно идеите в Божия ум, придобиваме прозрение за света и неговите логоси. Но крайната цел е общението с Бога, единението с Твореца, при което приемаме Неговите енергии и оставяме своите (оставяме всичко тварно); оставаме в своята си човешка същност (логосът ѝ никога не се губи и не се променя), но се оттласкваме от природните ѝ граници, за да излезем от себе си и да станем изцяло притежание на Бога и да живеем в Неговите енергии – това е ставането бог по благодат, един безкраен процес, в който не губим личността, индивидуалността и различността си. Същностното различие между Творец и творение винаги се запазва, делото на човешката личност също. Приемането на божествените енергии и оставянето на своите води до обмен на енергии и синергия с Бога, при която личността на човека не само остава, но и продължава живота си като субект на обожението. Човешката личност не се разтваря в Божията, а се единява с нея.[20]

Така спасението и обожението се мислят от преп. Максим като причастност и общение с обожената човековост на въплътилия се Логос. Става дума за причастност към божествената енергия на Спасителя Христос, тъждествена с Неговата светлина, слава и благодат, обожаващата сила на която едва не ослепи апостолите на Тавор, станали свидетели на чудото на Преображение

[17] Mystagogy (Myst.) 21 (PG 91, 697A), CPG 7704: Boudignon, Christian, ed. Maximi Confessoris, Mystagogia. CCSG 69. Turnhout: Brepols, 2011; Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 246; Каприев, Г. Византийската философия. Пос. съч., с. 148-149.

[18] Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 240.

[19] QTh 59 (PG 90, 608D); Amb.Io. 7 (PG 91, 1088B); Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 252; Каприев, Г. Византийската философия. Пос. съч., с. 151.

[20] Параграфът е заимстван от изказвания на проф. Иван Христов от часовете му в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски".

Господне.[21] Тук метафората на светлината бива двояко обяснена от св. Максим: веднъж изразява тайната на Въплъщението и втори път – обожението на човечеството чрез благодатта Божия.[22] При Въплъщението невидимият Бог (Самата Светлина) се явява пред човека, за да се разкрие, да се освети, за да Го види човекът, и така да се видят взаимно, да се устремят един към друг, за да възстановят връзката си. А обожаващата човека благодат е светлината на Христос, която свети в мрака, и мракът не може да я обземе (срв. Иоан. 1:5), защото е всесилна – тя носи живота на творението, но и обръщането му – вечния живот за тварта в Бога. Тя прави обожения причастен на божествения живот, приобщен към животворната сила на Неговата светлина (благодат). Ето че и в двата тук доловени аспекта Бог и човек възстановяват единението си именно в преизобилната божествена светлина.

III. Познавателен аспект

Знанието се свързва с метафората на светлината, която идва от Бога: Той е единствената светлина на истината и мъдростта и тази Божия светлина придава знание на човека, просветлявайки ума му. Затова възприемаме нетварната божествена светлина като източник на всяко знание – духовният човек получава прозрение в ума си за творението и вложените в него логоси, за човека и неговата природа, което прозрение се определя като незабравимо и незаблудимо знание, като истинско и същинско знание. То се дава на вече очистения в аскезата и безстрастието ум на богослова, на обожения, на светеца, който първо е познал в личния си опит Бога и едва благодарение на това познава сътвореното от Него.[23] При това Източникът на истината и светлината – Самият Бог, бива познаван във всичко и чрез всичко.[24]

Ала, бидейки абсолютна, вечна и безкрайна, божествената светлина не може да бъде възприета в пълнота от никой сътворен ум, затова, низхождайки в множествеността на възприемащите я ипостаси, тя се „множи", но не сама по себе си, а по отношение различната степен, в която бива възприемана (усвоявана) от сътворените умове – според мярата (способността за възприемане) и достойнството на всеки в битието. Поради това различните участници в процеса биват удостоени с различна степен на просветление, а след това и на причастяване към благодатта Божия. При всички положения обаче Бог бива познаван единствено благодарение на Неговото саморазкриване – откривайки се в природата, Свещеното писание и накрая във Въплъщението на Словото. Творецът присъства в света, в неговата определеност, давайки чрез логосите същността на нещата. Това е първият начин на снизхождане на Логоса до нивото на тварното. Вторият е разгръщането Му в словата на Писанието, а третият – Въплъщението Му в тяло. По този начин Логосът полага трите аспекта на икономията: творението, откровението и спасението[25], с което установява

[21] Amb.Io. 10 (PG 91, 1168B); Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 219.
[22] Gersh, S. Cited works, p. 194.
[23] Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 62-63.
[24] Amb.Io. 10 (PG 91,1124B); Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 62.
[25] Amb.Io. 33 (PG 94, 1285C-1288A); Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 170.

и трите закона за тварта: природния, писания и духовния (закона на любовта и благодатта).[26]

Ето как Логосът е откровил Себе Си на сътворения свят и се е предоставил за възприемане от всички[27], за причастяване към нетварния божествен живот чрез закона на благодатта. И точно благодарение на откриването Му към тварното са възможни причастността и познавателното обръщане на човека към Бога – чрез съзерцаване на божествените логоси и оттук издигане над природните смисли на рационално и понятийно познаваното към прозрение на духовните основания на битието, стоящи над него – това вече е мисъл за Твореца. Така според св. Максим Бог, като Единия Логос, бива провидян и познат от човешкия ум като съвкупността от творческите логоси, предосъществени в Логоса и вложени от Него в творението.[28] Познавайки Бог чрез съзерцаване логосите, ние първо узнаваме, че Той съществува, тоест, че *е*, и след това начина, по който съществува, тоест *как е* (в три лица).[29] А *какво Той е*, същността Му, не можем да знаем – тя е недостъпна, неизречима и непознаваема за тварта. Понеже за тварния ум е достъпно само знанието за това, че Бог съществува, и то като Първопричина на всичко сътворено. А познаването на Божието същество е абсолютно недостъпно.[30]

Накрая, обединявайки духовния и познавателния аспект на светлината, единявайки ги във възприемането на недостъпния и непонятен Бог, тя, както вече споменахме, става тъждествена на божествения мрак.[31] Непрогледността за тварния ум в преизобилната струя на божествения лъч го превръща за тварта в божествен мрак; или невъзможността човек да познае непознаваемия Бог обвива в мрак ума му – като в Синайския мрак. Защото умът познава определени крайни неща, осветени в техните граници, ала в мрака те се сливат, изчезват и умът ни не е в състояние да ги различи, да ги разпознае. Така умът навлиза в мрака на не-знанието, на не-виждането на смислите и логосите, но се открива нов хоризонт чрез и във божествената светлина, в която започва провиждането им. И точно тук Христовата светлина прояснява всеки мрак и всяка тъмнина, като просветлява ума; Таворската светлина е вечна и незалязваща, тя свети и сега, но само духовно преобразените ум и сетива я виждат и възприемат. В този аспект разбираме светлината като метафора за разкрит смисъл – просветление, просвещение, озарение, осияние, провиждане, проглеждане; но също и метафора за подреденост, ред и хармония както в ума, така и в света.[32]

В заключение нека обобщим, че Бог ни е дарил с ум и го е осветил не да познаваме и подчиняваме природата, а да познаем Него, Който е свръх природата. Зато-

[26] QTh 64 (PC 90, 724C); Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 170.

[27] Каприев, Г. Максим Изповедник. Пос. съч., с. 196.

[28] Amb.Io. 7 (PG 91, 1077Cff); Gersh, S. Cited works, p. 271.

[29] Amb.Io. 23 (PG 91, 1260CD); Gersh, S. Cited works, p. 271.

[30] Флоровски, Г. Източните отци от V до VIII век. С., Тавор, 1992, с. 281.

[31] Gersh, S. Cited works, p. 24.

[32] Параграфът е заимстван от изказвания на проф. Иван Христов от часовете му в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски".

ва в ума на човека Бог е вложил Своя образ, за да може този ум да достигне не просто до знание за Него (в богословието), а до Източника на всяко знание и на всяко благо, на всеки смисъл и на всяка светлина (в обожението – боговѝдението). Така божествената светлина е необходима на човека за неговото просветление по дългия и сложен път на богопознанието, но заедно с пречистването, озаряването и съвършаването му в съвместния с това процес на обръщане и преображение, за да се доближи и възкачи душата му до Този, Който я е дал.

Йов (Геча) е архиепископ на Вселенската патриаршия и неин представител в Световния съвет на църквите. Роден е през 1974 г. в Монреал, Канада, в семейство на украински емигранти. Завършва висшето си образование през 1998 г. в Православния богословски институт „Св. Сергий" в Париж, където през 2003 г. получава и докторска степен. Постриган е за монах през 1998 г. от архимандрит Пласид (Дезей) и е приет в клира на Руската архиепископия за Западна Европа на Вселенската патриаршия. През 2012 г. се хабилитира като доктор на богословските науки от Университета в Мец, Франция. От 2001 до 2008 г. преподава в Института „Св. Сергий" и е негов декан от 2005 до 2007 г. От 2003 г. преподава литургическо богословие в Католическия университет в Париж, а през 2009 г. е избран за професор по литургическо и догматическо богословие в Православния институт в Шамбези, Швейцария. През 2013 г. е ръкоположен за епископ на Телмесос и същата година е възведен в сан Архиепископ на Руската архиепископия за Западна Европа към Вселенската патриаршия. Остава на този пост до 2015 г., когато е назначен за представител на Вселенската патриаршия към Световния съвет на църквите. От 2016 г. сменя митрополит Йоан (Зизиулас) като съпредседател на православно-католическата комисия за богословски диалог. Представеният текст е публикуван като Job (Getcha), archim. „From Master to Disciple: The Notion of „Liturgical Theology" in Fr Kirpian Kern and Fr Alexander Schmemann" – In: *St Vladimir's Theological Quarterly*, 53, 2-3, 2009, p. 251-272.

архиеп. Йов (Геча)

ОТ УЧИТЕЛ КЪМ УЧЕНИК: ПОНЯТИЕТО ЗА „ЛИТУРГИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ" ПРИ О. КИПРИАН (КЕРН) И О. АЛЕКСАНДЪР ШМЕМАН

Понятието за „литургическото богословие", употребявано често от съвременните литургисти, а понякога и критикувано, се появява през двадесетото столетие. Дотогава изучаването на литургиката често е било ограничавано до практиката, до изучаването на ритуала – в процеса на формирането на бъдещите клирици – и не е намирало свое място в полето на чистото богословие. Православният свят е дълбоко задължен на о. Киприан (Керн), който популяризира богословския аспект на литургическите изследвания, като защитава идеята за „литургическо богословие". Стъпките на своя учител следва неговият ученик о. Александър Шмеман, което обяснява защо той посвещава докторската си теза

„Въведение в литургическото богословие" на паметта на о. Киприан. Целта на този текст е да покаже приноса, който двамата имат към определянето и разработването на метода на литургическото богословие. Вземайки под внимание съответните източници на тяхното вдъхновение, бихме искали да се съсредоточим върху това как приносът на всеки от двамата илюстрира по един прекрасен начин връзката между учител и ученик.

Статутът на литургическите изследвания в началото на двадесетото столетие

Ако днес, в началото на двадесет и първото столетие, понятието за „литургическо богословие" е очевидно, това далеч не е било така в началото на двадесетото столетие. В повечето учебници по литургика тогава литургическата наука е бивала определяна като „изучаване на реда на божествените служби на Православната църква"[1]. Литургическата наука е следвала един обредов или „рубриков" подход и е била развивана като изучаване на богослужебната система – такава, каквато в онзи период тя е съществувала в Църквата. Този подход е бил фокусиран върху *Типикона* (*ordo*[2]) в неговата актуална редакция и не е проявявал никаква загриженост към произхода на този ред, към неговото историческо развитие, към неговите различни видове или семейства. Целта на дисциплината е била да дава образование на свещенослужители и църковнослужители (клирици и църковни певци), които да могат да извършват службите според установените правила. Като цяло описаният подход върви ръка за ръка с един чисто обредов подход към богослужението. Църковните последования често се отслужват без всякакво разбиране или познание, тъй като богословският им смисъл е изгубен. Същевременно и иконографията, и църковната музика са изгубили своята строга специфика, примесени със съответното изкуство.

Преди това, през деветнадесетото столетие, руската литургическа школа проявява интерес главно към историческото изучаване на литургиката. Тази школа се е развивала около проф. Алексей Афанасиевич Дмитриевски (1856–1929), получавайки прозвището Руския кръг, и е имала многобройни привърженици: Михаил Н. Скабаланович (1871–1931), прот. Михаил А. Лисицин (1872–1918), Корнелий С. Кекелидзе (1879–1941), Иван А. Карабинов (1878–1937). Нейни предшественици са професорите Александър Л. Катански (1836–1919) и Иван Д. Мансветов (1843–1885). Интересът на тази школа е бил насочен към историко-археологическия подход.[3] Тук изучаването на литургиката се развива от обичайната подготовка в *ordo* към една истинска наука, но тази наука остава повече прикрепена към

[1] Виж заглавието на класическия учебник на Константин Тимофеевич Никольский *Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви* (СПб., 1900 г.).

[2] С този термин се обозначава основната структура и съдържание, което в богослужението се съхранява и предава по различни начини във времето; превежда се с „чин", „ред", „порядък" и др. Б.пр.

[3] За Руската литургическа школа виж нашата статия: Job (Getcha), archim. „Les études liturgiques russes aux XIXe-XXe s. et leur impact sur la pratique" – In: *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Rome 2004 (= BEL 129), p. 279-291.

„църковната археология", а не към богословието.[4] Историкът Николай Н. Глубоковски (1863–1937) отбелязва, че проф. И. Мансветов е „първият реформатор на литургическите изследвания и на практика се превръща в техния родоначалник като истинска наука"[5]. Целта в този подход е била да се представи историческото развитие и промените, които са настъпвали в богослужението, при което специалният интерес там е бил насочен към появата и трансформациите на нейните специфични елементи. Необходимо се оказва, разбира се, изучаването на ръкописите и на различните исторически свидетелства. Това историко-археологическо изучаване полага началото на едно литургическо възраждане, което в случая с Руската църква открито заявява за себе си по време на Московския събор от 1917–1918 г.[6]

Понятието за литургическо богословие при о. Киприан (Керн)

Към тези два подхода в своя курс по „Литургическо богословие" в института „Св. Сергий" о. Киприан (Керн) добавя трети, богословския подход. Него той определя така:

> Третият… подход, богословският, гледа на науката за богослужението не само като на предмет на историческо или археологическо изучаване и не толкова като на правила за извършване на богослужението според духа и буквата на църковния Типикон (ordo), а главно като на богословска дисциплина – източник на богопознание и спомагателно средство за построяване на една богословска система на православието.[7]

О. Киприан твърди, че в качеството на независима дисциплина, „литургическото богословие" има право да съществува заедно с останалите предмети на систематичното и историческото богословие, както и че то е тясно свързано с патристиката. Той пише:

> Патристиката, историята на християнската догма – като се занимава с изучаването на развитието на християнската богословска мисъл при отделните писатели и учители на Църквата и в различни времена – не трябва да бъде разграничавана от литургическото богословие. Изучаването на богослужебните песнопения, на тяхната поява, развитие и съдържание допълва изучаването на богословските творения на св. отци на Църквата.[8]

---

[4] Като пример за това виж: Голубцов, А. П. *Из чтении по церковной археологии и литургике*, Сергиев Посад 1918.

[5] Цит. по: Киприан (Керн), архим. *Литургика (Гимнография и эортология)*, Париж: „Вода живая" 1964, с. 10; във фототипното издание Москва, 2000 г. – на с. 15 [нататък – *Литургика...*].

[6] Балашов, Н. *На пути к литургическому возрождению*, М.: „Круглый стол по религиозному образованию и диаконии" 2001.

[7] *Литургика...*, с. 2; във фототипното издание – с. 8. Всички цитати от това съчинение се превеждат тук според оригиналния руски текст. Б.пр.

[8] Пак там, с. 3; във фототипното издание – с. 9.

Както той ни припомня, някои отци на Църквата са автори не само на богословски трактати, но също и източник на химнографски материал, чието богатство е подчертано още от кардинал Питра[9]. Изучаването на химнографията допълва нашето познание за историята и за системата на византийското богословие. Така той добавя: „Не трябва да ограничаваме изучаването на светоотеческите творения само като богословски трактати, написани в проза; трябва да се обърнем и към църковната поезия, иконопис, символика и въобще към богослужението"[10].

О. Киприан насочва вниманието на аудиторията към понятието за „литургическо богословие" още през 1924 г., когато все още е двадесет и пет годишен студент в Белград, в статия, озаглавена „Молитвени кринове". Тази статия е била публикувана в списанието на студентите по богословие в Белградския университет[11], след което е била включена в сборник статии, публикувани под същото име през 1928 г. с решителното подзаглавие „Сборник статии по литургическо богословие".[12] В по-късните години от живота си този необикновен учен е бил много критичен към написаното от него в младостта му, което – според самия него – е било отражение на неговия естетизъм и неговия романтизъм. При все това написаното тогава има достойнството да бъде израз на принципите на неговата дълбока мисъл, най-малко поне когато той по младежки настоява: „И право имат онези наши богослови, които говорят за необходимостта от разработването на наше собствено „литургическо богословие", т.е. една систематизация на богословските идеи на нашето богослужение, защото именно тук е живото самосъзнание на Църквата"[13].

Изворите на „литургическото богословие" на о. Киприан (Керн)

Ранните текстове на о. Киприан са били вдъхновени главно от еп. Гавриил (Чепур), който, както и митр. Антоний (Храповицки), упражнява безспорно влияние над младия богослов.[14] Еп. Гавриил, който пише своята дисертация върху *Типикона* на Великата църква в Константинопол, установява връзката на о. Киприан (Керн) с Руската литургическа школа, и по-специално – с М. Скабаланович. Както еп. Гавриил, така и М. Скабаланович са били ученици на проф. А. Дмитриевски в Киевската духовна академия.

---

9 Jean-Baptiste-François Pitra (1812–1889) – кардинал на Римокатолическата църква от френски произход, богослов, археолог и историк на Църквата. Б.пр.

10 Пак там, с. 5; във фототипното издание – с. 10-11.

11 Керн, К. „Крины молитвенные" – В: *Странник*, 1, 1924.

12 Керн, К. *Крины молитвенные. Сборник статей по литургическому богословию*, Белград 1928; второ издание – Москва 2002 [нататък – *Крины*...].

13 Пак там, с. 16; във второто издание – с. 24. Всички цитати от това съчинение се превеждат тук според оригиналния руски текст. Б.пр.

14 На тези две големи фигури на Руската православна църква от двадесетото столетие о. Киприан (Керн) посвещава своите мемоари: Киприан (Керн), архим. *Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре)*, М. 2002 [нататък – *Воспоминания*...].

С еп. Гавриил о. Киприан се запознава като млад студент по богословие в Белград. Епископът е задълбочен експерт по *Типикона* и впечатлява своите студенти с дълбокото си познание и разбиране върху химнографските текстове – текстовете, които о. Киприан по-късно ще цитира наизуст в своите забележителни проповеди. О. Киприан пише:

> Той, еп. Гавриил, нашият неакадемичен учител по литургика, ми внуши интереса към историческия анализ на нашето богослужение, към сравняването на нашите обичаи с гръцките и южнославянските. Той беше човекът, благодарение на когото аз жадно се нахвърлих върху Дмитриевски, с всичките скучни и слабопонятни за еснафа описания на типиците и евхологионите, върху Мансветов и Скабаланович, върху изучаването на богослужебните текстове, сравняването на техните преводи и варианти и т.н.[15]

Обратно на проф. Орфаницки, който в началото на двадесетото столетие не може да приеме за възможно да се позовава на и да цитира богослужебни текстове в научните изследвания, както и на архиеп. Анастасий (Грибановски), който не е благоразположен към никакво „литургическо богословие", о. Киприан казва, че е бил вдъхновен да развива литургическо богословие от митр. Антоний (Храповицки), еп. Гавриил (Чепур), о. Павел Флоренски и о. Сергей Булгаков. Като пионер в тази област обаче, о. Киприан разглежда Скабаланович.[16] Към тези големи фигури на руската богословска мисъл от двадесетото столетие можем да добавим още и западни учени като Дом Проспер Геранже от Солем[17] и студиите от манастирите „Гротаферата"[18] и „Маредсу"[19], и несъмнено, литургическото движение[20], благодарение на което той получава много познания след своето пристигане в Париж.[21]

Двойната задача на литургическото богословие съгласно о. Киприан (Керн)

По мнението на о. Киприан литургическото богословие се сблъсква с едно двойно предизвикателство. На първо място, то е длъжно да помогне на вярващите да разберат богослужението. И наистина, отецът иска да подчертае дидактическия и педагогическия аспекти на богослужебните последования от византийския ритуал. Той иска също така и да припомни на богословите, че религиозното и богословското образование в древна Византия или в древна Русия е било преподавано на първо място чрез богослужението. Той пише:

---

15 Пак там, с. 150. Всички цитати от това съчинение се превеждат тук според оригиналния руски текст. Б.пр.

16 Пак там, с. 173-174.

17 Dom Prosper Louis Pascal Guéranger (1805–1875) – бенедиктински монах и клирик на Римокатолическата църква, дългогодишен игумен на абатството Солем (Solesmes), литургист и църковен историк. Б.пр.

18 „Santa Maria de Grottaferrata" или Абатството на св. Нил (Abbazia di San Nilo) в гр. Гротаферата, обл. Лацио, е единственият в Италия съществувал без прекъсване манастир от византийския обряд. Б.пр.

19 Abbaye de Maredsous е бенедиктински манастир, разположен в Белгийското селище Ане. Б.пр.

20 В римокатолическа среда. Б.пр.

21 Пак там, с. 148, 176.

> Тогава не е имало семинарии, академии, богословски факултети. Боголюбивите иноци и благочестивите християни са пиели от живата вода на богопознанието от стихирите, каноните, седалните, пролозите, четиминеите. Ролята на професорската катедра тогава се е изпълнявала от църковния клирос и амвона.[22]

За жалост, както сам о. Киприан подчертава, тези богослужебни последования с цялата своя богата химнография често се оказват неразбираеми за съвременния човек. Понякога това неразбиране е свързано с употребата на древните литургични езици като църковнославянския или старогръцкия, които са непознати за мнозинството вярващи.[23] Трудността обаче идва и от липсата на съответната култура или по-скоро от това, че ние живеем в друга култура. И той продължава, като заявява:

> Свикнали с реализма на передвижничеството[24] и с академизма, ние вече не разбираме истинската красота на неземните образи от нашите икони и божествени откровения от един друг свят; възпитани в съвременната поезия на декадентството, ние не разбираме църковната поезия, нейния дълбок неизречен смисъл. Не сме в състояние да проумеем, че в храма е възможно изобщо да има нещо жизнено, реално, което е смисъл на нашето богослужение. Не разбираме вътрешното, богато съдържание на нашето литургическо богословие. Богослужението е престанало да бъде за нас източник на богопознанието ни. Влизайки в храма, ние не разбираме онова, което се пее там. И трябва да се тълкува, трябва да се обясни.[25]

Затова, казва той, „нуждата от систематическо тълкуване на нашето богослужение се усеща отдавна"[26]. О. Киприан осъзнава това през 20-те години в Белград, когато работи със студентските братства и преподава в Духовната семинария в гр. Битоля.[27] Статиите, които той пише през този период, лягат в основата на неговата книга *Молитвени кринове* и са замислени главно като коментари върху седмичния богослужебен кръг от *Октоиха*. Поради тази причина те са насочени към изключително широка аудитория. Тези статии внушават един по-скоро популярен подход, отколкото някакво литургическо богословие като наука в собствен смисъл, и стилът им демонстрира повече литературен, отколкото академичен характер.

За да постигне посочената цел, в тези свои съчинения о. Киприан възприема като модел незавършения труд върху християнските празнични дни на проф.

---

[22] *Крини*..., с. ii-iii; във второто издание – с. 4; по-късно същата идея е разгърната от о. Киприан и в неговата *Литургика*..., с. 4; във фототипното издание – с. 10.

[23] Пак там, с. 17; във второто издание – с. 24.

[24] Руска художествена школа, възникнала ок. 1870 г. и съществувала до 1923 г., отличавала се с реалистичен маниер на рисуване и насоченост към изобразяване на всекидневния живот.

[25] Пак там, с. iii-iv; във второто издание – с. 5-6.

[26] Пак там, с. ii-iii; във второто издание – с. 4.

[27] Пак там, с. iv; във второто издание – с. 6.
В Белград бъдещият архимандрит Киприан следва право и богословие в Белградския университет (до 1925 г.), а в Битолската семинария „Св. Йоан Богослов" преподава през 1925–1928 и 1931–1936 г. Б.пр.

Скабаланович, който на свой ред е вдъхновен от *Богослужебната година* на Дом Проспер Геранже. Този труд на проф. Скабаланович представя библейските основания на празниците, техните исторически аспекти, вероучителното им значение и техните светоотечески тълкувания, като предоставя и преводи на текстовете от богослужебните последования, придружени в бележките под линия от археологически и филологически коментари. За о. Киприан този труд, както и *Тълковният типикон* от проф. Скабаланович[28] са съвършени примери в посоченото направление.[29]

Литургическото богословие обаче не бива според о. Киприан да се занимава само с популярни обяснения. То следва да бъде същинска наука, имаща своето място редом с останалите предмети от систематическото и от историческото богословие. Като наука, то е изправено пред предизвикателството да систематизира учението, съдържащо се в богослужебните книги: химнографията и молитвословието. За постигането на тази цел измежду целия литургически материал от особен интерес за литургиста са *Часословът*, *Октоихът*, *Минеят*, *Триодът* и *Пентикостарът*.[30] Необходим обаче е още и анализът на съдържанието и богословските теми, появяващи се в отделните молитви от *Евхологиона*. Както казва той, „*Требникът* – тази все още неразкрита книга от нашето богослужебно и богословско богатство – може да научи богослова на много неща, имащи отношение към въпросите на антропологията, демонологията, космологията и др. под.”[31].

В това може би се крие и най-голямото предизвикателство пред литургическото богословие, тъй като подобни усилия все още не са били предприемани. През 1924 г. о. Киприан пише: „Като систематическа наука литургиката все още продължава – особено при нас, православните – да бъде сравнително млада и слабо разработена”[32]. Той смята, че развитието на литургическото богословие би позволило въвеждането на една строго православна богословска система, която би се дистанцирала от всички системи, които са били въвеждани дотогава, били те протестантски или латински [римокатолически].[33] За него следователно Литургията [богослужението] представлява един от основните извори на византийското богословие.

Така за него „литургическото богословие” превъзхожда останалите дисциплини, тъй като се издига над *самата представа* за дисциплина, превръщайки се в един истински богословски метод. В своите мемоари о. Киприан пише:

> Литургическото богословие се превърна за мен в своеобразен начин на мислене. Ще го кажа така: еп. Гавриил, собственият ми жи-

[28] Става дума за труда *Толковый типикон: объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, сост. Михаил Скабаланович, Киев 1910, за който през 1912 г. на автора е присъдена научната степен доктор на църковната история. Б.пр.

[29] *Крины*..., с. iv; във второто издание – с. 6; *Литургика*..., с. 11-12; във фототипното издание – с. 16-17.

[30] *Литургика*..., с. 14; във фототипното издание – с. 21.

[31] Пак там, с. 4; във фототипното издание – с. 10.

[32] Пак там, с. 6; във фототипното издание – с. 12.

[33] Крины..., с. 17; във второто издание – с. 24.

вот и пътят на моята мисъл определиха за мене литургиката не толкова като предмет, колкото като метод. Към всичко започнах да подхождам литургически, при това – вече и евхаристийно. И ми се струва, че за нас, православните, отношението ни към литургиката трябва да се определя именно така.[34]

Принципи на метода в литургическото богословие на о. Киприан (Керн)

Ако, съгласно виждането на о. Киприан, целта на литургическото богословие е да систематизира богословските идеи, които се съдържат в богослужебните последования, в химнографията, в иконографските композиции, църковните празници и тайнствата и в един по-общ смисъл, в целия литургически материал на Църквата[35], то литургическото богословие като дисциплина трябва да има и свой собствен метод, за да прави това.

За него литургическото богословие следва да се изучава исторически, обръщайки особено внимание на постоянните разгръщания и изменения в един или друг обред или празник.[36] Тук можем да видим влиянието, оказано му от руската литургическа школа с нейните литургико-археологически изследвания. Той признава: „Ако сме бедни и досега на систематически курсове, то в областта на големите изследвания по литургика ние сме богати"[37]. Забелязва се още и влиянието на метода, използван в *Речник на християнската археология и литургия*[38] – с неговите редактори и главни сътрудници: Дюшен[39], Каброл[40], Льоклерк[41], Салавил[42] и др., към всеки от които о. Киприан е изпитвал високо уважение.[43]

Литургическото богословие обаче трябва да взема предвид още и сравнителната литургика, т.е. сравнителното изучаване на византийския обряд и останалите обряди – римския, арменския, коптския, несторианския и т.н.[44] Първоначално развит от немския литургист А. Баумщарк[45], този метод вече е бил използван от руския литургист Михаил Скабаланович в неговите брошури, посветени християнските празнични дни. Полезна по отношение на историко-археологическите изследвания, сравнителната литургика може да подпомага още и богословската интерпретация. Съгласно о. Киприан, изследванията на литургическия матери-

[34] *Воспоминания*..., с. 175-176.

[35] *Крины*..., с. iv; във второто издание – с. 6.

[36] *Литургика*..., с. 5; във фототипното издание – с. 11.

[37] Пак там, с. 10; във фототипното издание – с. 15.

[38] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* – многотомно издание (в петнадесет тома, всеки от които в по две части) под редакцията на Фернан Каброл (Fernand Cabrol), Анри Льоклерк (Henri Leclercq) и Анри-Ирене Мару (Henri-Irénée Marrou), излизало между 1903 и 1953 г. Б.пр.

[39] Louis Marie Olivier Duchesne (1843–1922) – свещеник на Римокатолическата църква, филолог, литургист и църковен историк. Б.пр.

[40] Fernand Cabrol (1855–1937) – бенедиктински монах, църковен историк, библеист и литургист. Б.пр.

[41] Henri Leclercq (1869–1945) – френски римокатолически богослов и църковен историк. Б.пр.

[42] Sévérien Salaville (1881–1965) – свещеник на Римокатолическата църква. Б.пр.

[43] *Литургика*..., с. 7-8; във фототипното издание – с. 13.

[44] Пак там, с. 5, 12; във фототипното издание – с. 11, 16.

[45] Baumstark, A. *Liturgie comparée*, Chevetogne ^{3}1953.

ал от *Часослова*, *Октоиха*, *Минея*, *Триода*, *Пентекостара* и други богослужебни книги следва да се съпоставят и тълкуват с помощта и на светоотеческите съчинения, текстовете на древните литургии, агиографията и древната иконография.[46] Интерпретацията на литургическите текстове може да бъде правена само с помощта на други църковни текстове и обратно: литургическите текстове могат да бъдат полезни за интерпретирането на свещените текстове. Така химнографските текстове могат да бъдат осветлявани с помощта на светоотеческите омилии или агиографските разкази, които в действителност са били източници за химнографите, и такива текстове са били понякога предписвани от *Типикона* – за четене, в качеството им на образователни четива по време на богослужение. Тази тясна връзка между литургическото богословие и патрологията, която о. Киприан подчертава[47], ни позволява да прибавим към списъка и апокрифните текстове, тъй като те също следва да бъдат взети под внимание. Тези текстове са изиграли несъмнена роля в създаването на химнографията и на иконографията, а иконографските композиции на свой ред са в симбиоза с литургическите композиции и следователно едните могат да получат повече яснота с помощта на другите.

Накрая, литургическото богословие не може да мине и без филологията. Когато работи с преводи или версии на богослужебните текстове, литургистът е принуден през цялото време да ги сравнява с техните гръцки оригинали, за да потвърди прецизността на превода.[48] Всъщност тези методи са били вече използвани от руски литургисти като А. Дмитриевски, който си е поставял за задача да сравнява литургическите ръкописи, и М. Скабаланович, който в бележки под линия в своите брошури върху свещените дни на християните е насочвал вниманието на читателя към смисъла на отделни гръцки думи и термини. Филологическото изследване може да се окаже решаващо за богословската интерпретация, особено в случаите, когато преводът представлява интерпретация – или редуциране – на оригиналното значение, както и в случаите, когато преводът неуместно променя оригиналния смисъл. Още в статиите от своята младост, включени по-късно в сборника *Молитвени кринове*, о. Киприан съсредоточава вниманието на своите читатели върху оригиналния смисъл на гръцките термини, преводът на които в славянските книги невинаги е бил точен. В действителност о. Киприан е знаел гръцки език в съвършенство и е обичал да сравнява славянските богослужебни текстове с техните гръцки оригинали. Още повече, за отслужването на богослужебните последования той винаги с удоволствие е използвал гръцкия *Йератикон* [*Служебник*].[49]

Представата за литургическото богословие при о. Александър Шмеман

О. Александър Шмеман, ученик и духовен син на о. Киприан, е без съмнение този, който е допринесъл най-много за разпространяване на концепцията за „литур-

[46] *Крини*..., с. vi; във второто издание – с. 8.
[47] *Литургика*..., с. 3; във фототипното издание – с. 9.
[48] *Крини*..., с. vi; във второто издание – с. 8.
[49] *Воспоминания*..., с. 182.

гическото богословие". Нещо повече: своята докторска теза, която той защитава на 2 юли 1959 г. в института „Св. Сергий Радонежки" в Париж и която той фокусира върху „историята на византийския литургически синтез", о. Александър посвещава именно на о. Киприан. Това изследване, публикувано за първи път на руски в Париж през 1961 г. под заглавието *Въведение в литургическото богословие*, а след това и на английски – в Лондон през 1966 г.[50], е замислено като разгръщане на метода на литургическото богословие и разпростиране на концепцията за „литургическо богословие" извън православния свят. Това, към което о. Шмеман остава особено привързан, е дидактическият аспект на богослужението. Без никакво съмнение той е най-големият популяризатор на литургическото богословие през двадесетото столетие. Той обаче има своя принос също и към разработването на самата концепция за него, както и към изковаването на неговия метод.

Следвайки стъпките на своя учител, о. Александър Шмеман очертава основните ориентири на литургическото богословие на Православната църква. В своето *Въведение в литургическото богословие* той дава следното определение на литургическото богословие: „Литургическото богословие е разкриване на значението на богослужението"[51]. А това значение е много по-дълбоко в сравнение с повърхностното и произволно символическо обяснение, което византийското богослужение е познавало, особено след петнадесетото столетие, и което често е било критикувано от о. Александър.

За него, както самият той казва, „задачата на литургическото богословие се състои в предоставянето на богословска основа за обясняването на богослужението и на цялото литургическо предание на Църквата"[52]. От неговата гледна точка това включва три неща. На първо място, литургическото богословие следва да намери и да дефинира понятията и категориите, които да изразяват самата природа на богослужебния опит на Църквата. На второ място, то следва да свърже тези представи с понятията, които са използвани в богословието за изразяване на вярата и учението на Църквата. И на трето място, трябва да представи информацията, предавана чрез богослужебния опит като цяло: правилото на молитвата (*lex orandi*), което определя правилото на вярата (*lex credendi*) на Църквата.

Крайната цел следователно на литургическото богословие според о. Шмеман е да осветли и да обясни връзката, която свързва богослужението и Църквата, и да покаже как Църквата изразява себе си и бива осъзнавана в богослужебното действие.[53] Може да се каже, че тук ученикът прави стъпка напред в сравнение със своя учител: ако учителят е формулирал литургическото богословие като систематическо представяне на учението на вярата, съдържащо се в молитво-

[50] Schmemann, A. *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood, NY: „St. Vladimir's Seminary Press" 1986.

[51] Ibid., p. 16. В руския текст: „... литургическото богословие е разкриване на богословския смисъл на богослужението". Б.пр.

[52] Ibid., p. 17. В руския текст: „... задачата на литургическото богословие се състои в това, да разясни богослужението и да придаде богословски статут на цялото литургическо предание на Църквата". Б.пр.

[53] Ibid., p. 17.

словията и в химнографията, ученикът е бил дълбоко убеден, че литургическото богословие трябва да обясни връзката, съществуваща между Църквата, мистичното Тяло Христово, и богослужебната прослава.

Отправната точка на о. Александър Шмеман е известният светоотечески израз, на който той постоянно се позовава: че *Lex orandi lex credendi*. За него, също както и за о. Киприан (Керн), богословието като цяло не може да работи без своя литургическа наука. О. Шмеман сравнява мястото на литургическото богословие сред отделните богословски дисциплини с мястото, което заема библейското богословие – също както библейското богословие е насочено към свързване текста на Писанието с догматическото богословие, литургическото богословие следва да изучава данните, съдържащи се в богослужебните текстове, и тяхната употреба от догматическото богословие.[54] Ето защо о. Шмеман, също както и о. Киприан, се възползва и от екзегезата, и от интерпретацията.

Двадесет и две години след защитата на своята докторска теза о. Шмеман е отново в института „Св. Сергий", за да говори за литургическото богословие и неговия метод на Двадесет и осмия конгрес на литургистите през 1981 г. В своето изложение той различава „литургическото богословие" от „богословието на богослужението" и определя второто като „... всяко изучаване на църковния култ, при което култът бива анализиран, мислен и определян както по своята „същност", така и в своите „форми", с помощта и от гледна точка на богословските категории и понятия, външни по отношение на култа като такъв, т.е. на неговата литургическа *специфичност*", където за него „богослужението се оказва „зависимо" от богословието (ако не и пряко подчинено на него)"[55].

Противно на *богословието на богослужението*, *литургическото богословие* е основано върху признанието, че богослужението в своята цялост е не само обект на богословието, а на първо място негов извор по силата на своята същностна църковна функция: да открива вярата на Църквата със средствата, присъщи изключително на него и принадлежащи само на него; да бъде този *lex orandi*, в който *lex credendi* намира своя главен критерий.[56]

Също както и при о. Киприан (Керн), при о. Александър Шмеман представата за литургическото богословие се отдалечава от едно обикновено историческо изучаване на богослужението, както литургическото богословие е било разбирано от поколението на Каброл на Запад (или от руската историческа школа на Дмитриевски). Там „изучаването на богослужението, бидейки сведено до историята, е било поначало спомагателна наука, без връзка с богословието, която е давала насоки на богослужението, без да се интересува от историята". О. Шмеман обаче допуска, че

[54] Ibid., p. 18-19.

[55] Schmemann, A. „Théologie liturgique. Remarques méthodologiques" – *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode (liturgie et théologie). Conférences Saint-Saire. XXVIIIe Semaine d'études liturgiques* (BELS 27), Rome 1982, p. 297.

[56] Ibid., p. 298.

> … точно тази историческа школа… е подготвила появата на литургическото движение, а следователно и на литургическото богословие, до което това движение не е могло да не доведе… Накратко, историците на богослужението са хората, които – без да са си го поставяли за цел – са ни помогнали да изнамерим тази специфика на богослужението, която го прави източник на богословието *sui generis*: богословие, единствен източник и единствено откровение на което е богослужението.[57]

Ако о. Шмеман се е показал като достоен ученик на своя учител, неговата заслуга е в това, че е установил ясно есхатологичния характер на християнското богослужение и е определил този негов характер като специфичен фокус на литургическото богословие. Две години преди своята смърт той смело заявява: „Може да се каже, че литургическото богословие има като свое собствено поле на изследването, като свой обект есхатологията, която се разкрива в своята пълнота в богослужението"[58]. Според него, ако това изглежда възможно, това се дължи на факта, че богослужението не просто осъществява Църквата, но още и открива Царството Божие. И това е, което му позволява в своите съчинения да говори за „тайнството на Църквата" и за „тайнството на Царството". Както самият той казва,

> Евхаристията е, която с очевидност съставлява сърцето, центъра на този есхатологичен опит: в нея и чрез нея Църквата бива осъществявана в своето възхождане към Трапезата на Господа, към Неговото Царство, за да може да бъде свидетел за Неговото Царство в този свят.[59]

Методът на литургическото богословие на о. Александър Шмеман

Също като своя учител о. Александър е смятал, че като самостоятелна богословска дисциплина литургическото богословие се нуждае от свой собствен метод.[60]

Според него историко-критическото изследване е необходимо за оценяването на богослужебното предание. Със съзнание за факта, че богослужението е преминало през много дълга и сложна еволюция, във *Въведение в литургическото богословие* той се запитва дали всичко онова, което е било предавано в Църквата

[57] Ibid., p. 301. Виж определението на литургическата наука от Ф. Каброл (в *Origines liturgiques*, Paris 1907, p. 25), който пише: „Si l'histoire est une science, la liturgie peut être une science, au même titre que l'épigraphie, la numismatique, la paléographie, la diplomatique et toutes les sciences philologiques qui sont les auxiliaires de l'histoire, et en subissant les lois" („Ако историята е наука, литургиката е може би също наука, подобно на епиграфиката, нумизматиката, палеографията, дипломацията и всички филологически науки, подпомагащи историята и подчиняващи се на нейните закони.") Виж още от същия автор: *Introduction aux études liturgiques*, Paris 1907.

[58] „Théologie liturgique. Remarques méthodologiques", p. 302.

[59] Ibid., p. 301-302.

[60] *Introduction to Liturgical Theology*, 19.

чрез богослужението, има еднаква стойност или важност.[61] Ето защо, точно както и своя учител, о. Александър подчертава необходимостта от историческото изследване на богослужението. Той обаче подчертава, че изучаването на историята на богослужението не трябва да бъде цел само̀ по себе си – както често е ставало през деветнадесетото столетие. Той пише, че „… след историческия анализ трябва да последва *богословският синтез*", който сам определя като „разкриване на *правилото на молитвата като правило на вярата*", като „богословска интерпретация на правилото на молитвата". Във възгледа на о. Александър Шмеман това е вторият аспект на литургическото богословие, който той разглежда и като най-важен.[62] Така, ако ролята на изследването на историята на богослужението е в това да покаже неговата структура и неговото развитие, ролята на литургическото богословие е да разбере, да дешифрира или да разкрие неговия смисъл.[63]

Във *Въведение в литургическото* богословие о. Шмеман предлага план за изучаване на тази наука. Според него тя следва да започне с оценка по историко-критичен начин на *ordo* на Църквата – за да открие неговия богословски смисъл. И действително, за него изглежда необходимо да изследва *ordo*, запитвайки се какви връзки съединяват днешния *ordo* с най-ранния *ordo* – каква е нормата на оригинала, какъв е богословският смисъл и какво е онова, което представя или изразява нашето истинско литургическо предание.[64]

Също като своя учител о. Шмеман открива богословски интерес в изучаването на молитвословията и химнографията, признавайки обаче, че някои от тези текстове имат „риторичен и неестествен характер"[65]. Той също така смята, че историко-критическото изучаване на *ordo* е необходимо за литургическото богословие. Във *Въведение в литургическото богословие* той се опитва да очертае четири пласта на еволюция. Първият от тях съответства на предконстантиновия период, с началото на дневния, седмичния и годишния кръгове, началото на практиката на постенето и превъзходството на псалмодията. Вторият пласт се открива в градския (катедрален) *ordo*, с важността на Константинополската литургия, с развиването на пеенето, на литургичната музика и на драматичните елементи, както и с увеличаването на броя на богослужебните празнични дни. Третият е конституиран от монашеския *ordo* и от неговото влияние върху еволюцията на богослужението. И накрая, четвъртият пласт представлява синтез на градския *ordo* и монашеския *ordo* с онова, което той схваща като триумф на монашеското благочестие и което квалифицира вярно като „византийски синтез".[66]

Според о. Александър първата глава на литургическото богословие следва да бъде посветена на тайнствата на Кръщението и Миропомазването, като обре-

[61] Ibid., p. 20.
[62] Ibid., p. 21.
[63] Ibid., p. 22.
[64] Ibid., p. 45.
[65] „Théologie liturgique. Remarques méthodologiques", p. 300.
[66] *Introduction to Liturgical Theology*, p. 149-220.

ди, които са вход в Църквата, последвани от една втора глава върху Евхаристията и всичко онова, което е свързано с нея. Тук о. Шмеман предупреждава против схоластическия подход, склонен да приватизира тайнствата по отношение на цялостния живот на Църквата, както и да отделя всяко едно от тайнствата от останалите.[67] По този пункт той ясно се позовава на своя учител, който също е поддържал, че ако Евхаристията е Тайнството на Църквата, всяко богословие, което я няма като свой фундамент, би било по определение дефектно.[68] Тук о. Шмеман също така ни предупреждава против една тенденция, свързана с евхаристийното възраждане от онова време, която прави от Евхаристията не източник, център или апогей на живота на Църквата, а я редуцира само до нейното съдържание, фокусирайки се само върху нея и забравяйки останалите аспекти от литургическия опит на Църквата.[69]

Планът на „литургическото богословие", изработен от о. Александър Шмеман във *Въведение в литургическото богословие*, продължава с трета глава, която да бъде посветена на освещаването на времето и чиято цел е изучаването на Часовете[70] и на празниците от богослужебната година. Следва и една четвърта глава за освещаването на живота, която е посветена на изучаването на тайнствата Венчание, Изповед, Елеосвещение и т.н.

Двадесет и две години по-късно той продължава нататък, като в своя доклад пред Двадесет и осмия конгрес на литургистите в института „Св. Сергий" скицира три етапа от развитието на литургическото богословие, които за него изглеждат неизбежни. Първият от тези етапи е установяването на „литургическия факт" – иначе казано: историческото изследване на самия литургически документ. Вторият етап е „богословският анализ" на литургическия факт: тук се изисква да го разберем и да го поставим в съответстващия му богословски контекст, а не към него да прилагаме богословски категории или проблеми, които са му чужди. И накрая, третият етап е синтезът, състоящ се в това да покажем от литургическото свидетелство това, което о. Шмеман нарича „литургическа епифания", а именно: богословския смисъл.[71] Този метод, който изглежда несложен, но въпреки това рядко бива прилаган в практиката, се съгласява изцяло с виждането за литургическото богословие, споделяно едновременно и от о. Александър, и от о. Киприан. Това виждане не се ограничава до ритуала или до историята на текста, а иска богослужението, неговите ритуали и неговите текстове да откриват изворите на богословието. И двамата обаче са били наясно, че в това те са пионери. Две години преди смъртта си о. Александър казва: „Ако знаем какво очакваме от литургическото богословие, остава и да го направим"[72].

---

67 Ibid., p. 23-24.

68 Виж: Киприан (Керн), архим. *Евхаристия*, Париж 1947, с. 25 сл.

69 *Introduction to Liturgical Theology*, p. 45.

70 Имат се предвид службите от дневния кръг: Вечерната (началото на богослужебния ден), Повечерието, Полунощницата, Утринната и часовете Първи, Трети, Шести и Девети. Б.пр.

71 „Théologie liturgique. Remarques méthodologiques", p. 303.

72 Ibid.

Източниците на о. Александър Шмеман

Видимо е доколко концепцията за литургическото богословие и за неговия метод, която е разработена от о. Александър Шмеман, е в зависимост от тази на неговия учител, о. Киприан (Керн). При все това контекстът от средата на двадесетото столетие, в който той започва да разсъждава над тези въпроси, се различава от този в началото на същото столетие, когато работи о. Киприан. Ако о. Киприан (Керн) се оказва пионер в контекста на емигрантската общност, лансирайки своята богословска визия по отношение на една област от богословието, към която преди него се е подхождало в една по-практическа и историческа перспектива, о. Шмеман извлича ползи и от своето богословско израстване на Запад. Той е облагодетелстван не само от изследванията на своя учител, но също и от изследователската работа, ръководена от литургическото движение, чиято златна епоха сам той разполага между 1940 и 1950 г. и на която той постоянно се позовава.[73] Налице е била и атмосферата на подготовката за литургическите реформи на Втория ватикански събор.[74] Като признава, че литургическото движение е било истинско събитие и ключов фактор, разкрил едновременно необходимостта и възможността за едно „литургическо богословие", в края на своя живот о. Шмеман съжалява, че литургическото движение не е било последвано от едно богословско осъществяване, което, от своя страна, е довело до „огромно обърквване и истинска литургическа криза"[75].

Освен на неговия учител, възможно е да разпознаем и влиянието върху него на о. Николай Афанасиев, който е един съоснователите, заедно с о. Киприан (Керн), на литургическите семинари в „Св. Сергий". Това влияние ние можем да забележим по-специално във възприемането от страна на о. Шмеман на дихотомията между свещеното и профанното. Според него от края на четвъртото столетие и насетне тази дихотомия е оказвала все по-опорочаващо въздействие върху богослужението на Църквата.[76] Както е добре известно, о. Николай Афанасиев е бил пионерът на евхаристийната еклисиология в православното богословие и като част от своя подход много силно е акцентирал върху единството и „съслужението" на цялото богослужебно събрание.[77] Той е оказал влияние върху виждането на о. Шмеман за тясното единство, което съществува между Църквата като събитие и богослужебната прослава. Разбира се, същото убеждение му е предадено и от неговия учител, о. Киприан, за когото о. Александър пише:

> От този период остана едно, но то остана завинаги, като основа на всички основи, като неопровержима, вечна форма на живота: *любовта към богослужението*, литургическото преживяване и опит на Църквата, действителната, дълбока, истинска *евхаристийност*. Абсолютно съм убеден, и това убеждение се основава върху петгодишното постоянно съслужение на един престол с о. Киприан, че

[73] *Introduction to Liturgical Theology*, p. 13-16; „Théologie liturgique. Remarques méthodologiques", p. 297.

[74] Заседавал между 11 октомври 1962 г. и 8 декември 1965 г. Б.пр.

[75] „Théologie liturgique. Remarques méthodologiques", p. 298.

[76] *Introduction to Liturgical Theology*, p. 125-131.

[77] Виж, например: Афанасьев, Н. *Служение мирян в Церкви*, Париж 1955, с. 29-32.

> *единствената* истинска радост в неговия живот беше богослужението, извършването на Евхаристията, мистическата дълбочина на Страстната седмица, на Пасхата, на празниците.[78]

Едва ли е съвсем случайно следователно, че и учителят, и ученикът пишат книги, които озаглавяват „Евхаристията".[79]

Следва да сме наясно обаче, че концепцията за „литургическото богословие" не е отсъствала и при римокатолическите литургисти, чиито съчинения са били познати на о. Александър Шмеман – несъмнено вследствие влиянието на неговия учител. Както неговият състудент в института „Св. Сергий" о. Йоан Майендорф си спомня,

> … макар влиянието на някои от неговите учители в „Св. Сергий" да бе решаващо, той винаги живееше в по-широк духовен свят. Четиридесетте и петдесетте бяха период на изключително богословско възраждане вътре във френския римокатолицизъм, години на „завръщане към изворите" и на „литургическото движение". Това беше тази среда, в която о. Шмеман всъщност разбра за „литургическото богословие", за „философията на времето" и за истинското значение на „пасхалната тайна". Имената и идеите на хора като Жан Даниелу, Луи Буйе и още неколцина са неотделими от формирането на ума на о. Шмеман.[80]

И действително, в тази среда отци като Бернар Бот[81] и Ирѐне Далме[82] уважават в лично качество богословското измерение на богослужението.[83] Когато обаче о. Шмеман развива идеята за богослужението като „освещаване", неговото главно вдъхновение идва от работата на Одо Касел. Касел е изтъкнат представител на литургическото движение от четиридесетте – бенедиктински монах от „Мария Лах"[84] и един от основателите на „богословието на тайнствата", на което „литургическото богословие" на о. Александър Шмеман може да се смята за кулминация.[85] Наистина, о. Александър следва Одо Касел, когато казва, че преживяването и разбирането на християнското богослужение е в своята дълбочина *мистириологично*. Касел той следва и тогава, когато изразява

[78] Шмеман, А. „Памяти архимандрита Киприана (Керна)" – В: *Вестник* РСХД, 56, 1960, с. 50. Цит по оригиналния руски текст. Б.пр.

[79] Киприан (Керн), архим. *Евхаристия (Из чтений в Православном богословском институте в Париже)*, Париж: „YMCA-press" 1947; Schmemann, A. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood, NY: „St. Vladimir's Seminary Press" 1987.

[80] Meyendorff, J. „Postscript. A Life Worth Living" – In: *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*, Crestwood, NY: „St. Vladimir's Seminary Press" 1990, p. 149.

[81] Bernard Botte (1883-1980) – бенедиктински монах, литургист, преподавател по литургика и преводач на литургически текстове, изтъкнат представител на литургическото движение в Римокатолическата църква. Б.пр.

[82] Irénée Dalmais (1914–2006) – доминикански монах, доктор по богословие (1977 г.), изтъкнат специалист и професор по източна литургика. Б.пр.

[83] Dalmais, I. „Introduction à la théologie de la liturgie" – In: *La Maison Dieu*, 14, 1948, p. 67-98.

[84] Абатството „Мария Лах" („Maria Laach") е средновековен немски бенедиктински манастир в провинция Рейнланд-Пфалц, Югозападна Германия. Б.пр.

[85] За О. Касел и о. Александър Шмеман виж: Van Rossum, J. „La théologie des mystères de Dom Odo Casel et la liturgie de l'Eglise orthodoxe" – In: *Θυσία αἰνέσεω. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner*, ed. J. Getcha et A. Lossky, Paris 2005 (= *Analecta Sergiana*, 2), p. 407-410.

съжалението си, че постепенно, с течение на столетията, преживяването на Църквата като богослужебно събрание е било трансформирано в едно индивидуалистично виждане за освещаването на вярващите от страна на клира. Това погрешно виждане според о. Шмеман допринася за разцепването между свещеното и профанното.[86]

В своя анализ на юдейските корени на християнското богослужение и на неговата литургична година, и по-специално на Евхаристията, о. Шмеман е, разбира се, задължен на изследванията на Грегъри Дикс.[87] Влияние върху него оказва и Луи Буйе – със своята визия за централния характер на пасхалното тайнство в християнското богослужение, а също и за тясната връзка, която свързва Библията и богослужението.[88] Тази представа за централния характер на пасхалното тайнство в цялото християнско богослужение, както и за връзката между Кръщението и последованието на пасхалното богослужение, е била развивана не само от о. Александър Шмеман. Тя е била от централно значение още и за богослужебните реформи на Втория ватикански събор, които са били предприети през същата тази епоха.

Освен това концепциите за „освещаването на времето" и „литургията на времето" са зависими частично от изследванията на Оскар Кулман.[89] О. Александър разгръща тези идеи, подчертавайки есхатологическото измерение на богослужението като проявление на Царството Божие. При това о. Шмеман е един от първите литургисти, които говорят за „историзирането" на богослужението. С това той има предвид промяната, настъпила в християнското богослужение от четвъртото столетие нататък, когато то получава една символична и историческа интерпретация, подменила изначалната му есхатологическа ориентация.[90] По този пункт той е задължен на Грегъри Дикс[91], Бернар Бот[92] и в по-общ смисъл – на изследванията на Ф. Каброл върху началата на богослужението.[93] От друга страна, той е задължен и на изследванията на Жан Даниелу върху важността на Неделята – на този „осми ден" от седмицата.[94] Необходимо е да си припомним, че преоткриването на важността на Неделята и на нейното централно място в седмичния богослужебен кръг е едно от достиженията вътре в Римокатолическата църква на литургическите реформи, предприети от Втория ватикански събор.

---

86 *Introduction to Liturgical Theology*, p. 13-16; 125-131.

87 Dix, G. *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945.

88 Виж, по-специално: Bouyer, L. *L'eucharistie*, Paris 1966; *Le mystère pascal*, Paris 1947; *Bible et liturgie*, Paris 1950.

89 Cullmann, O. *Christ et le temps: temps et histoire dans le christianisme primitif*, Paris: „Delachaux et Niestlé" 1947.
Oscar Cullmann (1902-1999) – лутерански богослов библеист, активен участник в икуменическото движение. Б.пр.

90 *Introduction to Liturgical Theology*, p. 13-16; 125-131.

91 Op. cit., p. 303 ff.

92 Botte, B. *Les origines de la noël et de l'épiphanie: étude historique*, Louvain: „Abbaye du Mont César" 1932, p. 85.

93 Cabrol, F. *Les origines liturgiques (Conférences Données A l'Institut Catholique de Paris en 1906)*, Paris: „Letouzey et Ané" 1906.

94 Daniélou, J. „La théologie du dimanche" – In: *Le jour du Seigneur [Rapports]*, Paris: „R. Laffont" 1948, p. 120 ff.; „Le dimanche comme huitième jour" – In: *Le dimanche*, ed. B. Botte, Paris: „Cerf" 1965 (= LO 39), p. 61-89.

Заключение

Като наследници на руската литургическа школа от деветнадесетото столетие, о. Киприан (Керн) и о. Александър Шмеман са свързани не само от връзките на духовното отчество, но още и от истинско отношение учител-ученик. Нещо, което се вижда ясно от концепцията за *литургическото богословие*, която те изковават през двадесетото столетие.

От историческата школа и от историко-критическия метод те двамата съхраняват необходимостта от изучаването на историята на богослужението, тъй като това е нужно като адекватна херменевтика на литургическото предание. Познаването на историята на богослужението обаче не представлява цел само по себе си. Литургическото богословие трябва да помогне за акцентирането върху богословието, което се съдържа и предава от богослужебните текстове, както и върху опита от тайнството на спасението, преживяван от Църквата в отслужването на нейните богослужебни последования. То трябва да води към познаване на литургическата епифания на Царството Божие.

Ако говорим, както прави о. Киприан (Керн), за едно систематическо представяне на догматите, съдържащи се в молитвословията и в химнографията, или ако пожелаем, заедно с о. Александър Шмеман, да покажем връзката, съществуваща между Царството Божие, Църквата – като мистическо Тяло Христово, и богослужебната прослава, тогава литургическото богословие постоянно ни припомня, че богослужението винаги е било един от основните източници на византийското богословие. Литургическото богословие не може да бъде редуцирано нито до академична дисциплина, нито до метод. То следва да се превърне в начин на мислене. И това е, което о. Киприан (Керн) е предал към своя ученик, о. Александър Шмеман. Същото това е и наследството, което той на свой ред е предал към нас.

Превод от английски: Борис Маринов

Йозеф/Юзеф Мария Бохенски е роден на 30.08.1902 в Шчужов (Полша). Поради ангажимента си в съпротивата срещу Съветска Русия през 1920 г. напуска правния факултет на университета в Лвов и продължава обучението си в Познан, където до 1926 г. следва икономика. През 1927 г. встъпва в Доминиканския орден. От 1928 до 1931 г. учи философия и педагогика във Фрайбург (Швейцария). Защитава дисертация през 1931 г., а в периода 1931–1934 следва теология в Angelicum (Папски университет „Св. Тома от Аквино"), Рим, където през 1934 г. защитава и богословската си дисертация. През същата година е назначен за преподавател, а от 1935 до 1940 г. е професор по логика в същия университет. Взима активно участие във Втората световна война като офицер в полската, а след това във френската и в английската армия. От 1945 г. е професор по философия на XX век във Философския факултет на университета във Фрибург (Швейцария). В периода 1950/52 е декан на този факултет, а 1964/66 е ректор на университета. Създава Института за Източна Европа във Фрибург, издава списания и публикува изследвания, посветени на съветския режим, предизвикали омразата на казионните марксисти. Основател на научната съветология. Консултира правителствата на Германия, Южна Африка, Аржентина, САЩ и Швейцария. През учебната 1955/56 е гост-професор в университета „Нотр Дам", Индиана. Пенсионира се през 1972 г. Умира на 08.02.1995 г. във Фрибург. Сред книгите му са: *Европейска история на съвременността* (1951), *Библиография на съветската философия* (седем тома, 1960), *Философията. Въведение* (1963), *История на формалната логика* (1970), *Съвременните мисловни методи* (1980), *За смисъла на живота и за философията* (1987), *Авторитет, свобода, вяра* (1988) и др. Предлаганият тук текст е из серията от десет лекции с общо заглавие *Пътища към философското мислене. Въведение в основните понятия*, четени от Бохенски между май и юли 1958 г. по баварското радио.

Йозеф Бохенски

БИТИЕТО

След наблюденията върху човека всъщност следва да се насочим към въпросите за обществото. Разбирането на споменатите въпроси обаче, поне по мое мнение, е във висока степен зависимо от това дали е постигната ясна позиция в една съвсем друга област, а именно в тази на *онтологията*, на общото учение за биващото. По тази причина ще е целесъобразно да посветим днешната си медитация не на обществото, а на биващото.

Става дума за една странна област. Тя е важна – много съвременни философи я смятат дори за централна, но в същото време е и много трудна. Трудностите се умножават и поради това, че днес страдаме от влиянието на две традиции, които правят достъпа до тези въпроси просто невъзможен. За разлика от другите клонове на философията, където почти всички са съгласни поне по това, че има въпроси, тук е иначе: мнозина по-стари, но и немалко нови философи просто отричат, че има онтология и че проблемите ѝ биха могли да са смислени. Та-

кива са традициите на позитивизма и на теоретико-познавателния идеализъм. Оттук пред нас произтича една двояка задача: трябва най-напред да се питаме дали има онтология и едва ако заключим за нейната легитимност, имаме право да се занимаем с нейните проблеми.

Преди обаче да си поставим този въпрос, полезно ще е да изясним някои терминологични положения. В онтологията често се говори за *битие* (Sein) и тази дума се ползва не като глагол, а субстантивно [sein е инфинитивната форма на глагола *съм* – б.пр.]. Казва се следователно не например: „приятно е да *си* здрав", а: „*Битието* е това и онова". Във всеки случай мнозина онтолози държат така да употребяват тази дума. Що се отнася лично до мен, винаги съм намирал, че е по-добре да се говори не за *битие*, а за *биващо* (Seiendes). Всичко, което по някакъв начин е, тоест пребивава, съществува, се нарича именно *биващо*. Така всеки от уважаемите ми читатели е биващ, но също така и носната му кърпа и даже неговото добро или лошо настроение. Дори възможността той утре да се смее е едно биващо – защото *има* такава възможност, тя е налична, тя е тук. Всичко, което е, е биващо – извън биващите няма нищо.

Що се отнася до *битието*, то е абстрактумът от биващото – приблизително така, както червенината е абстрактум от червеното, гневът – от някой гневлив човек или звяр, височината е абстрактум от високата кула, и така нататък. Едно фундаментално правило на философския метод изисква обаче всички абстрактни думи да се свеждат, ако е възможно, до конкретни – защото тогава изследването става по-лесно и човек е поне донякъде опазван от нелепостите, така често владеещи в царството на абстрактумите. Нека си спомним за всички глупости, написани относно истината, и то само затова, защото не си правят труда вместо абстрактното „истина" да ползват малката и конкретна думичка „истинно". По тази причина и тук ще избягвам, доколкото е възможно, думата „битие" и ще говоря все за биващото.

Има, както вече казах, мнения, според които не може да има учение за биващото. Такова мнение е застъпвано най-напред от теоретико-познавателния идеализъм. Той смята, че всичко, което може да бъде казано за биващото, вече е казано в частните науки – за философията оставала само задачата да изясни как възниква познанието в частните науки, как то е изобщо възможно. При това теоретико-познавателните идеалисти настояват, че биващото е сводимо до мисленето.

Онтолозите отговарят на това по два начина. Те първо казват, че никаква частна наука нито се занимава, нито може да се занимава с въпроси като този за възможността изобщо, за категориите и така нататък. И второ, обръщат внимание, че мисленето, до което искат да свеждат биващото, също *е*, следователно също е едно биващо; и че цялото занимание има изобщо някакъв смисъл, когато се приемат два вида биващи, а след това се изследва отношението между тях. Това обаче е – така казват онтолозите – тъкмо онтология. Те твърдят следователно, че теоретико-познавателният идеализъм е, принципно гледано, една онтология, само че примитивна и наивна, защото е несъзнавана онтология.

Другото антионтологично мнение е това на позитивистите. Днес то е – за разлика от по-скоро изчезващия теоретико-познавателен идеализъм – широко разпространено, преди всичко в англосаксонските земи. Тези философи твърдят, че ако например казвам, че кучето е животно, това е смислено научно изказване; ако обаче твърдя, че е субстанция – а субстанцията е именно онтологическо понятие, не казвам изобщо нищо за действителността. Не говоря за кучето, а за думата „куче". Онтологията трябва следователно да бъде заменена от една обща граматика.

Онтолозите обаче не се чувстват засегнати и от тази аргументация. Те казват, че не било ясно защо е позволено понятията да се обобщават до някаква граница, например по веригата хищник – бозайник – гръбначно – животно – живо същество, но не и по-нататък. Защо изведнъж, питат те, се прави този скок в езиковото? Всяка реална наука може да бъде преобразувана със средствата на съвременната математическа семантика в езикова наука. Например: вместо да се говори за гръбначните животни, може да се приказва за употребата на думата „гръбначно животно". Щом обаче веднъж е позволено биващото да се дели на животни и растения, тогава навярно е позволено да се формират и по-общи разделения, които вече не са принадлежни на биологията, а на една по-обща, на най-общата от всички науки – и това би била онтологията. Действително, напоследък тези контрааргументи се оказаха, особено в Съединените американски щати, особено въздействащи. Тъкмо сред водещите логици мнозина са тези, които, дали някога клетва за вярност на позитивизма, сега усърдно се занимават с онтология. Класически пример е известният логик от Харвардския университет професор Куайн.

Може да бъде формулирано и едно трето мнение. Би могло да се запита дали изобщо е възможно да се каже нещо общо за биващото освен тривиалното: „Биващото е биващо" или: „Което е, е". Не е лесно да се разбере какъв вид други изказвания би могъл да възникне в тази наука.

Струва ми се, че на този въпрос може да бъде отговорено най-добре с това, че човек просто прави онтология, че просто поставя нейните проблеми и се опитва да ги реши. Това е каквото винаги са правили всички големи философи на миналото, от Платон до Хегел. И днес, след относително кратък период без онтология, имаме отново дълъг ред убедени онтолози. Просто ще ги последваме в някои от техните изследвания.

Най-напред – един съвсем дребен и нагледен лесен за решаване въпрос, който обаче през последните десетилетия предизвика много дискусии: въпросът за *нищото*. Казахме, че всичко, което е, е биващо. От това, изглежда, следва, че няма нищо извън биващото. От това пък би могло да се направи извод, че *има* (es gibt) някакво нищо, тоест, че нищото все пак по някакъв начин *е*, съществува. Това вероятно би могло да изглежда като софизъм. Ние упорстваме да твърдим, че нещо не е или – както още по-остро формулира Сартр – че има нищо. Например, ако моторът на колата блокира, някой поглежда в карбуратора и казва: „В карбуратора няма нищо" (gibt es nichts = има нищо – б.пр.). Въпросът е дали това изречение е истинно. Очевидно понякога е истинно. Ако обаче едно изречение е

истинно, тогава в действителност трябва да е така, както то казва. Това е дефиницията на истината. Следователно в карбуратора трябва да има нищо.

Всъщност: ние говорим смислено за нищото, сега например говоря за него. Ако обаче говоря смислено за нещо, тогава то трябва да е някакъв предмет. Иначе изобщо не бих могъл да говоря за него. Значи нищото е някакъв предмет. Следователно то *е*. И все пак то е нищо; следователно то не е.

От такива и подобни на тях мисли някои съвременни философи – като споменатите екзистенциалисти – бяха мотивирани да кажат, че нищото *пребивава* по някакъв начин. Други философи, разбира се, не ги следват. Те казват, че нищото е само *мислено*, но то изобщо не *е*. Лично на мен въпросът ми се струва твърде сложен и труден. Бих казал навярно следното. Бих обърнал внимание, че трябва да се прави разлика между реално и идеално биващо. Понятието за нищо е идеално биващо и един образ от особен вид – за липсата на реално биващо. Това обяснява как изобщо можем да говорим за него. По-нататък бих могъл навярно да кажа, че една липса може да е нещо *реално*. Например, че приятелят ми Фриц не е в това кафене, е въпреки всичко нещо реално. То не е нещо просто мислено от мен, а си *е* така в това кафене. Въпросът за липсата е твърде особен и много труден въпрос. Струва ми се ясно, че определени липси има по всичко, което познаваме, дори само поради това, че всички тези биващи са ограничени и крайни. С това нагазваме обаче в много дълбоки метафизични въпроси – в проблемите с крайността на биващото, до които не бих желал да опирам тук. Само ще кажа, че в последна сметка не-биващото трябва да се приема по някакъв начин, макар и не така, както го прави Сартр. Към тази тема навярно ще се върнем в последната медитация.

Това би бил пример за онтологически въпрос и би трябвало да е ясно, че никоя частна наука не е в състояние да го реши. Тук има обаче един друг въпрос:

Във всекидневния език, а и в науката се говори за *възможността*. Казва се например, че едно дете има възможност да стане философ, столът обаче не. Първом би могло да се помисли, че тази възможност е нещо, мислено само от мен, че в действителността има единствено такива неща, които *вече* са. Това обаче със сигурност не е вярно. Защото фактът, че това дете може или би могло да стане философ, съвсем не зависи от това какво мисли някой по този въпрос. Даже да няма никой, който да мисли за това, все още остава истинно, че детето има тази възможност.

Това е обаче твърде причудливо. Изглежда трябва да прокарваме едно различие в самото реално, а именно между реално *действителното* – което, така да се каже, напълно е, и реално *възможното* – което може да стане. Не всички философи са съгласни с това: Парменид, един древен гръцки мислител, после мегарците и най-накрай немският философ Николай Хартман и Сартр твърдят, че действителното и възможното са по принцип едно и също. Обратно на това, Аристотел и неговата школа мислят, че двете трябва рязко да се различават. Оттук възниква една онтологическа проблематика, която, както изглежда, почти винаги е стояла в центъра на философската дискусия, където стои и днес.

Един трети онтологически проблем е онзи за така наречените категории. Светът изглежда така построен, че се състои от разни неща, обозначени чрез свойства и свързани помежду си чрез отношения. Изглежда следователно така, че в света, в реалността, трябва да различаваме три различни аспекта или вида на биващото. Най-напред предметите или, както се настоява да бъдат наричани според Аристотел, *субстанциите* – например планини, хора, камъни; после *свойствата* – например онези, които се състоят в това, че някои предмети са кръгли, други обаче четириъгълни, някои хора са умни, други глупави, някои планини са високи, а други по-ниски; и най-сетне *отношенията* или релациите, като отношението на бащата към сина, на по-голямото към по-малкото, на гражданина към държавата и така нататък. Нека се забележи, че това разделение няма нищо общо нито с действителност и възможност, нито с така наречените степени на действителността – например онези на вещественото и умственото. Защото всички категории могат – така поне изглежда – да са както действителни, така и възможни, а също така веществени, както и умствени.

Споменатите три категории – субстанция, свойство и отношение – са фактически винаги предпоставени в практиката на мисленето. Те са такива например в мощното математико-логическо дело на Уайтхед и Ръсел, което формира основата на нововременната логика. Когато обаче човек се замисли, появяват се големи трудности, и то с оглед на *всяка* от споменатите три категории. Свойството е твърде трудно за схващане – силно е изкушението да бъде мислено като нещо нереално. Навярно още по-трудно е да се разбере едно отношение, имащо в себе си причудливостта, че то изглежда да е, така да се каже, някак си *между* предметите. Но и субстанцията предлага немалко трудности. Всичко, именно, което знаем за някакъв предмет, са тъкмо неговите свойства. Абстрахираме ли се от тях, тогава, изглежда, не остава нищо.

Затова относно категориите върви един стар философски спор. Лайбниц, гениалният логик на седемнадесетия век, е изградил система, в която между предметите няма никакви реални отношения. Хегеловата система съдържа, напротив, само отношения – според него предметите са само вързопи от отношения, а свойствата са, така да се каже, само утайки от отношения. Други философи пък се опитват, заедно с Аристотел, да приемат всичките три основни категории.

Темата има съвършено основоположно значение не само при питането за Бога – от различните категории произтичат съвсем различни понятия за Бога, но и за социалната философия, където, както ще видим, онова, което е основоположно, зависи от възприетото учение за категориите.

Във връзка с това бих искал да спомена още два онтологически проблема: проблема за същността и проблема за вътрешните релации. Първият гласи: Дали всяко биващо е едно, така да се каже, равномерно натрупване на свойства и отношения, или в него може да бъде открита някаква фундаментална структура, която конституира съответното биващо и от която произтичат други свойства? С други думи: Има ли, например за човека, *същностни* белези? Изглежда, че да. Защото за човека е например същностно, че има някакъв разум, а е несъщностно, че е, да речем, фран-

цузин. Разбира се, това се признава от всички. Мнозина философи твърдят обаче, че самата същност зависи от субективната гледна точка и няма никакви основания в реалността. Спорът между тях и онези мислители, които приемат наличието на *реални* същности, винаги е бил един от най-важните спорове във философията.

Вторият въпрос е подобен и бива много дискутиран след Хегел. Според Хегел именно всички отношения на един предмет са „вътрешни" на самия предмет, в смисъл че не може да съществува без тях. Иначе казано, един предмет става това, което е, чрез своите отношения; те конституират същността му. Всички те са необходими, вътрешни релации. Обратно на това, други философи мислят, че наистина има няколко такива същностно необходими отношения – например един сетивен орган се конституира чрез отношението си към обекта, както слухът – чрез отношението си към звуците, но има и несъщностни, неконституиращи релации. Така например, казват тези философи, несъществено за човека е дали седи, или стои – той си остава човек или, иначе казано, той е *първо* човек, а *едва след* това влиза в различни подобни отношения. Този проблем също има твърде голяма значимост за многобройни области, преди всичко за социалната философия.

Дотук споменахме няколко онтологически въпроса, скицирахме няколко примера за онтологическата проблематика. Те са далеч не всички, а не са и всички основоположни въпроси на тази дисциплина. Налице е например още един много важен проблем, следващ от разликата между така наречените степени на биващото – например в реда вещество – живот – ум. Дали тази разлика е същностна, както са мислили Аристотел и Хегел, или става дума само за по-комплексни структури на един-*единствен* базисен слой, както е според наивния материализъм и също така радикалния спиритуализъм? Какво е, по-нататък, отношението между съществуването – онова, чрез което едно биващо *е*, пребивава, и същността – онова, *което* то е? Как се съотнасят помежду си идеалното и реалното биващо? Трябва ли да се мисли идеалното като отражение на реалното или, обратно, реалното като отражение на идеалното? Как стоят нещата с необходимостта и случайността в реалността? Дали всичко е така детерминирано, че не може да става по друг начин, или не е така, и тогава какво значи думата „може" в този контекст?

Това са въпроси, с които се занимава онтологията. Това са тежки и твърде абстрактни въпроси. Който обаче оттук заключи, че не са важни, ще изпадне в заблуда. Достатъчно е да се споменат Платон и Хегел, и двамата онтолози, за да се уверим, че тази привидно чужда на живота наука може да бъде плодотворна сила, формираща историята и живота на човечеството.

Превод от немски: Георги Каприев

Преводът е осъществен по: Joseph M. Bochenski,
Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe,
6 Auflage, Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 1965, 92-102.

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

Смилен Марков

ДИАЛОГЪТ НА ЕДИТ ШАЙН С ДИОНИСИЕВИЯ КОРПУС

В Апостолическия дворец на Ватикана, на втория етаж, е разположен параклисът *Redemptoris Mater* (*Майка на Изкупителя*). Той не е достъпен за широката публика; ползва се спорадично от папите, а понякога в него се изнасят проповеди и беседи. Своето име параклисът получава през 1987 г. в чест на 50-годишнината от възвеждането на Карол Войтила (бъдещия папа Йоан Павел II) в свещенически сан. Между 1987 и 1999 г. се изработват мозайките, които подчертано следват стила на византийската образопис. Но не само техническото изпълнение напомня за Византия. Цялостната визуална програма на параклиса отговаря на почина на Католическата църква за съживяване на връзките с традицията на източното християнство според разбирането на Рим за икуменизма. В композицията присъстват типично византийски иконографски изображения, представящи Светата Троица и Божията Майка.

Едно от мозаечните пана е известно като „икуменическата мозайка". То е дело на словенския йезуит свещеник Марко Иван Рупник и изобразява съвременни светци на Православната и на Католическата църква. На него може да се види фигура на монахиня в одеянието на Кармелитския орден, коленичила в медитативна поза, която стои близо до стилизиран горящ храст. Сцената напомня епи-

зода от книга Изход, в който Моисей пита Бога за Името Му.[1] Изображението е проникновен иконичен образ на житейския път на Едит Щайн (1891–1942) – философ и светица на Католическата църква, събрала в своята личност спекулативното мислене и практиката на монашеското съзерцание.

Снимка: автор д-р Петър Петков (Оксфорд)

Чрез символа на неопалимия храст Рупник задълбочава икуменическата претенция на визуалната програма на параклиса, като заговаря на богословския език на Византия – езика, който Едит Щайн изучава с благоговение и с помощта на който тя самата се опитва да изговори своя личен опит. Св. пророк Мойсей, който вижда неопалимия храст, не просто известява името на Бога, не просто формулира нова концепция за Божието битие; той получава жив опит от неизказаната Божия слава. Неопалимият храст онагледява достъпния, но и напълно неизразим живот на Бога. Това богословско значение на епизода е уплътнено с детайл от житейския път на самата Едит Щайн: внимателният зрител ще забележи, че пламъците, с които завършват клонките на храста, са обрамчени от бодлива тел – като онази, която огражда концентрационния лагер „Аушвиц", в който Едит Щайн загива през 1942 г. Заради еврейския си произход тя е арестувана в манастира на Кармелитския орден в Нидерландия, където е била евакуирана; по-късно бива депортирана в Германия заедно с други християни евреи. Един нидерландски офицер ѝ предлага план за избавление, който тя безпрекословно отхвърля.

Изображението обаче насочва и към една специфична насока във философско-богословските занимания на Едит Щайн, довели я до византийската традиция. Изу-

[1] Срвн. Изх. 3, 2.

чавайки задълбочено Тома от Аквино, тя се запознава с *Ареопагитики* – сборника с проникновени философски и богословски текстове, традиционно приписвани на св. Дионисий Ареопагит, първия епископ на Атина.[2] Един от плодовете на този неин интерес е студията в редактирания от нея немски превод на *Ареогагитиките* (*Пътища на богопознанието*); до ден днешен този превод, публикуван чак след смъртта на Едит Щайн, се смята за най-добрия на немски. Централна позиция в Дионисиевия корпус, както и във византийското богословие изобщо, е възможността за причастност на човека към живота на Бога посредством участие в Божиите енергии, чрез които се разкрива действеното Божие присъствие в творението. Още от епохата на христологичните спорове неопалимият храст, видян от Моисей, се тълкува като предобраз на възможността за причастност към Божиите енергии при пълно съхраняване на свойствата и онтологичните граници на човешката природа, в т.ч. на телесността.[3] Благодарение на последната човекът бива удостоен да вкуси нетварния живот на Бога. Тази възможност е изцяло „отворена" за човеците по силата на Христовото Въплъщение.

Не би било достоверно, ако сведем заслугите на Едит Щайн за европейската философия, и особено за феноменологическата традиция, до популяризация на византийската мисловност в лицето на Дионисий. Може да се твърди обаче, че диалогът с Дионисий съпътства Едит Щайн през целия ѝ път и че той оказва влияние както върху решението ѝ да приеме християнството, а впоследствие – и монашески обет, така и върху философските позиции, с които тя доразвива и коригира феноменологичния метод на своя учител Едмунд Хусерл.

В настоящата статия тази теза ще бъде илюстрирана посредством някои примери от философското творчество на Едит Щайн и главно от нейната студия върху Дионисий *Пътища на богопознанието* и монографията *Крайно и безкрайно битие*. Последната е нейната най-крупна философска работа. Тя е завършена през 1937 г., но бива публикувана едва през 1952 г. Преди това ще бъде очертан интелектуалният контекст, позволил на Едит Щайн да се възползва от наученото от Дионисий и да му намери плодотворно приложение.

0. Пътища и фактори на византийското влияние у Едит Щайн

Първите текстови източници, които информират Едит Щайн за Дионисиевия корпус, са съчиненията на схоластическите философи, и особено тези на Тома от Аквино и Джон Дънс Скот, с които тя активно работи още през студентските си години. По онова време интересът към схоластическата философия не

[2] За решаващата роля, която изиграват заниманията на Едит Щайн с философията на Тома от Аквино за насочване на интереса ѝ към *Ареопагитиките,* вж: Ranf, Viki. "Pseudo-Dionysius Areopagita im Werk Edith Seins", in: *Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben. Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes,* hrsg. Speer, A/Regh, S., Herder (Freiburg im Breisgau, 2016), 19-39; Speer, Andreas. „Edith Steins Thomas-Lektüren", in: *Alles Wesentliche...*, 40-62.

[3] Вж. например коментара на св. Кирил Александрийски върху книга *Изход: Glaphyra in Exodus* I, 9 (MPG 69, 409C – 417A).

е ексцентрично занимание. Нито пък става дума за самоцелно ерудитско задълбочаване в едно минало, чиято ирелевантност спрямо актуалния мисловен контекст е предпоставена. На схоластическите философи Едит Щайн гледа като на съ-работници в един общ проект за формулиране на критерии за истинно познание. Ето защо тя не се интересува просто от техните мисловни системи, взети поотделно, а следи алтернативите пред мисълта им. Тук особено трябва да се подчертае интересът ѝ към Джон Дънс Скот и неговото схващане за битието, което фасцинира Едит Щайн.

Централната „византийска" референтна точка за тези мислители е Дионисиевият корпус – същият, който, както Едит Щайн добре знае, се цитира и ползва интензивно от гръкоезичните църковни отци. Това разрояване на контекста в прочитите на Дионисий е за Едит Щайн както примамливо историко-философско предизвикателство, така и безспорно доказателство за многопластовостта на Дионисиевата мисъл. Може да се каже, че за нея този факт е източник и на философски кураж, за да се довери на Дионисий като събеседник и опитен водач в мисловното пътешествие на *Крайно и безкрайно битие*.

Разбира се, *Ареопагитиките* не са единственият проход, през който идеи от византийската философска традиция навлизат в полезрението на Едит Щайн. Ние можем да видим, че основоположни за византийската философия концепти, като логос, ипостас, същностна енергия, обожение (при това не просто като термини, а тъкмо като идейни комплекси), фигурират във философския речник на авторката. Личи познаване на кападокийците, и особено на тяхното учение за същност и ипостас. Друг важен канал на византийска рецепция у Едит Щайн са позоваванията на св. Иоан Дамаскин у Тома от Аквино – във връзка с ключови позиции на триадологията и христологията. Характерно за рецепцията на Дамаскин у Тома е, че макар схоластическият философ да демонстрира прецизно вникване в метафизическите предпоставки на Дамаскиновата философия, той подчертано се отказва от тях, когато те противоречат например на учението за *filioque*[4], или пък когато конфликтуват с базови онтологични модели, възприети от Тома, като например каузално-инструменталното тълкуване на битийното действие на тварните същности.[5] По-нататък ще видим, че Едит Щайн донякъде преодолява неохотата на Тома за интегриране на византийски метафизични предпоставки в своята система, но не стига дотам да възприеме всички най-съществени византийски философеми като унивокални обяснителни модели на битието.

В ключови пасажи от своя трактат *За първия принцип* Джон Дънс Скот се позовава на апофатическия метод на Дионисий, според който отрицанието е неотменим елемент от понятийното съдържание на Божиите имена.[6] В същото време Дънс Скот цитира и централни позиции на св. Иоан Дамаскин от Първа книга на *Точното изложение на православната вяра,* според които Бог е познава-

[4] Тома от Аквино, S. Th. I, q.36, a.2.

[5] Тома от Аквино, S. Th. III, q.2, a.1; q.2, a.2; q.3, a.3.

[6] Джон Дънс Скот, Tractatus de primo principio, II, Notiones Praeviae (срвн. Дионисий Ареопагит, *De caelesti hierarchia*, II; Иоан Дамаскин, *De fide orthodoxa*, I, 4).

ем само по Своите енергии, които представляват същностно битийно действие на Божията природа.[7] Знанието за битието предполага природното действие на ума.[8] Тези заемки също оказват влияние върху философската работа на Едит Щайн.

Нека дадем тук един пример. Във фикционалния диалог между Едмунд Хусерл и Тома от Аквино – предложен за юбилейния сборник, посветен на Едмунд Хусерл, но невидял бял свят приживе на авторката, а излязъл като обикновена статия по настояване на редактора на сборника Мартин Хайдегер, тогава директор на поредицата *Jahrbuch der Philosophie*[9] – Едит Щайн влага следните думи в разсъжденията на Тома от Аквино: „Ние с Вас и двамата сме убедени, че *логосът* е сила, стояща зад всичко и че нашето разбиране постъпателно може да разкрива първо един, а после друг аспект на логоса"[10]. Схващането, че логосът е принцип и смисъл на битието, не е труизъм, нито пък е следствие от рационална дедукция. Напротив, Едит Щайн счита, че логосът осигурява асимптотично приближаване до смисловото ядро на битието – идея, която е близо до византийското схващане за съзерцанието на логосите, разбирани като Божиите мисли за всяко нещо, които не са самоочевидни. Това схващане стои в основата на гносеологията на св. Максим Изповедник и на св. Фотий Цариградски.[11] Този пример показва интегриране на историко-философската херменевтика в систематичния дискурс – метод, който Едит Щайн вижда реализиран практически във философията на Тома.

Конструираният от Едит Щайн диалог *in abscentia* със западната средновековна философия, с патристичната традиция, а дори и с византийската философия, всъщност е вече утвърдена културна форма във високия интелектуален живот на Германия от началото на миналия век, чрез която не просто се удържа паметта за миналото на философията, но и се генерират нови идеи. Нека тук само припомним трите студии, посветени на св. Иоан Лествичник, св. Дионисий Ареопагит и св. Симеон Стълпник, на философа и теоретик на изкуството Хуго Бал, публикувани в сборника *Византийско християнство* през 1923 г. Може би най-съществена заслуга за това движение има Мартин Грабман. Грабман и неговите съратници, възродили интереса към средновековната философия, схващат себе си не като архивисти на миналото, а като професионални философи, отварящи нови перспективи пред философстващия ум.

Въпросната културна форма на диалогизиране със схоластическата и византийската философия кореспондира със специфичния мисловен етос на Католическата църква, установен/наложен след понтификата на папа Лъв III, който включва фронтална среща с проблемите, поставени от модерността, и ревизия на школския неотомизъм чрез реконструкция на живия контекст на философията

---

7 Джон Дънс Скот, *Tractatus de primo principio* II, *Corpus quaestionis* (срвн. Йоан Дамаскин, *De fide orthodoxa,* I, 4).

8 Джон Дънс Скот, *Tractatus de primo principio* V, *Corpus quaestionis* (срвн. Йоан Дамаскин, *De fide orthodoxa,* II, 23).

9 McNamara, Robert. „Essence in Edith Stein's *Festschrift* Dialogue", in: *Alles Wesentliche*...,175-194.

10 Пак там, 177.

11 Фотий Цариградски, *Amphilochia* 138, 1-10. Срвн. Каприев, Георги. *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*, Изток-Запад (София, 2010), 144-151.

на Тома от Аквино. Следвайки това направление, Едит Щайн е склонна да види известно предимство у по-старите мислители, понеже те проявяват спекулативна дързост, непостижима за модерните. Така например в думите на Тома от задочния *Диалог* с Хусерл тя влага разсъждението, че философът е длъжен да помни непреодолимото несъвпадение между формата, схваната от активния интелект, и същността на нещото – такава, каквато е. Както посочва Робърт Макнамара, докато Хусерл е нетърпелив да се освободи от неяснотата и да постигне конвергенция между същност и познание, Тома е готов да поеме риска от непостижимост на познавателната безсъмненост, оставяйки съвършеното съзерцание преди всичко на Бога, а след това на ангелите и на блажените.[12] Тази рамкова несигурност на човешкото познание е непоносима за Хусерл.

Няма съмнение, че интересът на Едит Щайн към Дионисий се дължи и на влиянието на йезуита от германо-полски произход Ерик Прживара – сам страстен почитател на Дионисий.[13] Прживара разгръща проект за единение между философия и богословие въз основа на Тайната – *reductio ad mysterium*.[14] Едит Щайн счита, че е удачно да се философства дискурсивно, като се удържа хоризонтът на Тайната тъкмо защото човешкият разум – и тук тя напълно следва подхода на Тома – не разполага със средства за непосредствено познание на Бога. Трудността в това философско начинание е да се устои на изкушението въпросният хоризонт да бъде „снеман" на всеки етап от философския анализ посредством понятиен синтез. Напротив, той трябва непрекъснато да бъде удържан като граница на мисленето. В това Едит Щайн открива принципно сходство между проекта на Прживара и символическото богословие на Дионисий Ареопагит.

1. Символическото богословие

Дионисиевият корпус очертава срединна форма на богословско знание, разположена между дискурсивната теология и съзерцанието: символическото богословие.[15] Макар в писмата на Дионисий да се анонсира съчинение, посветено на символическото богословие, такова не е запазено. Няма съмнение, че символическият богословски метод, загатнат в *Ареопагитиките*, разчита на ограничена по обхват непосредственост, с която човешката личност общува с Бога. Едит Щайн разгръща гносеологическите и онтологическите предпоставки на този тип богословско знание. За да осъществи намерението си, тя се позовава на основоположното трансцендентално условие за човешко богопознание в Дионисиевата система – отобразяващото Бога действие на биващите.

В студията *Пътища на богопознанието* тя разграничава две функции на образа: репрезентативна (Darstellung) и откровителна (Offenbarung).[16] Репрезентативно-

[12] McNamara, Robert. „Essence in Edith Stein's *Festschrift* Dialofue", in: *Alles Wesentliche*...,188.

[13] Speer, Andreas. „Edith Steins Thomas-Lektüren", in: *Alles Wesentliche...*, 40-62.

[14] Едит Щайн. Endliches und ewiges Sein (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12, online: https://www.karmelitinnen-koeln.de/edith-stein-archiv-kk/gesamtausgabe, 12.12.2020), 30.

[15] *Дионисий Ареопагит, De divinis nominibus* I, 6.

[16] Едит Щайн, Wege der Gotteserkennntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke (Edith Stein Gesamtausgabe 17, online: https://www.karmelitinnen-koeln.de/edith-stein-archiv-kk/gesamtausgabe, 12.12.2020), 19-34.

то действие на образа се изразява във визуално изображение, езиков конструкт или разумен концепт. Репрезентацията винаги разчита на разпознаване, което пък е възможно благодарение на определени конвенции на означаването. Откровителният образ, който Едит Щайн нарича още символ, разкрива своя смисъл без помощта на конвенционални посредници, а – по битие. Откровителната функция на образа-символ е следствие от Божията икономия, която дарява символа с определена „битийна мощ" за участие в Откровението. Това разбиране на Едит Щайн много точно повтаря формулировката на св. Григорий Палама за природния символ, като проявление на същностната енергия, достъпно за човешкия ум. Но по-важното е, че методът на символическото богословие, развит от Едит Щайн, не разчита на интелектуалните построения на човешкия ум; тук става дума за човешки познавателен отговор на Божията инициатива за общение с човешките личности. В символическото богословие богословства най-вече Бог, а не човекът. Бог е първобогословът (der Ur-Theologe)[17].

Символическото богопросвещение се осъществява благодарение на битийната йерархия. Специфично дионисиевският концепт за йерархията, разбирана като свещен ред на битието, онагледява познавателния достъп до последното чрез общението с Божията енергия. В студията *Пътища на богопознанието* Едит Щайн изказва тезата, че фундаменталните понятия за Бога, формулирани от Дионисий посредством Божиите имена, са постижения на символическото богословие, които в един вторичен аналитичен ход намират място в дискурсивната теология. Имена като *Благо*, *Битие* и *Едно* не са стандартни рационални концепти, непосредствено достъпни за дискурсивния разсъдък.[18] Те биха били непосредствено достъпни за разума само ако бяха репрезентативни образи. Благостта на Бога няма как да е достъпна чрез репрезентативни образи, понеже е безкрайно по-мощна от познавателните конвенции на човека. Същото са отнася за едността и за битието на Бога. А как тогава изобщо е възможно за някого да знае, че Бог е Благ, Битие или Едно? Едит Щайн обяснява, че процесът на схващане на тези атрибути трансцендира репрезентативното природно познание. Става дума за „тайнствено откровение" (geheimnisvolle Offenbarung). Последното не разколебава скритостта на Бога – то е динамична релация между скритост и нескритост.

За да онагледи откритата, но неотменима Божия скритост, Едит Щайн се позовава на друг методологически принцип от Дионисиевата гносеология – синтеза между негативно и позитивно предициране на божествените атрибути, популярен като „апофатика и катафатика". Макар Дионисий да демонстрира единствено как този метод се прилага по отношение на Божиите имена в дискурсивната или философска теология, Едит Щайн счита, че той е приложим и в сферата на символическото богословие. Само че тук биват утвърдени или негирани не понятия, а нива на жив опит (Erlebnis). Тя очертава диалектика на утвърждаване и отрицание на опита в съчинението си *Крайно и безкрайно битие*. Без да навлизаме в детайлите на Едит-Щайновата феноменология на личността, тряб-

[17] Едит Щайн, *Wege der Gotteserkenntnis*..., 34.

[18] Пак там.

ва да подчертаем, че инициатор на отрицанието и утвърждението в плана на персоналното битие е Бог. В рамките на опита от персоналното самопознание Бог бива познат като Благо, Битие или Едно.

Този процес не е солипсистки затворен, нито пък е въведение към някаква тясна метафизика на личността. Става дума за разкриване на съвкупното битие, при което определени биващи получават функцията на знаци и образи. Последните обаче не са аналогии на неназовимия опит от Бога, макар да изглеждат точно такива за повърхностния изследовател. В случая моделът на битийна аналогия не работи по обичайния начин. Според Едит Щайн не съществува легитимна познавателна методология, според която посветеният в символическото богословие да „подбере" образи и знаци, за да онагледи своя жив опит. Съгласно принципите на символическото богословие, знаците и образите се активизират и валидират в рамките на междуличностно общение, когато *Другият* адресира и описва моя опит от символното богопознание. Съдържанието на опита е инициирано не от човека, а от Бога, като диалогичен партньор, поради което то може да се артикулира само диалогично. Следователно означителите на живия символен опит са не понятийни характеристики, а – имена, които очертават измеренията на *ситуацията на общение с посветения*. Нещо повече, това диалогично означаване не е странично следствие от опита на символическото богословие – без него процесът на апофатично-катафатично синтезиране на нивата на преживения личен опит изобщо не би бил осъществим.

В един по-общ план Едит Щайн настоява, че битийното разкриване на персоналното битие е възможно тъкмо и единствено в рамките на опита от символическото богословие. Този поглед към персоналното битие задава и една фундаментално-богословска перспектива към физическия свят и към човешката история. Тъкмо при описания метод образното назоваване на опита от богословието придобива онтологична експликативност – тоест става относимо към реалността. Налице е своеобразно завръщане (reditus) от теологията към онтологията, като последната бива символно просветлена от нови смисли.

Едит Щайн подчертава, че пръв и основоположен символ е Христос, Въплътеното Слово (der Ur-Symbol).[19] Въплъщението е акт на символическо богословие, който прави възможна всяка причастност към символното богопознание. Без този персонално валидиран и артикулиран опит от символическото богословие богословският език би бил безсмислен.

На фона на тези мисловни посоки на рецепция на Дионисиевата гносеология Едит Щайн коментира един от фундаменталните проблеми на феноменологическия метод, формулиран от Едмунд Хусерл. Както е известно, за Хусерл философията придобива значение на трансцендентална феноменология, тоест анализ на специфичните познавателни структури, от които е изграден индивидуалният субект, и благодарение на които е възможно последният да познава. Значението е интенционално *par excellence*; то е легитимно и действено, доколкото е

[19] Едит Щайн, *Wege der Gotteserkenntnis*..., 35.

конституент на съзнанието. Когато взаимодействаме познавателно с нещата, ние не правим това така, все едно че те принадлежат на външния свят, а ги третираме като определители на нашето собствено съзнание. Остава обаче неизяснено как изобщо е възможно при такова интенционално конституиране на индивидуалното съзнание да бъде споделян смисъл между различни познаващи субекти. Този проблем далеч не остава незабелязан от Хусерл. Напротив, той разгръща система от формални критерии, които гарантират възможността за подобно споделяне. Колкото и да са прецизни тези критерии обаче, не може да се подмине фактът, че те са опосредстващи спрямо събитието на живия опит. Един Щайн посочва, че към този въпрос следва да се подходи от различна перспектива. Съществува интенционалност, която не е насочена към познавателни обекти, а към личности. В ситуация на диалогична среща между личности тази интенционалност валидира самоочевиден хоризонт на споделено значение. Това е интерсубективността, търсена от Хусерл.

Интерсубективността е предусловие за конструиране на онова, което Хусерл нарича „регионални онтологии". Несъмнено регионалните онтологии са с ограничена валидност и непрозирни граници. Хусерл търси координация между тях посредством универсалните същности, валидни за всички материални онтологии. Но богословската перспектива на Едит Щайн откроява фундаментално равнище на споделен смисъл. Тъкмо то може да служи за основа на една универсална онтология.

2. Йерархията

Съзерцанието се осъществява посредством йерархията. Дионисиевият концепт за йерархията бива интерпретиран нерядко погрешно като утвърждаване на авторитет, власт или дори репресия. Както подчертава Едит Щайн, Дионисиевата йерархия е ред на нещата, който има различна мощ за божествено просветление. Позицията на дадено биващо в йерархията не предполага лишеност, понеже то има възможност да придобие пълно просветление според своя битиен обхват.[20] Но йерархията не е статична – напротив, неин телос е трансформацията. Участието в Божието просветление е промяна и според Дионисий тъкмо тя е целта на сътворените неща. Едит Щайн подчертава, че основното свойство на йерархията е причастността (Anteil, μέτεθεξις)[21]. Причастността не е вторичен елемент, добавен към вече фиксирана битийна структура; тя е основополагаща норма на битието.

Едит Щайн обръща особено внимание на това, че Божествената светлина или енергия прониква цялото творение в непрекъсната градация, при което природите, стоящи най-близо до Бога, първи получават този лъч. Те биват наситени с него и се скланят към по-низшите чинове в йерархията, споделяйки благодатта с тях. В този смисъл йерархията не е само ред на биващи или на същности; тя е и ред на познание, и ред на действие (енергизиране): „По този начин Дионисий

[20] Едит Щайн, *Endliches und ewiges Sein*..., 268.
[21] Едит Щайн, *Wege der Gotteserkenntnis*..., 36.

очертава свещен ред на знание и действие, който онагледява в рамките на възможното знанието и действието на Самия Бог"[22].

Битийната взаимовръзка между природите не се осъществява посредством аналогови елементи в тяхната същностна конституция, а благодарение на творящата и преобразяваща Божия енергия. В рамките на тварното битие отсъства дискретност – природите не допускат празнини помежду си. Това специално важи за света на материалната природа. Непрекъснатата тоталност на природите не е единство на същности, а взаимопроникнатост на същностни енергии. Едит Щайн демонстрира как трите аспекта на битието *същност*, *сила* и *енергия* осъществяват тварното единство, разбирано като израз на Божията интенция. Този извод е сериозно задължен на византийския прочит на Аристотеловото учение за същността и контрастира както със схоластическата схема на предициране на същностните свойства, така и с кантианската традиция.

С модела за йерархията Едит Щайн възразява и на онтотеологията. В нейната система философско-богословската концепция за Божието свръхбитие не е резултат от екстраполация на понятийни съдържания, извлечени от тварните същности. Както изясняват византийските коментатори на Аристотел Фотий и Арета, в дискурсивната теология твърдението, че Бог е свръхсъщностен, не означава, че Бог е най-съвършената мислима същност; то показва, че Той удържа непрекъснатата тоталност на тварните същности, с други думи – че Той е граница на реалността. Посредством концепцията за йерархията Едит Щайн илюстрира феноменологически тази формула. В същия дух тя тълкува синтеза на положително и отрицателно предициране, онагледено от суперлативната характеристика на Бога: Свръхсъщностен (über-selbstständige, ὑπερουσίον)[23].

С тази спекулация Едит Щайн взема страна в спора за природната теология, който се води интензивно през 30-те години на XX в. и който отзвучава в съвременното богословие на природата. Спорът, достигнал върхната си точка в дебатите между Карл Ранер и Емил Брунер, проведени през 1934 г., се фокусира върху възможността чрез средствата на дискурсивния разум да бъде разчетено Божието действено и творческо присъствие в света. В немското протестантско богословие понятието *theologia naturalis* предизвиква нервност и обърквване, понеже, от една страна, препраща към рационалистичните схеми на схоластиката, а от друга – сблъсква противоположни богословски перспективи, онагледяващи два типа разпознаване на Божието действие в света. Тези две перспективи са формулирани от Жан Калвин: а) познаване на Бога като Творец (cognitio Dei creatoris) и б) познаване на Бога като Изкупител (cognitio Dei redemptoris).[24] Въпросът дали и как те могат да се съвместят, остава актуален за протестантската богословска мисъл. Този фонов контекст усилва подозрението, че прилагането на рационални богословски модели към тварния свят е произволно човешко построение, което вмества тайната на Откровението в

[22] Едит Щайн, *Endliches und ewiges Sein*..., 253.

[23] Едит Щайн, *Wege der Gotteserkenntnis*, 36.

[24] McGrath, Alister. Emil Brunner: A Reappraisal, Wiley-Blackwell (London, 2014), 100.

субективните и ограничени схващания на човешкото познание, профанизирайки я. Моделът на йерархията, онтологично валидиращ символическото богословие у Едит Щайн, от една страна, освобождава дискурса от подозренията, тегнещи върху онтотеологията и върху „вулгарното" свръхрационализиране в областта на природната теология, а от друга – позволява перспективата на изкуплението или икономията да бъде интегрирана в символната херменевтика на тварния свят. Със съжаление трябва да се отбележи, че тази евристична перспектива на Едит Щайн остава слабо използвана в съвременните дебати около природната теология.

В контекста на йерархията Едит Щайн възприема византийското схващане за човешката богообразност. Образът не е същностна или функционална аналогия между човешката и Божията природа. Той е същностна сила за съ-действие с Бога, за подражание на Божието действено присъствие в творението и за съпричастност към Божията енергия. Оттук следва и специфично разбиране за властта като служение, с което Едит Щайн се вписва в хуманистичния контекст на католическа критика спрямо репресивната власт през XX в.[25]

3. Личност и ипостас

Своето учение за личността Едит Щайн основава върху философския модел на Троицата. Тя счита, че тринитарните дебати разкриват важни аспекти както на битието на триличния Бог, така и на човешкото битие, а и на битието на всички твари. Едит Щайн е убедена, че прилагането на тринитарна спекулация в рамките на универсалната онтология е плодотворно философско занимание. Нещо повече, тя счита, че на тринитарната спекулация не следва да се гледа като на философско изследване на мисловен „обект" – троичното битие. Иначе казано, тя е вярна на византийското разбиране, според което триадологията не е самостойно философскоспекулативно поле, понеже философските понятия само могат да илюстрират Тайната на Троицата, но не и да я експлицират. Насоката на триадологичната спекулация е да разкрие структурата на крайното битие – в хоризонта на Божието откровение. В този контекст Едит Щайн „разчита" историко-философската значимост на разните тринитарни спекулации, започвайки от Августиновата. Тринитарната теория е ключ към разкриване на въпросите, стоящи пред онтологията през различните исторически периоди.

Въз основа на прегледа на основните тринитарни концепти в *Крайно и безкрайно битие* Едит Щайн стига до извода, че главните понятия, които ни позволяват да следим историческото развитие на триадологичния дискурс, са *персона* и *ипостас*. Именно в тях тя открива взаимодействие и сблъсък между традициите на източната и западната триадология. Позовавайки се на *De Trinitate* на св. Августин, Едит Щайн най-напред уточнява основната философска антиномия в триадологията. Тя е не между същностното единство и различията/свойствата на Лицата, а между едната същност и нейните носители (ипостаси). Към

[25] Срвн. Марков, Смилен. „Християнският хуманизъм и кризата на европейската идентичност", в: *Християнство и култура*, 147 (2019), 10-22.

Троицата е напълно неприложимо Боециевото определение за персоната като „индивидуална субстанция на разумната природа", понеже в Троицата няма субстанции, тоест няма никакво разделение по отношение на битийната каквина. По-нататък Едит Щайн ще коригира това определение и по отношение на тварните ипостаси.[26]

Деконструирайки концептите за персоналност у Бога, Едит Щайн отчленява три аспекта на личностно битие у Троицата, очертани от Тома – нещо (Ding, *res*), субсистенция (Subsistenz, *subsistentia*) и носителство (Hypostase, *hypostasis*). За Едит Щайн първостепенно от метафизична гледна точка е определението за носителство, понеже останалите отпращат към същността и подменят питането на битийния статус на Тримата. Тя настоява обаче, че троичната ипостас в собствено онтологичен смисъл не е носител нито на персоналните свойства, нито на същността. Не е носител на персонални свойства – понеже строго персоналните свойства са неделими от Божията същност, доколкото последната е троична. Но не е носител и на същността – защото у Бога няма индивидуално носителство на същност; доколкото Тримата са едно Същество, същността се носи от Тримата по троичен начин. Така и същността, и персоналните свойства са проявления на персоналната идентичност на всяка уникална и неповторима ипостас. Но как тогава ипостаста конституира Божието битие? Неповторимата ипостас не е „носител" (Träger) на битие, отговаря авторката, а е agens (Agens), който по неизказан начин осъществява и открива битийната динамика.

Прави впечатление, че Едит Щайн не се вмисля в онтологични понятия като въ-ипостасяване, ипостасен идиом и перихореза от византийската философия, до които има достъп, доколкото на тях се позовава самият Тома от Аквино. Тук тя предпочита да се придържа към Дионисиевата онтологична схема на отобразяването и причастността. Тезата на Едит Щайн е, че ипостасите на Троицата са неповторими агенти на битие, а последното е динамична реализация на съвършената прозирност на Тримата Един за Другиго. Ето защо Въплъщението на Сина в човешка природа е отобразяване във времето не просто на ипостасната отлика „роденост", но на общия троичен живот (communio). Въплъщението е определящо за схващане на метафизичния статус на отделното биващо. Въплъщението показва, че тварната персоналност не е просто реализация на някаква вещна уникалност. Тя е жизнено енергизиране на битие, което е призвано да осъществи общение с Източника на персонален живот, на Аз-живота (Ich-Leben).

Тринитарният agens е норма и цел на битието на всяка тварна ипостас. В тази перспектива Едит Щайн разгръща антропология на себераздаването, на причастността и преобразяването. Още в есето „Свобода и благодат", в което тя прилага феноменологическия метод за изясняване на проблема за каузалността в душевния и духовния живот, авторката описва необезличаващото излизане извън себе си като пълна реализация на свободата. Тази отвореност към Другия

[26] Едит Щайн, *Endliches und ewiges Sein*..., 235.

е представена и като свещен брак (ἱερὸς γάμος).[27] Така пълното осъществяване на персоналната свобода според Едит Щайн е любовта, като синтез на всички утвърждения и отрицания в рамките на себеосъществяването.[28]

4. Персоналното време

Тези заемки от византийската философия, и особено от Дионисий, сочат към нов онтологичен модел на човешката персоналност. Едит Щайн го изяснява в рамките на диалога със своя учител, като отново коригира някои негови разсъждения. Централно значение тук има живият носител на битието, благодарение на който се осъществява енергийният взаимообмен между личностите. Персонологията на Едит Щайн е елемент от нейната онтология на участието. В своя фундаментален труд *Крайно и безкрайно битие* тя разгръща онтология на Аз-а, която може да се приеме и за допълнение към Хусерловата етика.

Моделът е технически комплексен и няма да се спираме подробно на него, но ще обърнем внимание на един специфичен структурен момент. Едит Щайн твърди, че когато се разсъждава за битието от гледище на Аз-а, се очертават два модуса: актуалност и потенциалност. Между тях е налице непрестанен преход, който протича във времето. Така в екзистенцията на Аз-а пък се очертават три пласта: актуално битие, потенциално битие и времево битие. Времевото битие е битие в преход от потенциалност към актуалност. В този преход има две компоненти: устойчива и променлива. Устойчивата компонента се захранва от някакъв постоянен битиен източник, т.е. от битийния устой на персоналното битие. (Самостойността е една от съществените характеристики на персоналното битие още съгласно триадологията на Тома от Аквино.) Променливата компонента включва т.нар. от Едит Щайн „единици на опита", които са в състояние на непрекъснато възникване и изчезване.

В плоскостта именно на този времеви опит в рамките на персоналното битие се проявява един негов конституент – *причастността*.[29] Причастността е вход към един трансцендентен, надопитен и надвремеви битиен модус, който по тайнствен начин тангира с актуалното битие и донякъде го определя. Когато говоря за „моята радост" например, аз имам предвид радостта, която изпитвам тук и сега и която възниква, а след това изчезва. Но в самия този опит на радостта е налице причастност към радостта, като такава, която не преминава никога, която вечно Е. Така предметната обособеност на индивидуалната разумна природа от определението на Боеций е отречена и е заменена от диалектиката на уникалността и споделеността в плана на персоналното битие. По този начин личността се оказва самостоен жив символ на Божията безкрайност.

---

[27] Beckmann-Zöller, Beate. „Wiedergeburt und Erlösung", in: *Alles Wesentliche...*, 463-481.

[28] Срвн.: Wulf, Claudia Mariele. „'I look at him and he looks at me': Stein's phenomenological analysis of love", in: *International Journal for Philosophy and Theology*, 78:1-2, 139-154.

[29] Едит Щайн, *Endliches und ewiges Sein...*, 63. Срвн. Tullius, William. „Edith Stein and the Truth of Husserl's Ethical Concept of the True Self", in: *Alles Wesentliche...*, 295.

Въвеждането на времева перспектива в модела за персоналното битие решава поне два дълбоки проблема на етиката: за очевидността на персоналния опит и за дефинирането на отговорността по отношение на персоналното битие. Времевият компонент дава възможност да бъде определена по-прецизно степента на реална въвлеченост на Аз-а в дадена промяна. Той позволява да се прецизира различната отговорност на Аз-а по отношение на различни по характер промени, като например постепенното стареене, съпътстващо като природна неотвратимост човешкия живот, и постепенното волево усвояване на някаква добродетел.[30]

Хусерловата персонална етика е силно отворена към богословската перспектива, доколкото очевидността на личното призвание е съвместима с християнския опит от причастността към Божието битие. Тази причастност въвежда възможност за последващо коригиране на нагласата, с която се възприема очевидността на „автентичното Аз". В този смисъл допълненията на Едит Щайн към Хусерловия модел са творческо разгръщане на един концептуален заряд, като историко-философската перспектива се превръща в метод на систематическо философско моделиране.

В заключение следва да зададем въпроса за дълбочината и измеренията на Дионисиевата рецепция у Едит Щайн. Несъмнено не става дума за съзнателно вписване във византийската философско-богословска традиция. За това има редица предпоставки както от методологически, така и от идейно-контекстуален, а и конфесионален характер. В същото време не може да се твърди, че *Ареопагитиките* служат на Едит Щайн просто като речник, от който тя заимства модели в чисто оперативен порядък, за да решава конкретни философски задачи. За Едит Щайн Дионисий формулира автентичен и смислово многопластов богословски език, който позволява артикулиране на живия опит от Бога. Нещо повече – той прецизно очертава границите на валидност и процедурите за валидиране на този език, с което предоставя на Едит Щайн мощен инструмент за философско осмисляне на реалността. Ако приемем, че всяка мисловна епоха в европейската култура има свой прочит на знаменития Дионисиев корпус, следва да посочим, че Едит Щайн е първопроходец на Дионисиевите прочити в западната философия на XX в. След нея към Дионисий ще се обърнат мислители и богослови като Ханс Урс фон Балтазар, Мартин Дарси, Жак Дерида и Жан-Люк Нанси, но всички тези прочити не могат да бъдат промислени в пълнота без Дионисиевата рецепция у Едит Щайн.

[30] Тя говори за различни видове релации: такива, които са чисти акциденции и се предицират за общата същност, но и такива, които по-съкровено определят персоналното битие. Парадигма за втория тип са релациите в рамките на Светата Троица.

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

прот. д-р Добромир Димитров

МОНАШЕСКОТО СВЕЩЕНСТВО В ПЕРИОДА НА IV ВЕК

Предпоставките за зараждане на монашеството могат да бъдат разпознати в свидетелството на вярата, в първите гонения в началото на II век, както и в положението на християните в езическия свят, свързано с тяхното откъсване от обществения живот. Самите християни доброволно се лишават от участие в религиозни и имперски празници, не посещават цирка и театъра, а и гонени от държавата, нямат право на събрания и сдружаване.[1] Тези явления дълбоко повлияват върху аскетичната духовност на християните от първите три века. Изповядването на вярата, покаянието на отпадналите, неприемането на света, който *лежи в зло* (срв. 1 Иоан. 5:19) и в който господарват езическите божества, формират съзнанието за напрегнато очакване на Христос и пряко действие на благодатта върху живота на християните.

С течение на времето в средата на III век това съзнание поражда многобройни *ревнители*, които напускат своите социални общности като своеобразно *отричане от света* заради Христос. По този начин монашеството се припознава като радикален духовен път, изцяло отдаден на Бога и на изпълнението на Неговите заповеди.

Тези *анахорети* ('отшелници') се оттеглят в пустините, за да могат напълно да се посветят на духовната борба (аскезата). Чрез подвига, молитвата, покаянието монашеващите се опитват да подражават на живота на Христос и да следват Неговия пример (срв. Мат. 4:1-11).

През IV век притегателната сила на монашеството буквално залива гръко-римския свят и излиза на историческата сцена, за което, разбира се, помага постепенно-

[1] Heussi, K. Ursprung des Mönchtums. Tübingen: Mohr, 1936, p. 39.

то институционализиране на Църквата след реформата на св. Константин Велики. Процесите, които протичат поради стремежа Църквата ясно и отчетливо да заяви своите клирически служения (епископ, презвитер и дякон) пред римската държава, ограничават свободата в духовния живот в полза на църковната дисциплина, а харизматичната спонтанност – в полза на институционалната еднообразност.

Монашеството изявява своеобразната реакция срещу тесните връзки на клиническото служение с държавата в името на извороначалния църковен живот с подчертан харизматичен и есхатологичен характер.

Монашеството започва да определя себе си като *призив* (срв. Мат. 16:24) и *изход* (ἔξοδος) от света, радикално оттегляне от световния порядък, от всички социални връзки – семейство, обществено положение и дори от гражданство. Монасите напускат градовете и селата, те *изхождат* от обществото, от социалните задължения и несгодите на *мира сего*. Оттам води произхода си терминът „анахореза" (отшелничество), който обикновено се използва като равнозначен на *пустинничество* и с него се назовава самотният живот в ненаселени местности. Терминът *отшелничество* има динамично значение, тъй като в гръцкия език съществителното ἀναχώρησις произлиза от глагола ἀναχωρεῖν, който означава 'отхождам, напускам, оттеглям се'[2]. Това *излизане* от света е напълно доброволно, а монасите със загърбването на всичко изявяват претенцията си за един нов начин на живот[3] *в Христос*.

Анахорет означава 'изселено лице', лице, което не принадлежи към полиса или селото. С *отхождането* си от света монахът получава по-голяма степен на свобода. „Излизането" от света е движение *към* разширяване и превземане на света, движение към истински глобализъм.

Подобна теза откриваме в написаното от Евагрий Понтийски (346–399): „Монахът е отделен от света и с всички е съединен", както и: „монах е онзи, който през всичко преминава, но гледа в самия себе си да възприеме всичко"[4]. Според думите на Евагрий монахът се отделя от света, за да се съедини с всичко. Затова монасите са наречени в Църквата *отци на целия свят*[5], а целта на монашеския живот е усъвършенстването на човека, което съвпада с човешкото освещаване и глобализиране.[6] Разкрито по този начин, монашеското отделяне от света не е пълно, а относително. То е напомняне за *есхатологичната* природа на Църквата, т.е. за това, че Църквата участва в историята и остава при това сама за себе си в *есхатона*. Това апофатическо възприемане на монашеството е изразено и със следната антиномия: „Ако са монаси [уединени], защо са толкова много? Ако пък са толкова много, как тогава могат да са монаси?"[7].

---

2 Вж. Папатанасиу, Ат. Бягството като борба // *Мирна*, бр. 5., С., 1998, с. 9.

3 Вж. Brown, P. Society and the Holy in Late Antiquity. University California Press, 1982, pp. 109-110.

4 Евагрий Понтийски. *За молитвата*, 124–125 (PG 79, 1193 BC).

5 Утреня на преподобен Ефрем Сирин (28 януари), кондак.

6 Вж. Мандзаридис, Г. Социологија хришћанства. Хришћански културни центар, Београд, 2004, с. 91.

7 *„Εἰ μοναχοί, τί τοσοίδε δὲ; πῶς πάλι μοῦνοι; / ὦ πλῆθυς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα".* – Palladas. *Anthologia Graeca 11.384*; в англ. превод: William R. Paton. The Greek Anthology, vol. 4 (LCL 84, Cambridge; Harvard University Press, 1926, p. 255).

Проследявайки историята на монашеството, научаваме, че пустините на подвижниците са места със съществено влияние върху обществения живот, тъй като мнозина от обитателите им са влизали в живо общение с широк кръг от хора, заемащи ключови позиции в гръко-римското общество. Тази реалност е възможна поради копнежа за святост през IV век, който е масов обществен порив с влияние и върху хората, натоварени с обществено служение и с политическа дейност. От друга страна, монашеството постепенно добива определен социален облик, тъй като пустинниците привличат множества от ученици и последователи, а това налага отшелническият живот да бъде добре организиран икономически.

Такова свидетелство откриваме в сборника *Лавсаик* (Λαυσαική Ιστορία)[8] от св. Паладий Еленополски (364–431), който пише, че при негово посещение в Нитрийската пустиня[9] монасите там наброяват около 5000 души[10].

Големият брой на монасите налага изграждането на строга социална организация, която монашеството като харизматично движение не притежава изначално, но то не може да бъде наречено антиобществено, защото представя опит да бъде изграден нов, различен град в смисъла на „екстериториална колония"[11], или „тяло" на малка Църква. За големия брой на монашеските обители в края на IV век свидетелства и св. Йоан Златоуст: „Не така светло е небето, изпъстрено с множество звезди, както е светла Египетската пустиня, по която навсякъде се показват монашеските пещери"[12].

Монашеството и развиваното в неговите среди богословие повлияват върху всички служения в Църквата, главно като напомнят за тяхна кенотична природа и настояват пред представителите на клира, че Църквата не прилича и не принадлежи на никоя секуларна институция. От друга страна, подвижническият живот влияе пряко върху етоса на християните в Църквата и възприемането на този етос от страна на клира.

Монашеството първоначално, колкото и странно да е това за нас от позицията на времето, е нямало никаква връзка с църковното служение на свещенството. Практика е било в отдалечените монашески общности да няма ръкоположени лица, тъй като свещенството е свързано с управление и отговорности, а това противоречало на монашеството с оглед отричането на собствената воля и обета за послушание. Поради това в монашеската общност идвал презвитер, за

---

8 *Лавсаика* (*Historia Lausaica*; PG 34, 995–1260) представлява монашески сборник с кратки описания за живота на първите монаси от Египет, Палестина, Сирия и Мала Азия, съставен от св. Паладий Еленополски (365–425). Св. Паладий е автор и на съчинението *Диалог за живота на св. Йоан Златоуст* (PG 47, 5–82). По-подробно за *Лавсаика* вж. Јевтић, Ат. Патрологија. Источни оци и писци 4. и 5. века. Од Никеје до Халкидона 325–451. Београд, 2004, с. 276-279.

9 За тази люлка на монашеството вж. Сидоров, А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. Москва., 1998, с. 134-137.

10 Св. Паладий Еленополски (*Historia Lausaica*, PG 34, 7, II); преводът в текста е от руски език и е направен по изданието *Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов*, Москва, 2003, с. 9-10.

11 Вж. Флоровски, Г. Християнство и цивилизация // *Християнство и култура*. С., 2006, с. 145.

12 Св. Йоан Златоуст, *Тълкувание на Евангелието от Матея 1–44, Беседа 8., 4*, С., 2007, с. 140 (PG 57, 82–83).

да извърши Евхаристията, а в други случаи монашеващите посещавали евхаристийните събрания на местния епископ, за да приемат св. Дарове.

Едва през IV век първо на Изток, а после и на Запад започва да се формира ново съзнание, а именно – да се ръкополагат монаси в клира. Това става поради нарастването на авторитета на аскета в обществото, което създава тенденция клирическо служение да бъде давано като потвърждаване на монашеска харизма, а не толкова поради конкретна нужда от служение в евхаристийната общност. С други думи, ръкоположението в клира на подвижника се дава като официална санкция от духовната власт, а монахът, който приемал служението, официално придобивал такава власт и се подчинявал под властта на епископа. Такива свидетелства за ръкоположения намираме описани в паметника *Патерик* (*Отечник*), известен още и като *Мъдри изречения на отците* (Ἀποφτέγματα Πατερικόν Γεροντικόν)[13]:

„Веднъж ава Матой тръгнал от Раиф в страната на Магдолите. Съпровождал го един брат. Тамошният епископ задържал стареца и го ръкоположил за презвитер. Веднъж по време на беседа епископът казал на аввата: „Прости ме, авва! Зная, че ти не желаеше да бъдеш презвитер, но аз се осмелих да сторя това, за да получа благословия от теб". Старецът му казал със смирение: „В сърцето си имах малко желание, ала ето какво ме затруднява: трябва да се разделя с брата си, а сам не ще мога да изпълнявам всички молитви". Епископът казал на стареца: „Ако знаеш, че е достоен, аз ще ръкоположа и него". Ава Матой отговорил: „Не зная дали е достоен. Зная едно – той е по-добър от мене". Епископът ръкоположил и брата, но и двамата починали, без да пристъпят към престола, за да извършат Приношението. А старецът казвал: „Вярвам в Бога, че не ще бъда подложен на голямо осъждане за това, че след ръкоположението не съм извършвал Приношението, защото ръкоположението е достояние на чисти хора"[14].

Епископът ръкополага двама презвитери, които никога не служат в евхаристийното събрание, и приема извършеното ръкоположение като благословение върху самия себе си. Такова ръкоположение не е било практика в живота на Църквата от първите три века, когато се приема, че едно служение е действено единствено ако непрестанно се реализира в събранието на Църквата.

Доказателство за това откриваме още и в папирологически свидетелства от втората половина на IV век, изследвани от Ева Випсицка[15], според които голяма част от монасите, ръкоположени за свещеници, реално не служат Евхаристия и не изпълняват презвитерските си функции. Филип Ескулан, изследвайки сирийското монашество от IV в., също отбелязва, че монашеското свещенство в Сирия е по-скоро символично, отколкото реално функциониращо.[16]

[13] Изворът е анонимен монашески сборник с „изреченията и подвига" на великите египетски отци в периода 320–410 г. Подредени по азбучен ред, тези изречения изразяват духа на ранното монашество. Първата редакция на сборника е от края на IV и началото на V в. – Вж. Јевтић, Ат. Патрологија..., с. 270-271.

[14] *Патерик*, *Матой, 9* (PG 65, 292 CD – 293 A) // *The Sayings of the Desert Fathers*. Oxford, 1984, p. 144.

[15] Вж. Wipszycka, E. Le monachisme égyptien et les villes // *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Studia Ephemeridis Augustinianum 52, Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, pp. 281-336.

[16] Вж. Escolan, Ph. Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un ministère charismatique // *Théologie historique 109*. Paris: Beauchesne, 1999, pp. 267-311.

Двете изследвания потвърждават появилата се практика, отразена и в *Патерика*, множина египетски отци да са ръкоположени единствено по волята и по настояване на епископите, а не поради нуждата и избора на общността.[17] Такъв е случаят с авва Пинуфий от Панефис, Египет, през IV в., който поради настояването на епископа е ръкоположен за презвитер в киновията, в която се подвизава. Голямото уважение на братята към аввата поради служението му като презвитер причинявало на аскета голямо страдание. Поради дълбокото си смирение Пинуфий се оттегля в дълбоката пустиня на Тиваида облечен като лаик (мирянин), за да остане незабелязан, и успява да се скрие за три години, приемайки степента на послушник в новия манастир. Уви, подвижникът е разпознат и е върнат насила в киновията си.[18] Настояването на епископа било продиктувано от това, че искал великият подвижник да бъде под неговата власт, но ръкоположението попречило на монашеския подвиг на Пинуфий и той прибягнал до радикални действия.

В този контекст вече трябва да се разбират и думите на св. Йоан Касиан, че наравно с жените, епископите са заплаха за изпълняването на монашеския подвиг: „**монахът всячески трябва да избягва жени и епископи**, защото никой от тях няма да позволи на онзи, който някога е бил свързан чрез най-близко общение с тях, да се стреми вече към тишината на своята килия или да се занимава с богомислие, съзерцавайки с чисти очи светите неща”[19].

Такъв тип ръкоположение без назначение е това на св. Даниил Стълпник, чрез чиято хиротония от страна на местния епископ е потвърден неговият аскетичен авторитет, но аскетът никога през живота си не извършва богослужение.[20]

Гореизложените примери са ясно свидетелство, че през IV век в средите на монашеството се ръкополагат хора не толкова за нуждите на евхаристийната общност, а за да бъдат поставени под властта на епископите, без в действителност да бъдат призовавани да служат след своето ръкоположение. Все пак презумпцията на епископите (които в огромната си част в първата четвърт на IV век изобщо не са били монаси) вероятно е била ръкоположените по-късно да могат да бъдат привлечени за църковно служение. Поради това не са странни и думите на самия св. Григорий Богослов, който след ръкоположението и назначението си от св. Василий Велики за епископ на Сасима, не отива там и отказва да извършва своето служение: „Наистина, съвсем не се погрижих за дадената ми църква, нито веднъж не извърших богослужение там, не се молих с народа, не възложих ръце нито на едного от клириците”[21].

---

[17] Cherubini, R. *Ammonas di Sketis* (+ 375 c.a.). Un esempio di influsso monastico in un vescovo egiziano del IV sec // *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 2, Rome 1997, pp. 334-342.

[18] Св. Йоан Касиан, *Постановления, 4.30* (PL 49, 190 B – 192 B). – Вж. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993, с. 41-42.

[19] Св. Йоан Касиан. *Постановления* (De coenobiorum institutis), *За духа на тщеславието, XI.17*. – Вж. превода от латински в изданието: Преподобный Йоанн Кассиан Римлянин. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993, с. 142.

[20] Вж. Rapp, Cl. Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in An Age of Transformation. University of California Press, 2005, pp. 3-5.

[21] Св. Григорий Богослов. *Стихотворения*, Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, Санкт Петербург, 1912, с.22.

Тази практика на ръкоположение в свещенство без конкретно място, където то да се реализира, по-късно ще бъде разпозната като абсолютно недопустима чрез санкциите на Шесто правило, прието от отците на Халкидонския събор, което де факто ще възстанови древното църковно съзнание, че клирическите служения винаги са част от конкретна евхаристийна общност.[22]

Видно е, че църковното съзнание по отношение на клирическото служение на монасите се променя – служението в клира се дава вече и като църковно признаване на конкретни особени качества на духовния и аскетичния авторитет или богословски способности. Вероятно до голяма степен принос за това има и отношението на християните към подвижниците. Заради еретическите смутове през IV век в Египет, а по-късно и в целия Изток, настъпва промяна в отношението на лаоса към епископите и техния клир. Авторитетът на клира спада за сметка на авторитета на пустинниците, които защитават православието. От друга страна, великите отци от пустинята постепенно получават презвитерски и епископски чинове и са припознати от лаоса като посредници между човека и Бога, но идеята за такова *посредничество* се появява в Църквата едва през IV век. За това способства и практиката на изповедта на лаоса, която се трансформира от изповед на отпадналите пред епископа или презвитера към изповед пред опитен монах, когото епископът е упълномощил. Това е продиктувано също и от факта, че епископите искат да запазят авторитета на своето служение, ръкополагайки известни и благочестиви монаси, които стават изповедници на народа[23], който те ръководят.

Не на последно място трябва да отбележим, че монашеският начин на живот повлиява и върху живота на епископите, който дотогава бил изключително аристократичен, тъй като те били признавани за магистрати в Римската империя.

Пример за това са отци като св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст, които до края на живота си съблюдават монашеските обети, които са положили.

Що се отнася до Запада, идеалът на източното монашество се разпространява бързо[24], като се утвърждава практиката западните клирици да живеят като монаси, и затова *целибатът* (безбрачието) сред свещенството през четвъртото столетие е много по-често срещано явление там, отколкото на Изток.

---

[22] „Никой решително да не се ръкополага нито за презвитер, нито за дякон, нито в каквато и да е църковна степен инак, освен с поименно назначение на ръкополагания при градска или селска църква, при мъченически храм или манастир. Относно ръкополагани пък без изрично назначение, светият събор определя поставянето им да се счита недействително и нигде да се не допущат до служение за срам на оногова, който ги е поставил". – Правила на св. Православна църква" Сф., 1936, с. 146; Ράλλη-Ποτλῆ т. II, σ. 230.

[23] Изповедта под влияние на монашеското богословие вече се разбира като откриване на помислите и духовно ръководене; тази тенденция е изключително устойчива и до днес. Вж. Шмеман, Ал. *Великият пост*. С., 2006, с. 155-163.

[24] Под влияние на монашеските добродетели св. Амвросий Медиолански, някогашен сенатор и губернатор на провинция, става „човек на голямо въздържание, много бдения и трудове, чието тяло изпосталяло от ежедневния пост". Вж. *Живот на св. Амвросий Медиолански 38.1* – преводът е от английски език по изданието: McLynn, N. B. *Ambrose of Milan; Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley–Los Angeles, 1994, p. 254.

Западната практика епископите да се обграждат с неженени клирици превръща жилището на епископа в квазимонашеска общност.

За основоположник на такава общност се сочи епископ Евсевий от Верчели, който през 363 г. след завръщането си от изгнание на Изток и под влияние на видяното в Скитополис, Кападокия, Тиваида, събира около себе си целибатни клирици, за да живеят заедно. За тази практика съществуват две сведения от св. Амвросий Медиолански и приписвани на него осем анонимни проповеди, изнесени във Верчели преди 400 г.[25]

Посланието на св. Амвросий до църквата на Верчели през 398 г. препоръчва на народа и клира да изберат нов епископ, който като приемник на Евсевий да продължи създадената от него традиция – епископът и служителите му да съчетават монашеското с клиническото служение, като с това да наподобяват *ангелския чин.*[26] Св. Амвросий пише: „Приснопаметният Евсевий бил първият в западните земи, който съчетал тези различни неща както докато живеел в града, следвайки монашеските правила, така и управлявайки Църквата, следвайки пост и умереност. Защото благодатта на свещенството се увеличава твърде много, ако епископът ограничава младите мъже, т.е. подтиква ги към въздържание и правилна чистота и им забранява, макар и да живеят в града, да следват нравите и начина на живот на града"[27].

Блаженият Августин затвърждава практиката на Запад епископът да живее заедно със своя клир (*communis vita*), като въвежда в Северна Африка т.нар. *domus episcopi*[28], или *monasterium clericorum.*[29] Дяконите и презвитерите, получили своята подготовка в тази „институция", по-късно са избирани за епископи от блаженния Августин на ключови позиции из цяла Нумидия.[30]

Малкото източни примери за подобна практика са свързани с епископи, които получават своята монашеска подготовка в Палестина. Такъв е примерът със св. Епифаний Кипърски, който се заобикаля със свои ученици аскети, по-късно ръкоположени от него в клира.[31] Свети Порфирий от Газа, който също е аскет и подвижник в Йерусалим, след ръкоположението си за епископ продължава да живее като аскет заедно с двама от своите ученици – Йоан и Поливий.[32]

В следващите три века тази практика на монашеско ръкоположение ще се утвърди както на Запад, където целибатът става задължителен за целия клир (през IV–V в.), така и на Изток, където обаче бракът се запазва за презвитери-

[25] Lienhard, J. T. Patristic Seremons on Eusebius of Vercelli and Their Relation to His Monasticism // *Revue Bénédictine* 87, 1977, pp. 164-172.

[26] Св. Амвросий Медиолански, Слова (*досега приписвани на Амвросий*), 56 (PL 17, 734–745).

[27] Св. Амвросий Медиолански, *Послания 1.63.66* – преводът е от английски език по изданието: Rapp, Cl. Holy Bishop in Late Antiquity..., p. 150

[28] Блаж. Августин, Sermo, 355,1(2), (PL 39, 1569C)

[29] Блаж. Августин, Regula Clericorum, (PL 163, 698D)

[30] Brown, P. Augustine of Hippo: A Biography. London 1967, p. 143.

[31] *Живот на св. Епифаний* (PG 41, 112 AB).

[32] Вж. Rapp, Cl. Holy Bishop in Late Antiquity..., p. 15.

те и дяконите, но за епископите след Трулския събор (691 г.) е напълно забранен. На Изток институтът на епископите монаси с монашески кръг около тях ще се превърне в статуква, а след иконоборческия период монашеският клир ще бъде основното и най-важно ядро в Църквата, което притежава цялото посвещение и власт.

От изложеното дотук можем да заключим, че появата на монашеството в началото на IV в. в никакъв случай не е случайно явление, а е продиктувано от нуждата в Църквата пламъкът на Евангелието да не бъде угасен след края на гоненията. През IV в. е налице реалната опасност от секуларизиране на Църквата в диалога и разпознаването ѝ от страна на държавата. Възникнало като лаическо движение, монашеството напомня за *есхатологичната* природа на Църквата, за нейната раннохристиянска общност. То категорично заявява, че Църквата пребивава в историята, но остава в *есхатона* и е чужда на всичко в този свят. В процеса на формиране на монашеството съществуват две движения. Едното изисква самостоятелност и независимост на аскетическия опит от организирания живот на местната Църква. Другото движение е на местната Църква към монашеващите, която търси органичното им интегриране в църковното тяло. С течение на времето чрез своите канони Църквата показва невъзможността аскетическият опит да бъде независим от поместното или широкото църковно тяло без опасност от еретическо отстъпление (монасите месалиани и евстатияни). Що се отнася до движението за връщане на монасите от пустинята в поместната Църква под властта на епископите, трябва да отбележим, че то успява, когато монасите се интегрират в нея, приемайки йерархическите служения на свещенството. В същото време обаче етосът на монашеството също повлиява върху самите служения и върху цялостния църковен живот, който познаваме днес.

Гл. ас. д-р Иван Йовчев е преподавател по църковна история от 2015 г. в Катедра „Историческо и систематическо богословие“ в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. През 2015 г. защитава дисертация на тема *Автономия – автокефалия и начинът на провъзгласяването им (с оглед на Македонската схизма).* Научните му интереси са в областта на църковната и гражданска история, църковното право и философия, автор е на статиите „Архимандрит Евтимий (Сапунджиев) за предизвикателствата пред християнската вяра”, „Възникване, идентичност и закриване на Охридската архиепископия”, „Просветителската дейност на митрополит Методий (Кусев) до избора му за Старозагорски архиерей” и „Църковните епархии във Вардарска Македония между двете световни войни”.

Иван Йовчев

СВ. ГОРАЗД – НЕПОЗНАТИЯТ СВЕТИ СЕДМОЧИСЛЕНИК

В България паметта на Св. Седмочисленици е силно почитана и утвърдена, като основна причина за това е установената традиция в миналото, делото на светите седем мъже, първоучители на българския народ, да бъде припомняно в знак на възпоменание и поклонение към техния безспорен принос, свързан с българската църковност, книжовност, просвета и култура. Една особеност прави силно впечатление както на обикновения читател, така и на заинтересования изследовател, че за някои членове от кръга на Св. Седмочисленици информацията е оскъдна и така трудно може да се възстанови техният живот и дейност. Дори за отделни аспекти от живота им могат да се правят само евентуални предположения на базата на натрупаното литературно наследство.

Като пример можем да посочим св. Горазд, един от най-близките ученици на светите братя Кирил и Методий, малко познат от групата Св. Седмочисленици, без определен култ в пределите на България.[1] Името му се споменава на няколко места, като до днес няма намерен писмен паметник, посветен на него. В повечето случаи той присъства или в произведения за други култове, или в изследвания от друг тип. Изключенията са само в случаите, когато той е част от групата на Св. Седмочисленици.

Най-ранният извор, в който се споменава името на св. Горазд, е „Пространното житие на архиепископ Методий” от края на IX век. В него за Горазд се говори само веднъж, в гл. XVII: „Взе, прочее, да наближава времето да получи покой от

[1] Твърде малко изследвани са и други двама от Св. Седмочисленици – св. Ангеларий и св. Сава.

страданията и награда за многото трудове. Тогава го запитаха, думайки: „Кого определяш, честний отче и учителю, измежду учениците си да бъде приемник в твоето учение?". Той им посочи един от известните свои ученици, на име Горазд, и рече: „Този е един свободен мъж от вашата земя, начетен е добре в латинските книги и е правоверен; нека да бъде върху него божията воля и вашата обич, както и моята". От житийния цитат се разбира, че преди смъртта си Методий назначил Горазд, един от своите ученици от славянски произход[2], за свой наследник, а малко по-късно една част от останалите последователи и ученици на славянския апостол били оковани и затворени, а друга – прогонени от Моравия. Някои от тях намират нов дом в България, където могат да продължат и развият духовното наследство на Методий.

Св. Горазд е роден вероятно около 830 година. Но точната година може да бъде само предполагана. Произхожда от знатно семейство от околностите на Нитра[3]. Мястото на раждане е възможно да се определи по-вярно чрез изследване на топонимията в района на гр. Нитра. Близо до село Моченок се намира селището Горазда (днес Гораздов), а до град Галанта село Гаражд (името идва от старославянския Гораждь – Гораздов), където се смята, че семейството му е притежавало голям имот. Някои изследователи приемат, че Горазд е получил латинско образование в мисионерската школа в Тулн[4], като предполагат, че Тулн (заедно с Пасау) е база за мисиониране и на Моравия преди идването на Кирил и Методий, подобно на ситуацията в Карантания[5] и Панония[6].

Още преди пристигането на светите братя Кирил и Методий в Моравия св. Горазд е бил отлично обучен, като е познавал добре латинската литургия и култура. В житието на св. Методий, гл. XVII, се съобщава това важно сведение, че Горазд „познава добре латинските книги". Не става въпрос само за езика, а за познаване на латинското образование, култура, църковна традиция и литургията на Латинската църква. Той е първият ученик на светите братя Кирил и Методий и е споменат на първо място от техните ученици. Най-много информация за св. Горазд се намира в *Пространното житие на Климент Охридски* от бл. Теофилакт Охридски, датиращо от края на XI и началото на XII век. Първото му споменаване е в гл. II.7, където той е нареден между „избраните и корифеите на групата" (ων εκκριτοι τε και του χορου κορυφαιοι), след това в гл. XII.35, където се казва, че имал длъжност на учител, родом от Морвия, и после още на няколко места. Между тях трябва да отличим гл. VI.23, където се казва, че Горазд заемал първото място между учениците на Кирил и Методий и бил ръкоположен за архиепископ на мястото на последния; гл. VII.24, където Горазд е свален от архиепископския престол; и гл. XII.35, където той е хвърлен в затвора. След това той се губи от историята. От тук нататък за съдбата му остават единствено предположения, които не са напълно достоверни.

---

[2] Според А. Погорелов св. Горазд е словак. Вж. *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 1 (А-З). София, 1985, с. 513.

[3] Град Нитра се намира в Западна Словакия.

[4] Град в Северна Австрия.

[5] Първата държава на словенците, възникнала през VII век.

[6] Минчева, А. За някои аспекти от дейността на Св. Методий в контекста на западното монашество. – В: *Библиотека*, г. XXII (LXI), 3, София, 2015, с. 53.

Видно е от писменото наследство, че св. Горазд е бил способен, деен и образован човек. Някои му приписват авторството на житието на св. Методий[7], на киевските листове[8] и други произведения. Според *Liber confraternitatum*[9] от манастира в Райхенау[10] може да се предположи, че той е бил затворен там заедно с Методий през 870 г. Тук е необходимо да се направи малко отклонение, за да се изясни въпросът за осъждането и заточението на св. Методий. Главният източник, свързан с дейността на Методий като архиепископ на Панония, е съставеният от анонимен баварски монах ръкопис, известен в науката като *Conversio Bagoariorum et Carantanorum (Покръстване на баварците и карантийците)*, който всъщност е обвинителен акт срещу Методий. Наблюдавайки успехите на Методий, Залцбургското кардиналство започва да търси аргументи от каноническото право, за да осуети дейността му. Вследствие на това през 870 г. историята на Църквата записва в аналите си историческия „процес" срещу Панонския епископ. Този процес става възможен поради факта, че свещениците не могат да пребивават в Панония повече от 3 месеца без епископско писмо (episcopo praesentavit epistolam)[11]. Така въз основа на каноническото право Методий е подведен под отговорност. В резултат на усилията на франкските епископи като Адалвин (на Залцбург, 859-873), Херманрих (на Пасау, 866–874), Анон (на Фрайзинг, 854–875), крал Лудвиг Немски, източнофранкски император (855–876) Методий е осъден и заточен в манастира Райхенау. През 872 г. папа Йоан VIII (872–882 г.) в специални писма осъжда поведението на Баварската църква и нарежда незабавното освобождаване на Методий. В писмо до Карломан, сина на крал Людовик Немски, се постановява следното: „Нека бъде позволено на споменатия по-горе наш брат Методий, който беше назначен от Апостолическата катедра, свободно да изпълнява епископските си функции съобразно стария обичай"[12].

Предположението, че св. Горазд е бил заточен заедно със св. Методий в Райхенау, се прави въз основа на изследването на *Liber confraternitatum*, където, наред с Кирил, който вече е бил починал, са изброени брат му Методий и придружаващите го ученици – Choranzanus, Ignatius, Leo, Ioachim, Lazarus, Simon.

В свое изследване по темата Алфонс Цетлер[13], опирайки се на съществуващите изследвания, че Gorazd – Carastus – Cacatius се е казвал синът на Карантийския

---

[7] Шафарик, П. *Разцвет славянской писменостти в Болгарии*. Москва, 1848, с. 13. П. Шафарик твърди в своето съчинение, че още летописецът Нестор (1070–1100 г.) е ползвал дословно житието на Методий.

[8] *Киевските листове* са древен глаголическо-славянски текст, който ни осведомява за въведения от Кирил и Методий ред в църковната служба. „Киевските листове" са преписани през X в. в Чехия от оригинал, написан във Велика Моравия. Те представляват превод на латинска литургия, която е наречена от гърците Литургия на св. Петър.

[9] „Книгата на побратимените монаси от Райхенау".

[10] Съществуват две версии, свързани с мястото на заточението на св. Методий през 870 г. Това са манастирите в Елванген и Райхенау.

[11] Покръстване на баварци и каринтийци // Conversio Bagoariorum et Carantanorum. – В: *ЛИБИ*, т. II (авт. колектив). София, 1960, с. 135.

[12] Inter cetera. Itaque reddito ac restituto nobis Pannoniensium episcopate liceat predicto fratri nostro Methodio, qui illic a sede apostolica ordinatus est, secundum priscam consuetudinem libere, que sunt episcopi, gerere. – В: *ЛИБИ*, т. II (авт. колектив). София, 1960, с. 189.

[13] Вж. Zettler, A. Methodius in Reichenau. Bemerkungen zur Deutung und zum Quellenwert der Einträge im Verbrüderungsbuch. – In: *Symposium Methodianum. Beiträ ge der internationalen Tagung in Regensburg* (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988, с. 367–379. (Selecta slavica; 13).

херцог Борут (Boruth) в VIII век, което е видно от споменатия извор *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*[14], приема, че в лицето на *Choranzanus*, който е посочен като един от придружителите на Методий в *Liber confraternitatum (Книгата на побратимените монаси от Райхенау),* имаме основания да виждаме един славянски, ако не моравски, то един карантийски духовник, който не дължи образованието си единствено на славянските учители, тъй като е имал добра начетеност в латинските книги. Поради това трябва да се предположи, че той вероятно е получил тези знания благодарение на по-ранната (Залцбургска) мисия в Карантания или Панония. Но това е само едно предположение.[15]

Както беше вече посочено по-горе, преди смъртта си преосвещеният Методий посочва Горазд за свой наследник като архиепископ. И до днес е под въпрос дали е ръкоположен за архиепископ, или не. Няма житие на св. Горазд, което да даде яснота. По-голямата част от информацията за него, която се съдържа в *Пространното житие на св. Климент* от бл. Теофилакт, също мълчи по този въпрос. В гл. VII.24 се казва само, че той бил лишен от епископска власт.

Тъй като няма конкретни данни за живота му, можем само да допуснем, че той (с други ученици) се е посветил на св. св. Кирил и Методий, като помагал при преводите на църковно-богослужебни книги, а също така и при преподаването във Великоморавската академия. След смъртта на св. Методий настъпват коренни промени в Моравия, които променят и по-нататъшната съдба на св. Горазд. Известни са гоненията на учениците на св. Методий след неговата смърт през 885 г. Великоморавският княз Светополк и епископ Вихинг разгромяват великото дело на двамата славянски учители, като обвиняват техните ученици, че подготвят бунт в Моравия.[16] Св. Горазд е бил свален от епископския престол и на неговото място е поставен Вихинг[17]. По-нататък взема връх латинската групировка над славянската. Папа Стефан V, за да бъде сигурен в успеха си, изпратил в Моравия упълномощени лица, които да въведат латинското богослужение вместо славянското.[18]

Въпреки че липсва информация, може да се предположи въз основа на житийната литература, че св. Горазд заедно с другите ученици – Климент, Наум, Ангеларий и Сава, е бил прогонен от пределите на Велика Моравия. Има мнение, че той е намерил убежище в Южна Полша, в Краков, където заемал епископски престол, или в Бохемия и Хърватия, което обаче е малко вероятно. Полската хипотеза намира подкрепа в един полски календар от XIV век, използван във Вислица (Малка Полша), в който 17 юли е отбелязан като празник на св. Горазд.[19]

В оскъдните паметници името на св. Горазд се споменава на няколко места. Освен както видяхме в *Пространното житие на св. Методий*, в *Пространното жи-*

[14] Kos, M. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Ljubljani, 1936, p. 130.

[15] Минчева, А. Пос. съч., с. 53.

[16] Калев, Д. *Св. Горазд славянски просветител*. София, 1970, с. 13.

[17] Notari, T. *Der Prozess gegen Methodius und die Conversio Bagorariorum et Carantanorum*. Acta Univ. Sapientiae (Romania), Legal Studies, 3, 1 (2014), S. 52.

[18] Калев, Д. Св. Горазд..., с. 13.

[19] *Старобългрска литература, енциклопедичен речник* (съст. Д. Петканова). Велико Търново, 2003, 119.

тие и в *Краткото житие на св. Климент*, но също така и в *Краткото житие на св. Кирил*, където, наред с Горазд, тук се споменават Климент, Сава, Ангеларий и Наум.[20] Друг източник, в който се говори за св. Горазд, е Синодик на Българската църква (Борилов синодик) от 1211 г.[21] В него освен Кирил и Методий са изброени и Климент, Сава, Горазд и Наум, много заслужили за славянската книга.

Важно свидетелство е гръцката служба на Св. Седмочисленици от Григорий Константинидис – Мосхополско издание от 1741 г.[22] Тя е съставена в по-късно време от учения йеромонах Григорий Константинидис, наречен и Мосхополец. Авторството му е засвидетелствано с два акростиха във всеки от двата канона, като според Ив. Снегаров той не е използвал по-стара тяхна служба.[23] Службата има църковнославянски превод, направен от зографския йеромонах Калистрат, напечатан в Пловдив през 1903 г.[24] Съществуват и други паметници, свидетелстващи за св. Горазд, като например: Канон за св. Наум от Константин Кавасила – 1355–1360 г.[25]; *За буквите* („О писменехъ") – едно от най-значимите съчинения в старобългарската книжнина[26]; Гръцката служба на Климент Охридски от Димитър Хоматиан – нач. на XIII век[27] и др.

След изгонването на всички ученици от Велика Моравия между февруари и март 886 г. повече няма информация за Горазд. Той се споменава отново само в по-късни източници, но тяхната надеждност е под въпрос. По този начин се оформят няколко гледни точки за случилото се с него:

1. Умира, преди да успее да избяга от Велика Моравия.
2. Той остава във Велика Моравия, но се оттегля от социалния живот, което обаче е неприемливо.
3. Избягал е в Хърватия, Бохемия или Полша.
4. Пристига в България заедно с другите известни ученици на светите братя Кирил и Методий.

Най-вероятно след всичките гонения и изтезания св. Горазд пристига в България заедно с основната група, в която са св. Климент, св. Наум и св. Ангеларий, или се отделя от нея и заедно със св. Сава по други пътища пристигат в столицата Плиска[28], където учениците остават по-дълго време, за да се подготвят за бъдещата си проповеднически и просветна дейност, и да се успокоят след тежките събития във Велика Моравия. Колкото до това къде и кога княз Борис е приел моравските изгнаници, колко души са били, кои точно са били и на колко пъти ги е приел, това са въпроси, на които нито житията на св.

[20] Иванов, Й. *Български старини из Македония*. С., 1931, с. 287-288.
[21] Божилов, Ив., А. Тотоманова, Ив. Билярски. *Бориловият синодик. Издание и превод*. София, 2012, с. 152.
[22] Снегаров, Ив. *История на Охридската архиепископия-патриаршия*, т. 2. София, 1932, с. 348.
[23] Снегаров, Ив. История на..., т. 2, с. 355.
[24] Калев, Д. Богослужебната прослава на светите Седмочисленици. – В: ДК, кн. 7, София, 1983, с. 2.
[25] Снегаров, Ив. *История на Охридската архиепископия-патриаршия*, т. 1. София, 1924, с. 280-283.
[26] Куев. К. *Черноризец Храбър*. София, 1967, с. 217-221.
[27] Снегаров, Ив. История на..., т. 1, с. 278.
[28] Такава хипотеза предлага Левкийския епископ Партений в своето съчинение: *Служба на Св. Седмочисленици*. София, 1958, с. 4-5. Срв. Цухлев, Д. *История на Българската църква*. София, 1910, с. 344-345.

Климент или на св. Наум, нито в никои други извори има данни по този въпрос. Предполага се, че това е станало в българската столица, но това никъде не е изрично поменато.

Списъкът на българските архиепископи (Каталогът на Дюканж) от XII век[29] е основният писмен паметник, на който се опират онези автори, които смятат, че Горазд е дошъл в България в края на живота си. В него той е подреден на трето място в списъка на българските архиепископи след Протоген и Методий: „Горазд, ръкоположен от Методий, а после изгонен от духоборците"[30]. Затова Д. Калев в книгата си *Св. Горазд, славянски просветител* основателно пита: „Ако св. Горазд не е дошъл и не е работил в България, защо тогава е поставен в списъка на българските архиепископи?"[31]. Сведението в него съвпада с информацията в *Пространното житие на св. Климент*. Този списък поражда въпроса относно имената, посочени в него, като освен самия Горазд от подредените в него български архиепископи не са били и Протоген, Методий, Климент и пр.[32], а те са включени в него поради други съображения, вероятно свързани с Охридската архиепископия[33]. По тази причина не може да се твърди, че паметникът може да бъде извор за положителни сведения за идването на Горазд в България.

Някои изследователи се придържат към тезата, че св. Горазд е бил в услуга на политиката на св. княз Борис I, свързана със затвърждаването и разпространението на българския език, книжовност и култура след покръстването и учредяването на самостоятелна Българска църква. Княз Борис обособява в Югозападните територии на България два значими книжовни, просветни и духовни центъра, които по-късно изиграват важна роля в укрепването на българската църковност, език и култура. Като такива средища светият княз Борис избира град Девол и град Берат (Белград). В Девол той изпраща св. Климент, а в Берат – св. Горазд.[34] Това се случва през втората половина на 886 г. Деволският и Бератският духовен и книжовен център не са се отличавали от Плисковско-Преславския, защото са имали една и съща висша задача – да утвърждават българския език. Текстовете, по които са работели двамата, не са се различавали един от друг, защото нито княз Борис, нито цар Симеон са гледали на двете книжовни средища като на различни школи, на два отделни езика или различна писменост, оформящи се в Югозападна България и Плиска. При това положение биха останали някакви значими свидетелства за неговата мисия в Берат. Например, ако не писмени данни, то поне в увековечаване на името му в градежа на храмове, манастири, иконопис.

---

29 Тъпкова-Заимова, В. Дюканжов списък. – В: *Paleobulgarica/Старобългаристика*. XXIV, 3, С., 2000, с. 26.

30 Пак там, с. 62.

31 Калев, Д. Св. Горазд..., с. 32.

32 Тъпкова-Заимова, В. Пос. съч., с. 35-41.

33 Стойкова, А. Култът към св. св. Кирил и Методий през Българското средновековие (идеологически параметри и литературни рефлексии). – В: *Библиотека*, г. XXII (LXI), 3, София, 2015, с. 27.

34 В този дух пише и св. Паисий (Хилендарски): „Тези пет светци – Климент, Сава, Ангеларий, Наум и Еразъм (Горазд) живели по времето на свети Кирил и Методий. ... Водели свят и славен живот, с който били прочути навсякъде. Живеели в Охридския край, но на различни места". Вж. Паисий (Хилендарски). *История славяно-българска*. Критическо издание с превод и коментар. Текста подготвиха за печат Д. Пеев, М. Димитрова, П. Петков. Превод на съвременен български книжовен език Д. Пеев. Коментар А. Николов, Д. Пеев. Света гора Атон. Славянобългарска Зографска света обител, 2012, с. 329.

Има ли данни и за наличие на храмове на името на Горазд? Имало е твърдения за съществуването на манастир „Св. Горазд" близо до Охрид, но те не се потвърждават. По-скоро става въпрос за манастира на св. Еразъм Лихнидски[35], с когото Горазд често се бърка още от времето на Паисий Хилендарски[36], като по-късно идеята се артикулира и в научни съчинения. Най-вероятно грешната интерпретация на Хилендарския монах отразява смесването на имената в основния му източник – църковната история на кардинал Цезар Бароний. Отъждествяването е станало според изследователите заради съзвучието на имената на двамата светци.[37] В Охрид св. Еразъм Лихнидски е наричан св. Размо. През 20-те години на XX век Ив. Снегаров пише, че „на пътя Охрид – Струга, на един хълм до езерото при с. Гъбавци е кацнала стара църквичка на името на св. Размо. Тук всяка година на 1 юни, денят на паметта му, масово се стичат богомолци от Охрид, Струга и селата"[38].

Днес вече е известно, че свети мощи на Горазд и Ангеларий се пазят в албанския Белград или Берат, в тамошната катедрална църква. Пита се тогава как те са се озовали на това място? Вероятно както св. Климент и св. Наум имат собствени манастири в Охрид, така може да се предположи, че св. Горазд е имал манастир в Берат или околностите му. Така че съвсем логично е мощите на двамата светци да се съхраняват именно в Берат, както твърдят някои изследователи. Култът към тях, който е силно разпространен в този регион, потвърждава донякъде истинността на тази теза.

Още от XIX век има съобщения, че именно в митрополитската църква „Св. Успение Богородично" в Белград Албански (Арнаут Белиград, дн. Берат) имало мощи на Горазд и Ангеларий.[39] Много рано, в зората на славистиката, се появяват мнения, че Горазд не е загинал. П. Шафарик например смята, че след като бил освободен от затвора, Горазд бил принуден да напусне страната и потърсил приют в България.[40] Основание за това големият учен търси в два паметника – първият е Дюканжовият каталог, вторият е манастирът, който носел неговото име и който според В. Григорович се намирал близо до Берат.[41] В. Григорович се основава на сведенията на местни жители. Там според Шафарик се намирали и мощите на светеца.[42] Теза, която се подкрепя и от Д. Калев.[43]

---

35 Св. Еразъм е живял и пострадал по времето на императорите Диоклетиан и Максимиан. Роден е в Антиохия, а е починал в ок. 303 г. Паметта му се чества на 2 юни.

36 Паисий (Хилендарски). Пос. съч., с. 295.

37 Милев, А. Светите Седмочисленици. – В: *Църковен вестник*, бр. 34, С., 1958, с. 8; Калев, Д. Св. Горазд..., с. 20.

38 Снегаров, Ив. Жития на народни светци, писанина орхидско наречие с гръцко писмо. – В: *Македонски преглед*, год. 1, кн. 5-6. София, 1925, с. 29.

39 Асенова, П. Един изчезнал (може би) български ръкопис от Берат. – В: *Македонски преглед*, кн. 2. София, 1996, с. 91.

40 Шафарик, П. Пос. съч., с. 13.

41 Руският учен при своето пътешествие из Европейска Турция през XIX век минава и през Албания. На 134 с. на своя очерк за пътешествието си той дава топографска карта като приложение. Тя носи следния надпис: „Карта на околностите на Охридското и Преспанското езеро". В нея е отбелязан на югозапад от двете езера – „М. Св. Горазд Берат".

42 Шафарик, П. Пос. съч., с. 8.

43 Калев, Д. Св. Горазд..., с. 24.

Сръбският учен Ст. Новакович пръв издига теорията, че мощите на св. Горазд в Берат са една мистификация. Тезата му е подкрепена и от отделни представители на българска историческа наука. Българският църковен историк Ив. Снегаров също се съгласява с тезата на Новакович. Днес в България тя е подробно разгледана от историка Димо Чешмеджиев.[44] Въпреки това едно е безспорно, че мощи на св. Горазд в катедралния храм на Берат „Св. Успение Богородично" има. Спорен е въпросът относно тяхната древност и автентичност, като се има предвид състоянието на Албанската църква при комунистическото управление на Енвер Ходжа през XX век, когато религията беше забранена, храмовете ограбени и изоставени, а недвижимите имоти национализирани.[45] Но виждаме, че тези тежки последствия за Църквата в Албания не са попречили да се запази култът към св. Горазд от страна на местните християни, което е свидетелство, че в миналото по тези земи се е случило нещо трайно и значимо с неговата личност, за да се изгради и запази почитта към светеца, като една жива, религиозна и вечна традиция.

Иконописта в храма също подкрепя идеята за пребиваването на двамата светци по тези места. В горната част на иконостаса е изографисано през XIX век „Успение на св. Горазд и св. Ангеларий" (двамата са в монашески облекла и лежат един до друг на фона на града), а в горната част са останалите петима в цял ръст, за да се покаже, че починалите са от същата група, но почиват в Берат. Икона с такава композиция не е позната в други православни страни. Това може да послужи като потвърждение на тезата, че там, в югозападния дял на тогавашна България, в гр. Берат, са работили и починали двамата светци. Според Д. Калев изображения на Св. Седмочисленици се срещат почти във всички църкви в региона на Берат, но по-голямата част от тях и до днес остават непубликувани.[46]

От задълбочения преглед на изворите, свързани със св. Горазд, се установява, че няма никакви сведения той да е идвал в България, да има намерени негов гроб или св. мощи. Последното историческо известие за Горазд е от „Пространното житие на Климент Охридски", където се съобщава, че наследникът на Методий бил хвърлен в затвора, гл. XII.35.[47] От там нататък информация за светеца няма, но съществуват многобройни хипотези за неговата съдба, подкрепени от непотвърдени твърдения и предположения на голям брой историци, а също така от местното предание. Съществува голяма вероятност той да е умрял в затвора, подобно на друг член от групата на св. Методий, монах Лазар, който е бил жестоко малтретиран от същия баварски епископат, като е загубил живота си при опита да разкрие истината за Методий пред Римската курия.[48] Друго възможно предположение, което

[44] Чешмеджиев, Д. Мощите на Св. Горазд в Белград Албански (Берат). – В: *Slavica Slovaca*, 45, No.2, Bratislava, 2010, с. 141-142.

[45] Анастасий (Янулатос), архиепископ. Бележки върху историята на Православната църква в Албания през XX век и нейното възкръсване след 1991 г. https://dveri.bg/uxqww [Електронен ресурс към ноември 2020 г.].

[46] Калев, Д. Св. Горазд..., с. 51.

[47] „Οσοι δε διδασκαλων επειχον ταξιν οιος δη Γορασδης εκοινος, ου πολλακις εμνησθημεν, ον εκ Μοραβου γενομενον και αμφω τω γλωττα την τε Σθλοβενικην οντα και την Γραικικην ικανωτατον η μεν αρετη Μεθοδιω τω θρονω δεδωκεν, η δε των αιρετικων κακια τον θρονον τη στερησει του ανδρος απεκοσμησεν. Και μεντοι και Κλημης πρεσβυτερος, ανηρ ελλογιμωτατος, και Λαυρεντιος και Ναυμ και Αγγελαριος, ταυτους δι και αλλους πλειου; ονομαστους σιδηροδεθους φυλακαις ειχον εγκλεισαντες..." Вж. Ал. Милев. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966. https://cutt.ly/uhRFF0s [Електронен ресурс към ноември 2020 г.].

[48] Минчева, А. Пос. съч., с. 50.

звучи много достоверно, тъй като се поддържа както от мнозина историци, така и от почитания култ и местно предание, а и от наличните мощи в днешна Албания (гр. Берат), територия на България през IX–X век, е, че той последвал своите събратя от кръга на светите братя, които пристигат в жадувана и гостоприемна България и полагат началото на нейния книжовно-просветен подем, наречен в българската история Златен век на българската култура и писменост.

Днес Българската църква, история и книжнина ще бъдат много признателни за всяко ново сведение, което ще може да хвърли светлина върху живота и делото на третия български светител – св. Горазд – който е все още много непознат за християнската и историческата общественост.

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследванията ѝ са в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и празничната култура. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Автор е на монографията *Християнското кино: Топици на сакралното в кинематографията* (2020). Понастоящем чете лекционни курсове в бакалавърските програми на специалност „Културология" в СУ „Св. Климент Охридски" и „Сценография" в НХА. Член е на Института по средновековна философия и култура. Съавтор е на две антологии по средновековна визуална култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V–VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Иоан Зизиулас.

Слава Янакиева

ИЗКУСНАТА ОТМЯНА НА ПРАВОСЪДИЕТО В *ОРДИНАЛИЯ* И ДРУГИ СРЕДНОВЕКОВНИ ДРАМАТИЧЕСКИ ТЕКСТОВЕ

Преди всичко искам да отбележа, че моят текст адресира региони на средновековната култура, които, макар да не могат да се нарекат „елитни", все пак гравитират в близост до сферата на официалната религиозна традиция. Текстовете, които ще засегна, вероятно са компилации от няколко автори с различна теологична и литературна компетентност, а предполагаемата публика[1] има широкия профил на не-елита, така както той често бива дефиниран от антрополозите и историците: това са миряни, духовници с нисък сан и различна образованост.[2] Въобще информацията, с която разполагаме относно т.нар. драматургични текстове на Средновековието, е в голяма степен ограничена.

Така или иначе, задачата ми тук не е да отлича високата богословска материя

[1] Tanner, Norman. *Ages of Faith: Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe*, 2008, London, p. 119; cf. Sharot, Stephen. *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests, & Popular Religion*, 2001, New York, p. 14-15.

[2] В историята на средновековната презентативна култура на местните езици със сигурност е имало и добре образовани автори като Арну Гребан например, който е бил бакалавър по теология, Адам дьо ла Ал и други известни автори от територията на днешна Франция.

в драматическия текст, а по-скоро да се опитам да покажа как традиционното богословие добива плът в текст, който е плод на една по-широка традиция.

Средновековните визуални презентации са явление твърде комплексно и към тях може да се подхожда само с умерени очаквания, доколкото същинското сценично събитие е невъзстановимо, а запазените текстове не регистрират нито импровизациите, които биха могли да са се случвали, нито дават някаква обратна връзка или пък контекстуални подробности.[3]

Произведенията, върху които ще се фокусирам, са така наречените библейски игри, ако не възникнали, то във всеки случай запазени в преписи от Късното средновековие на територията на Англия и Корнуол. Особен акцент се полага на драматическия текст на корнуолската *Ординалия*, която е достигнала до нас в препис от XV в. (Bodley791). Тя е съставена от три масивни тематични дяла: *Сътворението на света* (*Ordinale de Origine Mundi*); *Страстите на нашия Господ Иисус Христос* (*Passio Domini Nostri Jhesu Christi*); *Действо за Възкресението* (*Ordinale de Resurrexione Domini*).[4]

Номенклатурата на средновековните презентативни жанрове е неясна територия, затова всяко занимание с произведения от тази област по необходимост изисква уточнения. „Библейските игри" например (към които се числи и фокусираната тук *Ординалия*) по замисъла си обхващат с по-голяма или по-малка пълнота цялата свещена история на света – от Сътворението до Страшния съд. Това обуславя преимуществено богословската им тематика, която ги превръща в интересен обект за специфичен анализ, чието дирене е свързано най-вече със степента на проникване и внедряване на официалната богословска мисъл в популярната религиозна култура, каквато се явява средновековната сцена. Еклектичната природа на „жанра" пък дава несравнима свобода на изразяване – такава, на която никое литературно направление от този период не се радва. Това обаче означава, че е необходимо известно великодушие към формата на изказ на доктриналните тези, разгърнати съвсем органично в драматическото действие. Ако мога така да перифразирам чудесното определение на Джон Кокс от неговото изследване за *Дявола в средновековната драма*: драматическите персонажи са „съответни на структурните и тематични богословски модели, вдъхновили пиесите", но бидейки част от т.нар. традиционна религия, „те не могат да бъдат редуцирани до сакралните фигури на богословието"[5]. Сиреч, тук очевидно не става дума за строго богословско съдържание – това би било ущърбно изкуство – но средновековните игри имат

[3] „Записаните драматически произведения от този вид споделят едно пространство и една публика с проповедите, кралските прокламации, публичните екзекуции (и определено със съдебните процеси), религиозните процесии, богослужението и множество други дейности", Symes, Carol, *Towards a New History of Medieval Theatre: Assessing the Written and Unwritten Evidence for Indigenous Performance Practices*, in: Twelfth Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude du Théâtre Médiéval (SITM), 2007, http://sitm2007.vjf.cnrs.fr/pdf/s10-symes.pdf, Accessed on 19th July 2014, p. 2

[4] Всички цитирания са по *Ordinalia The Cornish Ordinalia: A medieval dramatic trilogy*, tr. Markham Harris, 1969, Washington, D.C. За историята, структурата и поставянето на пиесите, вж.: Bakere, Jane A., *The Cornish 'Ordinalia': A Critical Study,* 1980, Cardiff: Univ. of Wales Press. Допълнителната номерация на стиховете обаче следва по-старото билингва издание: Norris, Edwin. *The Ancient Cornish Drama*. Oxford, University press, 1859. vol. I and II. *Internet Archive*.

[5] Cox, John D., *The Devil and The Sacred in English Drama*, 1350–1642, 2006, Cambridge, U.K.; New York, p. 17.

освен честваща, още и забавна, а също и образователна функция. Последната бива гледана съвсем сериозно от местните авторитети. И понеже в тези си качества библейските игри са били възприемани като „богословие в живи картини"[6], на тях е била отредена нелеката задача да преведат в сцени и действия библейския наратив неразделно от обемната му екзегетическа традиция. В това отношение те могат да се сравнят с популярните през Късното средновековие и Ранното модерно време *Biblia pauperum*[7], Библии в картини, които чрез сложни изобразителни композиции и цитати представят традиционната референтна рамка на библейската екзегеза, обхващаща всички книги на Писанието в утвърдени типологични отношения.

Както се очаква, основна тема на въпросните драматически произведения е темата за Изкуплението и съответно съпътстващите я разкази за първородния грях, за Въплъщението и Възкресението. Тук може би си заслужава да отбележим, че изборът на *Ординалия* като отправна точка на нашето размишление е обусловен от факта, че освен чисто библейския разказ в това произведение са налице поне още две наративни линии от различен характер – а именно, легендата за Свещеното дърво[8] и *Псевдоевангелието от Никодим* (в разширената му версия, включваща *Смъртта на Пилат*[9]) – и двете твърде популярни и вариативни. Тяхното наличие дава допълнителна интерпретативна дълбочина на разказа.

„Легендата за Светото дърво" е популярно благочестиво четиво, което, както повечето произведения от подобен характер, е достигнало до нас в множество различаващи се помежду си варианти. Използваният в *Ординалия* вариант е сравнително доста подробен[10] и се вплита съвсем органично в първите две части на произведението. Накратко, сюжетът започва с изгонването на Адам от Рая, когато на него му се обещава „елеят на милостта", който ще му бъде даден за утешение след неопределено време. Преди смъртта си той изпраща своя син Сет обратно в райската градина, за да донесе на умиращия си баща утешителния „елей". Сет се връща по стъпките на

---

6 Cf. Aronson-Lehavi, S. "A Treatise of Miraclis Playing: A Modern English Version of a Tretise of Miraclis Pleyinge." *Street Scenes: Late Medieval Acting and Performance*, Springer, 2011, p. 132: „[179] Също, доколкото е угодно Божиите чудеса да бъдат рисувани, защо да не е угодно да бъдат играни, понеже хората по-лесно могат да проумеят Божията воля и Неговите чудотворни дела, като ги играят, отколкото ако са нарисувани? А те ще се задържат по-дълго в човешките умове и по-често ще си спомнят за тях чрез играта, отколкото чрез нарисуваното, *понеже едното е мъртва книга, а другото – жива*" (курс. мой).

7 Cf. Murdoch, Brian, *Adam's Grace Fall and Redemption in Medieval Literature*, 2000, Cambridge [England]; Rochester, NY, 126-127. Въпросните *Biblia pauperum* – Библии за бедните (т.е. за нечетящите), понякога са представлявали пищни художествени артефакти, но като цяло са варирали в своята изчерпателност и художествена стойност.

8 В настоящия текст „легендата" бива реферирана още и като „историята на Сет" или „историята с елея на милосърдието".

9 Izydorczyk, Zbigniew S., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe* ,1997, Tempe, Ariz.: Medieval & Renaissance Texts & Studies,.; Hulme, Wm. H., "The Old English Version of the Gospel of Nicodemus", in: *PMLA*, 13 (1898), 457–542; James, M. R, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments,* 1924, Oxford: Clarendon Press; Tischendorf, Constantin von, *Evangelia apocrypha: adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum ...* 1853, Avenarius et Mendelssohn.

10 Cf. Fallon, Nicole, *The Cross as Tree: The Wood-of-the-Cross Legends in Middle English and Latin Texts in Medieval England*, Ph.D. Thesis, 2009, University of Toronto, p. 126-7; Cf. Napier, Arthur S. *History of the Holy Rood-Tree: A Twelfth Century Version of the Cross-Legend with Notes on the Orthography of the Ormulum and a Middle English Compassio Mariae*. Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1894. *Internet Archive*; Ker, N. R. "An Eleventh-Century Old English Legend of the Cross Before Christ." *Medium Ævum*, vol. 9, no. 2, 1940, pp. 84–85. *DOI.org (Crossref)*, doi: 10.2307/43626185.

прародителите (по тях нищо не расте) и там го посреща Херувимът, който пази портите. Вместо отговор на въпроса за „елея на милосърдието" Сет бива окуражен да надзърне три пъти в градината, където първо вижда голо изсъхнало дърво (дървото на познанието), около което след това различава змията, а сетне – високо в клоните – младенец, повит в пелени. Корените на дървото се спускат до преизподнята, а върхът му е в небесата. На изпращане Херувимът дава на момчето три семена от плода, който някога е опитал Адам, за да ги сложи в устата на баща си след смъртта му. Впоследствие от тези семена израстват три дървета – символ на Св. Троица – чиято дълга история преминава през Моисей, Давид, Соломон, пуска корени на Таворската планина, в Иерусалим, лекува във Витезда, става брод през Кедронския поток – докато най-сетне от тях е направен Кръстът, на който ще бъде разпънат Спасителят.

Псевдоевангелието от Никодим, което има още по-неясен произход от този на легендата за дървото на Кръста и в някакъв момент се обединява с нея[11], разказва за чудесното избавление от тъмницата на Никодим и Иосиф Ариматейски, за Съшествието на Христос в ада и впоследствие – в неговата втора (хронологически) част, която датира вероятно от V в., *Смъртта на Пилат* – за историята на Тиберий, Пилат и неръкотворния образ на Христос, поверен на св. Вероника. В тази сюжетна линия изобилстват инферналните персонажи.

След това неизбежно въведение следва да се обърнем към основната тема на това изложение.

Голямата история за спасението на Адам често бива представяна в средновековните представления като естетизирана и поетически обогатена съдебна драма, която – както всяка съдебна драма – има своите обвинители и защитници, обвиняеми и осъдени или пък оправдани. И макар познатата история да изглежда схематично проста, тя разкрива редица сериозни проблеми.

Ето каква е първоначалната завръзка и обстоятелството, стоящо в основата на космическия „съдебен процес": Сатаната и Адам са престъпили Божията воля – всеки посвоему, но в мащаба на световния процес, те и двамата са трансгресори и съучастници. Пред очите на средновековния зрител се разгръща въпросът за това дали вината им е съизмерима и какво наказание следва да изтърпят.

За да бъде проведен обаче този процес, **трябва да бъдат очертани правата**, т.е. законовите норми на участниците. И тук стигаме до един от най-широко дебатираните въпроси, а именно – проблема за „правата на дявола". За да има престъпление, някаква норма трябва да бъде престъпена. Коя е тази граница, която дяволът не бива да преминава, и как точно извършва той престъплението си?

Трябва да подчертаем, че тук не става въпрос за падането на Луцифер (което впрочем отсъства като епизод от *Ординалия*), а за неговата последваща „биография", вече в качеството му на сатана, предводител на инферналното войнство.

[11] Историята на Сет вероятно черпи от старозаветния апокриф *Апокалипсис на Моисей*, чийто латински превод е известен под названието *Vita Adae et Evae*, cf. Quinn, Esther Casier. *The Quest of Seth for the Oil of Life*. University of Chicago Press, 1962, p. 23f.

В множество богословски работи по темата – както средновековни, така и по-късни – център на вниманието е въпросът за това дали, когато Адам е бил изгонен от Рая и обречен на жалко земно съществуване и смърт, на дявола са му били дадени права върху него (и респективно върху всички човеци). И по-нататък: дали тези предполагаеми права са били права на вечно притежание, или са имали определена давност и – най-сетне – ако са били ограничени, под какво условие са били ограничени?

След като получава трите семена от ябълката в Райската градина и надеждата за бъдещия елей на милостта, Сет се завръща при баща си. Не след дълго Адам умира. Сет завършва скръбния си монолог с думите:

> И вярно, както ми беше поръчано, поставих трите семена в устата му, понеже тази беше Божията воля веднага щом той напусна този свят. Нали по Божий образ беше сътворен, макар вкусването на забранения плод да разгневи Небесния Господ.[12] (873-880)

Както виждаме, непосредствено след споменаването на семената Сет говори и за първородния грях на Адам, който е бил сътворен по образ Божий. Този детайл никак не е случаен – той дава херменевтичен ключ за специфичната идея на тази засрещаща библейската история *легенда за Свещеното дърво*. Скоро след смъртта на Адам обаче пристига цяла делегация от дяволи[13], за да го отведе в преизподнята: Луцифер: *Аха, Велзевул! Аха! Ето че имаме чудесен обрат. Независимо от всичките му придобивки, Адам е на път да стане наш*[14] (882-884). Адам е „пазарен успех", „покупка". Но дали тази покупка е перманентна собственост на дявола? Така настоява Веелзевул: *Твоят [Адамов] престол ще бъде с нас в мъки* ***завинаги***[15] (897-898); а Луцифер добавя: *Веднага грабвам тоз' приятел, при нас в мрака да стои* ***докрай***[16] (903-904). Грубият език и подигравките на дяволите твърде напомнят обичайното за средновековната сцена брутално поведение на „мъчителите" спрямо Христос във времето на съда над Него.

Адам и всички след него са връчени на сатаната още от момента на неговото изгонване от Райската градина, но ние вече знаем, че елеят на милостта (който по думите на херувима е Младенецът, Който с кръвта Си ще избави Адам и всички хора) ще бъде даден, ***когато дойде времето***.[17] Думите на Херувима към Сет обаче се различават по специфичен начин от онези, изречени от Бог Отец при изгонването на Адам и Ева от Рая – тогава Той обещава елея на милостта ***в края на света***; и дори първоначалното заявление на Херувима (когато за първи път се появява след първородния грях) е, че *покаянието* на Адам *ще бъде велико и* ***безкрайно***.[18] Единственото обяснение на това противоречие може да бъде своеобразната

---

[12] *Ordinalia,* p. 25.

[13] Lucifer, Beelzebub, Satan – за различните имена на дявола в средновековните текстове, вж.: Peter J. Dendle, *The role of the devil in Old English narrative literature*, Ph.D. thesis, 1998, University of Toronto, p. 11.

[14] Ibid., p. 25.

[15] Ibid.

[16] Ibid.

[17] Ibid., p. 24.

[18] Ibid., p. 11.

педагогика на спасението, преподадена риторично. Заслужава си също да отбележим, че всички божествени обещания се дават, след като дяволът напусне сцената.

Не можем ли следователно, като съдим от споменатите места, да заключим, че през цялото време, докато на наследниците на Адам се дава ясно обещание за избавлението им чрез кръвта на „младенеца в дървото" и дори съвсем директно казано – чрез Христовото изкупление – **дяволът е в неведение**? Това не е маловажен въпрос, защото дебатите върху естеството на изкуплението често засягат темите за **умишленото „превишаване на пълномощията"** или за тяхното **превишаване поради незнание**. А именно:

Въпросът дали след смъртта си Адам (и с него целият човешки род) е бил поверен на сатаната **за вечни времена,** или само **до време** се оказва рамо до рамо с въпроса дали дяволът **умишлено** от алчност или **без умисъл** се е опитал да погълне погиналия на Кръста Христос.

Ако сатаната се е опитал да погълне Богочовека, тласкан от необузданата си алчност, тогава нещата са сравнително ясни – **той е превишил правата си и е виновен**, но ако е бил заблуден от човешкото естество, тогава неговото престъпление е **престъпление поради незнание** или **по непредпазливост**.

Тази двусмисленост на дяволския казус може да се открие в множество драматически произведения от разглеждания кръг.

Например Дяволът от началото на *Първата пасионна игра от N-Town*[19] очевидно не подозира Божествената природа на Христос:

> Аз хиляди души възнамерявам да грабна ей така, на смях,
> понеже съм спечелил още отначало и Ева, и Адам.
> Но странни мисли в паметта ми се въртят за онзи
> Христос, Когото го наричат на Иосиф и Мария син,
> **три пъти аз го изкушавах** със най-изкусни хватки.[20]
> ...
> Той **претендира** да е Божий Син, а също и роден от дева,
> и казва още – заради спасението на човека щял да умре.
> Без бавене **тогава** истината ще се види
> душата, щом от тялото се раздели.[21]

Но дали тази неспособност на дявола да различи Божествената природа, съединена с човешката, в Христос се дължи на неговата самоувереност или на нес-

[19] *The N-Town Plays*, ed. Douglas Sugano, 2007, Kalamazoo, Michigan, Passion Play 1, 26. Conspiracy; Entry into Jerusalem, http://d.lib.rochester.edu/teams/text/sugano-n-town-plays-play-26-conspiracy-entry-into-jerusalem#f1; Quoted after: *The N-Town Plays. A modernization* by Stanley J. Kahrl and Alexandra F. Johnston, 1999, http://homes.chass.utoronto.ca/~ajohnsto/passone.html; Accessed on 19th July 2014.

[20] 23-27: To gete a thowsand sowlys in an houre, me thynkyth it but skorn / Syth I wan Adam and Eve on the fyrst day! / But now, mervelous mendys rennyn in myn remembrawns. / Of on Cryst wiche is clepyd Joseph and Maryes sone. / Thryes I tempte hym be ryth sotylle instawnce.

[21] 41-45: Goddys Son he pretendyth, and to be born of a mayde, / And seyth he shal dey for mannys salvacyon; / Than shal the trewth be tryed and no fordere be delayd! / Whan the soule fro the body shal make separacyon.

способността му, или пък – на **замислен „свише" план за неговото подлъгване**? Дали Христос наистина е – по думите на отците – „**стръвта**", която дяволът да погълне и така да се улови на Божествената въдица. Тоест дали сатаната е бил подмамен да вземе онова, което не му се полага и не може да задържи?[22]

Само че, ако Въплъщението е замислено, **за да се изпълни правдата**, защо това се осъществява чрез измамването на сатаната? Тук на помощ ни идва аргументацията на **дистрибутивната справедливост** – дяволът е измамил навремето Ева и Адам да опитат от забранения плод и затова неговото измамване на свой ред е оправдано. И понеже е оправдано, то не би трябвало да се отрази на причината, поради която подлежи на криминално преследване – опита му да вземе във своя власт Богочовека.

Но как имено е бил измамен сатаната? „Договорът", сключен между Бога и дявола след грехопадението, е трябвало да съдържа една ограничителна клауза, че в негова власт са отдадени (за време или вечно) само онези, които носят върху себе си знака на първородния грях. Подобна клауза предполага, че дяволът може ясно да различи своя дял. При положение че всеки обикновен човек носи Адамовия грях, а за дявола е била видима само човешката природа на Христос, той логично би заключил, че това е просто още една плячка в неговата колекция. Само че на сатаната са известни пророчествата за идването на Помазаника. Той внимателно изследва всеки „подозрителен случай". Бидейки скрит обаче, благодарение на брака между Богородица и Иосиф (това е първата измама), Иисус Христос влиза в полезрението му едва с 40-дневния Си пост в пустинята. Там именно дяволът Го изкушава, за да се увери в автентичността на човешкото Му естество.

САТАНАТА

> Ако храна жадува, тогава **ще съм сигурен съвсем, че не е Бог**.[23] (II 47-49)

Дяволът е отчаян, макар очевидно да не различава нищо съмнително в Христос:

> … за ден един бях победен от Него не веднъж, а трижди и загубих чрез Него без остатък силата голяма, която имах – мойта едничка песен – „Уви, уви!"[24] (II 145-149)

Около този топос патристичната литература е богата на аргументи.[25]

---

[22] Gregory of Nyssa, *Oratio Catechetica Magna*, PG 45 cols 59-68; John Chrysostom, *Paschal sermon*, PG 59 col 721; Peter Lombard, *Sentences*,II 120 ; PL38. cols 726-7.

[23] *Ordinalia*, p. 82.

[24] Ibid., p. 84.

[25] Доколкото темата за измамването на дявола е тясно свързана с обширната обща тема за Изкуплението, от този текст не може да се очаква изчерпателно изброяване на всички релевантни места. Достатъчно е да споменем някои основоположни работи, които често се приемат като достатъчно представителни за разглежданата тема: Rand, Edward Kennard, "Sermo de Confusione Diaboli", in: *Modern Philology*, 2 (1904), 267–68; Анселм от Кентърбъри, *Meditatio III*, in *S. Anselmi Opera Omnia*, *III* 84-91; [Псевдо-Евсевий Емески] Eusebius 'Gallicanus' lectio, у Young, Karl, "The Harrowing of Hell in Liturgical Drama", in: *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences*, Arts, and Letters., XVI (1909), pp. 937-8; [Псевдо-] Августин, *Sermo 160*, *De Pascha, PL* 39.2059-61. За още литература вж. Marx, C. William, *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England* (Cambridge: D.S. Brewer, 1995), p. 57.

Измамването на дявола обаче не е непременно свързано с темата за злоупотребата с власт. То може да се открие в множество образци на патристичната и въобще религиозната литература, която иначе демонстрира изцяло след-Анселмовия възглед, отхвърлящ всяка възможна идея за предварително установени права на дявола в Божественото домостроителство. Уилям Маркс, утвърден изследовател на тази тема в литературата, настоява, че никъде в корнуолската *Ординалия* няма позоваване на злоупотребата с власт на дявола, и макар темата с измамването му да е ясно различима, тя не представлява част от този аргумент.[26] Друг важен авторитет в областта на средновековната и ренесансовата литература, Робърт Лонгсуърт[27], отбелязва, че в *Ординалия* отсъстват референции към правата на дявола, като единственото изключение е онова място, където Луцифер се оплаква:

> О, колко нескопосан бях! [...] подбудих Пилат да осъди Христос на смърт. И затова сега ще ми отнемат Адам, **несправедливо, разбира се**, и Ева, и още много други **законно полагащи ми се плячки**.[28] (3031-3036)

Фактът, че това е изолиран пример, несвързан с други подобни места в аргументативния материал, показва, че тук става дума по-скоро за елемент от развитието на персонажа на Луцифер, и е знак за тенденцията на героя да се самозалъгва.

Нека обаче сега се опитаме да си представим казуса, при който владението на сатаната над човека **е ограничено за някакъв период**. В този случай престъплението на сатаната би било в това, че той е надвишил мандата на своите пълномощия. Там е работата обаче, че тук ставаме свидетели на „сделка", при която **само единият контрактор знае всички условия на договора**. Ако Бог в предвечния си план е предрешил освобождаването на Адам от смъртната прегръдка на ада, то дали това е било по някакъв начин известно на дявола?

При съшествието си в ада Христос от *Йоркския библейски цикъл* (37)[29] казва на възмутения от несправедливостта дявол:

> Ала **са Мои тези**;
> казвам ти сега – тях ще спася.
> Да ги измъчваш нямаш власт.
> **Мои раби** за свое благо – ето как
> те пребивават тук, **не като твои**,
> **а под надзора твой**, добре го знаеш.[30]

---

[26] Marx, C. William, p. 120-121.

[27] Longsworth, Robert, *The Cornish Ordinalia: Religion and Dramaturgy,* 1967, Cambridge, Mass., p. 89.

[28] *Ordinalia*, p. 170.

[29] *The York Corpus Christi Plays*, ed. Clifford Davidson, 2011, Kalamazoo, Michigan.

[30] *The York Corpus Christi Plays*, Play 37, The Harrowing of Hell, 218-222: Thame wolle I save, I telle thee nowe./ Thou hadde no poure thame to pyne / But as my prisonne for ther prowe. / Here have thei sojorned, noght as thyne / But in thy warde, thou wote wele howe http://d.lib.rochester.edu/teams/text/davidson-play-37-the-harrowing-of-hell; Accessed on 19th July 2014.

И това е окончателно, независимо от усилията на сатаната да докаже своето право върху човека „по разум".[31]

Ако обаче думите на Христос от *Йоркския цикъл* изненадват дявола, то в *Ординалия*, с нейната особена двупосочна структура (линията на библейския сюжет и телеологичната линия на легендарната история), нещата съвсем не стоят така. Още в самото начало, при смъртта на Адам – когато Луцифер тържествува за своята плячка:

> Аха, Велзевул! Аха! Ето че имаме чудесен обрат. Независимо от всичките му придобивки, Адам е на път да стане наш…[32] (883-884)

непосредствено следва епизода с полагането на семената от Райската градина в устата на Адам. И именно това мистериозно събитие се оказва индикация за бъдещото избавление. Да припомним: линията на „престъпление и наказание" и разрешаването на казуса с възмездяването на първоначалното престъпление е – **юридическата линия на историята**. Тя съответства на богословските възгледи, които се фокусират върху природата на „откупа" и оправданието на Въплъщението чрез необходимостта да бъдат възмездени вредите, нанесени от Адам.[33] Но ако погледнем свещената история по категорично различен начин, ако я погледнем телеологично, ще видим една съвършено друга ситуация, която прави напълно несъстоятелни въпросите около пълномощията и правата на дявола.

Централният въпрос за това защо Бог стана човек има необозримо и сложно развитие в патристичната мисъл – и на Изток, и на Запад. Ако загърбим теорията за откупа – т.е. за това, че вината на Адам е била изкупена с кръвта на Сина Божий, Който именно затова е трябвало да се въплъти – и се спрем на друга една, а именно тази, че Бог предвечно е решил съединението на Божествената и човешката природа, доколкото Христос е предобразът на Адам, а не обратното, то тогава за правата на дявола практически не остава място. Историята на Адам се превръща в историята на неговата предизвестена свобода.

В светлината на казаното по-горе епизодът от *Ординалия,* в който дяволът подмамва Ева да опита от забранения плод с обещанието тя да научи за „предвечния Божий съвет" – т.е. да знае толкова, колкото и Бог, да бъде бог – добива нов и по-сложен смисъл. Чрез *легендата за Светото дърво* тази лъжа на дявола се оказва самата истина, доколкото именно от семената на плода на това дърво израства дървото на Кръста, което се явява средството и символът на реализацията на предвечния съвет. Именно чрез дървото на познанието Адам и Ева в крайна сметка научават за „предвечния Божий съвет".

---

[31] Ibid. 255 *I schall thee prove be right resoune.* Cf. also *The Towneley Cycle*, ed. NeCastro, Gerard, Play 25 – The Deliverance of Souls (Extraccio Animarum) http://www.umm.maine.edu/faculty/necastro/drama. Accessed on 19th July 2014, 234-239.

[32] *Ordinalia*, p. 25.

[33] За „процеса на сатаната, при който той предявява претенции за собственост на човечеството пред съдията в небесния съд", вж.: C. William Marx, p. 59ff.

По този начин протологичната линия за откупа и оправданието на Въплъщението с кръвнината, която трябва да се плати за спасението на човека, в *Ординалия* бива засрещната от друга една линия. Линията на перманентното очакване и получаването на елея на милостта – Христос – Чието Въплъщение е отвека предвидено, е **линията на милосърдието**. Тя е разгърната в богословските схващания за извечния план за Въплъщението като средство за обожението на човека.

В качеството си на алегорични фигури Правдата (Справедливостта) и Милосърдието[34] се срещат за агонален дебат в не едно средновековно произведение: намираме ги във френската *Мистерия за Страстите*[35], в *Замъкът на Устояването* (където те пледират пред Бога за окончателната съдба на човешката душа)[36].

В *Ординалия* Правосъдието и Милосърдието са сюжетно изразени и насочени срещуположно. Правдата (юридическата линия) се разгръща исторически и с големи подробности, а Милосърдието (линията на милостта) се проявява телеологично, като загатва за себе си през всички етапи на сакралната история: начевайки откъм пълната си осъщественост при Съшествието на Христос в ада и избавлението на душите.[37]

В заключение накратко нека споменем, че до XV век богословието на Изкуплението вече е формирало устойчива традиция с впечатляващ размах. Освен това за тази традиция е известно, че тя подчертано разчита както на риториката, така и на библейска образност, освен на строго аргументативното си наследство. И макар нейната консистентност в библейските драматургични текстове да е често спорна, все пак тя притежава репрезентативни стратегии, които са ясно различими. Действията на правосъдието в сценичната образност на Средновековието могат да бъдат определени като оперативни – те решават казуса във времето. Милосърдието, от друга страна, е безусловно – доколкото е свободно от аргументативна амбиция, то се оказва онова, което дава на човешкия персонаж неговата свобода.

За разлика от повече или по-малко разгърнатите Библейски цикли от игри, наративната линия на корнуолската *Ординалия* завършва с Възкресението на Христос. Този факт предполага специфични богословски перспективи. Ако пълноценните драми с техните финали за Страшния съд обръщат специално внимание на

---

[34] За по-пълно изложение на темата, вж.: Traver, Hope, *The Four Daughters of God: A Study of the Versions of This Allegory, with Special Reference to Those in Latin, French, and English* (Philadelphia: J. C. Winston, 1907).

[35] Cf. Enders, Jody. *Rhetoric and the Origins of Medieval Drama*. 1992, Ithaca: Cornell Univ. Press., p. 169-204, където са засегнати анонимният *Passion d'Arras* и *Le Mastère du Viel Testament*.

[36] *The Castle of Perseverance*, ed. David N. Klausner, 2010, Kalamazoo, Michigan, http://d.lib.rochester.edu/teams/text/klausner-castle-of-perseverance; Accessed on 19th July 2014, 3129-3560.

[37] Тук „правосъдието" е специфичен конструкт, който може да се нарече „риторическо правосъдие". То е продукт на множеството диспутационни алегорически жанрове. Божието правосъдие не е нещо отделно или превишаващо Божеството – Христос не осъществява правосъдие чрез откупа на Жертвата Си. Той явява Правдата – върховното правосъдие, на което е подчинено правосъдието на дяволската власт над грехопадналия Адам. Като правосъдие на здравия разум, правосъдието на правата на дявола е по-нисше в сравнение с божественото правосъдие. Затова – от юридическа гледна точка – то трябва да бъде обезсилено като противоречащо на по-висшето. Cf. Lossky, Vladimir, *Orthodox theology: an introduction*, 1978, Crestwood, NY, pp. 114-15.

есхатологичния хоризонт и неговото обещание за справедливо отсъждане, *Ординалия* със своя възкресен край слага акцента върху милостта на Богочовешката жертва за спасението на цялото човечество (в лицето на Адам) от властта на дявола. Можем да кажем, че *Ординалия* има специфично възкресна есхатология. Именно от този възкресен финал назад можем да проследим историята за „елея на милостта". И именно в този ограничен събитиен обхват (от сътворението на човека до Възкресението) става възможно „историята на Сет" да формира съответен контрапункт на „историята" за Първородния грях. Този възкресен хоризонт предефинира и по същество предопределя свободата на Адам от примките на ада, връщайки го по този начин към неговия архетип – Бог Син, Христос.

Любен Домозетски

ИВАН ЛАЗАРОВ (1889 – 1952)

През 2019 г. Софийската градска художествена галерия представи *„И в кротък унес чака тя“. Иван Лазаров и българското изкуство през първата половина на XX век* – изложба, посветена на значимия български скулптор, професор и академик, организирана по повод 130-годишната от неговото рождение. В експозицията бяха показани знакови не само за творчеството на Лазаров, а въобще за българското изкуство произведения, но също така и някои по-малко познати или напълно неизвестни негови творби. Освен това СГХГ издаде и каталог към изложбата, а публикуваното в изданието проучване очертава нови посоки на изследване. В известен смисъл организираната от СГХГ изложба и представената книга дадоха нов заряд на интереса към творчеството на Лазаров, творчество, което има своя важен принос за най-значимите моменти в развитието на българското изкуство през първата половина на XX век. Впоследствие други събития и публикации допълниха представянето на Лазаровото изкуство. За първи път бяха показани и любопитните рисунки на мравки – дейност, с която скулпторът е по-малко известен

Творчеството на Иван Лазаров винаги е предизвиквало интерес, превърнало се е във важен ориентир за проследяване на теми, посоки, пластични решения. Скулптурата му отдавна е призната за изключително явление в българското изкуство от първата половина на XX век. Тя ясно демонстрира етапите в личното художествено развитие на автора, но придобива и особена значимост, защото се превръща в пример за най-добрите постижения на отделни художествени посоки и тенденции у нас. Произведенията, които Иван Лазаров оставя след себе си, ясно се открояват на фона на скулптурата в България от първата половина на миналия век, въздействат със своите смислови измерения, с избор на персонажи и сюжети, с композиционни решения и индивидуален стил, със своята премерена статика и лаконично пластично изразяване.

През 20-те години на XX век в изкуството на Иван Лазаров започва съществено нов и важен етап. Той е осезаем както в избора на теми, така и в художествено-пластичната реализация на произведенията. Две събития определят началото на тази промяна в творчеството на 30-годишния автор. Това са специализациите му в Германия през 1918–1919 и 1922–1923 г. и създаването на дружеството „Родно изкуство“ в София през 1919 г. Именно от началото на 20-те години датира и една от първите творби с християнски сюжет – релефът *Св. Георги*, за съжаление незапазен днес, познат единствено от фотографии. Разликата с по-ранните произведения е в стилово-пластичния език и в избора и пресъздаването на светеца. Фигурите са изградени условно, обобщено и де-

коративно. В представянето на конника св. Георги скулпторът се отдръпва от натуралистичния подход. Пластичните решения в този ранен опит на Лазаров да стилизира формата ни подсказват за един важен източник на художествени решения, вдъхновил българските модернисти от началото на миналия век – това е старото християнско изкуство.

След пътуване до Света гора през 1927 г. Лазаров създава композициите *Портарят на Зограф*, *Всенощно бдение* и *Лодкарите на Зограф*. В тези творби прави впечатление както пластичното изграждане на фигурите, така и използваният материал – майолика, за първи път използвана от автора в тези произведения и в създадените вероятно по това време два варианта на *Слепият гъдулар*. И по-рано скулпторът експериментира, поръчвайки свои работи за отливане в порцелан във фабриката в Айзенберг, Германия (варианти на произведенията *На нож* и *Те победиха*). Вероятно обръщането му към керамиката през 20-те години е свързано с влияния от европейското изкуство и впечатления от престоите в Германия. Независимо дали са създадени преди, след или най-вероятно по едно и също време с вариантите на *Слепият гъдулар*, светогорските произведения на Лазаров демонстрират интереса му към глазираната керамика и към нейните пластични и колоритни възможности. Отново към този материал авторът се обръща през 30-те и 40-те години. Също така някои от своите монументи (унищожената след бомбардировки фигура на св. Пимен в двора на Държавната художествена академия) или други произведения (например *Усмивка*, която днес е на гроба на скулптора) Лазаров представя в умален вариант в майолика. В началото на 40-те години скулпторът създава интересна серия майолики, отново повлияна от християнската тематика. Известни са 7 светци, представени в релефи, и три варианта на *Св. Иван Рилски си строи манастир*. Фигурите са изградени условно и стилизирано, с обобщени форми, решени с повече от един цвят, което допълва декоративния характер на произведенията. Всеки светец е изобразен с атрибути, представящи неговото покровителство. Св. Спиридон е пчелар или грънчар, св. Трифон носи в ръцете си грозд, св. Еньо е с букет в ръце, св. Никола е в лодка и с весло укротява морето, а св. Влас, покровител на домашните животни, води два бивола. В интерпретацията на тези светци прозират локални вярвания и представи, а от същия период датират и няколко интересни произведения с митологичен сюжет: релефи със сцени от живота на Крали Марко.

Мислейки за религиозната тема в изкуството на Лазаров, прави впечатление, че през 20-те години на XX век, когато обръщането към християнските паметници и към традициите на християнското наследство е отчетлива линия в изразяване на „родното“ в българското изкуство от периода, скулпторът интерпретира християнски сюжет само в релефа *Св. Георги* в началото на десетилетието. Произведенията от атонския цикъл, силно повлияни от светогорския престой на автора, демонстрират интерес към религиозното, но образите не са вдъхновени от многобройните християнски старини в Св. гора, а от монашеските традиции в атонската обител и от живота на монасите. Към християнската тема Лазаров се обръща отново през 30-те и 40-те го-

дини, създавайки образите на св. Иван Рилски, на св. Климент Охридски, на св. Пимен, на Св. Седмочисленици, интересната серия майолики със светци, а по-късно темата за Сътворението се появява в няколко релефа. Непознато произведение на скулптора, което за първи път беше представено в споменатата изложба в СГХГ, е дървен триптих с двойни крила. Материалът, пластичното решение и оформянето на триптиха са вдъхновени вероятно от домашните икони и иконостаси, а особеностите в стила насочват към датировка около 1940 г.