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
д-р Слава Янакиева
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”, 2021
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 Антип Обущаров.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА

година XX/2021/брой 7 (164)

съдържание

Християнство и истина 5

Грехът на Адам и Ева в учението за човека на Максим Изповедник — Георги Каприев

Прерогативите на Константинополския епископ (втора част) — Сардийски митрополит Максим

Презвитерът като извършител на Евхаристията в православната диаспора — прот. Добромир Димитров

Християнство и история 52

Конституция и автокефалия: Гръцкият случай. Кратък каноничноправен преглед — Александър Смочевски

Причини за социалната стагнация на безписмените народи — Андрей Зубов

100 години от рождението на прот. Александър Шмеман 84

Александър Шмеман: отец и учител на Църквата — свещ. Майкъл Плекън

Светът като тайнство — прот. Александър Шмеман

Християнство и философия 110

Универсалност и (морална) истинност на религията — Стилиян Йотов

Човекът — Йозеф Бохенски

Християнство и изкуство 134

Ентропията като съзидание — Антоанета Дончева

Подражание, притворство или автентичност в „Тялото Христово" на Ян Комаса — Слава Янакиева

Галерия 152

Слово при откриване на изложбата на Антип Обущаров, 14 август 2021 г., Казанлък — Николай Трейман

Проф. д.ф.н. Георги Каприев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, където и преподава. Специализирал е в Кьолн и Париж. Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 и 2013 г. Гост-лектор в множество европейски университети. Автор на 26 книги, между които: *Lateinische Rivalen in Konstantinopel* (Peeters, Leuven 2018); *Механика срещу символика* (Изток-Запад, София 2017); *Византийска философия* (Изток-Запад, София 2011); *Максим Изповедник* (Изток-Запад, София 2010); *Philosophie in Byzanz* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2005); *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury* (Brill, Leiden 1998). Главен редактор на *Philosophia – e-journal for philosophy & culture*. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски. Съставител на частта „Философията във Византийската империя" в тома *Byzanz. Judentum* (= Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, Die Philosophie des Mittelalters, Bd. 1), eds. A. Brungs, G. Kapriev, V. Mudroch, Schwabe, Basel 2019, с. 1-300. Съставител на тома *The Dionysian Traditions*, Brepols, Turnhout 2021.

Георги Каприев

ГРЕХЪТ НА АДАМ И ЕВА В УЧЕНИЕТО ЗА ЧОВЕКА НА МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК

Източнохристиянското богословие има категорично становище по въпроса за греха на Адам и Ева. По разбираеми причини стриктното формулиране на тази позиция се осъществява след средата на XX в. Първоначално ще обобщя само три представителни концепции: Йоан Романидис (1957 г.), Йоан Майендорф (1974 г.) и Калин Янакиев (2020 г.).

1. Три меродавни източноправославни позиции

В своята иначе твърде острастено полемична, особено спрямо августинизма[1], книга Йоан Романидис формулира основната теза още чрез заглавието: става дума не за наследствен първороден грях, а за едно προπατορικὸν ἁμάρτημα, за прародителски грях. Адам и Ева са създадени с потенциала да се

[1] По израза на Калин Янакиев – К. Янакиев, *Метафизика на личността. Християнски перспективи*, София, 2020, 263.

утвърдят в богоподобието чрез духовен труд и по силата на свободната си воля. С това биха постигнали безсмъртието и обожението. Не Бог е сътворил смъртта, а Адам и Ева чрез отделянето си от Бога и първородният Каин, посредством когото смъртта е встъпила в света. Дори Адам и Ева да не бяха съгрешили, техните наследници не биха били нито безсмъртни, нито смъртни. Безсмъртието на отделния човек би зависило не от неговата природа, а от неговото усърдие по постигането на съвършенството (ἐκ τῆς πρὸς τὴν τελείωσιν ἀσκήσεως αὐτοῦ), от неговата воля и от Божията благодат. Грехът на прародителите е направил човешката природа не греховна, а болна. Сред болестите, наследени по сила на раждането, тлението (φθορά) и смъртта са основата на всички останали болести.[2]

Йоан Майендорф продължава същия мисловен ход. Покушението на Адам и Ева срещу Бог може да бъде схващано само като техен личен грях. Не може да става дума за наследена вина или за „грях на природата", макар човешката природа да носи следствията от Адамовия грях. Поради непослушанието на Адам природата, която приемат родените от него човеци, е заболяла и в този смисъл е попаднала под „закона на греха". Болестта на φθορά засяга както телесното, така и нравственото. Хората не са виновни поради греха на прародителите, а са зависими от състоянието на света след акта на непослушанието, с който е свързана наследяваната смъртност. В тази перспектива смъртта и смъртността се гледат не толкова като овъзмездяване заради греха, а като средство, чрез което след греха на Адам основно бива упражнявана неправедната „тирания" на дявола над човечеството.[3]

Калин Янакиев също разглежда греха на Адам и Ева като личен и слага ударението върху отчуждението на Адам от богодареното му битие. Човекът е прекъснал своето екзистенциално общуване, своето битие лице в лице с Бога. Той си е присвоил своето битие. Отчуждил е своето Аз битийно от Бога. Оголил се е. От това следва онтологичната драма на човека: неговата смъртност и смъртта му. По сътворяването си човекът не е смъртна твар. Основата на смъртността е прекъсването на връзката на човешкото „бъдене" с Бога. Смъртта никога не е била пожелавана от Бога и не е противоречиво, че Бог дарява вечно-битието на хората с тяхната природа и ще ги освободи от смъртта.[4]

Повече или по-малко остро авторите се дистанцират от позициите на римската теология. Наистина, трябва да се забележи, че никой не се солидаризира изцяло с Фотий Константинополски, който сред своя коментар върху възраженията на Теодор от Антиохия, епископ на Мопсуестия, срещу твърдящите, че хората грешат по природа, а не по воля (γνώμη), определя това

[2] Ἰ. Σ. Ρωμανίδης, Το Προπατορικὸν Ἁμάρτημα, Θεσσαλονίκη, 32010, 156-161. Български превод: Й. Романидес, *Прародителският грях*, прев. Б. Маринов, Варна, 2017, 207-213.

[3] J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends & Doctrinal Themes*, London – Oxford, 1975, 143-146. Български превод: Й. Майендорф, *Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми*, прев. Б. Рушкова, София, 1995, 182-190.

[4] К. Янакиев, *Метафизика на личността. Християнски перспективи*, София, 2020, 248-260.

учение като ерес и абсурд. Има се предвид учението, че след лошото поведение на Адам и Ева човешката природа е станала друга, така че грехът вече има място в природата, а не във волевия избор (προαίρεσις). Родените деца трябва следователно да са в някаква природа, формирана от греха. Те следва да имат греха в себе си по природа. Фотий отхвърля това схващане. В случая с Христовото вчовечаване става дума не за друга природа, а за друга фигура (σχήμα) на природата. Кръщението придава, добавя той, обновлението, предстоящо след възкресението на телата.[5]

2. Учението на Католическата църква

Съвременните източноправославни автори се позовават критично преди всичко на селектирани тези на Августин. При него могат да се срещнат твърдения, че с греха на Адам природата на човека се е променила. Образът Божи следва да се е деформирал същностно чрез първоначалната вина, първородния грях (*peccatum originale*).[6] Очертава се една „постлапсарна природа на човека". Официалното актуално учение на Римската църква е обаче много по-субтилно и то следва тези твърдения на Августин далеч не ригорозно.[7]

Катехизисът на Католическата църква подчертава, че Адам и Ева са сторили един личен грях и при никого от потомците на Адам наследственият грях няма характера на лична вина. Човекът е злоупотребил със своята свобода и е позволил да умре в сърцето му доверието към неговия Творец. При този грях човекът е предпочел себе си пред Бога и така е пренебрегнал Бога: той е избрал самия себе си срещу Бога, срещу изискванията на собственото си битие на творение и с това – против своето собствено благо. Чрез това човешката природа не е изцяло увредена, но е накърнена в природните си сили.[8] Чрез първия си грях Адам и Ева препредават на наследниците си наранената човешка природа. Тази липса бива наричана „първороден грях", *peccatum originale*, и е обявена за *essentialis veritas fidei* – същностна истина на вярата. Той е грях в преносен смисъл: един „съ-придобит" от човеците грях, който обаче не са извършили, състояние, а не дело.[9] Първородният грях се препредава с човешката природа чрез размножението. Той е вътрешноприсъщ на всеки човек.[10] Вследствие на греха хората са универсално разтлени – *universalis corruptio consequenter ad peccatum*.[11] С оглед на Рим. 5:12 и 5:19 се заключава, че всички хора са обхванати от греха на Адам.[12] Защото всички сме засегнати от него още по

[5] Photius, *Bibliotheca*, 177, in: PG 103, 513A-516A.

[6] Cf. *De trinitate*, 14, 4; *De natura et gratia*, 3.

[7] При това се заявява, че учението за препредаването на първородния грях се е избистряло преди всичко през V в., особено под влияние на антипелагианското мислене на св. Августин, и през XVI в. със съпротива срещу реформацията: Църквата се е изказала особено категорично за смисъла на откровението за наследствения грях през 529 г. на Втория събор в Оранж и през 1546 г. на Събора в Тренто. – *Catechismus catholicae ecclesiae*, 406, цит. по: https://www.vatican.va/latin/latin_catechism.html.

[8] *Catechismus catholicae ecclesiae*, 397, 398 et 405.

[9] Ibid., 404, 417 et 388.

[10] Ibid., 419.

[11] Ibid., 401.

[12] Ibid., 402.

рождение, Църквата придава кръщението за опрощаване на греховете дори на малки деца, които не са извършили никакъв личен грях.[13] Кръщението дарява благодатния живот на Христа. То изтрива първородния грях и насочва човека отново към Бога. Но следствията за природата, която е отслабена и склонна към злото (*debilitata et ad malum inclinata*), пребивават в човека и го задължават да води духовна борба.[14] Състоянието на универсално разтление не изключва обаче възможността за ново възвисяване на природата.[15] Христос е „новият Адам", който е сторил повече от просто компенсиране на Адамовото непослушание. Постигнатата от Христос победа над греха придава най-напред и по уникален начин облагодетелстване на „новата Ева", майката Божия: тя е съхранена незасегната от всеки недостатък на първородния грях.[16]

Съществените разлики между римокатолическото и източноправославното схващане за греха на Адам и Ева като *peccatum originale* или като *peccatum paterna* се коренят най-вече в тълкуванията на Рим. 5:12, от които се извеждат смисловото съдържание на кръщението и концепцията за човешката същина на Богородица.

3. Източноправославното тълкуване на Рим. 5:12 и тайнството Кръщение

Херменевтичното ядро на разбирането на Рим. 5:12[17] формира тълкуването на израза „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον". Филологическият анализ показва, че е невъзможно думите „ἐφ ᾧ" да са отнесени към Адам. Прочитът на фразата в смисъл, че всички хора за съгрешили в Адам и следователно неговият грях им е вътрешноприсъщ, се оказва граматически неудържим. Думата „ᾧ" е относително местоимение в среден или в мъжки род. В първия случай смъртта се тълкува като участ на всички човеци, защото всеки е съгрешавал лично. (Човекът не е създаден нито като определено смъртен, нито като определено безсмъртен, а способен и на двете.[18]) Смъртта на отделния човек следва, значи, да се схваща като наказание за личните му грехове. Ако е отнесена към думата в мъжки род, а именно θάνατος, смъртта, тогава изречението на апостола следва да бъде разбирано така: Смъртта е постигнала всички човеци и всички са съгрешили поради смъртта. Изразът се чете като „ἐφ᾽ ᾧ θανάτῳ πάντες ἥμαρτον". Заради смъртта всички хора в този начин на съществуване на човешката природа сторват грехове. Грехът е резултат от дейността на отделния индивид, а не наследена вина. И двата прочита изключват идеята за наследяван първороден грях. Те и двата биват подкрепяни чрез гръкоезични християнски авторитети. Цитират се преди всичко тезиси на Теофил

[13] Ibid. 403.

[14] Ibid., 405.

[15] Ibid., 412.

[16] Ibid., 411.

[17] „Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον."

[18] Theophylos Antiochiensis, *Ad Autolycam*, 2, 24, цит. по: https://bkv.unifr.ch/works/51/versions/717/divisions/153241.

Антиохийски, Григорий Нисийски, Йоан Златоуст, Кирил Александрийски, Теодорет Кирски, Максим Изповедник, Фотий Константинополски.[19]

Кръщението се тълкува съответно не като изтриване на греха. То по-скоро се разбира като даряване на едно обновление на живота, като придаване на нов живот и на възможността да се умира и възкръсва заедно с Христа. Кръщението не е оправдание и не е опрощение на някаква наследена вина, а общение във възкръсналото тяло Христово. То е причастност към Божиите жизнени енергии, чрез която човешкото се привежда в истинното му природно състояние.[20] Човекът, живеещ под господството на смъртта, живее противоприродно. Разтлението-φθορά идва не от Бога. Христос е истинно природният човек, защото живее според първоначалната определеност на човека. От този хоризонт не е сложно да се предположи, че Дева Мария не се нуждае от някаква специална благодат за своята природа, за да стане – чрез свободното и смирено приемане на волята Божия – Θεοτόκος.

4. Максим Изповедник и въпросът за греха на първородителите

Тезиси на Максим биват, както се каза, нерядко привличани за подкрепяне на източноправославната концепция за прародителския грях. Следва да се постави въпросът за системния характер на тази проблематика в неговото творчество.

4.1. Принцип на същността и начин на съществуване на природата

Решаващата точка в нашия контекст е уцелена от Андрю Лаут: грехопадението съществува не на нивото на логоса, а на тропоса.[21] Следствието от грехопадението не е, че природата е обезобразена, а че с нея се злоупотребява. В грехопадналия свят логосите на всичко природно остават незасегнати, но природите могат да действат по начин (или *modus*, τρόπος), който влиза в противоречие с основоположните им λόγοι. Отношението вече не е транспарентно, логосите биват прикривани от тропосите, възприети от природите. Фактът, че грехопадението не засяга нивото на природата, не означава, че въздействията от него са повърхностни.[22] Нито грехът, нито тлението (смъртта), забелязва Василий Лурье, тълкувайки позицията на Максим Изповедник, са станали част от човешката природа след грехопадението. Смъртността се наследява от човешкия род, но не затова, че е станала част от природата.[23]

---

[19] J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends & Doctrinal Themes*, London – Oxford, 1975, 143-145 (бълг. превод: 183-184); Ἰ. Σ. Ρωμανίδης, Το Προπατορικὸν Ἁμάρτημα, Θεσσαλονίκη, ³2010, 167-168 (бълг. превод: 220-221).

[20] J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends & Doctrinal Themes*, London – Oxford, 1975, 146 (бълг. превод: 186-187).

[21] A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York, 1996, 56.

[22] Ibid.

[23] В. М. Лурье, *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург, 2006, 397.

Чрез „логос на същността (или на битието[24])" (λόγος τῆς οὐσίας или τοῦ εἶναι) Максим обозначава „това, което е" (τὸ τί ἐστιν), конститутивната определеност на същността. Той е константен, не варира и вкарва в сила божествения закон на природата: неизменният логос е основоположният закон-νόμος на всяка природа, която възниква и съществува по силата на този логос.[25] Начинът на съществуване (τρόπος τῆς ὑπάρξεως или τοῦ πῶς εἶναι τρόπος) е редът на природното действие. Той е ареалът на варирането, модификацията или иновацията. Начинът на съществуване прави възможни отклонения с различна амплитуда, при което обаче логосът не се променя.[26] Начинът на съществуване на всяка сътворена природа не изключва проявяването на нови, исторически по-рано неустановени форми на съществуването на природата. Той по-скоро ги предполага. Логосът удостоверява битието, а тропосът удостоверява конкретното наличие на това битие. Понятието „начин на съществуване" не се асоциира директно с понятийната сфера на „ипостас". Ипостасният модус не е тъждествен с модуса на съществуването (ὑπάρξις, ὑπάρχειν). Тълкуваният в този контекст τρόπος τῆς ὑπάρξεως е начинът, по който природата съществува действително.[27]

С оглед на човешката природа Максим различава между два класа начини на съществуване, стоящи в специфична кореспонденция помежду си. От една страна, той говори за начини на съществуване на човешката природа в историята: преди грехопадението, след него, след въплъщението на Логоса и след Съда. От друга страна, той описва три общи начина на съществуването на човека: битие – благо-битие/зло-битие – вечно благо-битие/вечно зло-битие. Преходът от логос към тропос е пренос от есенциалния към екзистенциалния порядък.[28] Проследявайки позитивната линия, Максим се изказва еднозначно: „Нашият Господ и Бог е благословил едно тройно наше раждане: общият начин на раждане в битието, в благо-битието и във вечно-битието. Първото е раждането на тялото и душата в тяхното общо съществуване от някакво друго тяло. С него получаваме битие. Второто раждане е от кръщението. С него щедро получаваме благо-битие. Третото раждане е във възкресението, начина на нашето преобразуване чрез благодат във вечно-битие".[29]

---

[24] Cf. e.g. *Mystagogia*, 23, in: PG 91, 701A; *Ambigua ad Thomam* (= AmbTh), 5, in: PG 91, 1052B.

[25] *Ambigua ad Iohannem* (= AmbIo), 31, in: PG 91, 1280A.

[26] AmbIo, 42, in: PG 91, 1341D.

[27] Тъкмо за да избегне отъждествяването между „начин на съществуване" и „ипостас", Максим говори с оглед на ипостасното битие, прокарвайки ясна разлика между „същност" и „ипостас", за „логос на ипостасата" и „начин на съществуване на ипостасата", които противопоставя на логоса и тропоса на същността – cf. AmbIo, 36, in: PG 91, 1289C; *Epistula*, 12, in: PG 91, 493D. Λόγος τῆς ὑποστάσεως обозначава тук собствената конституция на ипостасата: въипостасирането на природата, внедряването на ипостасата в съответния начин на съществуване на природата, битийните условия на ипостасата, структурата на уникалните ѝ свойства. Τρόπος τῆς ὑποστάσεως от своя страна заявява начина, по който лицето ползва своите природни способности или свойства и насочва и вкарва в действие своята воля – cf. Disputatio cum Pyrrho (= Pyr.), in: PG 91, 294A. Τρόπος τῆς ὑποστάσεως е онова, което различава лицето от останалите лица от същия вид всред иначе общия им начин на съществуване на природата.

[28] Cf. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma, 1955, 165-169; A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, 80-87; J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, 100-112; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, 141-144; В. В. Петров, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва, 2007, 24-27.

[29] AmbIo, 42, 12, in: PG 91, 1325BC.

Максим вкарва начините на съществуване на битийстващата човешка природа във връзка с раждането, въплъщението на Логоса и кръщението. Той подробно обяснява тази връзка. Човекът е създаден по образ Божи, размишлява Максим, така че да може да бъде роден в Духа според неговото свободно волево решение, въз основа на иманентната му самодвижна и независима природна сила. Тогава, чрез Духа, би станал син Божи и бог по благодат. Обожаващото и нематериално раждане е свободно отблъснато от първия човек. Той е предпочел излишното удоволствие на сетивата си. Вследствие на това е бил подхвърлен към едно материално, смъртно и телесно раждане. Бог е решил, че поради своето самоопределяне за низшето човекът трябва да замени своето свободно, безстрастно, волево раждане с едно друго раждане, което го приравнява с неразумните и неумни животни. Кръщението е духовното раждане на осиновяването.[30] Духовното раждане на кръщението е завръщане или, казано по-прецизно, новосътворяване (ἀναπλάσις) на човека.[31]

4.2. Сътворяване и раждане

Първият човек е γενητός, а наследникът му е γεννητός. Разликата между сътворен и роден, между сътворяването на човека при встъпването му в битието (γένεσις) и раждането (γέννησις), чрез което се размножава човешкият род след падението на Адам, има принципна значимост. Актът на сътворяването полага божествения логос на човешката природа със съответния тропос на съществуването. Раждането задава начина на съществуване на природата, чрез който на следващите поколения се препредават ефектите на греха и на първо място тлението и страстността.

Различието между логоса на сътворяването на човека (τῆς ἀνθρώπου γένεσεως λόγος) и предизвикания от греха тропос на раждането на човека (τῆς γεννήσεως αὐτοῦ δία τήν ἁμαρτίαν τρόπος) се състои в това, че логосът на сътворяването стои във фундамента на човешката природа и остава вечно траещ и неизменен. От перспективата на причината (κατ᾽ αἰτίαν) той е самото сътворяване на човека. Обратно на това, тропосът на раждането е само един начин на съществуване на природата, придаден на човека заради възпитателна икономия. Той има своя край след коригирането на човека и цялостното му завръщане към принципа на неговото сътворяване. Този тропос – защото става дума именно за тропос – е преходен и не е в състояние да накърни логоса на природата според мярата на нейното сътворяване.[32]

Максим подчертава инструктивно, че нашият προπάτορ Ἀδάμ е изгубил божествената светлина на душевното си око и е потънал в мрака на незнанието. Той е редуцирал съществуването си до сензитивното. Дал е живот на собствената си смърт за цялото време на съвременното състояние: привнесъл е смъртта за него си и за нас. Ако се бе доверил на Бога, Адам не би ял от

[30] AmbIo, 42, 31, in: PG 91, 1345D-1348B.

[31] AmbIo, 42, 32, in: PG 91, 1348CD.

[32] Cf. *Quaestiones ad Thalassium* (= Thal), 21, in: PG 90, 312B-313; AmbIo, 42, in: PG 91, 1316C-1320A, 1325C; *Opuscula theologica et polemica* (= ThPol), 4, in: PG 91, 60C.

дървото на живота. Тогава не би загубил дара на безсмъртието. Но първият човек се отдалечава от божествения живот и встъпва в един друг живот, чрез което е поднесъл за храна на смъртта цялото творение. Смъртта пребивава и днес, така че ние не живеем правилно, защото непрестанно биваме поглъщани от смъртта чрез тление (φθορά).[33]

Смъртта не е резултат от някаква трансформация на природата и поради това е не физичен, а метафизичен проблем. Смъртта е атентат срещу Божия творчески акт. Безсмъртието не е елемент от природата, в рая тя е била богодарена причастност към божествения живот. Смъртта от своя страна и след грехопадението не е съставна част на природата, но е действие, разрушаващо индивидите на тази природа.

Семенното размножаване, разделението на половете, телесното раждане са елементи от новия закон на плътта, тоест на въведените чрез греха закони на природата (διὰ τὴν ἁμαρτίαν νόμοι τῆς φύσεως).[34] Те противодействат срещу първите духовни закони на природата, накърнени чрез непослушанието на Адам.[35] Тези нови закони варират негативно същинския закон на природата и са валидни за начина, по който природата съществува в този свят. „Законите на плътта", наричани и νόμοι τῆς ἀλογίας, са в кореспонденция с автономизираното и фаворизирано тяло. Те отчуждават човека от Логоса. По този начин той пребивава в извънмерна отдалеченост от Бога. Обратно на това, следването на правилния вътрешноантропологичен порядък е в състояние да трансцендира тялото и телесното, без да ги игнорира или подценява. Така се умалява бездната между човека и Бога. Сега актуалната ἀνωμαλία може и трябва да бъде отстранена и преодоляна, защото няма място в творческия план на Бога и няма основание в принципите-λόγοι на сътворените неща.[36] Христос отменя тъкмо плътските закони на природата и възстановява законите на божественото творене (δημιουργία) [37].

4.3. Тяло и душа, психофизичното единство и неговият ред

Душата е получила при Адамовата γένεσις своя λόγος τὸ εἶναι и своя τοῦ γένεσθαι τρόπος; тялото е получило своите собствени.[38] Те, душата и тялото, са две различни същности, чрез което се обяснява възможността, че могат да съществуват и отделно (след физическата смърт в този свят).[39] Тялото на Адам обаче решително не е било непричастно към безсмъртието по благодат в райското състояние на човека,[40] защото то е неделима и пълноценна част от съставната природа (φύσις σύνθετος) на човека. Аксиомата

[33] Ambio, 10, 28, in: PG 91, 1156C-1157A.
[34] Ambio, 31, in: PG 91, 1276B.
[35] Ambio, 31, in: PG 91, 1276C.
[36] Ambio, 8 (PG 91, 1105B).
[37] Ambio, 10, in: PG 91, 1172A, 1157D-1160A; Ambio, 31, in: PG 91, 1276CD.
[38] Ambio, 42, 10, in: PG 91, 1324D.
[39] Ambio, 42 (PG 91, 1321BD).
[40] Ambio, 45, 3, in: PG 91, 1353A.

за Максим е човешката богообразност. Човекът е образ Божи и в този образ е положен логосът, природният и божествен закон на човека.[41] Образ Божи е целият човек: душата и тялото. Човекът е по природа един не едва в своята ипостас, съдържаща две природи, а в логоса на природата си и в единия вид „човек".[42]

От тази гледна точка Максим настоява, че висшето благо, постижимо в този живот, а именно живеенето на живота Божи чрез изпълване на човека с божествените природни енергии, бива придавано на целия душевно-телесен човек. Този нов начин на живот не само се дава „в плът", но и се изразява чрез плътта, защото добродетелите, подчертава Максим, биват проявявани чрез плътта.[43]

Инструктивно във връзка с прародителския грях е твърдението, че смяната на начина на съществуване на природата води до промяна в състава на човешкото тяло. В телесността се проявяват противодействащите си и взаимно унищожаващи се свойства, които изключват неизменността и безсмъртието. Ефектът се състои в тлението и смъртта на тялото, в хаотичното движение, клонящо към страстите, в непостоянството на външната и на собствената материалност.[44]

Смъртта е разпадане на материалното тяло. Адам, допуснал чрез волевото си решение разпада в материалните неща на материя и дух, сам пада жертва на този разпад. По този начин той сам е създал смъртта за цялото време на съвременния период (κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ). Тя е действаща в течение на цялата тази времева протяжност (χρονικὴ διάστημα). По-нататък тази позиция се изразява чрез думата „постоянно" или „винаги траещо" (ἀεί). С нея не се има предвид „вечно" в строгия смисъл на думата, а само общата валидност на смъртта в целия времеви обхват на земните начини на живот на човека след грехопадението до Съда. Смъртта е неотделима от времето на човека в хода на този период.[45]

На този фон следва да се забележи, че времето и движението, мислено генерално като изменение, не стоят в необходима кореспонденция. Не всяко време се измерва чрез движение, твърди Максим и влиза в открита дискусия със схващането на Аристотел.[46] Максим има пред очи на първо място историческото съществуване. Тварното еонично биващо (като ангелите или душите) е подвластно на времето: то има своята история. То има начало и въпреки че съществуването му никога не се прекратява, неговото собствено бъдеще му предстои. Историческото време на съществуването полага с необходимост не движение, а разгръщане на събития, при което в рамките на историческия

[41] ThPol, 1 in: PG 91, 37BC; *Expositio orationis dominicae* (= Pater), in: PG 90, 901D.
[42] AmbIo, 42, in, PG 91, 1321D-1324B.
[43] AmbIo, 10 (PG 91, 1124C).
[44] AmbIo, 8, in: PG 91, 1104B.
[45] AmbIo, 10, 28, in: PG 91, 1156C-1157A.
[46] Cf. Phys., IV, 11, 219b3-7; 220a25-28.

контекст могат да претърпяват промяна и начините на съществуването на природата на историческите биващи.[47]

Изменението, включващо процесите на тление и разпад, не е изначална характеристика на творението. Наистина, сензитивните същества са сътворени материални, но те са дадени на Адам, за да съзерцава духовното с окото на душата си. Материалността му е придадена като посредник. Едва сепарираната от духовното материя позволява да бъде определяна като тленна и преходна. Опитът на Адам да владее сензитивното без Бог и не според Бога има за следствие производството на смъртта за него и за потомците му.

Плътта на грехопадналия човек остава плът такава, каквато е сътворена от Бога. Сега обаче е много „по-тежка": станала е смъртна и вътрешно противоречива. Това състояние бива наричано наказание. Наказано е обаче не тялото за някаква негова греховност, а целият човек, съгрешил чрез своята душа и алогичното движение на ноетичната си сила. Бог избира за наказание смъртта на тялото, което, абстрахирано от душата, е нищо, за да покаже, че грехът е любовно обръщане към нищото, предпочетено от човека, отвърнал се от Бога. По силата на своя ум човекът е накърнил силата си за любов. Човекът е бил и остава самодвижещ се, самоопределящ се, αὐτεξούσιος. Той се е определил за смъртта чрез свободното си волево решение. Ние трябва да разберем чрез страданието (δὶ τοῦ πάσχειν), че с любов сме се решили да приемем небиващото и че трябва да насочим силата си отново към битието. Така структурираният в този начин на съществуването на природата характер на плътта (и не самата плът или тялото) може и трябва да бъде преодолян чрез свободното обръщане на човека към Бога.[48]

4.4. Грехът и свободата

Знаменателен е фактът, че римокатолическото тълкуване на греха на Адам и Ева декларирано се опира върху решенията на събора в Оранж през 529 година. Този събор осъжда между другото учението за волята на Йоан Касиан (ок. 360–435), причислен към така наречените полупелагиани. Източните църкви не приемат съборните решения. Тяхната позиция и до днес е идентична с гледната точка на Касиан.

Той слага акцент върху обстоятелството, че „Бог задейства в нас всичко онова, което същевременно е дело на свободното човешко волево решение (*liberum arbitrium*)"[49], с което релативира в сравнение с Августин тоталността на благодатта по пътя към спасението. Касиан формулира позицията си в три тези. Първо: винаги е благодатен дар Божи, когато някой човек пламне да възжелае онова, което е добро, без обаче при това да се накърнява решението на свободната воля (*liberae voluntatis arbitrium*). Второ: пак

[47] Cf. Ambio, 67, in: PG 91, 1397AB.

[48] Ambio, 7; 8; 45, in: PG 91, 1092D-1093A; 1104AB; 1352B-1353B.

[49] *Collationes patrum*, XIII, 18, in: PL 49, 946BC.

божествен благодатен дар е, когато осъществяваме добродетелите, обаче така, че дарената ни свобода не се усеща в затворничество (*captivitas*). Трябва следователно твърдо да вярваме, че Бог на мирозданието задейства всичко във всичко, че той както дарява начеването, така подсилва и брани наченатото, без обаче да отменя свободата на решение, която сам ни е придал.[50] Бог ни е сътворил като разумни същества и ни е надарил със силата на свободния избор (*liberi arbitrii potestati donavit*), подчертава Касиан.[51] Основният тезис гласи, че свободната воля е самостоятелна сила на разумното човешко същество, която е зависима от него. Тя именно действа заедно с божествената благодат, когато става дума за постигане на доброто. В съответствие с това Касиан мощно подчертава ръководната роля на божествената *providentia*, при което отхвърля предопределението-*praedestinatio* и всъщност не го споменава.[52]

Максим Изповедник е причастен към това мисловно направление. Според него грехът на Адам е лична злоупотреба със свободата. Чрез тази злоупотреба той стига до низшето, защото е насочил копнежа си към забраненото.[53] Максим следва линията на Немезий Емески, разгърнал една идея на Аристотел от християнска гледна точка. Сферата на свободата на волята е зависещото от нас (ἐν τοῖς ἐφ᾽ ἡμῖν). Извън областта на компетентност на свободно волевото (ἑκούσιον) са областите на извършваното по природа или по принуда, както и на необходимото, случайното и непознатото.[54] Всяко деяние, извършвано по силата на разумното действие (λογισμός) и свободното волево решение (προαίρεσις), по собствена насоченост и склонност, е от свободна воля.[55] Максим причислява зависещото от нас (ἐφ᾽ ἡμῖν), в което поле са решаващи волевите актове, към сферата на божественото предзнание (πρόγνωσις), докато независещото от нас приписва на сферата на предопределението (προορισμός).[56]

Максим тълкува Адамовия грях не в някаква есенциална перспектива, а като лично отвръщане от нормите, положени в рая от Бог. Източникът на греха е свободното волево решение на Адам, чрез което са заложени началата на противоприродната употреба на волята. По този начин става и насочването към злото, което винаги е небитие, неналичие и даже липса на битие (ἀνυπαρξία) в собствения смисъл на думата. Грехът няма логос. Настъплението на страстите и страданието (πάθη) свързва човека със земните неща, допуска външното в себе си и нарушава връзката на човека с Бога.[57]

---

50 Ibid., 18, in: PL 49, 946AB.

51 *De coenobiorum institutis*, XII, 18, in: PL 49, 455A-456A.

52 *Collationes patrum*, XIII, 18, in: PL 49, 946 AB; 937B. Вж. Г. Каприев, Свободна воля и предопределение във византийската традиция, в: *Християнство и култура*, 6 (2016), 39-47.

53 Amb. 7, 32, in: PG 91, 1092D.

54 Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, 32, in: PG 40, 728B. Cf. Ibid., 34, 757AC; Ibid., 34, 740B-741A.

55 Ibid., 32, in: PG 40, 729B.

56 Cf. A, Louth, *Pronoia* in the Life and Thought of St Maximos the Confessor, in: *Pronoia. The Providence of God*, eds. T. Hainthaler et alii, Insbruck – Wien, 2019, 341.

57 Cf. AmbIo, 7, in: PG 91, 1092D; AmbIo, 31, in: PG 91, 1276B, 1277B); AmbIo, 42, in: PG 91, 1332A; Thal., prol., in: PG 90, 257A; *Capita de charitate* (= Char.), 1, 5, in: PG 90, 969C; Char., 2, 3, in: PG 90, 984C; ThPol, 1, in: PG 91, 36B.

На тление подлежат волевата диспозиция и волевият избор. Грехът има основанието си в новата ориентация на волята.[58] Движещата сила на хода към злото се инициира не от природата, а от автономизираната γνώμη. В основата стоят страстите, отвеждащи към отделяне от божественото самодвижение, при което θυμός и ἐπιθυμία се тълкуват като родови страсти.[59] Гномичната воля е волевата ἕξις, стабилното вътрешно състояние на волята, което се формира въз основа на вродени и – предимно – придобити нагласи. Γνώμη е факторът, персонализиращ природното свойство „воля". От перспективата на благо-, респ. зло-битието може да се види, че Максим отхвърля антагонизма между нравственото действие и битийната конституция на човека чрез учението за хексисите. Самоопределянето за съответния битиен логос е най-напред резултат от човешката волева активност и практика. В измерението на благо-битието това учение обяснява начина на взаимодействие на светия Дух и отделния човек в сферата на персоналното. Както устояването в благо-битието, така и обожението се осъществяват според човешката хексис и чрез благодатта (κατὰ τὴν ἕξιν διὰ τῆς χάριτος).[60]

Като образ Божи, човекът е сътворен „самовластен и действащ по природа".[61] Свойствено му е едно „самовластно движение" (αὐτεξούσιος κίνησις), което му дава способност за постигане на неговата висша екзистенциална цел, богоподобието, а следователно на неговата автентичност. Това дадено по природа „самовластие" е „синергийният конституент между Бог и човека", привилегията на свободата, която прави възможно динамичното осъществяване на богоподобието.[62] Докато образът се асоциира със същността или природата на човека, постигането на подобието, заложено като потенция, е лично дело, дело на свободно мотивираното лице. Докато човекът е образ Божи по природа, той може да стане подобие Божие само лично и по благодат.[63]

Провидението не само подържа логоса на природата, но и задава логоса на благо-битието. Той обаче може да стане свойствен само на онези, които инициират съответното движение от себе си. В тази връзка Максим заявява, че ако принципът на битието и природата придава силата-δύναμις, вторият принцип придава енергията-ἐνέργεια.[64]

Човекът може да изпълни задачата си едва след преодоляването на противоречията между душата и тялото, появили се през следлапсарния период. То

[58] Thal., 42, in: PG 90, 405D; Thal., 61, in: PG 90, 628AB, 629C; Thal., 62, in: PG 90, 635D-656A.

[59] Cf. Pyr., in: PG 91, 252AB; AmbIo, 6, in: PG 91, 1068A; AmbIo, 10, in: PG 91, 1201AB. P. Sherwood, Maximus and Origenism, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinischen Kongreß*, III/1, München, 1958, 10-11.

[60] Thal, 6, in: PG 90, 281AB.

[61] ThPol, 1, in: PG 91, 157AC; Ep., 7, in: PG 91, 436AB.

[62] С. Тутеков, *Добродетелта заради истината. Богословски и антропологични основи на аретологията*, Велико Търново, 2009, 167-170.

[63] Cf. В. В. Петров, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва, 2007, 41-42.

[64] AmbIo, 10, in: PG 91, 1116B; 1168B; AmbIo, 65, in: PG 91, 1392AC; Thal., 2, in: PG 90, 272AB.

става възможно благодарение на спасителното дело на Христа, който обезсилва противоприродните закони на природата и освещава самото раждане, чрез което компенсира битийния хиатус между възникването и раждането на човека.[65] Следгреховното състояние на човешката екзистенция е преодоляно в Христа. Спасителят прокарва пътя към един нов тропос на природата. Въчовечилият се Бог е обновил (ἐκαινοτόμησε) не логоса, а начина на съществуване на природата.[66] Затова Христос е новият, свободен от греха Адам. Богочовекът полага началото на смяната на законите, противни на логоса на природата, и на завръщането към хармонията с принципа на природата.[67] Той въвежда нови закони на съществуването, свръхприродно ползващи същностните сили на човешката природа.[68] И в двата случая става дума за закони на една и същата човешка природа.

4.5. Христос и кръщението

Христос, въплътеният Логос на всичко, направлява света към праведност заедно с онези, които са родени от него в Духа.[69] Цялото се въвежда в правилния ред (ἀναῤῥυθμίζεται).[70] Става обаче дума не за някакво кръгово завръщане към началното състояние на сътворения човек, не за възстановяване на първоначалното адамово състояние. Царството Божие е по-висше от Рая. Не се има предвид някакво оригеново връщане в началото. Неоплатоническата схема на exitus-reditus, предполагаща циклично движение и съответно завръщане към началната точка, от която трябва да започне следващият подобен кръговрат, е отхвърлена по същество. Според Максим и всички християнски мислители след кападокийците независимо от степента на тяхната повлияност от неоплатонизма завършването на завръщането и началната точка не съвпадат, а то я надвишава, неговото ниво е по-високо. Ново повторение на битийния цикъл е невъзможно. Не става дума и за придобиване на божествена същност. Човешката природа получава един екзистенциален статус, по-висок от първоначалния. Богочовекът обновява човешката природа с един нов начин на нейното съществуване. Той ѝ придава обожението-θέωσις чрез енергиите на божествената си природа.[71] Обожението е екзистенциална причастност към същностната божествена енергия.[72]

Бог Слово приема от Мария човешката природа с нейния принцип, но в друг тропос, следващ от девственото зачеване. Наличното по творение се съхранява изцяло, но има разлика в раждането: то става „без семе" или по-скоро „от собствено семе". Христос получава от Мария всичко, което е свойс-

[65] AmbIo, 42, in: PG 91, 1325B.
[66] Pyr., in: PG 91, 320C.
[67] AmbIo, 31, in: PG 91, 1276CD.
[68] AmbIo, 31, in: PG 91, 1280AC.
[69] AmbIo, 31, in: PG 91, 1276C.
[70] AmbIo, 31, in: PG 91, 1276D.
[71] Cf. Thal., 22, in: PG 90, 321A; Thal., 63, in: PG 90, 684A.
[72] Cf. E. v. Ivanka, Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus, in: *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 7 (1958), 28-29.

твено на човешката природа в нейния следгреховен тропос, с изключение на греха. Осъществената в ипостасата на Христа περιχώρησις, взаимното проникване на природите чрез екзистенциалните им енергии, придава на човешката природа нов тропос, съответстващ на целта, заложена в логоса на човешката природа.[73] Природната определеност остава непроменена, екзистенциалните граници обаче се трансцендират. За разлика от единението на природите в Христа, единението на отделното лице с Бога е не ипостасно, а само по енергия.[74] В състоянието на обожение човекът остава изцяло човек по природа, по душа и тяло, и става по душа и тяло изцяло Бог по благодат.[75]

Новият тропос на човешкото в Христа, подчертава Максим, обхваща и преформира от основи човешкото съществуване като цяло, при което зачеването и раждането, включвани в понятието γέννησις, имат решаващо значение. Светата плът на Христа възстановява автентичните сили на природата и снема властта на смъртта. Максим нарича новото раждане в Христа „πνευματικὴ ἀναγένεσις" – духовно новосъздаване. Човекът е призван да стане лично това, което е по природа след спасителното дело на Христа.[76]

В този контекст съвсем не случаен е акцентът, поставян от Максим върху кръщението на Христа. Кръщението е ново раждане. То „компенсира" раждането, противопоставящо се на сътворяването. Христос свързва раждането на кръщението с плътското раждане и преодолява ефектите на последното.[77] В съгласие с Григорий Богослов, Максим свързва раждането на Христа с неговото кръщение. Бог Слово не само се е въплътил и следователно е приел телесно раждане, но се е подложил и на едно друго раждане, отвеждащо към духовното осиновление. Чрез кръщението Христос осъществява истинното новосътворяване (ἀναπλάσεως) на човека. Кръщението, началото на християнския живот, се основава както върху раждането на въплътеното Слово, така и върху неговото страдание и смъртта му. То има в себе си τύπος-а на смъртта и възкресението. Придаденият от Христос нов начин на съществуване на природата изявява едно божествено „как" на човешкото „какво".[78]

Василий Лурье, тълкувайки позицията на Максим, подчертава, че в този облик на съществуването природата е налична като „съответстваща на възкре-

[73] Cf. AmbIo, 42, in: PG 91, 1317D-1321B.

[74] V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, 472.

[75] AmbIo, 7, in: PG 91, 1088BC. А. И. Бриллiантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Іоанна Скота Эригены*, С.-Петербург, 1898, 363.

[76] Thal., 21, in: PG 90, 312B-316D; Thal., 42 in: PG 90, 405B-409A); Ep., 2, in: PG 91, 396C-401C); AmbIo, 31, in: PG 91, 1281A; AmbIo, 42, in: PG 91 1316C-1320B, 1325C, 1345C-1349A; ThPol, 4, in: PG 91, 60C-61A). Cf. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, Freiburg Schweiz, 1980, 127-140; I.-H. Dalmais, "Maxime le Confesseur", in: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, Paris, 1980, col. 842; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, 232-238; A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, 83-84; А. И. Бриллiантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Іоанна Скота ?риген?*, С.-Петербург, 1898, 113-114; В. В. Петров, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва, 2007, 46-47.

[77] Cf. AmbIo, 42, in: PG 91, 1348AD. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, Freiburg Schweiz, 1980, 169-170.

[78] Cf. Thal., 21, in: PG 90, 312B-316D; Thal., 42, in: PG 90, 405B-409A; Ep., 2, in: PG 91, 396C-401C; AmbIo, 31, in: PG 91, 1281A; AmbIo, 42, in: PG 91, 1281A; 1316C-1320B, 1325C, 1345C-1349A; ThPol, 4, in: PG 91, 60C-61A.

сението", тоест като свободна от тлението. С причастността към Христа християните са причастни към нетленността на човешката природа, която им е обща. Тайнствата, Кръщението, а след това особено Евхаристията, освобождават човека – чрез свързването със свободната от тление Христова плът – от въздействието на тлението върху ползването на волята и върху неговите волеви избори. С това от страна на човека спасението става дело на личното волево действие.[79]

Кръщението позволява причастяване към тропоса на Христовото раждане. То „регенерира" човешката природа. Чрез кръщението се дават харизми, придаващи потенцията за нов живот, чието актуализиране изисква усилията на отделния човек, на човешката ипостас. Човекът получава благодатта на несъгрешаването (ἀναμαρτησία), но му се възлага и дългът действително да не греши, защото се съхранява способността му за съгрешаване. Благодатта се дава изцяло в кръщението, но разгръщането ѝ в действителност е дело на личната практика и съзерцание.[80]

След изкупителната жертва на Христа вцърковените християни добиват спасителната благодат, вече не имайки за цел изпълнението на някаква задача или мисия, както е това при старозаветните светци.[81] Тя е принципно достъпна за всички. Бог ни е съединил с тропоса на спасението, настоява Максим, и ни е дал силата да сме вечно синове Божии: от сега нататък нашето спасение е по силата ни.[82] Духът се насочва обаче по различен начин към всяко лице с оглед на неговия начин на живот, неговата вяра, добродетел и любов. Така се осъществява синергията между даровете на Духа и свободната воля на лицето.[83] Самата природа не оказва никаква съпротива срещу благодатта, защото природата е поначало харизматична и е във взаимна комплементарност с благодатта. Когато човешката природа е разгърната в цялата си действителност, тя е съвършено открита за божествената благодат. Възстановява се връзката на човешката природа с Бога, заради която тя е въобще сътворена.[84]

4.6. Космология и есхатология

Обожението на телесно-душевното единство на човека е – така гласи оптимистичното космологично учение на Максим – моторът и гарантът за обо-

[79] Василий М. Лурье, *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург, 2006, 399.

[80] Cf. ThEc, 1, 87, in: PG 90, 1120B; Thal., 6, in: PG 90, 280C-281B; Thal., 61, in: PG 90, 636C; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, 413-423; Г. В. Флоровский, *Отцы V-VIII веков*, Париж, 1933 (*repr*. Москва, 1992), 220.

[81] Cf. Г. Каприев, „Срещата на Моисей с Христа (св. Григорий Палама, Триади, II, 3, 55)", в: *Архив за средновековна философия и култура*, 9 (2003), 191-199.

[82] *Liber asceticus*, 42 (= Asc.), in: PG 90, 953B.

[83] Thal., 59, in: PG 90, 604B-609C; Thal., 63, in : PG 90, 672B-673C. Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, 217-219, 394-397.

[84] Cf. P. Evdokimov, "De la nature et de la grace dans la théologie de l'Orient", in: *1054-1954. L'Église et les Églises (offerts à L. Beaduin)*, t. II, Paris, 1955, 177-178, 184; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, 461.

жението на цялото творение, тоест за завръщането на цялото творение при Бога и причастността на всички сътворени природи към Бога. Максим определя човека като всеобхватна работилница (συνεκτικώτατον ἐργαστήριον), в която са активно представени всички сътворени природи, които ще бъдат причастни на Бога тъкмо чрез човека и в него. Природата на човека обхваща природата на целия космос. Есхатологичната задача на човека е да съдейства за обожението на всички тварни природи, доколкото логосите им са налични в тяхното начало и цел, тоест в единия Λόγος. Тяхното обожение се тълкува като оптималното им съвпадане с техните битийни норми, с техните λόγοι. Ролята на човека е опосредяваща и той е в състояние да я реализира едва след обновлението на неговото природно съществуване. Той трябва да „събере" отново „екстремите" на цялото творение, да ги свърже в себе си като в среда и обща връзка (σύνδεσμος) и да ги едини с Бога посредством своето единение с него.[85]

Максим пояснява, че в съвременното си състояние ипостасата на цялата природа е разчленена на пет разделения. Става дума за разделението на несътворена и сътворена природа; разделението на сътворената природа на ноетична и сензитивна; разделението на сензитивната природа на небе и земя; разделението на Земята на рай и обитавана част (οἰκουμένη); разделението на мъж и жена.[86] Вечната божествена воля е да се преодолеят трите първи разделения. Вместо това човекът чрез разрушителната си дейност е създал две нови. Човекът е отговорен както за нарушаването на първоначалното състояние, така и за завръщането на творението при Бога и е единственото същество, което може да го осъществи.

Способността му да предизвика тази универсална περιχώρησις е възможна само поради причастността му към Христа. Решаващо е, че самият Христос е осъществил това преодоляване и така е дал парадигмата за неговото постигане. Иисус Христос се натоварва с космическата задача на провалилия се Адам и я изпълнява. Той свързва ведно отломките на космическата природа. Чрез раждането си от девица той отстранява полярността между мъжко и женско. Чрез човешкото си поведение освещава обитаваната земя. Влизането му в Рая с добрия разбойник свързва тази обитавана земя с Рая. Небе и земя се единяват при възнесението му. Обожението и интегрирането на тварните му сили след възнесението преодоляват четвъртото разделение. Със сядането отдясно на Отца той снема и последното разделение.[87] По този начин той изпълнява вечната воля и извечния план (βουλή) на Отца, за да спаси заедно с това човека. От тази перспектива става видим целият обхват на природния и личния хоризонт на човека, както и изискването за подражание на Христа в пълния му смисъл.

[85] Cf. AmbIo, 41, in: PG 91, 1304D-1305B; AmbTh, praef., in: PG 91, 1032B.

[86] AmbIo, 41, in: PG 91, 1304D-1305A; Thal., 48, in: PG 90, 436AB.

[87] AmbIo, 41, in: PG 91, 1308D-1309D. Cf. Thal. 48, in: PG 90, 436AB; Pater, in: PG 90, 877BC.

5. Заключение

Следва в заключение да се установи, че Максим Изповедник дава еднозначно решение на въпроса за греха на прародителите, което не играе второстепенна роля в мисловната му система, а има централно място в неговата антропология, а после и в неговата христология, както и в космологията, еклисиологията и есхатологията му. Трябва още да се отбележи, че съвременните източноправославни богослови последователно следват схващанията на Максим за прародителския грях с техните антропологически, христологични и еклисиологични измерения и системно ги разгръщат.

Сардийски митрополит Максим (1914–1986), в света Сотириос Чаушис, е роден в с. Айдоня до Трикала на 7 юли 1914 г. Завършва богословската школа на о. Халки през 1937 г. През 1938 г. е ръкоположен за дякон в Светия храм „Св. Троица" в Халкидон от местния митрополит Максим, където служи като архидякон. През ноември 1941 г. е определен за заместник-секретар на Светия синод на Вселенската патриаршия. На 5 октомври 1943 г. е избран за главен секретар, а впоследствие е ръкоположен за презвитер от Максим Халкидонски. През 1946 г. е избран и ръкоположен за митрополит на Сарди. Предава Богу дух на 30 декември 1986 г. Погребан е в светия манастир „Живоприемен източник – Балъкли". По време на своето служение осъществява множество специализации в известни европейски университети. Докторира в областта на църковното право. Настоящият текст представлява трета глава от капиталното му съчинение *Вселенската патриаршия в Православната църква. Историко-канонично изследване*, Солун, 1972 (Μαξίμου, μητροπολίτου Σάρδεων, *Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησία* [Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν], Θεσσαλονίκη, 1972, σελ. α'-ια'+1-389). Впоследствие книгата претърпява още три издания на гръцки език, преведена е на английски, немски и френски. Нелегално е преведена на руски от английския превод и се разпространява в СССР на машинопис, тъй като е строго забранена от цензурата. Тук публикуваме трета глава на съчинението, което се превежда на български език с благословията и предговор на Негово Всесветейшество Вселенския патриарх Вартоломей. Надяваме се до идната есен да бъде издадено в цялост на български език.

Сардийски митрополит Максим

ПРЕРОГАТИВИТЕ НА КОНСТАНТИНОПОЛСКИЯ ЕПИСКОП

(продължение от бр. 162)

Вторият вселенски събор в Константинопол

През 381 г. в Константинопол се събира Вторият вселенски събор. Историкът Сократ Схоластик разказва, че Теодосий свиква събор на епископи, изповядващи същото като неговото схващане за ортодоксия. Целта му била да консолидира никейската вяра, да защити църковната позиция против ереста на духоборците и да избере Константинополски епископ. Един от първите пристигнали бил Мелетий, оглавяващ 70 епископи от диоцеза Ориент. Новият епископ на Кесария кападокийска пристигнал заедно с двамата братя

на св. Василий Велики. Следвали неговите приятели Амфилохий Иконийски и Оптим, епископ на Антиохия писидийска, Кирил Йерусалимски заедно с палестинските епископи и накрая 50 епископи от Южна Мала Азия, Ликия, Пафилия, Писидия и Ликаония. Египтяните и тези от източен Илирик пристигнали по-късно. Павлин не дошъл изобщо, както и намиращите се в общение с него Диодор Тарсийски и Епифаний Константийски (Кипърски).[1]

В началото на събора председателствал Мелетий, но след като предал внезапно Богу дух, епископите избрали св. Григорий Назиански, който по-рано от същия събор бил преместен от катедрата на Сисима на Константинополската. Както преместването му в Константинопол, така и председателството над събора станало обект на остра критика от страна на епископите, водени от Тимотей Александрийски (брат и наследник на Петър Александрийски), който бил пристигнал междувременно. Към него се присъединяват и епископите от Източен Илирик, водени от Асхолий или Ахолий Солунски.[2] Тимотей и египетските епископи въвлекли Константинополския епископ в спор относно позицията на столичната катедра, като подкрепяли Максим Киник. Те поддържали мнението, че Григориевото преместване в Константинопол е неканонично. Епископите от Илирик също пристигнали „по природа мрачни и груби", за да застанат против Григорий. Неговата реакция била недвусмислена. Той бил изтъкнат учен и дълбоко посветен християнин, който бива описван от съвременниците си като много по-стойностен от останалите участници на събора. Веднага щом разбрал, че противниците му „заговорничат" против него и се опитват да го изпратят в изгнание, той се оттеглил от катедрата и напуснал града въпреки връзката, която е изградил по време на лидерството си над православните в града. Оттеглянето на св. Григорий било отмъщението на Тимотей за унижението, преживяно преди това от брат му Петър.

След като кападокиецът се оттеглил, съборът избира нов епископ на столицата и по предложение на Диодор Тарсийски те избрали още некръстения сенатор Нектарий. Той бил ръкоположен от Тимотей Александрийски, действащ по силата на капацитета си на пръв епископ на Изтока и от св. Кририл Йерусалимски.[3] Въдворяването на Нектарий в „царската епископия" има вселенски, имперски характер. Вселенският събор го избрал и го ръкоположил в присъствието на император Теодосий и на целия клир, както и пред погледите на целия град.[4] Официалният характер на въдворяването е подчертан от епископите в писмо, което те отправят до папа Дамас, написано, когато се събрали на следващата

[1] Съхранени са на гръцки език четири каталога с епископи, участвали на Втория вселенски събор (C. Turner, "Canons attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381, together with names of the bishops, from two Patmos MSS', *Journal of Theological Studies* 15 (1913-1914), 168-170). На латински има един каталог (J.P. Mansi, *Conciliorum oecumenicorum nova et amlissima collection*, t. 3, 568), на сирийски един (Schultess, *Syrische Kanones* в *Abhandlungen*, Göttingen 1908, 113-116). Друга сирийска интерполирана версия се намира в хрониката на монофизита Михаил Сириец (J.-B. Chabot, *Chronique de Michele le Syrien (1166-1199),* t. I, 8-9). Срв. П. Полάкη, *цит. съч.*, 78-79.

[2] Източен Илирик временно е прехвърлен в политическо отношение към Изтока (379), но в църковно отношение си остава морално зависим от Рим. Вж. Г. Κονιδάρη, *Γενικὴ Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 296.

[3] V. Monachino, *цит. съч.*, 267.

[4] Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 5, 9.

382 г. В противоположност на описанието на избора на Флавиан, наследника на Мелетий, писмото само заявява, че Нектарий е бил избран от епископите от провинцията и диоцеза на Ориент и че изборът и ръкоположението му е прието всеобщо от събора (τὸ τῆς συνόδου κοινόν), който се събрал пак през 382 г. и единодушно потвърдил случилото се. Съборът продължил своята работа под предстоятелството на Нектарий. Според писмото, адресирано от епископите до Теодосий, те: а) са обновили съгласието помежду си, б) са провъзгласили в „кратки определения", потвърждавайки Никейската вяра и отлъчвайки „възправилите се против нея ереси", и в) са въвели канони в полза на по-пълно уреждане главните случаи на църковното устройство, което и по-рано е било обект на дейността на епископски събори като този в Никея (325), в Антиохия (дали през 329 или през 341 г.). Антиохийският събор също е преразгледал или допълнил по някакъв начин правила, вече съществуващи от Никея.[5]

Каноническа дейност на събора

От тези канони вторият и третият представляват особен интерес. Втори канон окончателно фиксира църковните области по секуларните диоцези и на тази база въвежда нов порядък в йерархичната система на църковните юрисдикции и на тяхната организация в едната католична Църква. Той казва следното: „Епископите над [ниво] на диоцез[6] да не навлизат в църкви извън пределите на провинциите си и да не смесват църквите, а съгласно каноните, Александрийският епископ да управлява само работите в Египет; а пък източните епископи да управляват само Изтока, като запазват прерогативите (старшинството), признати за Антиохийската църква от никейските канони; също така епископите на Асийския диоцез да се разпореждат само в Асия; понтийските епископи – само в Понт, и тракийските само в Тракия да уреждат. Без да са поканени, епископи да не преминават пределите на своя диоцез за ръкоположение или за някоя друга църковна дейност. А при спазване на горните правила за църковните диоцези очевидно е, че делата на всяка провинция ще се ръководят от събора на същата провинция, както е определено в Никея. Църквите обаче, които се намират между варварските Божии народи, трябва да се управляват според спазвания досега обичай на отците"[7].

Този канон трябва да се гледа като продукт на църковните неразбории, предизвикани от арианските спорове, Мелетиевата схизма и широко разпространената практика епископи да се бъркат в дела извън техните юрисдикции. Александрийските епископи често са пример за най-лошите практики в това отношение. Те се набърквят често в делата не само на Антиохийската църква, но и в самата столица, където след смъртта на Валенс Александрийският епископ успява да извоюва за себе си позицията на надзорник (ἐπίτροπος) на епископската катедра на Константинопол.[8] Това, разбира се,

[5] J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 33.

[6] Става дума за епископи на провинции (ἐπαρχίαι), т.е. тези, които са свръх равнището на диоцез (ὑπὲρ διοίκησιν). Б.пр.

[7] Г. Раллή-М. Потлή, *Σύνταγμα Ἱερῶν Κανόνων*, τ. 2, 170-171.

[8] Вж. Ad. Ritter, *Das Konzil von Konstantinople und sein Symbol*, 99,бел. 171 .

провокира сериозни брожения сред клира и миряните на Изтока.

Може да се предполага с голяма вероятност, че именно горчивината и неодобрението от действията на амбициозните александрийски църковници са накарали отците на събора в Константинопол да съставят и гласуват въпросните два канона – втори и трети. Във 2-ри канон те възпират противоканоничното навлизане в други диоцези, а в 3-ти канон те отхвърлят възможността Александрийският епископ да заема първенстващо място на Изток. Те също признават епископа на Константинопол като обладаващ прерогатив или старшинство по чест, доколкото Константинопол е новият Рим, новата столица.[9]

Въпреки че 2-ри канон е насочен директно и без съмнение против Александрийския епископ, за да не се меси в други диоцези, правилото със сигурност е имало и по-широко значение. По тази причина то подсигурява положително свидетелство за йерархическата организация на Църквата през периода[10], както ще видим по-долу.

Под влиянието на император Константин Никейският събор се занимава, както видяхме, с новия порядък в църковните дела и започва да усвоява в църковната организация йерархическата структура на управителната система на Римската империя, инициирана от Диоклециан през 297 г. Епископите на този събор установяват „древните обичаи" (τὰ ἀρχαῖα ἔθη) като ръководен принцип за това приспособяване. В канони 4, 5, 6 и 7 съборът защитава прерогативите на митрополитите в техните провинции и признава особените права и привилегии на определени епископски катедри, отреждайки според древна традиция порядъка по чест (ἀκολουθία τῆς τιμῆς) на епископа на Елия (Йерусалим).[11] Така според Müller освен „патриаршеския" чин, който дотогава преобладава при автономията на епископите на провинциалните столици (митрополитите), бива въведена нова „политико-географска" система, която същностно ограничава предишната, но не я премахва напълно.[12]

Животът обаче не спира и църковният живот, който следва естествения, се развива постоянно. Същностите му елементи остават постоянни, но формите и способите да отговори на контекста се налага да се променят,

[9] Антиалександрийското естество на тези два канона води някои историци като Ad. Ritter (*цит. съч.*, 96) до това да мислят, че са формулирани в съгласие с императора, преди епископите от Македония и Египет да пристигнат в Константинопол, и че са подписани и поднесени на императора заедно с останалите решения на събора на 9 юли 381 г. Тимотей Александрийски и Ахолий Солунски, както и епископите, които ги съпровождат, се оказали по този начин пред свършен факт и били задължени да приемат постановеното. Ако бяха формулирани в края на работата на събора в присъствието на египетските и македонските епископи, щяха да предизвикат такава реакция, че тези епископи със сигурност щяха да се оттеглят от заседанията на събора. Други изследователи обаче като V. Monachino (цит. съч., 267) вярват, че Тимотий Александрийски трябва да е напуснал Константинопол, преди отците да приемат каноните, защото твърде невероятно той и свитата му да са позволили 2-ри и 3-ти канон въобще да минат през обсъждане, имайки предвид, че са насочени изцяло против тях.

[10] Вж. A. Ritter, *цит. съч.*, 96; В. Φειδᾶς, *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως*, 148-149.

[11] Γ. Ραλλής-Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα Ἱερῶν Κανόνων*, τ. 2, 131-132.

[12] K. Müller, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, 556; Ad. Ritter, *цит. съч.*, 87.

за да се отговори на изискванията на живота. Нови нужди и проблеми възникват сами по себе си във всяка област на църковния живот.

Именно тези нови нужди, изглежда, има предвид Съборът в Антиохия, който се оказва принуден да доработи и допълни в някаква степен провинциалната система, зададена от Никейския събор. Епископите на събора утвърждават неговите законодателни актове (вж. канони 9, 11, 12, 14, 15, 22 и други), които, от една страна, по-ясно и по-точно определят мястото и правата на митрополита, а от друга, засвидетелстват недостатъчността на провинциалния събор и затова въвеждат новата институция на „Великия (Големия) събор", на който присъстват епископите на близко намиращите се провинции.[13]

Църковният административен порядък е хвърлен в хаос и объркване от комбинация от обстоятелства. Това са възникналите ариански спорове, Мелетиевата схизма, както и намесата на Константиновите наследници в църковните дела. Те периодично го правели, докато прерогативите на митрополитите и на провинциалните събори (синоди) не биват отменени. Фактори за нестабилност били също и своеволните ръкоположения на епископи в райони извън юрисдикцията на ръкополагащите, както и неканонични дейности не само на епископи на големите църковни тронове, но и дори на обикновени епископи.

Отците на Втория вселенски събор в Константинопол (381), като имали предвид тази канонична несигурност и много случаи, в които каноничният порядък бил нарушен, съставили своя 2-ри канон[14] с цел да запазят съгласието и дисциплината. Това действие най-накрая установило, че църковните райони трябва да бъдат адаптирани към светските диоцези, така че да станат идентични с тях. Църквата на Изтока бива разделена на пет диоцеза или големи географски райони: Понт, Тракия, Асия, Ориент и Египет. Тези диоцези били поставени над провинциите. Съборът е споменат в организацията на системата и е постановено, че епископите от всеки диоцез не бива да се намесват в делата на други диоцези, нито да извършват хиротонии (ръкоположения) извън своите собствени диоцези без съответната авторизация, овластяване с документ.

[13] Какъв е смисълът и величината на функциониране на този събор? Дали става дума наистина за нова институция? Трудно е да се определи, но едно нещо е сигурно – че никога по-рано не се е появявал в съборните канони. Става ли дума тук за юрисдикция на Вселенски събор? Със сигурност, не. Причината е, че Вселенският събор от същото време има своя собствена характеристика. Дали не става дума отново за диоцезен събор? С други думи – събор на по-висше от провинцията административно тяло? Някои автори, като Ad. Ritter (*Das Konzil von Konstantinople und sein Symbol*, p. 90), казват „не", и вярват, че този тип събор не бил все още установен като напълно дефинирана институция. Други, като J. Hajjar (*Le Synode Permanent*, c. 35), вярват, че става дума за вид събор, който често бива свикван през епохата на арианските спорове по инициатива на императорския двор, и че епископите, изтъкнати с морален авторитет от всички църковни провинции на Изтока и Запада, бивали поканени да вземат участие в него (*пак там*, 34-35).

[14] Този канон очевидно се намира в тясна връзка и съзвучие с канони 14 и 13 на Апостолите, 6, 7, и 15 на събора в Никея и с 13 и 22 канони на Антиохийския събор. Както светите апостоли постановяват: „Не е позволено на епископ да прескача в друга парикия (παροικοία)", отците на събора в Никея определят, че „древните обичаи трябва да надделеят" и „всеки трон трябва да администрира принадлежащите му провинции". Отците на Антиохийския събор пък казват: „никой епископ не бива да дръзва да преминава от една провинция в друга". Според византийския канонист Зонарас този Константинополски канон „постановява, че никой епископ не бива да отива отвъд диоцеза си, т.е. извън провинцията, която се отнася към него, да навлиза в извънтериториални църкви, т.е. онези, които лежат извън определения му район" (Г. Раллή-М. Потлή, *Σύνταγμα Ἱερῶν Κανόνων*, τ. 2, 170).

Точно затова канонът установява църковните групи на епископиите, кореспондиращи на светските, политическите диоцези. Какво все пак е съдържанието или величината на тези църковни групи или диоцези (διοικήσεις)?

Онези, които поддържат, че подобни групирания са били вече установени от Първия вселенски събор в Никея и че още около 325 г. са съществували пет църковни диоцеза (διοικήσεις), всеки един функциониращ под надзора на епископа на столица[15], разглеждат 2-ри канон на Втория вселенски събор в Константинопол само като ратификация на вече установен порядък от никейския 6-и канон, който е бил нарушен по време на арианските спорове. Те се опитват да докажат, че само Рим, Александрия и Антиохия са имали специална, по-висша юрисдикция (нещо, за което всички са в съгласие), но че столиците на Тракия (Ираклия), Понт (Кесария) и Асия (Ефес) също са се радвали на по-висша юрисдикция върху целите техни диоцези още преди 381 г. Изследователят Lübeck[16] се опитва да докаже това, като дава примера с Кесария, а пък Tillemont[17] изглежда също е склонен да приеме възгледа, споделян и от св. Василий Велики, че епископът на Кесария е упражнявал своята юрисдикция върху целия Понт. Позицията на Lübeck беше повторена през последните години от H. G. Beck.[18]

Други учени не приемат тези заключения или поне ги приемат със сериозни резерви.[19] Те отбелязват, че Василий Велики се намесил не само в диоцеза на Понт, но и в други църковни райони[20], въпреки че признават, че въпросните действия не са канонични. Той пише до Евсевий Самосатски: „Дали прочее трябва да не се колебаем за извънепархийските ръкоположения…?”[21]. Целта на Кесарийския епископ е една-единствена: „Да получи наградата на миротворството”[22]. Въпросните изследователи приемат все пак, че поне диоцезите на Асия и Понт преди 381 г. „са формирали всъщност два района, природно обособени”.

Онова, което не приемат горните учени от своя страна, е, че Константинополският събор е създал пет по-широки църковни групи, всяка намираща се под доминацията на един епископ. Няма спор, че Александрия и Антиохия са заемали такава позиция, защото от самия текст на този канон става ясно, че александрийският епископ е бил пръв, водач и господар на църквата в Египет. А също може да се приеме, че за диоцеза на Ориент съборът е признал такива права и авторитет на Антиохия, въпреки че текстът на канона прави разлика: „Епископът на Александрия да устроява само Египет, а епископите на Изтока да управляват само него, като се запазват прерогативите на Антиохия в църквата”. Що се отнася до останалите диоцези, съборът не спомена-

[15] K. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Oriens bis zum Ausgange des IV Jahrhunderts*, 146; J. Hefele-Leclerque, *Histoire des Conciles,* t. 1, 564; Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina,* pars III, cap. viii.

[16] K. Lübeck, *цит. съч.*, 190.

[17] Tillemont, *Memoires*, t. 9, c. 127.

[18] H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, 28.

[19] P. Battifol, *Le Siège apostolique*, 129 ; R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. 1, pp. 420-425; Ad. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 87-88.

[20] Срв. Schwartz, G.S. 4, 86.

[21] *Ἐπιστολή* 138 (PG 32, 581).

[22] *Ἐπιστολή* 97 (PG 32, 493); *Ἐπιστολή* 128 (PG 32, 553); *Ἐπιστολή* 259 (PG 32, 953).

ва изобщо епископите на столичните градове на всички диоцези да са имали особени права или прерогативи по-висши от личната юрисдикция на екзарха-митрополита. Канонът обаче споменава, че епископите на тези диоцези са длъжни да „управляват" и „устройват" само делата на своите собствени диоцези.[23] С други думи, тези епископи са били длъжни колективно да се грижат и занимават със случаи, единствено отнасящи се до техния църковен район.[24]

Следователно от гледна точка на най-висшата йерархия 2-ри канон не изглежда да привнася нещо ново, не изглежда да добавя много нещо към канона от Никея. На Изток съществуват два епископски трона, чиято юрисдикция е единствено ясно дефинирана. Това са Александрия и Антиохия.[25] Не се определя обаче един църковен „екзарх" за трите диоцеза на Понт, Асия и Тракия.[26] Прочее, ако Константинополският събор чрез своето законодателство, изглежда, скицира една обща реформа на църковната управителна организация, все пак той не го прави, вероятно, по еднакъв начин за всички църковни диоцези.

Това ново положение, волно или неволно, ще доведе и подпомогне епископа на държавната столица да разшири своята първойерархична юрисдикция върху Понт, Асия и Тракия. Следователно „липсата на глава" (τὸ ἀκέφαλον) у тези три диоцеза сама по себе си е случайна.

Митрополитите на тези диоцези предпочитат да признаят авторитета на по-важен епископ извън своите обособени диоцези, т.е. да признаят авторитета на Константинопол – държавната столица, нежели да признаят зависимост от епископа на диоцезната си столица. Отстоянието на носителя на властта има сериозно влияние върху характера на властта. Колкото по-близо е един епископ, толкова повече проблеми може той да предизвика в провинциалната църква. По тази причини митрополитите предпочитат по-отдалечения трон на Константинопол, на който Вторият вселенски събор в Константинопол се наема да предостави „старшинство/прерогативи по чест" (τὰ πρεσεβεῖα τιμῆς) посредством своя 3-ти канон.[27]

Във всеки случай обаче може да се каже, че както изглежда, поне от тези два канона „патриаршеските" провинции съществуват още през IV в., въпреки че това понятие все още не се използва тогава за тази действителност.[28] Явно не става дума за петте големи патриаршии – Рим, Константинопол, Алексан-

[23] E. Sohm, *цит. съч.,* t. 1, с. 425. Turner се съгласява, че „Организацията е винаги толкова явно и елементарна, че диоцезите са споменати без епископите на техните столици. Епископите на Александрия и Антиохия биват споменавани винаги, докато екзарсите на Хераклея (Ираклия), Ефес и Кесария – никога" (*Studies in Early Church History*, p. 43).

[24] J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, p. 37.

[25] R. Vancourt, "Patriarcats", в *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 9, 2260.

[26] J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 37; P. Batifol, *Le Siège Apostolique*, 127-133; E. Herman, "Chalkedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitanischen Primats," в Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, 2 (1953), 472-474.

[27] В. Φειδᾶς, *Ποϋποθέσεις διαμορφώσεως*, 166; J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 38.

[28] Според E. Gaspar, *Geschichte des Papsttum*, I, 94, 282 сл. Редът почест: Рим, Александрия, Антиохия, Йерусалим, е вече даденост през III в. като стабилно установена правна норма и е поставена като база в канони 6-и и 7-и на Първия вселенски събор в Никея.

дрия, Антиохия и Йерусалим, така както са признати от Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451). През IV в. Йерусалим въпреки 7-и канон на Първия вселенски събор в Никея, признаващ му „последование по чест" (ἀκολουθία τῆς τιμῆς), остава обикновен епископ, намиращ се практически под юрисдикцията на митрополита на Кесария палестинска. А пък епископът на Константинопол все още се опитва да разклати контрола върху себе си на митрополита на Хераклея (Ираклия).[29] Той постига това с 3-ти канон на Константинополския събор[30], който сега ще разгледаме отблизо.

В този канон Константинополската църква е спомената за първи път като обладаваща изтъкнато положение сред другите църкви на Изтока: „Епископът на Константинопол има прерогативите (старшинство) по чест след епископа на Рим, защото Константинопол е Нов Рим"[31].

Какъв е обаче смисълът на „прерогативите по чест", за които говори канонът? Става дума за прерогативи (старшинство) по висока чест, т.е. за обикновено предстоятелство, по реда на конституционното устройство – както бихме го нарекли днес[32] – или те имат предвид същностна юрисдикция и власт? Какво означава предлогът „след" (μετά)? Той темпорален или йерархичен смисъл носи?

Отговорите на историците и канонолозите на горните въпроси са разнообразни. Според някои от тях (Hefele, Vailhé, Duchesne, Janin, Hajjar, Monachino, Eid, руснаците Павлов и Барсов, както и други) чрез този канон се предоставят на Константинополския епископ, като епископ на новата държавна столица, старшинство/прерогативи по чест. На основата на тези прерогативи този епископ в реда на епископите и в общите им събрания би трябвало да има позиция след епископа на Рим, но преди останалите йерарси на източните и западните църкви. Според някои тези прерогативи или старшинство по чест се отнася лично до конкретен Константинополски епископ и не са привилегии на неговата катедра.[33]

---

[29] Според църковния историк Филосторгий, *Църковна история*, 9, 10: „Димофил, предшественик на Григорий Назиански, бил поставен в Константинопол от Теодор – Ираклийския епископ, защото последният смятал за своя привилегия да върши това".

[30] S. Vailhé, "Constantinople", в *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 3, 1322. Възгледът на Сократ Схоластик, *Църковна история*, 5, 8: „Тогава всъщност те изнасят определение, че епископът на Константинопол има прерогатив (старшинство) по чест след Римския, поради това, че това е новият Рим… И потвърдиха отново вярата, приета в Никея. Също, установиха патриарси, като разделиха провинциите, така че епископите, поставени над диоцезите, да не навлизат в църкви извън границите им… Нектарий наследи великия град и Тракия". Това становище, че те „установиха патриарси" е вероятно резултат от объркване между този канон и императорския едикт от 30 юли 381 г., който не е предназначен да установява патриарси, а обикновени епископи. Хермий Созомен, изглежда, имплицитно поправя Сократ Схоластик, като пише: „епископите да остават в своите собствени църкви и не подобава да се намесват в църкви извън границите им и т.н." (*Църковна история*, 7, 9, 1-2). Виж особено P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, I, 526 сл. Също: G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, 479 сл. („Искал ли е съборът в Константинопол да създаде патриаршески тронове чрез втория си канон?"). Срв. Ad. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* 91, бел. 1.

[31] Γ. Ραλλή-Μ. Ποτλή, *Σύνταγμα Ἱερῶν Κανόνων*, τ. 2, 173.

[32] Често в православния свят се говори за „реда в диптисите", т.е. порядъка, в който се поменават на божествена Литургия, отслужвана от висши клирици, предстоятели на поместни църкви, останалите предстоятели на църкви. Б.пр.

[33] Т. Барсов, *Константинопольский Патриарх и его власт над Русской Церквой,* с. 33-34; на същия автор: «О каноническом елементе в Церковном управлений», *Православное обозрение* 1 (1881), 567.

Подкрепящите горните възгледи не пропускат да кажат, че предоставянето на прерогативи по чест на една катедра не е нещо ново в църковната история. И съборът в Никея е предоставил старшинство на Йерусалим, запазвайки обаче митрополитските права на Кесария палестинска.[34] А и на Запад Медиоланум е въздигнат като катедра в ущърб на самия Римски епископ. Причината е, че този град практически функционира като столица на държавата при император Грациан и при неговите наследници.[35]

Други обаче, като писателят на Пидалиона, Йоан Соколов (Смоленски епископ), Партениос Полакис и други, тълкуват канона в светлината на даденостите на 28-и канон на Четвъртия вселенски събор в Халкидон. Те отбелязват, че ни един възглед от горните не издържа сериозна критика. Не издържа вторият възглед, защото отците на Халкидонския събор открито заявяват, че „тези прерогативи са дарени на светейшия трон на Новия Рим". Първият възглед също не изглежда добре обоснован, ако се вземе предвид, че подлогът на причастието „отсъждайки" (κρίναντες) в 28-и канон не са отците на Халкидонския събор, а 150-те отци на Втория вселенски събор в Константинопол. Те отсъждат (съгласно казаното от участниците в Халкидонския събор), че градът „е зачетен с царството и синклита и след като е вкусил равни прерогативи с по-стария царски Рим", е трябвало да бъде възвеличен и в църковните дела, тъй като е втори след оня и тогава ще трябва да бъде неоспоримо прието, че всичко отредено от 28-и канон за Константинополския трон по отношение на прерогативите (старшинството), това му бе отредено още от 3-ти канон на Втория вселенски събор в Константинопол. Известно е обаче, че 28-и канон въздига Константинополския епископ по място, права и власт до равнището на патриарх. В частност със своя израз „равен прерогатив/равно старшинство" Халкидонският събор признава епископа на Константинопол като такъв на Новия Рим, равен във всичко – значение, ред и достойнство – на епископа на Стария Рим. С думите „и да бъде възвеличен в църковните дела" съборът изразява, че тронът на Новия Рим и епископът му подобава да получат толкова широко и многостранно значение в делата на Християнската църква, колкото е изпитвал тронът на Стария Рим. По силата на това значение властта, авторитетът и привилегиите на епископа на Константинопол би трябвало да бъдат толкова широки и неоспорими, колкото са на папата на Стария Рим. С бележката „който е втори след онзи" (δευτέρα μετ'ἐκείνην ὑπάρχουσα) съборът показва, че престолът на Константинопол, макар и равен по старшинство с този на Рим, все пак остава втори, а не първи. Рим продължава да обладава първенство. Константинопол остава втори по чест, но не и по компетенции. Втори по ред, ранг, но не и по достойнство след Рим. Константинопол остава втори по отношение на реда (πρὸς τὴν τάξιν) и ранга (πρὸς τὴν σειράν) (т.е. по чест), но не и по влияние върху църковните дела (т.е. по власт).

Според тези историци и канонолози от изречението „който е втори след

[34] S. Vailhé, "La formation du Patriarcat de Jérusalem", *Echos d' Orient* (1913), 325-326; F. M. Abel, "Le Patriarche Juvenal", *Proche Orient Chrérien* (1951), 303-314.

[35] L. Duchesne, *Les origines du Culte Chrétien*, pp. 33-39. Също: A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. 3, 473-474.

оня” (в 28-и канон на Халкидонския събор) научаваме как трябва да се обясни и предлогът „след” (μετά). Той не разкрива времево изоставане, както някои обясняват съгласно Аристин, но не показва и понижение и умаление, както неправилно тълкува Зонарас, а явява равенство по чест и ред, по които единият е пръв, а другият втори. Равенство по чест, защото и отците в Халкидон с 28-и канон казват, че „150-те отци в Константинопол са дали равни прерогативи на епископа на Новия Рим с този на Стария”. Но пък в събралите се в Труло, със своя 38-и канон, казват: „[подобава] Константинополският епископ да се ползва от прерогативи равни на тези на епископа на Рим”. Равенството по ранг е базирано на каноните както на отците в Халкидон, така и на тези, участващи в Трулския събор. Те казват, че Константинополският епископ е втори след Римския не по чест, а втори по ред на честта. Така е, защото не е възможно да има две неща, които да бъдат равни, но наречени първо и второ в отношение едно към друго и без да са в определен порядък. По тази причина император Юстиниан в своята 130-а новела казва, че епископът на Рим е първи и че този на Константинопол държи второ място след римския.

От тази гледна точка изглежда не особено резонна и интерпретацията на канониста Зонарас – че по чест Константинополският епископ е бил подчинен и умален спрямо този на Рим.

И двамата, епископът на Рим и този на Константинопол, могат да се разглеждат като напълно равни и да се радват на една и съща значимост, всеки в своя определен район и в размера на своята компетенция. Все пак, когато те се срещат на събори и всеки път, когато по-старшите престоли биват изброявани, при подписване на църковни актове един от тях се подрежда пръв по ред, а друг – втори, така че да се запази ред по старшинство. Мненията, гласовете и вотът им е напълно равноправен по статус и значение в църковните дела.

Не може да се каже, че издържа резонна критика и възгледът на онези, които чертаят паралел между прерогативите, отредени на Константинополския епископ от Втория вселенски събор, и отреденото от Първия вселенски събор в Никея за Йерусалимския престол.[36] Както отбелязва Смоленският епископ Йоан: а) Никейският събор не дава на Йерусалимския епископ юрисдикция върху църквите в провинцията, каквато е дал на Александрия и Антиохия, а по-скоро предписва как митрополитът на региона – епископът на Кесария – запазва своята власт незасегната. По този начин, докато Йерусалимският епископ получава „старшинство по чест” (τὰ πρεσβεῖα τιμῆς) сред останалите епископи в Палестина („по чест”, не „по власт”), той все пак е административно подчинен на митрополит на Кесария (тази в Палестина)[37], б) Подобно ограничение не е приложено към Константинопол; нищо не се споменава в

[36] Т. Барсов, *Константинопольский Патриарх*, 33-34; на същия автор: О каноническом эмеленте, 568-569; Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ, *Πηδάλιον*, 1957, 158.

[37] Според Hefele думата πρεσβεῖα, употребена във втори и шести канони на събора в Никея, означава „права”, „привилегии”, но прибавката към нея – думата τιμῆς, ограничава и определя точната рамка на смисъла ѝ. А той е много сходен с онова, което древните латини наричат primatus honoris и означава реална властова позиция (*Histoire des Conciles*, t. 2, p. 250).

3-ти канон относно властта на митрополита на диоцеза на Хераклея (Ираклия), в) В случая с Йерусалим Никейският събор използва израза „последование по чест" (ἀκολουθία τιμῆς), докато Вторият вселенски събор говори за „прерогативи по чест/старшинство по чест" (πρεσβεῖα τιμῆς) за Константинопол.[38]

Този канон, насочен изключително против Александрия, а не против Рим, е също първият етап в каноничното издигане на Константинопол (както смятат Hefele, Ritter, Monachino и др.). Тези учени твърдят, че причините за това издигане са следните: а) секуларният, политическият критерий, който важи на Изток, е, че йерархизацията на епископските катедри върви ръка за ръка с политическото им значение, б) Теодосиевото желание да се даде повече влияние и авторитет на столичния епископ, който би могъл да се използва като доверен съветник и съюзник в осъществяване на императорската политика на религиозна унификация в Никейската вяра. Той би могъл да бъде такъв сътрудник и помощник, способен да върши по-ефикасно и успешно тази работа, ако авторитетът му е издигнат над този на останалите източни епископи[39], в) тези други епископи се надяват и вярват, че издигането на техния естествен, стабилен и от сега нататък почти незаменим посредник с императора би помогнало за по-успешно привличане на неговото внимание към техните интереси.[40]

Според Pagi, коментатора на Цезар Барониус, правата на останалите епископи не са ощетени от привилегиите, дадени от събора за Константинополския епископски престол. Честта на Антиохийския епископ не бива променена

[38] Съществуват, разбира се, и такива (като Ad. Ritter например), които поддържат, че с 3-ти канон на Втория вселенски събор в Константинопол биват засегнати донякъде и интересите на Рим. С него със сигурност се признава първенството на Римската катедра в йерархията на цялата Църква, но с него не се дава право на Рим да: а. измества Александрия от традиционната ѝ позиция; б. нито римските интереси могат да се привиждат като мотив за прокарването на канона (*Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, 93).

[39] Несъмнено не трябва да се пренебрегва интересът на Теодосий за каноническото подсилване на църковния авторитет на престола на Новия Рим, ала този му интерес не трябва да се смята за основна причина за въздигането на Константинопол сред другите най-важни църковни катедри, защото 3-ти канон се намира в пълна хармония с по-ранната практика на Църквата (В. Φειδᾶ, *Προϋποθέσεις διαμορφόσεως*, с. 161).

[40] V. Monachino, "Genesi storica del canone 28 di Calcedonia", *Gregorianum* (1952), с. 270; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 2, 1, pp. 25-28; Ad. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 92; В. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, p. 281. Власиос Фидас отрича едностранчивия възглед, че отците на Втория вселенски събор отреждат изключително „старшинство/прерогативи по чест" на столичната катедра само поради факта, че като столична, има политическо значение. Той казва следното: „Не отричаме, че църковният авторитет се базира върху политическата важност на Константинопол, но смятаме, че отците на Втория вселенски събор са имали пред очи, на първо място, църковния авторитет и на второ – политическата важност на Новия Рим. В заключението си 3-ти канон не обосновава признаване на старшинство по чест, а отдаване на второ място в порядъка на най-важните църковни катедри като цяло и първо място на Изток. С други думи, Константинопол излиза пред престолите на Александрия и Антиохия. Заключителните думи „защото е Нов Рим" не се използват за основа на изключителна чест, а като оправдание на поставената пречка през Александрия и Антиохия да доминират след най-важните катедри… Без съмнение политическата важност на града представлява естествено базова предпоставка за църковен авторитет не само на Изток, но и на Запад. Старшинството по чест е канонично укрепяване на църковния авторитет, придобит по какъвто и да е начин, затова и проблемът на отците на Втория вселенски събор не е въз основа на някакъв критерий да се признаят такива привилегии за трона на Константинопол, а на базата на какъв критерий да се изтъкнат вече съществуващи прерогативи/старшинство по чест сврах тези на Александрия и Антиохия. Решението е постигнато въз основа на политическата близост между Стария и Новия Рим. Както в политическата реалност Новият Рим се „изравнява" със Стария, така и в църковната се налага да се „изравни" единият на другия, като се предостави второ място в порядъка на предстоятелите на катедрите поради уважението към по-старото старшинство/прерогатив на Рим" (В. Φειδᾶ, *Προϋποθέσεις διαμορφόσεως,* 160).

поради издигането на столицата в патриаршия. А правата на Александрия не биват умалени, тъй като Тракийският диоцез, чието седалище се премества в Константинопол, не се е намирал в зависимост от нито една от останалите патриаршии. Същото трябва да се каже и за диоцезите на Понт и Асия, които по-късно биват подчинени на столицата. Провинциите, прикачени към техните синоди, не са зависими от екзарсите (nec enim dioceses Synodis suis commissae, exarchis suis parebant) – понтийският от Кесария, тракийският от Ираклия (Хераклея) или асийският от Ефес. Може да се каже, че епископът на Ираклия единствен е бил предизвикан от тези развития, доколкото негов съборен прерогатив е да управлява църквата на Тракия. Все пак това едва ли е така, защото Никейският събор му дава правото да го прехвърля на друг епископ или на този на Константинопол (Que tamen injuria dici non debet, cum penes concilium esset jus administrandi Ecclesiam Thraciam, sibi per Nicaenam Synodum quaesitum, in alium episcopum, vel in Constantinopolitanum transcribere)[41].

Историкът Сократ Схоластик, когато говори, както видяхме, за работата на Втория вселенски събор в Константинопол, споменава, че наследникът на св. Григорий Назиански на епископската катедра Нектарий „наследява великия град и Тракия"[42]. Истина обаче е, че 3-ти канон не казва нищо относно провинция, прикачена към църковната катедра на столицата. Вероятно такова споменаване е разглеждано като излишно, тъй като de facto след въздигането на Византион в столица и преименуването му в Константинопол градът става седалище на източната част на Римската държава и следователно става столица на „Европа, т.е. на Тракия", а пък Ираклия (Хераклея) бива засенчена и практически става зависима в политическо и църковно отношение от Византион.[43]

---

[41] C. Baronii, *Annales*, t. 5, 485. Срв. Ἐμ. Φωτιάδου, «Ἐξ ἀφορμῆς ἑνὸς ἄρθρου», *Ὀρθοδοξία* (1948), 64. Власиос Фидас поддържа възгледа, че „посредством каноничните решения на Втория вселенски събор е попълнен редът на най-важните църковни престоли, но не е точно определена претендираната от тях власт поради изключителния им авторитет; това е власт, за която те на практика претендирали от дълго време именно във връзка с ръкополагането и съденето на епископи. Тази власт останала изключително право на провинциалните събори, но когато те не могли да достигнат до правилно решение, се свиквал велик събор (ἡ μείζων σύνοδος) на епископите от диоцеза. По този начин Вторият вселенски събор не дал окончателно решение на въпроса за авторитета, упражняван върху митрополитите, защото не подсигурил прерогативи по чест на първите тронове на всеки диоцез с каноническа власт и не признал дали най-важните престоли в Църквата, обдарени с особени прерогативи, са имали някаква отличителна власт. Това е защото нито един от престолите на т.нар. по-малки диоцези не бил получил общопризнат авторитет над целия си диоцез – естествен резултат от вътрешните проблеми на важните църковни катедри на Изток" (Β. Φειδᾶ, *Προϋποθέσεις διαμορφόσεως*, 162-163). Докато Фидас твърди, че „власт, за която те на практика претендирали от дълго време именно във връзка с ръкополагането и съденето на епископи", и малко по-долу продължава: „Следователно най-важните катедри въпреки всепризната църковна власт не са били готови по времето на свикването на Втория вселенски събор да претендират да бъдат облечени с изключителните прерогативи по чест по аналог с широтата власт при ръкоположение и съдене на епископи, защото, от една страна, посрещат сериозни вътрешни проблеми, от друга – митрополитите са ангажирани най-вече със съхранение на собствената си автономия, която да ги предпази от каквито и да било нововъведения" (*пак там*, 165). По-долу също: „вътрешните проблеми на най-важните катедри парадоксално се оказват стимул за засилване на техния църковен авторитет, защото налагат на практика идеята за извънтериториалната компетенция на тези катедри по въпроси на ръкоположението на епископи" (*пак там*). За да завърши накрая: „непосредствено след приключване работата на Втория вселенски събор тенденцията да се формира свръхмитрополитска административна власт приема конкретна форма, защото става ясно, че катедрите на столичните градове на всеки диоцез или най-важните катедри ще претендират за власт върху митрополиите" (*пак там*).

[42] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 5, 8.

[43] Μητροπολίτου Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 162.

Френският изследовател Henri de Valois (Valesius), коментирайки информацията на Сократ Схоластик, казва, че „грешат онези, които мислят, че в годините на Втория вселенски събор епископът на този град не е имал провинция. Още преди тази година в Хелеспонт и Витиния предстоятелят на Константинопол е ръкополагал епископи, както по-горе доказах”[44].

Също така V. Grumel поддържа, че когато Сократ Схоластик пише, че Константинополският епископ е получил като юрисдикционна територия „Великия град и Тракия”, той не е бил повлиян със задна дата от Халкидонския събор, за да припише на Втория вселенски събор юрисдикцията, фактически дадена на Константинопол.[45] И Tillemont изглежда склонен да приеме, че това почетно място е предоставено на Константинопол като потвърждение и затвърждаване на вече съществуващо положение. Той пише буквално: „изглежда, че 3-ти канон от 381 г. е потвърдил нещо, което вече е било обичайно и предходна практика, предоставена вече на Константинопол”[46].

Обобщавайки горното, в допълнение отбелязваме следното:

а. С 2-рия си канон Вторият вселенски събор в Константинопол определя юрисдикцията на първите епископи на диоцезите и провинциите и поставя край на навлизанията в други църкви.
б. С 3-тия си канон същият събор признава „прерогативите по чест” на Константинополския епископ, като приема вече създалото се положение относно значението на този епископ и придавайки му определена форма, която е произлязла от централизирането на империята на Изтока около новата столица, т.е. към въздигане трона на Константинопол като пръв център на католичната Църква на елинския изток.[47]
в. 3-тият канон не е продукт на своеволна иновация[48], а следствие от петдесетгодишно развитие и „зрял плод на историческото съзнание на църквите” на Изтока и на новите условия в империята.[49]
г. Прерогативите, старшинството, за което говорим, не се явяват просто почетно отличие в йерархията, а действителна власт във взаимност с правата на останалите епископи.[50]

Това може да бъде потвърдено от:

а. факта, че Първият вселенски събор в Никея, приел значението на „обичая”, признава „властта” на епископа на Александрия в Египет, Либия и Пентаполис, взимайки предвид разширението на властта на Римския епископ върху

[44] Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 2, 1, pp. 26-27.
[45] Μητροπολίτου Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 162, бел. 1.
[46] Le Nain de Tillemont, *Documents pour servir à l'histoire ecclèsiastique des six premiers siècles*, t. 9, 489.
[47] Г. Конидáрη, *Ἡ διαμόρφωσις*, 73.
[48] Lecrelcq, *Le canon troisième du Concile de 381*, в Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 2, Append. III, pp. 1260-1270.
[49] П. Полáкη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 83.
[50] *Пак там*, 82.

околностите на града (loca suburbicaria). Той признава „прерогативите/старшинството" на Антиохийския епископ и на митрополитите. Прерогативите тук се мислят като реална власт, защото авторитетът на решеното от провинциалния събор се дава да първия епископ, митрополита, чието мнение е необходимо и не би могло да бъде пренебрегнато. Това е ясно от 4-ти канон на Първия вселенски събор в Никея, в който буквално се казва следното: „Авторитетът на случилото се да се отдава на митрополита у всяка провинция"[51]. Също така

б. от приложените към 3-ти канон схолии на тълкувателите Зонарас и Валсамон. Първият от тях казва: „Канонът иска той да доминира толкова над епископите в провинциите им, че не дава никакво правило относно църковното управление без него; от което по-голямо и по-важно е ръкоположението на епископите. Той има предвид, че ако епископ е поставен без мнението на митрополита, същият не е епископ. Защото дори и населението на града да е гласувало за стар епископ, дори и тогава, след избора, въпросът бива отнесен до митрополита и е ратифициран от него и когото той одобри, същият бива намерен за ръкоположението".[52]

А вторият канонист, т.е. Валсамон, пише следното: „Каноните искат толкова много патриарсите да имат предимство над митрополитите, които са им подопечни, и също – митрополитите над подопечните им епископи, че нищо в повече не става без тях у подопечните им епископи"[53]. Също и:

в. доколкото с 2-ри канон на Втория вселенски събор в Константинопол са уредени въпросите относно църковните диоцези без никакво умаление на прерогативите на първите епископи, ясно е, че старшинството (прерогативите) по чест на Константинопол, които изразяват определен „авторитет" (κῦρος), са прерогативи с общ характер за източната част на държавата – нещо, което от доста време вече е било явно за епископа на столицата – че е разрешавал въпроси, отправени за апелация към него[54], както свидетелстват следните исторически случаи.

Прерогативите (*πρεσεβεῖα*) на практика

Първата официална индикация, че старшинството по чест същевременно е старшинство и прерогатив по отношение на съответната власт в практиката на църквите, намиращи се в границите на Изтока, имаме в разследването на случая на Вагадий и Агапий, които и двамата претендират за епископската катедра на Востра (в Арабия). То се осъществява в свикания събор в Константинопол през септември 394 г. В протокола му се казва следното: митрополитът на Востра Вагадий бива свален от престола си в свое от-

[51] Г. Раллή-М. Потлή, *Σύνταγμα Ἱερῶν Κανόνων*, τ. 2, 122.

[52] *Пак там*, 128.

[53] *Пак там*, 129.

[54] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 83. Срв. В. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 285; Ἀ. Δεληκωστοπούλου, *Αἱ ἐκκλησιαστικαὶ θέσεις τῆς Ῥωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, ὡς δογματικὸν πρόβλημα τοῦ Θεολογικοῦ διαλόγου,* 110, бел. 562.

съствие. Това е извършено от двама епископи, Кирил и Паладий, които ръкополагат Агапий за наследник на катедрата. Вагадий известява за случилото се на Втория вселенски събор в Константинопол, на който присъства и самият Агапий. Съборът възлага изследването на въпроса на Григорий Нисийски, който отива на място, за да реши спора, но не постига нищо. Случаят остава висящ за още няколко години, когато двамата заинтересовани епископи се обръщат за намесата на Сирикий Римски (384–399). Той възлага казуса на Теофил Александрийски, който обаче, изглежда, не се заема с него. В крайна сметка е възложен и разследван в свикания през 394 г. от Нектарий Константинополски събор, имащ най-общ характер, тъй като на него присъстват още и предстоятелите в Александирия, Антиохия, много други епископи „и цялото свещенство"[55]. Съборът е предстоятелстван от Нектарий Константинополски, който пръв взел думата и поставил казуса на обсъждане. Църквите на Изтока вече изглеждат омиротворени. Теофил Александрийски вече е признал Флавиан Антиохийски. Митрополитът на диоцез Тракия, както също и епископът на Адрианопол, седят в залата като обикновени членове на събора. Тъй като съборът не желае да съди паметта на мъртви (двамата спорещи вече били покойници), решава да не издава решение. Въпреки това се гласува текст, че никой епископ не може да бъде съден и низложен от двама или трима епископи и че за това се изисква решение на „по-голям събор" (πλείονος συνόδου) от епископите на провинцията.[56]

Предстоятелството на този събор от страна на Нектарий е първият случай, първата стъпка в практическото прилагане на прерогативи, старшинство на Константинополския епископ и практически представлява консолидиране на йерархичния ред така, както е дефиниран от 3-ти канон на Втория вселенски събор в Константинополския събор.[57]

Вторият случай е казусът на епископа на Колония Воспорий, за който св. Григорий Богослов се обръща към Нектарий, като иска от него да забрани прибягването до светски съдилища по църковни въпроси и разреши споровете относно енориите (парикиите).[58]

Третият случай е този на Геронтий, някой си дякон в Милано, наказан от своя епископ св. Амвросий. Той се обръща към Константинопол, където, радвайки се благоразположението на двора, успял да бъде избран за митрополит на Никомидия, ръкоположен от Еладий, митрополит на Кесария в Кападокия. Това,

[55] Йерархическата поредица на заседаващите е следната: Нектарий Константинополски, Теофил Александрийски, Флавиан Антиохийски, Паладий – на Кесария кападокийска, Геласий – на Кесария палестинска, Григорий Нисийски, Амфилохий Иконийски, Павел Ираклийски, Аравиан Анкирски, Амоний Адрианополски (вж. П. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 85).

[56] V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, t. 1, fasc. 1, p. 6; вж. също: Mansi, *Conciliorum*, t. 3, col. 852; J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 57.

[57] Председателството на Нектарий на събора, макар и да са присъствали Теофил Александрийски и Флавиан Антиохийски, е било естествено следствие от старшинството на Новия Рим, затова и не бива взето предвид пратеничеството по темата на Сирикий Римски при Теофил Александрийски, нито компетентността на Флавиан Антиохийски (В. Φειδᾶ, *цит.* съч., 245).

[58] Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *Ἐπιστολὴ 185, Νεκταρίῳ* (PG 37, 304).

разбира се, раздразнило силно Амвросий, който вместо да протестира пред Кесарийския епископ, екзарх на Понт, отправил искане до Нектарий Константинополски да низвергне Геронтий. Нектарий веднага се намесил, независимо че това останало без последствия не заради опозиция от страна на Понтийския екзарх, а поради противостояние на народа на Никомидия. Това е ясно свидетелство за това, че Константинополският епископ още по онова време не само се е намесвал, но е имал и реална власт върху Кападокия, Витиния и провинциите на диоцез Понт, а също и че Постоянният събор (ἐνδημοῦσα σύνοδος), на който той е средоточна фигура, се е установил като съдия и арбитър за църквите на целия Изток.[59]

Ако архиерейството на Нектарий може да се окачестви като първа фаза на практическото прилагане на определения йерархичен порядък от Втория вселенски събор в Константинопол, това на неговия наследник Йоан Златоуст освещава нов исторически ход и представлява несъмнено по-нататъшна историческа крачка в действеното прилагане на старшинството на Константинопол.

Св. Йоан Златоуст, действайки като първойерарх на Изтока, разширява мисионерската си дейност в широки региони, населени с варварски племена; едновременно с това той се отдава на изправяне и реформи из църквите в твърде широки граници: „стараеше се да изправи не само на църквата под негова власт, но… и навсякъде".[60] Той неуморно работи и по начин човеколюбив, с уникална широта на духа за цивилизоване на готи[61], скити[62], и други варвари[63].

Като предстоятел на Постоянния събор в Константинопол, той разследвал писмо на Евсевий Валентинополски против Антоний Ефески, обхващащо седем обвинителни глави. Поначало св. Йоан Златоуст препоръчал обвинението да се оттегли, но поради настояването на обвинителя, той възложил на Ираклийския епископ Павел да постигне споразумение на спорещите, които присъствали в Константинопол.

[59] Σωζομένου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 8, 8 (PG 67, 1529-1532). J. R. Palanque, *Saint Ambrose*, pp. 255-259; Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, pp. 32-42; A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l' Eglise*, t. 3, p. 442; V. Monachino, "Genesi storica del Canone 28 di Calcedonia", *Gregorianum* 33, 2 (1952), p. 273. Според Власиос Фидас всичко това свидетелства за това, че Константинополският престол е имал съзнание за своя особен авторитет във въпросите на епископските ръкоположения и съденето на епископи още в навечерието на Втория вселенски събор, но това съзнание не може да се разглежда като несвързано с канона, тъй като толкова намесен в църковната схизма, Амвросий Антиохийски не би се обърнал към епископа на Константинопол, а към този на Кесария и би зачел свещените канони. Singularis auctoritas заради старшинство по чест на престола на Новия Рим по темата за ръкоположенията представлява и стимул за действието на св. Амвросий, въпреки че авторитетът на неговия престол е бил de facto наложен още в целия диоцез на Понт. Фидас смята също, че J. R. Palanque (пак там, 255 сл.), смятайки тези действия на Нектарий като доказващи налагането на трона на Новия Рим в Кападокия и Витиния, ограничава по-общия авторитет на Константинополския престол, защото го прави зависим изключително от известните практически примери. Фидас отбелязва, че Константинополският авторитет на Изток е бил общ, но постепенно идва да включи аналогична власт в ръкоположението и съденето на епископи (Β. Φειδᾶ, *цит. съч.,* 244).

[60] Σωζομένου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 8, 3.

[61] Π. Πολάκη, *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία καὶ ὁ κόσμος τῶν βαρβάρων*, p. 24.

[62] Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* 5, 3.

[63] Marc Le Diacre, *Vie de Porphyre*… par H. Gregoire et M.–A. Kygener, p. 24; Π. Πολάκη, Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις, 86.

Когато обаче заедно с останалите заседаващи епископи напускал баптистерия (τὸ φωτιστήριον), където се свиквал съборът, и точно като влизал в храма за богослужение, обвинителят му връчил в присъствие на народа нов либелум, заклевайки го да изследва случая. Златоуст се върнал в баптистерия и след заседание с епископите поискал Евсевий да размисли сериозно, преди да бъдат прочетени обвиненията. Последният останал мълчалив и либелумът бил прочетен. „Най-старшите от епископите" предложили на Йоан Златоуст разследването да започне от най-сериозното обвинение – това за симония. Антонин и придружаващите го епископи присъствали и отхвърлили обвиненията. За разследване на свидетелствата Златоуст решил да отиде до Асия. Антонин обаче успял чрез връзки в императорския двор да възпрепятства пътуването. Биват изпратени обаче трима епископи. Междувременно Антонин починал. Клирът на Ефеската църква и епископите на Асия с гласуване поискали Златоуст да навести лично Асия и да наложи „богоизпратена заповед на Ефеската църква", която била страдала дълго време от тиранията на недостойни пастири. Св. Йоан Златоуст, пристигайки заедно с останалите епископи в Ефес, свикал епископите на Лидия, Асия, Кария, седемдесет на брой, като присъствали и мнозина от Фригия. Той ръкоположил дякона си Хераклид (Ираклид) за Ефески епископ и низвергнал шестимата епископи, които били купили своите катедри.[64]

Също така св. Йоан Златоуст действал като върховен съдия в Асия и във Витиния, където низвергнал митрополита на Никомидия Геронтий, а това било искането на св. Амвросий Медиолански още пред покойния Нектарий.[65] Ролята на св. Йоан Златоуст също така обяснява защо „Дългите братя" (Μακροὶ ἀδελφοί) са отнесли своя казус към него като обладаващ след 381 г. първо място на Изток, за да защити тяхното право.[66] Златоуст живее в епоха, когато епископите от трите екзархии (Тракия, Асия и Понт) живеят със съзнанието, че старшинството на неговата катедра означава и упражнява действителна власт, и затова го канят да се намесва, а той приема и действа като съдия и надзорник на трите църкви – екзархии.[67]

Св. Йоан Златоуст осъществява реално правата, произтичащи от 3-ти канон на Втория вселенски събор в Константинопол. Старшинството и преро-

[64] Παλλαδίου, *Διάλογος περὶ βίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (PG 47, 5-82). Симпатичното свидетелство на Паладий има несъмнена историческа стойност, защото той е очевидец на повечето събития, за които разказва. Вж. J. Doumortier, "La valeur historique du Dialogue de Palladius et la chronologie du Saint Chrysostome", *Mélanges de science religieuse* 1951, 51-56; R. Coleman Norton, *Palladii Dialogus de Vita St. Joannis Chrysostomi,* Cambridge 1928, препечатано в: L. Brehier (ed.), *Revue Historique*, 1930, 304-305. Също толкова Сократ, колкото и Созомен посвещават на блажения Златоуст по една цяла книга от църковните си истории. Теодорит Кирски също така в църковната си история говори пространно за юрисдикционната дейност на Златоуст. По въпроса за дейността на светеца като епископ на столицата и в частност относно казуса на Антонин Ефески са писали съвременни западни автори като: Nain de Tillemont, *Documents pour servir à l'histoire ecclésiastique des six siècles*, t. 10, 158-161; Hergenröther, *Photius Patriarch von Konstantinopel,* t. 1, 39 сл.; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 2, 137 сл.; Battifol, *Le Siège Apostolique*, 295 сл.; G. Bardy, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 2, 119-134; A. Moulaed, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son ouvre*, 302-307; Г. Конидáрη, *Γενικὴ Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 383; на същия автор, *Ἡ διαμόρφωσις,* 77-79; П. Полáкη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις,* 87-88 сл.

[65] Σωζομένου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 8, 6. Срв. Manis, *Conciliorum*, t. 7, 293.

[66] Παλλαδίου, *Διάλογος περὶ βίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* (PG 47, 25); Σωζομένου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 8, 13.

[67] Γ. Κονιδάρη, *Ἡ διαμόρφωσις*, 78, 2.

гативите по чест (τὰ πρεσβεῖα τιμῆς) и юрисдикцията на Вселенския престол не само върху трите диоцеза (Тракия, Асия и Понт)[68] като екзархии, но при неговото служение стават реалност отвъд границите на Византийската държава.[69] Той може да се смята за пионер на дело на онова, което ще бъде

[68] Теодорит Кирски (ок. 450 г.) в *Църковна история* (5, 22, PG 82, 1256-1268), допълвайки първата част от наблюденията на Созомен (5, 8, 3), отбелязва: „Великият Йоан, след като получи кормилото на Църквата, с дръзновение осъди злоупотребите, извършени от някои хора, и убеди царя и царицата на подобаващото. Той очакваше свещениците да живеят според съществуващите закони и забрани на онези, които дръзват да ги престъпват, да влизат в двореца, като каза, че нямат нужда да се радват на почести, а че истинските свещници не подхожда да се стремят към богат живот. И това направи също – привилегията не само на онзи град, а и на цяла Тракия (която е разделена на шест войводства), и на цяла Асия (ръководена от единадесет архонтства), и също прокара закони за Понт (управляван от същия брой като Асия водачи)". За Несторий (428–431) Теодорит пише следното: „Бе му поверено председателството (προεδρία) на Православната църква в Константинопол и не по-малко – на цялата вселена" (*Αἱρετικῆς κακομαθίας ἐπιστομή, Λόγος Δ΄,* 12, PG 83, 433).

[69] Много съвременни западни изследователи оценяват по различни начини юрисдикционната дейност на Златоуст в диоцеза на Асия. S. Vaihlé в *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 3, col. 1323 вижда в действията му неоправдана намеса и присвояване на власт. F. Cayré в *Patrologie et Histoire de Théologie*, t. 1, 455, изключва каквато и да е било лична амбиция и отдава намесата в делата на Асийския диоцез, над който не е имал непосредствена власт, на ревностната действеност на св. Йоан Златоуст или на отстъпчивостта му към желанието на императора. A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, 306, се опитва да оправдае намесата на столичния епископ, като я отдава на вече обичайното по онова време нещо, в което никой не се е съмнявал, и съответно на това, Златоуст е организирал епископската си дейност. C. Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire litteraire*, 139, цитира 2-ри канон на Втория вселенски събор в Константинопол (381), признаващ на епископите правото да се намесват в чужди епархии, стига да са поканени от тях. H. Musset, в *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, t. 1, 156, приема оформените против Златоуст обвинения в събора при Дъба и смята, че той е работил усърдно за издигане на катедрата си. G. Bardy в Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. 4, 130, вярва в една историческа необходимост, призната със закон в Константинопол, според която всички относително значителни църковни казуси биват отнасяни задължително до столицата и епископът ù пазел за себе си правото на намеса в който и да е район, където е възникнало разногласие или проблем. P. Battifol, *Le Siège Apostolique,* 296, винаги предпазлив в оценките си, оправдава намесата на св. Йоан Златоуст в диоцеза на Асия за избора на наследника на Антонин Ефески, но смята, че начеването на някаква намеса от страна на Константинопол, въпреки че е предизвикала сериозни канонични опасения, предвещава установяването на патриаршеската юрисдикция на Константинополския епископ върху диоцезите на Тракия, Асия и Понт, а след това и върху целия Изток. Joseph Hajjar, *Le Synode Permanent*, 63-64, смята, че изтъкнатите от Battifol и Baur аргументи, за да оправдаят намесата на Златоуст, не са като цяло правилни, канонични и убедителни. Най-накрая V. Grümel, *Les Regestes du Patriarcat Byzantine*, t. 1,1, p. 16, противно на горните автори, както и на нашия В. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 281-282, оценява по различен начин позицията на Златоуст и като цяло действията на Константинополските епископи. Той пише: „Константинополският епископ не само се е откъснал от юрисдикцията на Хераклея (Ираклия), от която е зависел, но и на Втория вселенски събор, през 381 г. получава собствено наследие, поне косвено, а според Сократ пряко – това, което ще формира ядрото на бъдещата патриаршеска територия, т.е. провинцията на Тракия. Правото да се намесва в други провинции обикновено се упражнява без каквото и да е колебание. По такъв начин в събора при Дъба не виждаме нищо укорително спрямо намесата на Златоуст в тежкия казус в Ефес". В бележка 3 същият автор отбелязва, че „този важен казус с Антонин Ефески, най-важният в продължение на архиерейското служение на Йоан Златоуст, изобщо не се споменава в извадения либелум с обвинения на процеса срещу него. Обвиненията се отнасят до начина на извършване на делото, до процедурата. Обвиняват светеца, че за един ден низвергнал 16 епископи, но не споменават, че низвергнатите принадлежат на провинции, чужди на неговата юрисдикция. Само либелумът на Исакий, който иначе не е от особена важност за обвинението, представя между другото и че Златоуст е извършил ръкоположения извън провинцията си… От всичко това е ясно, че Константинополският епископ упражнява на всяко основание патриаршеско право в Мала Азия още преди съборът в Халкидон да му признае и потвърди това чрез канон". Този изтъкнат френски учен историк в речника *Catholicisme*, лемата *Constantinople*, по същата тема пише следното: „За да оправдаем пастирската дейност на Константинополските епископи отвъд границите на Града и на Тракия, не е необходимо да търсим мотиви като амбиция да се осъществи някаква намеса от страна на епископа на столицата в тези райони (Мала Азия). Казусите идват до техния арбитраж сами по себе си, така да се каже. Дори св. Амвросий Медиолански апелира от Милано пред Константинополската катедра... А св. Йоан Златоуст се намесва в Ефес, опитвайки се да осъди епископа на града Антонин и ръкоположените от него епископи със симония, и това е станало по покана на клира на Ефес и на епископите на Асия" (срв. на същия автор, *Regestes*, ar. 29, p. 15 и Μητροπολίτου Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, «Ἡ ὁριστικὴ διαμόρφωσις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου», *Ὀρθοδοξία* 1951, 425-426).

ратифицирано с 28-и канон на Четвъртия вселенски събор в Халкидон. Той всъщност ратифицира практика, утвърдена при Златоуст. Неговите наследници строят върху основи, положени от него веднага след Втория вселенски събор. Св. Йоан на дело е първият велик „Вселенски патриарх" в истинския смисъл на думата, преди този титул да украси трона на царстващия град.[70]

Източен Илирик

Докато Константинополският епископ постепенно консолидирал своята хегемония върху трите екзархии, той се опитвал да разшири влиянието си и върху Източен Илирик, който обхваща по-голямата част от Балканския полуостров – Далмация е част от Западен Илирик, а Източен е в днешна Албания, Западна България, Елада с Крит и Македония, Северна Македония. В политическо отношение този регион е временно анексиран към Източната част на империята през 379–380 г., по времето на Грациан и Теодосий I, и накрая става част от Източната империя след смъртта на последния през 395 г.[71]

Естествено политическите промени имат своя резонанс в църковната сфера със създаването на папския викариат в Солун. Интересно е, че папата дава наименованието на Солунския епископ „Апостолически викарий" веднага след първата анексия на Източен Илирик, малко след като Теодосий става император.[72] Страхувайки се, че църковната организация ще бъде адаптирана по вкуса на светската власт, и от нарастващите трудности в комуникациите с Илирик поради варварските набези, папа Дамас решил да даде на Солунския епископ титул Викарий на Илирик, така че да запази своите прерогативи там.

От ранния период, от времето на папството на Дамас, Сирикий, Анастасий и от ранните години на Инокентий, има останали малко свидетелства за дейността на Солунския епископ като апостолически викарий. Това е следствие от политическите промени в Илирик, който остава до 395 г., както е известно, отрязан от западната държава само за година-две. Когато обаче Илирик става окончателно част от Изтока след Теодосиевата смърт, папа Инокентий побързал да поднови прерогативите си в Солун. Това станало в началото на 402 и вече по-официално през 412 г., като по-точно дефинирал прерогативите и задълженията на викария. До 420 г. Константинополските епископи не изглежда да са се месили или навлизали по каквито и да е поводи в казуси на Източен Илирик. Точно обаче през онази епоха се появява първата намеса на столичния епископ Атик в казуси на църквите от Илирик по случай апелация от страна на епископи от района пред него.

Новоизбраният епископ на Патра Перигений, бидейки неприет от народа на града си, бива прехвърлен през 419 г. на катедрата на Коринт, където бил

[70] Γ. Κονιδάρη, *Ἡ διαμόρφωσις*, 78.

[71] Вж. G. Ostrogorsky, *Geschichte der Byzantinische Staates*, 44; Γ. Κονιδάρη, *Γεννικὴ Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 384; Μητρόπ. Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 260-261.

[72] V. Monachino, *цит. съч.*, 278.

приет както от народа, така и от клира. Това обидило някои епископи от региона и те отправили оплакване до Апостолическия викарий Руф в Солун. Протестът бил толкова скандален, че достигнал до папа Бонифаций. В същото време народът на Коринт отправил искане до папата да одобри прехвърлянето. Докато папата чакал за решението на Руф Солунски да отговори на коринтяните и на епископите, противящи се на прехвърлянето, гражданите се обърнали към Атик Константинополски, който приел апелацията им и препоръчал на епископите да разследват случая на събор в Коринт.[73] Междувременно на 14 юли 421 г. Теодосий II издал декрет до префекта (ипарха) на Илирия, определящ в провинция Илирик да важат старите обичаи (τὰ ἀρχαῖα ἔθη) и църковните канони и че дискусионните въпроси трябва да се разследват от епископи, подчинени на юрисдикцията на Константинопол, тъй като градът обладава привилегиите на Стария Рим.[74]

Това обаче предизвикало протеста на Римския епископ пред императора на Запада Хонорий, който се намесил пред своя племенник Теодосий II, като успял, както изглежда, да предизвика отзоваване на декрета. Трябва да се отбележи, че Теодосий хвърлил отговорността за направеното изцяло върху епископите от Илирик, но не и на амбицията на Атик.

Въпреки че декретът бил отменен, останали епископи от района, които продължили да отправят въпросите си към Константинопол, което, разбира се, Рим не харесвал. Папа Сикст III изпратил дори писмо с искане Прокъл Константинополски да не приема повече епископски визити от Илирик без epistola formata на Солунския епископ и да не позволява канонични престъпления.[75]

Епископите обаче от Илирик, изглежда, продължили да се обръщат към столичния епископ[76], следвайки примера на епископите от останалите диоцези. Това се смята за естествено по три причини: а. Административната реорганизация и отрязването на Илирик от Западната половина на империята дава претекста. б. Второ, литургичният език на провинциите в Източен Илирик бил гръцки, а епископите комуникирали вероятно предимно на гръцки – особено в Македония и останалите гръцки провинции. в. Хората от района в най-общ план били по-близо до Константинополския престол и познавали по-добре ситуацията там.[77]

Консолидация на юрисдикцията върху екзархатите

Във всеки случай юрисдикцията на Константинопол се поддържала постоянно от църквите на Изток. Сократ Схоластик казва, че Атик отишъл в Никея

[73] *Пак там*, 280.

[74] *Codex Theodosianus*, XVI, II, 45, и *Codex Justinianus* 1, 2, 6; срв. L. Duchesne, *Eglises séparées*, 239, 259; S. Vailhé, "Annexion de l'Illyricum", *Echos d'Orient* (1911), 30.

[75] Вж. текста в PL 50, 612-613.

[76] A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. 4, 297; J. Hajjar, *цит. съч.*, 73, бел. 77.

[77] Епископът на Ехинада Теодосий, присъствал на събора в Рим през декември 531 г., е използван като преводач, за да изрази възгледите му. Вж. митр. на Илиуполис и Тира Генадий, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 261.

да ръкоположи епископ на града. Той също получил императорска заповед „да не се извършва хиротония (ръкоположение) на епископ противволята на Константинополския епископ”[78] и ръкоположил някой си монах Силван, епископ на Филипопол в екзархата на Тракия, когото по-късно преместил на катедрата на Троада. Той успял да разпростре църковните си отговорности чак до Синада във Фригия[79], което свидетелства за това, че от съответния декрет на Теодосий произтича привилегията той да разпростре властта си над целия диоцез на Асия.

Приемникът на Атик в Константинопол, на име Сисиний (426–427), председателствал събор, на който се явил и Теодосий Антиохийски. Същият църковен историк казва за наследника на Сисийний – Несторий, че амбициозно се заел да уреди църковните дела на Асия, Лидия и Кария хелеспонска[80], а пък Теодорит Кирски пише за Несторий, че бил натоварен не само с предстоятелството на Константинополската църква, но и „почти на цялата икумена”[81].

От не по-малко историческо значение била намесата на Максимиан Константинополски (431–434) във Втори (стари) Епир (Epirus vetus). След отлъчването на Несторий от Ефеския събор биват изпратени в Константинопол седем епископи за хиротонията на Максимиан. Новият епископ в консултации с резидиращите в столицата епископи решил да преустанови дейността на несториани в Южен Епир. Постоянният събор написал следното до епископите там: „Сметнахме за правилно заедно с акта на установяването на боголюбивия във всичко и светейши епископ на великия град г-н Максимиан да проводим до вас това писмо”. С това писмо те изпратили и копие от синодалното послание на събора в Ефес.[82] А тази линия на Максимиан е базирана очевидно върху декрета на Теодосий II, издаден на 14 юли 421 г., както се отбеляза по-горе.

Максимиан възстановил също реда на остров Тенедос. Несторианинът Анастасий бил ръкоположен за епископ там, като не бил запазен старият порядък на избора да присъства Лесбоският епископ. По тази причина Анастасий бил отстранен от Постоянния събор в Константинопол, а Максимиан с писмо до клира и народа на Тенедос препоръчал послушание, „съгласно стария обичай с Лесбоския епископ”[83].

Максимиан низвергнал и четирима епископи несториани на Изток: Еладий Тарски, Евтимий Тиански, Доротей Маркианополски и Имерий Никомидийски.[84] Той също така се намесил да помири св. Кирил Александрийски и Йоан Антиохийски. През 432 г. Постоянният събор в Константинопол решил със съгласието на им-

[78] *Codex Theodosianus* 16, 11, 45.
[79] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 7, 36 (PG 67, 821-825).
[80] *Пак там*, 7, 28.
[81] Θεοδωρήτου, *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* (PG 83, 433).
[82] Mansi, *Conciliorum*, t. 5, col. 257.
[83] Ed. Schwartz, *Concilium universale Chalcedonense*, I, 5-8, p. 137.
[84] Mansi, *Conciliorum*, t. 5, col. 826, 866.

ператора двамата противници да се срещнат в Никомидия[85] и да разговарят за възстановяване на догматическото единство. Срещата не се осъществила, но Кирил и Йоан най-накрая се помирили, а Акакий Верийски информирал Максимиан за това. Въпреки това тези исторически събития илюстрират изключителната позиция, която църквата на Константинопол започва да заема по онова време.[86]

Прокъл бил кандидат за Константинополската катедра заедно със Сисиний, но последният бил избран. За да бъде удовлетворено честолюбието на Прокъл, Сисиний го избрал за епископ на Кизик. Последният обаче и тук претърпял неуспех, защото кизичани не го харесали, като твърдели, че законът, определящ: „въпреки мнението на Константинополския епископ да не става ръкоположение"[87], се отнася само до личността на Атик. След смъртта на Максимиан Прокъл успял да постигне удовлетворение на желанието си. Като Константинополски епископ той се придържал към линията на предшественика си против несторианите и упражнявал с успех юрисдикцията си в църквите на екзарсите, простирайки дейността си до територии, принадлежащи към окръга на Антиохия.

Той приел и делегация арменци, пристигнала в Константинопол, за да се информира относно истината за книгите на Теодор Мопсуестийски. В отговор Прокъл съставил догматически документ с огромна важност[88] – Томос до арменците (Τόμος εἰς τοὺς Ἀρμενίους)[89], в който осъждал остро разделението в Христа на Син Божи и човек, запазва двете природи неслитно и приема лично единство: „Изповядваме, че Бог Слово, който е един от Троицата, се въплъти… изповядвам една ипостас на Бог Слово въплътена"[90].

Както е известно, томосът, съставен от Прокъл, бил изпратен до епископите на Изтока за одобрение, съпроводен заедно с увещателно писмо на императора. Документът бил приет с ентусиазъм от арменците и носел подписите също на Йоан Антиохийски и останалите източни епископи.[91]

Църковният историк Сократ Схоластик пише, че през десетата година от управлението на Теодосий II „умрял Кесарийският епископ Фирм" и кесарийци се появили в Константинопол, „като искали [от Прокъл] епископ". Той избрал и ръкоположил за епископ на Кесария члена на синклита (т.е. сенатора) Таласий, който тогава бил ипарх (префект) на Илирик.[92] Също така ръкоположил Евсе-

[85] С други думи: съвсем близо до столицата и под дискретния надзор на столичния епископ. Ако ги бяха поканили в Константинопол, щеше да се схване като доста пряка намеса и престоятелите на тези две древни патриаршии биха се почувствали сериозно понизени. Б.пр.

[86] П. Полáкη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, σ. 91-92.

[87] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 7, 28.

[88] A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. 4, p. 204.

[89] Текстът е публикуван в PG 65, 850, Mansi, *Conciliorum*, 5, 431. Вж. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας,* 360.

[90] Кирил употребява думите „една природа", което дава повод на мнозина да тълкуват неправилно неговата мисъл. Причината е, че думата „природа" (φύσις) е могло да се схваща и абстрактно, и конкретно, докато употребата на думата „ипостас" (ὑπόστασις), значеща „лице", в случая е по-удобна. Вж. П. Полáкη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, σ. 93.

[91] *Synodikon adversus tragaediam Irenaei*, 219 (PG 84, 849-850).

[92] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 7, 48 (PG 67, 840-842).

вий Анкирски и Василий Ефески.[93] Разгледал в събора и обвиненията на против Идуас Смирненски и го признал за невинен.[94] Възстановил също така Атанасий Перски на неговата епископска катедра; признал избора на Ириней, стар приятел на Несторий, за Тирски епископ.[95] При казус на разпра между претенденти за Ефеската катедра между Васиан и Стефан той утвърдил Васиан. Това показва, че там, където се е оспорвал изборът на диоцезни митрополити, Константинополският епископ е арбитрирал за избора им като „имащ авторитет" (ἔχων τὸ κῦρος), както казва Визийският епископ на четвъртото заседание на Вселенския събор в Халкидон.[96]

От горното може да се обобщи следното:

а. Че тук, както и на Никейския събор, действа един и същи принцип, който е ратифициран на дело от Халкидонския четвърти вселенски събор. Според него канонът се явява резултат и опитно следствие от историческите събития в живота на Църквата, а не обратното, те не предшестват този исторически път. Начинът, по който Църквата осъществява живота си в историята, постепенно довежда до въвеждането на канони, а те с точност изразяват как тя впоследствие е развила рефлексията за своето минало и начина, по който е посрещала историческите събития.

б. Отците на Втория вселенски събор в Константинопол следват същия принцип в 3-ти канон на този събор, когато признават и потвърждават историческото положение, оформено от новите необходимости от разпространението на християнството, отдавайки подобаващата позиция, подобаващото старшинство и прерогативи на Константинополската църква, която постепенно се превръща в духовен център на източната част на Римската империя.

в. Също – че от Втория вселенски събор насетне авторитетът и влиянието на Константинополския епископ започват да се покачват и че дали поканен, или по своя инициатива, колкото пъти се налага от църковните нужди, той се намесва в делата не само на трите диоцеза – Понт, Асия и Тракия, но и в трите патриаршески трона[97].

г. Следните фактори повлияват решително върху въздигането на Константинополския авторитет и разпространението на юрисдикцията му:

– Важността за християнския свят на новата столица на империята и новият исторически период в мисията на нейния епископ.[98]

– Неговото посредничество между император и епископи, идващи в столица-

[93] Mansi, *Conciliorum*, t. 7, col. 293. Вж. също P. Batiffol, *L'affaire de Bassianos d'Ephèse*, pp. 385-394; и на същия автор: "Un épisode du Concile d'Ephèse", *Mélange Schluberger*, pp. 29-39.

[94] A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. 4, p. 207.

[95] Θεοδωρήτου, *Ἐπιστολή* 67, срв. Tillemont, *Mémoires*, t. 14, pp. 711-713; Fliche-Martin, *цит. съч.*, т. 4, 207; Т. В. Барсов, *Константинопольский Патриарх и его власт над Русской Церкви*, с. 43; П. В. Гидуляное, *Восточные Патриархи период певых четирех Всееленсих соборов*, с. 157.

[96] Mansi, *Conciliorum*, t. 7, col. 284.

[97] Александрия, Антиохия, Йерусалим. Б.пр.

[98] Π. Πολάκη, «Ἡ Ἑλληνική Ἐκκλησία καί ὁ κόσμος τῶν βαρβάρων», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης* (1953), 477.

та, за да поставят за решаване своите провинциални проблеми.[99]

– Съществуването на Постоянния събор (ἡ Ἐνδημοῦσα σύνοδος) в Константинопол, който покачва престижа на столичния епископ в очите на всички пледиращи пред него.[100]
– Смисълът и великолепието на патриаршеската институция, която упражнява особено очарование на Изток. Резултат от това е, че църкви, неподчинени на Александрийската и Антиохийската патриаршия, естествено биват привлечени към влиянието на Константинопол в надеждата си да се свържат с нов и силен патриаршески център.[101]
– Личните качества на някои епископи на Константинопол също не са за подценяване. Например св. Йоан Златоуст.[102]
– Културният елемент. Докато в Египет започва да се развива коптска християнска книжнина, а в диоцеза на Ориент се разгръщат мисии с книги на арменски и сирийски език, районите на Тракия, Асия и Понт са доминирани от гръцкия език и култура. Тази културна ориентация се оказва важна за епископите на трите споменати диоцеза към Константинопол, който постепенно се превръща в най-важния център на гръцката култура и образование (παιδεία).[103]

Макар да е вярно, че Константинополският епископ между 381 г. и 451 г. упражнява действително патриаршеска власт върху църквите на трите диоцеза, също толкова несъмнено е, че тази власт, осъществяема на практика, т.е. с прилагането на 3-ти канон на Втория вселенски събор в Константинопол, представлявайки неоспорим исторически факт, намира историческо признание и каноническа ратификация от Четвъртия вселенски събор в Халкидон[104], чиито решения, канони и вероопределение защитават православната вяра и оказват огромно влияние върху Вселенската православна църква и особено на Изток.

Превод от гръцки: Светослав Риболов

[99] Ziegler, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 189-190.

[100] Mansi, *Conciliorum*, t. 6, col. 648 сл. и Tillemont, *Mémoires*, t. 14, p. 500 сл. J. Hergenröther, *Photius*, II, 1, 38; J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, p. 73.

[101] V. Monachino, *пак там*, 289.

[102] Ἐμ. Φωτιάδου, «Ἐξ ἀφορμῆς ἑνὸς ἄρθρου», *Ὀρθοδοξία* 1948, 213.

[103] V. Monachino, *пак там*, 289.

[104] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, σ. 94.

Протойерей д-р Добромир Димитров (род. 1976 г. в Русе) 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

ПРЕЗВИТЕРЪТ КАТО ИЗВЪРШИТЕЛ НА ЕВХАРИСТИЯТА В ПРАВОСЛАВНАТА ДИАСПОРА

Днес неоспорим факт е, че множество православни енории в Западна Европа, Северна и Южна Америка, Австралия и Азия функционират в географски район, в който никога не са съществували православни епископии.

Нещо повече – тези епископии са съставени от енории, възглавявани от презвитери, които функционират под омофора на епископ, чиято катедра е в различна държава, а дори и в друг континент. Всичко това създава различни канонични въпроси относно юрисдикцията и служението на клира, тъй като в тази ситуация на едно определено място могат да съществуват няколко православни епископи в един мегаполис.

Архимандрит Григорий Папатомас отбелязва, че днес в Париж съществуват едновременно шестима православни епископи, носещи подобен, дори понякога един и същи титул, като така покриват една и съща църковна юрисдикция[1] въпреки писмено изразеното категорично мнение на Църквата.

Първият вселенски събор през 325 г. ясно формулира, че „… не бива в един град да има двама епископи"[2], а 12-о правило на IV вселенски събор през 451 г. санкционира намесата на светската власт и разделянето на града за двама мит-

[1] Вж. Папатомас, Гр. В постцърковната епоха (Раждане на една постцърковна модерност).//Теологикон, Т.III, ВТ., 2014, с.55.; Παπαθωμάς, Γρ. Κανονικὰ Ἄμορφα, εκδ. Επέκταση, Κατερίνη. 2006.

[2] Правила на св. Православна църква. С., 1936., с. 97-98.

рополити на едно място с думите: „Дошло е до знанието ни, че някои, въпреки църковните постановления, прибягвайки до властта, чрез царски укази, разделяли една област на две, за да бъдат два митрополита в една епархия. Затова, светият събор определи: никой епископ занапред да не дръзне да върши нищо подобно”[3].

Днес обаче в православната диаспора се наблюдава и друг феномен, че множество епископи оглавяват енорийски етнически събрания не в определен град и диоцез (в географския смисъл на думата), а на територията на множество държави.

По този начин е нарушен главният еклисиологичен принцип, че на определена територия църквата може да е една, т.е. изразена чрез една Евхаристия, възглавявана от епископ, която обединява всички християни независимо от етноса, езика, расата, националността и културата им.

Този нов тип еклисиология формулира принципа, че дадена поместна църква се разпростира не върху територия, а върху лица от етнически произход. Трябва да се отбележи, че това съществуване на енории зад граница надхвърля принципа за автокефалия, тъй като автокефалията функционира в рамките на географска територия, т.е. тя е с чисто географски характер. Автокефалната църква в никакъв случай не трябва да се приема за етническа, а още по-малко да се простира върху отделни лица на различна територия.[4] Може би това изказване с оглед на днешното формиране на съзнанието за националните църкви да звучи скандално, но според православната еклисиология национални църкви не могат да съществуват. Такъв тип мислене е връщане към старозаветното съзнание за избрания народ, което е противоположно на древнохристиянското съзнание (срв. Гал. 3:28; Рим. 10:12).

От друга страна, отново се повдига въпросът: кой днес реално е извършителят на Евхаристията – епископът или презвитерът? Ако погледнем богословски на въпроса, според православната еклисиология и днес единствен извършител на Евхаристията е епископът и никой друг; презвитерът служи от негово име в енорийското събрание. Но от друга страна, енориите, особено в диаспората, днес имат съзнанието, че презвитерът *de facto* е пред-

[3] Правила…, с.147.

[4] Кипърската архиепископия по обясними причини след окупацията от турската армия на северната част от острова (1974 г.) вписва в своя Устав (1979 г., раздел 1, член 2), че: „Членове на (плиромата) на Православната църква на Кипър са всички постоянно пребиваващи православни християни в Кипър, както и тези, които произхождат от Кипър и чрез Кръщението са се присъединили към Църквата на Кипър и сега пребивават в чужда земя (чужбина)”
(Вж. http://www.rizokarpason.com/pdf/katastatikos_xartis2.pdf).
В новия Устав (от 2010 г.) на Кипърската архиепископия явно по богословски причини се коригира Раздел А, член първи, алинея 2 с думите: „Църквата на Кипър се съставлява от всички православни християни, които живеят в Кипър” (вж. http://www.churchofcyprus.org.cy/documents/KATASTATIKO_DIMOTIKI.pdf). Не стои така обаче въпросът в Устава на Руската православна църква. В гл. 1, чл. 3 категорично се набляга, че членове на РПЦ освен граждани на бившия СССР са и православни християни, доброволно пребиваващи в чужбина и приемащи нейната юрисдикция (вж. Устав на РПЦ – 1888 и 2000) – http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html 2.04.2014. 13.54).

стоятел (председател)[5] и извършител на Евхаристията, а епископът е онзи, който администрира епархията. Следователно епископът не е припознаван като единствен извършител на Евхаристията и предстоятел на събранието, чийто пълномощник е презвитерът, или пък в най-добрия случай само формално се приема, че Евхаристията се извършва от негово име.

Това положение поставя въпроса дали днешните панправославни енории не могат да функционират върху основата на някакво абстрактно православие. Отговорът на този въпрос би бил, че православието винаги е опит, а енорията е събитие, а не просто административна единица. Културата и етносът в никакъв случай не могат да бъдат идентичност на енорията, тъй като това представлява духовен изолационизъм. Що се отнася до културата на народите и тяхното наследство, вплетено в живота на Църквата, то те трябва да имат своето универсално значение, изразяващо се в съборността, в единството на многообразието.

Всички тези въпроси формират две „практически" различни гледни точки, които са в конфликт една с друга, но всъщност представляват различни концепции за цялата каноническа структура на Църквата.

Отговорите на въпросите „Кой е главата на енорията?", „Как енорията следва да се организира и управлява, особено ако е в диаспора?", „На кой каноничен епископски авторитет са подчинени презвитерите от тези енории?" и пр. трябва неминуемо да бъдат основани върху догматическото и каноническото предание на Църквата, а не върху секуларните фактори, влияещи върху църковната организация.

Независимо че под догматично предание днес се визират главно оросите като граници на Църквата, трябва да подчертаем, че тези граници са изразени и чрез канони, касаещи административното управление на Църквата, т.е. догматичното предание е свързано с административното управление на Църквата. Това означава, че тези два полюса според съвременното приемане на постановката догмати-администрация всъщност образуват неотделимите части на една и съща традиция, основана на тези същите догматически принципи.

Поради това трябва да се подчертае, че църковното устройство и организация е израз на еклисиологичното ѝ богословие, което е изразът на истините на вярата, т.е. на догматичното предание.

Прот. Николай Афанасиев, търсейки решението на проблема за съвременното функциониране на енорията и презвитера като извършител на Евхаристията, твърди, че за преодоляването на недоумиците не е нужна някаква

[5] В много поместни църкви презвитерът в енорията носи титул на предстоятел на храма или председател на църковното настоятелство. Трябва да се отбележи обаче, че в множество диаспори, а така също и в някои диаспори на БПЦ, председателят е лаик, който ръководи църковната община и отговаря за нея пред епископа и епархийския съвет.

кардинална промяна в църковното устройство, що се отнася до енорията. Той смята, че просто трябва да се вложи правилният богословски смисъл.

Афанасиев дава два начина за приближаване до автентичното църковно устройство: „Епископът да бъде разглеждан като единствения извършител на Евхаристията, а презвитерите – само като пълномощници"[6], а другият начин е: „усилване независимостта на енорията и признаването на презвитера за извършител на Евхаристията и предстоятел на Църквата"[7].

Първото твърдение на Афанасиев звучи логично и има основание в каноническото предание на Църквата. Що се отнася до втората постановка, то нейното официално признаване би породило противодействие, тъй като това право на презвитерите би се асоциирало с тревожната тенденция на т.нар. „независими енории", които определят отношенията си с църковната власт едностранчиво. Тази едностранчивост се формира поради дадените конституционни права на църковните общини в Америка и Европа, чрез които всяка една църковна община има правото на независимост. Погледнато обаче от еклисиологична гледна точка, всяка енория, която е независима от своя епископ или не признава авторитета му, представлява каноничен абсурд. Подобно мнение на прот. Н. Афанасиев за признаването на презвитера като извършител на Евхаристията и предстоятел на енорията е изказано и от прот. Александър Шмеман, за което и двамата автори са остро критикувани в трудовете на митр. Йоан Зизиулас.[8]

Митр. Йоан Зизиулас се възпротивява на твърдението на прот. Николай Афанасиев, който твърди, че: „Където е Евхаристията, там е пълнотата на Църквата"[9], тъй като Афанасиев не прави разлика дали тази Евхаристия е председателствана от епископ, или от презвитер.

Пергамският митрополит твърди, че енорията, оглавявана от презвитер, не отговаря на епископската църковна структура, която според него единствена изразява пълнотата на Църквата.[10] Не намираме обаче такова свидетелство при св. Йоан Златоуст, който що се отнася до оглавяването и извършването на Евхаристията, той не описва никаква разлика в служенията на презвитера и епископа, освен че епископът има власт да ръкополага клира.

Светителят, тълкувайки св. апостол-Павловите думи към Тимотей за епископите и презвитерите, пише: „Затова че не е голямо разстоянието между презвитерите и епископите. И първите са получили също дар на учителство и са също **предстоятели** на Църквата; ето защо същото, което той казва

[6] Афанасиев,Н. *Трапеза Господня*. В.Т., 1999, с. 103.

[7] Пак там.

[8] Вж. Ζηζιούλας. Θεία Εὐχαριστία καὶ Ἐκκλησία, // Τὸ Μυστήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Ἀποστολικὴ Διακονία. Ἀθήνα, 2004. σ. 44-45.

[9] Afanasiev, N. The Church Which Presides in Love'. In : The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church. London: The Faith Press, 1963, p. 76.

[10] Zizioulas. Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement // The One and the Many, Studies on God, Man, the Church, and the World Today, ed. Fr. Gregory Edwards, Sebastian Press, 2010, pp. 311, 314.

на епископите, е приложимо и към презвитерите. Първите само с едно (право да извършват) ръкоположение стоят по-високо от последните, и в едното това се заключава тяхното видимо предимство пред презвитерите”[11].

Но ако погледнем раннохристиянската структура на Църквата, ще видим, че тя се състои от предстоятел (независимо дали е наричан презвитер, или епископ) и лаос, чрез което е било достатъчно да се проявят различните харизми в събранието.[12] Днес енорийският презвитер притежава белезите на епископа, а именно регулярно извършва Евхаристия и се припознава за пастир и наставник на лаоса, т.е. той е жив носител и изразител на единството в евхаристийната общност.

Поради това Александър Шмеман стига до извода, че местната църква притежава пълнотата на Тялото Христово, но тази пълнота се изразява, когато местните църкви са съединени помежду си чрез идентичността на вярата и своето свидетелство. Шмеман настоява, че енорията е истинската видима *ecclesia*, а епархията е повече или по-малко административно звено, а не жива реалност. [13]

Поради това, ако изходим от съвременното енорийско църковно устройство и особено от феномена на диаспората в Православната църква, то богословието на прот. Николай Афанасиев и прот. Александър Шмеман е по-близко до реалната ситуация на организиране на църковната община, отколкото това на митр. Йоан Зизиулас. Все пак в този енорийски модел презвитерът, извършващ Евхаристията и оглавяващ събранието, е представител на тази общност, а представителят на съборността на тези евхаристийни общности е епископът, около когото са събрани презвитерите. По такъв начин откриваме, че днешната енория не може да бъде отъждествявана с древната енория, която е имала пълнотата на служенията в себе си (епископ, презвитери, дякони, лаос). Така появата на енорията през IV век представлява въплъщение на еклисиологията в конкретните исторически събития, а днешните енории също представляват функциониране на църковната община в съвременните условия и начин на живот.

Може да се каже, че всеки от цитираните по-горе богослови е прав, изхождайки от развитието на църковната структура, но новите исторически фактори все повече ще налагат нуждата енорията и презвитерското служение да бъдат дефинирани по-точно. Може би евентуално решение на проблеми-

[11] Вж. Св. Йоан Златоуст. Тълкование на послание към св. ап. Тимотей, Омилия 11, 1 в: Тълкувание на Посланията на св. ап. Павла. Год. XI, книга I и II. С., 1948, с. 78-79; св. Йоан Златоуст. Послание до Тимотей, 2 (PG 62, 553).

[12] Всъщност поради различни причини основно случили се през IV век, се е стигнало до практиката презвитерът да оглави евхаристийното събрание, нещо, което според мен не противоречи на основните принципи на евхаристичната еклисиология, тъй като това би противоречало и на естеството на Църквата. Вж. моя текст: Д. Димитров. Появата на енорията и презвитера като предстоятел на Евхаристията през четвъртото столетие // *Християнство и култура*, бр. 7 (94), 2014, с. 5-16.

[13] Вж. анализа за евхаристийно богословие на о. Александър Шмеман – Фелми, К. *Въведение в съвременното православно богословие*. С., 2007, с. 236-239.

те на диаспората, що се отнася до взаимоотношенията между оглавяващия ги епископ и презвитероцентричните енории, би могло да е увеличаването на епископата, който отново да се възприема като единствен извършител на Евхаристията. Това обаче трябва да бъде продиктувано единствено от изключителната тясна, жива и двустранна, неинституционална връзка с енорийските презвитери и лаоса в тези енории. Това означава, че такива взаимоотношения би трябвало да бъдат построени не върху принципите на някаква секуларна пирамидална йерархичност[14], а върху йерархичността, основана върху православното учение за икономѝята на харизмите.

Такава йерархичност, основана на иконично-есхатологично-исторически модус на служенията, означава, че чрез помощта на Божията благодат епископът взема участие във всички Христови служения: първосвещеническо, царско, пророческо-учителско, устроително-управленско. Оттам отношенията му с останалите служения се основават подобно на отношенията на Христос с Неговите апостоли, ученици и всички около Него, които са приобщени по Неговата воля, за да са непрестанно с Него и винаги да са събрани в Него.

По този начин епископът с презвитерите, дяконите и лаоса се намира в иконични и реално-благодатни взаимоотношения на ония, които чакат идването на Царството Божие и чиято реалност предвкусват и в зависимост от техните благодатни добродетели вяра, надежда и любов, в които всички заедно се усъвършенстват. Това припознаване и признаване на всички благодатни дарове и живи отношения в евхаристийната общност изгражда нейната йерархичност и е гарант за съборността на служенията. Поради това и Джон Ериксън пише за „релационното" разбиране на служенията.[15]

Въз основа на евхаристийната еклисиология и икономѝята на църковните харизми би могло да се намери решение на проблема с етнофилетизма, като се върне разбирането за принципа за териториалността на поместните църкви, а не те да се определят от културния и етнически облик. Тук е мястото да се зададе въпросът дали е възможно разрешаването на проблема с диаспората. Ако се осланяме на историческите факти и формулираните канони, основани единствено върху териториалността на автокефалните поместни църкви, то едва ли би се стигнало до категоричното разрешаване на проблемите. Настоящата криза в Православната църква може да бъде преодоляна, ако бъдат приложени на практика принципите на евхаристийната еклисиология. Въпросът остава отворен.

---

[14] Понятието за властта на епископа по модела на секуларната власт постепенно прониква в църковното съзнание през вековете. Това е окончателно изразено и чрез одеждите на епископа, който през XVII–XVIII в. започва да носи инсигниите на византийския император – сакос, митра и жезъл. Премахването на тези одежди и символи на властта и връщането на фелона в епископските одежди ще спомогне за възвръщането на разбирането, че епископът е пръв сред своите презвитери, а тази чест външно, чрез одеждите, е изразена единствено чрез епископския омофор. Днес императорските одежди на епископа са напълно неразбираеми за съвременния християнин, като тази неразбираемост е облечена със символика. Повече за църковните одежди и инсигнии вж. Чифлянов, Бл. *Литургика*. С., 1997, с. 73-77.

[15] Вж. Erickson, J. H. Bishops, Presbyters, Deacons: An Orthodox Perspective // KANON XIII, Verlag Roman Kovar, Eichenau, 1996, p. 152.

Александър Смочевски е магистър по история на философията (2012) и по теология (2014) от Софийския университет „Св. Климент Охридски". Докторант по канонично право в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет.

Александър Смочевски

КОНСТИТУЦИЯ И АВТОКЕФАЛИЯ: ГРЪЦКИЯТ СЛУЧАЙ

Кратък каноничноправен преглед

Защото не бих искал твоят закон да стои над божествения. Божият закон ни научи какво можем да следваме; невъзможно е човешките закони да ни научат на това. Обикновено от страх чрез насилие те постигат промяна; да вдъхнат вяра обаче, те са безсилни.
Св. Амвросий Медиолански (IV век)

Нашата Православна църква, съставена от различни етноси, като има едно и също изповедание на вярата, се ръководи като от висше началство от епископи, архиепископи, митрополити и патриарси – всички те подчинени на най-висшата власт на Вселенските събори, чийто Глава е Христос.

Ставрополски митрополит Константин (Типалдос-Яковатос),
Единство и автокефалия в православието (XIX век)

Както показва и подзаглавието на настоящия текст, става дума за *канонически* преглед на *конституционно-регулирани* отношения между Църква и държава в Гърция от Освобождението на страната (1821) до днес. Гърция е първата балканска страна, която в резултат на тежка революционна борба срещу Османската империя се освобождава от турското владичество и получава международноправно признание като независима държава (1830). Така тя се превръща в пример, в модел, който ще следват – в по-голяма или по-малка степен – всички останали балкански народи по пътя към своето национално обособяване и политическо освобождаване. Поради това институционалните въплъщения на нововъзникналата гръцка държава ще се превърнат за десетилетия наред в образец, който ще следват в своето законотворчество балканските народи – и всичко това в една епоха, в която гръцкият език все още има характера на lingua franca на Балканите, а всички православни в гра-

ниците на Османската империя са поставени под общия знаменател *millet-i Rûm* (*ромейски етнос, рум-миллет*). Отдавна историческата наука е констатирала факта, че в Гръцкото въстание (1821), което е възприето от всички православни балкански народи с голям ентусиазъм и надежда, освен гърци се включват много сърби, българи, власи. То придобива общобалкански, общоправославен, но и международен характер.[1]

В разгара на Гръцкото националноосвободително въстание от 1821 г., още след първите победи срещу османската войска и отвоюването на първите свободни територии, възниква въпросът за законодателното уреждане на отношенията между привременната революционна власт и местните църковни структури. Както е известно, Гръцкото въстание започва първоначално от земите на Влахия и Молдова, организирано под вещото ръководство на Александрос Ипсилантис (1792–1928) чрез неговата тайна революционна организация „Филики етерия". Постепенно революционната вълна обхваща Пелопонес и цяла континентална Южна Гърция.[2] Въстанието е подкрепено от Православната църква – много клирици се включват в революционната борба, а още в началото Вселенският патриарх Григорий V е обвинен в подкрепа на въстаническите действия и е обесен на входа на Патриаршията. Войната за гръцка независимост завършва през 1827 г., като гръцката държава е международно призната чрез Лондонския протокол през 1830 г. Вторият син на краля на Бавария – Отон, е избран за крал на Гърция. До 1835 г. вместо Отон, който е непълнолетен, Гърция се управлява от регентски съвет. От 1835 г. до революцията от 3 септември 1843 г. Гърция се управлява еднолично и авторитарно от крал Отон, а през 1844 г. е приета гръцка конституция, чрез която правомощията на монарха са ограничени.

Непосредствено след избухването на Гръцкото въстание възниква въпросът за организацията на епископите, които управлявали в църковно отношение въстаналите земи, но били лишени от възможност за комуникация със своя дотогавашен управленски център – Вселенската Константинополска патриаршия.[3] По това време в новоосвободена Гърция имало 49 архиереи, от

[1] Вж. Тодоров, Н. *Балканските измерения на гръцкото въстание опптт 1821 г. Приносът на българите.* София, 1984 (първо издание: Атина, 1982).

[2] Βακαλόπουλος, Ἀπ. *Νέα Ἑλληνικὴ Ἱστορία 1204–1985*. Θεσσαλονίκη, 1996[12], σ. 157-167.

[3] След падането на Константинопол под турците през 1453 г. Мехмед II Завоевателя признал със свой султански ферман привилегиите, които имали патриарсите във византийската държава и които се отнасяли до административни, съдебни, образователни и религиозни въпроси. Тъй като по време на завладяването на Константинопол не е имало патриарх, Мехмед II поискал да бъде избран нов патриарх. Специално събрание от миряни и клирици избира за патриарх Генадий Схоларий. Според някои изследователи Мехмед Завоевателя му предоставил повече привилегии от тези, които Патриаршията имала по време на християнските императори.
В периода на османското владичество патриарсите били облагани с данъци към султанската хазна, при това често пъти според произволните желания на самите султани, а много често султаните поставяли на патриаршеския престол за патриарси лица, от които имали пряк интерес. След завладяването на Константинопол патриархът бил смятан за народоначалник (етнарх) на православните. Това признание става официално чрез договора от Кючюк-Кайнарджа през 1774 г. След 1860–1862 г. се прави опит са реорганизация на етнорелигиозните общности в Османската империя и се приема първият устав с правила за избор на патриарх и Свещен синод. Тези правила действат до 1923 г., когато са отменени от Лозанския мирен договор. *Οἱ Κανονισμοὶ τῶν Ὀρθοδόξων Ἑλληνικῶν Κοινοτήτων τοῦ Ὀθωμανικοῦ Κράτους καὶ τῆς διασπορᾶς* (ἐπ. Χ. Παπαστάθης). Θεσσαλονίκη, 1984. Παναγόπουλος, Θ., *Τὸ νομικὸ καθεστὼς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως*. – «Χριστιανός», Ὀκτώβριος – Δεκέμβριος 1985, ἀρ. 276, σ. 147–148.

които 25 митрополити. От всички архиереи 24 били в Пелопонес, 16 били в континентална Централна Гърция, а 9 по островите.[4]

I. „Преобладаващата религия" (*ἐπικρατοῦσα θρησκεία*)

Революционните конституции не подкрепят концепцията, според която държавата е законодател на вътрешноцърковния живот. Първоначално държавата ограничава своята намеса в църковните дела единствено до предоставянето на привилегирован статус на православната религия, чийто носител и институционален субект се явява Православната църква, без да навлиза в нейната вътрешна организация. Изградената в революционния период (1822–1827) система на *демократична координация* в отношенията държава – Църква, в периода на монархическия „абсолютизъм" на Отон е заменена от *авторитарна субординация*, при която държавата, в лицето на монарха, управлява Църквата. По същество монархът се превръща по протестантски модел в административен глава на Църквата.

Обръщайки се към историческите документи от онази епоха, откриваме, че може би първият революционен законодателен акт, в който се уреждат отношенията с Църквата, е издаден в самото начало на въстанието, на 20 ноември 1821 г. (в Амфиса, област Фокида, дн. Централна Гърция) от събрание на представителите на областите на Източна Гърция. Още в началото на издадената тогава „Правна наредба на Източния гръцки материк", четем:

> *Дял 1. Глава първа. Гражданска.*
> *1. Онези жители на Гърция, които вярват в Христос, са гърци.*
> […].
> *26. Макар че Гърция* [ἡ Ἑλλάς] *приема всички религии и езици и по никакъв начин не възпрепятства техните ритуали и употреба, тя признава единствено Източната Христова църква и съвременния език като преобладаваща религия* [ἐπικρατοῦσα θρησκεία] *и език на Гърция.*[5]

В този откъс има няколко важни момента. На първо място, това е отъждествяването на гражданската идентичност на лицето с неговата религиозна принадлежност: „грък" (Ἕλλην) = „вярващ в Христос". Второ, Православната църква в новоосвободените земи е определена като „преобладаваща

[4] Στράγκας, Θ. (ἀρχιμ.). *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967*, τ. Α΄. Ἀθῆναι, 1969, σ. 27.

[5] *Τὰ κατὰ τὴν Ἀναγέννησιν τῆς Ἑλλάδος. Ἤτοι Συλλογὴ τῶν περὶ τὴν ἀναγεννωμένην Ἑλλάδα συνταχθέντων Πολιτευμάτων, Νόμων καὶ ἄλλων ἐπισήμων Πράξεων, ἀπὸ τοῦ 1821 μέχρι τέλους τοῦ 1832,* τ. Α΄. Ἐν Πειραιεῖ, 1839, σ. 43, 46.

религия" (***ἐπικρατοῦσα θρησκεία***[6]). Както ще стане ясно от нашето по-нататъшно изложение, терминът „преобладаваща религия" ще се превърне в конституционно понятие в почти всички конституции на Гърция от нейното освобождаване от османско владичество до днес. Също така трябва да се има предвид, че частта от гръцките конституции, която е посветена на отношенията между държава и Църква, е една от най-консервативните и през последните 200 години текстът запазва своята форма и съдържание почти без изменения.

В пространството на гръцката законотворческа практика, а и на правната мисъл в Гърция, това понятие, което отдавна се е превърнало в terminus technicus, но и в предмет на множество противоречия и сложни процеси в отношенията държава – Църква, се появява за пръв път през 1817 г. в Конституцията на Йонийските острови.[7] Оттам-насетне започва неговото шествие в историята, свързано с различни интерпретации, спорове и критики. В „Привременното управление на Гърция" – законодателен акт, издаден на 1 януари 1822 г. от Първото гръцко национално събрание в Епидавър, който представлява своего рода „прото-конституция", е записано почти същото:

> *§ а. Преобладаваща религия* [ἐπικρατοῦσα θρησκεία] *в гръцката държава е Източната православна Христова църква; управлението на Гърция обаче търпи всяка друга религия, а ритуалите и богослуженията на всяка от тях се извършват безпрепятствено.*[8]

Тази формулировка е повторена в малко по-различен вариант в „Гражданската конституция", изработена от Третото национално събрание в Тризина, обнародвана на 1 май 1827 г.:

---

6 *Ἐπικρατοῦσα θρησκεία* – преобладаваща, господстваща, доминираща, водеща религия. Обикновено се превежда на английски език като *prevailing religion.* Вж. сб. *The State, the Orthodox Church and Religions in Greece* (ed. Ch. Papastathis & archim. G. Papathomas). Katerini-Thessaloniki, 2008, p. 69. Христо Андруцос превежда *ἐπικρατοῦσα Ἐκκλησία* като „Ecclesia dominans". Ἀνδρούτσος, Χ. *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου*. Θεσσαλονίκη, 1964², σ. 55. Спорен е въпросът дали във въпросния труден за превод израз акцентът е поставен само върху количественото преимущество („религия на мнозинството от поданиците/гражданите"), или има и качествен аспект (привилегированост). В настоящата статия ние възприемаме изразът *ἐπικρατοῦσα θρησκεία* да се предава на български като „преобладаваща религия", както това е и в съвременния български превод на действащата Гръцка конституция от 1975 г.: *Конституция на Гърция*, прев. П. Налбантис, ред. Г. Близнашки. Изд. Гръцкото посолство, София, 2002, с. 18. Мотивът при избора на понятието „преобладаваща религия" при дефинирането на отношенията държава – Църква в Гърция след освобождението на страната се крие в тясната връзка на симбиоза между Църква и държава, която наблюдаваме във Византийската империя, но и като форма на признателност на гръцкия народ и на неговия конституционен законодател към Църквата, която изиграва решаваща роля за материалното и духовно организиране на борбата за независимост. Трябва да отбележим, че според именития гръцки преподавател по църковно право и историк на византийското право Спиридон Троянос окачествяването „преобладаваща религия" не е означавало, че тази религия е упражнявала някаква власт над другите „познати" религии в държавата, но че е представлявала официалната религия, на която държавата била предоставила като „зестра" определени привилегии. Така, разбира се, възниквала известна неравнопоставеност между „преобладаващата" и останалите (познати) религии, а въвеждането на различно (неравнопоставено) третиране на вярващите от различните религии би било нарушение на принципа за религиозна равнопоставеност на лицата – гърци и чужденци. Τρωιάνος, Σπ., Ἡ ἐπικρατοῦσα Θρησκεία. – *Πολιτεία, Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Θρησκεύματα στὴν Ἑλλάδα* (ред. Х. Папастатис и архим. Гр. Папатомас). „Νομοκανονικὴ Βιβλιοθήκη" № 16, Θεσσαλονίκη-Κατερίνη, 2006, σ. 21.

7 Βενιζέλος Εὐ. *Οἱ σχέσεις Κρ ̄άτους καὶ Ἐκκλησίας ὡς σχέσεις συνταγματικὰ ρυθμισμένες*. Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 24, ὑποσημ. 10.

8 Τζωρτζάτος, Β. (μητρ.). *Ἡ καταστατικὴ νομοθεσία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τῆς συστάσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ Βασιλείου*. Ἐν Ἀθήναις, 1967, σ. 61.

> *Глава 1: Относно религията*
> *Чл. 1. Всеки в Гърция упражнява свободно своята религия и за своето богослужение получава еднаква закрила. Източната православна Христова Църква е религия на държавата* [Θρησκεία τῆς Ἐπικρατείας].[9]

Ако в израза *преобладаваща религия* акцентът е върху **сравнителния** приоритет, който се отдава на Православната църква, то в израза *религия на държавата* акцентът е поставен върху официалния, **държавен характер** на Православната църква.

Прави впечатление, че освен едно общо признаване на Православната църква като „преобладаваща религия" в Гърция в първоначалните революционни конституции не се прави опит за регулиране на вътрешното организационно функциониране на Църквата. За онази епоха констатацията, че Православната църква е вероизповеданието на преобладаващата част от гръцкия народ, е самоочевидна и не се нуждае от по-нататъшно обосноваване.

II. Кралят и автокефалията

Постепенно на дневен ред се появяват множество въпроси, отекващи в обществено-политическите дискусии и спорове: какъв трябва да бъде характерът на отношенията Църква – държава в новоосвободена Гърция; каква да бъде организационната структура на Църквата в Гърция; какви трябва да бъдат отношенията с Константинополската Вселенска патриаршия, под чиято канонична юрисдикция са се намирали в продължение на повече от едно хилядолетие и половина всички тези територии. Централен проблем на дискусията е бил въпросът *дали, доколко и как Църквата в Гърция трябва да бъде независима в канонично и управленско отношение от Константинополската патриаршия*. Може ли такава една независимост да бъде осъществена едностранно – като акт на гръцката държава, без съгласието съответно на Константинополската църква и на всички онези епископи, които управляват в църковно отношение териториите на новоосвободена Гърция и които в едно съвсем неотдавнашно минало са били част от клира на Цариградската патриаршия. Две мощни идеологически течения (както впрочем и при останалите балкански народи през същата епоха) се срещат в една продължителна политическа схватка: кръгът на просвещенците либерали и кръгът на консерваторите традиционалисти.[10] Първите са *за* автокефалията, вторите – по-скоро са *против*; първите са *против* Русия, вторите – са по-скоро *за* нейната политика.

[9] Пак там.

[10] Μεταλληνὸς, Γ. (πρωτ.). *Ἑλλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου Παραλειπόμενα*. Ἀθῆναι, 19892, σ. 17 ἑξ.

Но да се върнем на въпроса: да бъде или да не бъде *автокефална*[11] Гръцката църква?[12]

[11] Автокефалия (гр. αὐτοκέφαλος – букв. самоглавяващ се; който има своя собствена глава) – термин от каноничното (вътрешно) право на Православната църква. Думата „автокефалия/автокефален" се използва за църковни поместни организации, които са самоуправляващи се, т.е. имат свой собствен „глава", независим в своите управленски решения от останалите поместни православни църкви. Автокефалията е правото, предоставено на Църквата на дадена конкретна област (*поместна* Църква) да се самоуправлява (със съборни средства), като избира своя „глава" – своя предстоятел (патриарх или архиепископ), както и по своя воля да направлява своите вътрешни въпроси. Автокефалната църква се намира в диалектически противоречиво единство с всяка друга автокефална църква – бидейки неразделна органична част от Православната църква по света, тя същевременно изгражда самостоятелна управленска система. Системата на съвременните автокефални църкви е опит на Църквата да надмогне (доколкото това е възможно) етническите противоречия, опит за съхраняване на единството на Православната вселенска църква, заплашено от националистическите движения през последните две столетия. Затова автокефална църква и национална църква не са тъждествени понятия.
Основен показател за автокефалност на дадена църква е самостоятелното право съборът на нейните епископи да избира, ръкополага и да съди своя „първи епископ" („патриарх", „архиепископ", „столичен митрополит") според съответните църковни канони (правила) и според своя църковен устав, независимо от останалите поместни православни църкви. Относно процедурата и начина на предоставяне на автокефалия до днес в Православната църква и в частност в православната канонология съществува спор, който не е намерил своето окончателно и общоприемливо разрешение. Също така спорен е въпросът дали трябва да съществува пълно съвпадение между независимостта на държавата, в която се намира съответната поместна църква, и нейния автокефален характер спрямо останалите поместни църкви, т.е. дали всяка независима държава трябва да има „своята" автокефална църква. Трябва да се подчертае също така, че в православното каноничното право не съществува пълно припокриване или тъждество между понятията „автокефалия" и „църковна независимост", доколкото Православната църква въпреки своето организационно-административно „деление" в различните държави по света винаги е смятала и смята себе си за единен организъм, чийто най-висш „законодателен", „изпълнителен" и „съдебен" орган, както и непогрешим функционален израз на това единство, са вселенските събори (Καρμίρης Ἰ. *Δογματικῆς. Τμῆμα Ε΄. Ὀρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*. Ἀθῆναι, 1973, σ. 665 сл.).
Избрана библиография за автокефалията: Лотоцький, О. *Церковно-правні основи автокефалії.* Варшава, 1931. Троицкий С. Държавна власт и църквена аутокефалија. – *Архив за Правне и Друштвене Науке*, бр. 6, Децембар 1933. Београд, 1933. Троицкий, С. Цариградска Црква као фактор аутокефалије. – *Архив за Правне и Друштвене Науке*, Београд, 1937. Троицкий, С. О церковной автокефалии. – *Журнал Московской Патриархии*, № 7, июль 1948, с. 33-54. Τρεμπέλας Π. Ἀρχαὶ κρατήσασαι ἐν τῇ ἀνακηρύξει τοῦ Αὐτοκεφάλου. – *Θεολογία*, бр. 28 (1957). Φούγιας, Μ. (ἀρχιμ.), *Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸ Αὐτοκέφαλον*, Ἀθῆναι, 1958. Калиник (архим., по-късно митр.). Каноническото учение на Православната църква за автокефалията. – *Духовна култура*, год. 46 (1965), кн. 2. Φειδᾶς, Β. *Τὸ «Αὐτοκέφαλον» καὶ τὸ «Αὐτόνομον» ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ»*, Ἱεροσόλυμα, 1979 [превод на български език: Фидас, Вл. „Автокефалията" и „автономията" в Православната църква. – *Християнство и култура*, бр. 142 (2019), с. 60-83]. Τρωιάνος, Σπ. *Παρατηρήσεις ἐπὶ τῶν τυπικῶν καὶ οὐσιαστικῶν προϋποθέσεων τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ.* – „Τιμητικὸν Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του", Ατина, 1980, σ. 335-348. Patsavos L. *Unity and Autocephaly – Reality and Illusion?* –„Τιμητικὸν Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του", Ατина, 1980, p. 311-320. Ἀκανθόπουλος Π. *Οἱ θεσμοὶ τῆς «αὐτονομίας» καὶ τοῦ «αὐτοκεφάλου» τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν σύμφωνα μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19ου καὶ 20ου αἰώνα*. Θεσσαλονίκη, 1988. Τσιρέλης Ν. *Τὸ Αὐτοκέφαλο καὶ ὁ τρόπος ἀνακηρύξεώς του* (магистърска теза). Θεσσαλονίκη, 2013. Βαβούσκος Ἀ. & Γρ. Λιάντος. *Οἱ θεσμοὶ τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου καθεστώτος στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία (Μελέτες-Πηγές)*. Θεσσαλονίκη, 2014. Шишков, А. *Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмита*. – *Государство, Религия, Церковь*, № 3, Москва, 2014, с. 197 – 224. Μπούμης Π. *Ἡ δομὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἱ αὐτοκεφαλίες καὶ τὸ οὐκρανικὸ ζήτημα.* Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν τόμο «Ἀνάλεκτα Ἀνθρωπιστικῶν Ἐπιστημῶν», παράρτημα No 28 (2020) τοῦ ἐπιστημονικοῦ περιοδικοῦ «Βυζαντινὸς Δόμος», ἐκδ. οἶκος Κ. & Μ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2020.

[12] Според именития изследовател на гръцката църковна история прот. Георги Металинос Църквата в Гърция – в лицето на мнозинството от своя клир – никога не е възприемала напълно насилствено наложената ѝ баварска (протестантска) концепция за автокефалията. Поради това завърналият се през 1834 г. от Русия богослов и клирик на Вселенската патриаршия Константин Икономос започва борба срещу автокефалията. През 1833–1844 г. Константинополският патриарх Константин I е имал намерението да обяви Гръцката църква за схизматично (разколническо) образувание, а протагонистите на нейната автокефалия да отлъчи от църковно общение, но му е попречил тогавашният руски посланик в Цариград, който смятал, че подобен акт би довел до нови проблеми. Металинос подчертава, че до 1850 г., т.е. до издаването на Томоса за автокефалия, няма нито един ръкоположен нов епископ в Гърция. Такова въздържане от епископски хиротонии той тълкува като форма на „пасивна съпротива" срещу наложената от държавата автокефалия. Μεταλληνὸς, Γ. (πρωτ.). Τὸ Αὐτοκέφαλον (Ἱστορικὴ ἀναδρομή, σχέσεις Ἐκκλησίας – κράτους στὴ νεώτερη Ἑλλάδα, σχόλια στὴ σημερινὴ κρίση). – «Σύναξη», τχ. 23/1987, σ. 21. Μεταλληνὸς Γ. (πρωτ.). *Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος πρὸς Τιτῶφ περὶ τοῦ ἑλλαδικοῦ αὐτοκεφάλου*. Ἐν «Φιλίᾳ εἰς Κωνσταντῖνον Μπόνην», ἐκδ. Πατριαρχικοῦ Ἱδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, 1989, σ. 355-383.

Въпросът за *отношенията държава – Църква* в Гърция в първата половина на XIX век е в пряка зависимост от *проблема за автокефалията на Църквата в Гърция.* Това са „два скачени съда" с едно и също съдържание. По същество това са два различни ракурса към един и същ предмет – гръцкия народ. Именно поради това едва три години след *международноправното признаване* на гръцката държава възниква остро въпросът за *автокефалията* на Гръцката църква. Свободна Гърция не иска да допусне „нейната" църква да бъде управлявана от един църковен център (Цариград), който се намира в зависимост от чужда държавна машина (Османската империя). От друга страна, Константинополската патриаршия по никакъв начин не може да си позволи да се отъждествi с Атина, да се превърне в част от „новогръцката идеология", защото тя (все още) се стреми да съхрани своя вселенски характер и да бъде действителна църква – майка на всички народи в границите на своята църковна юрисдикция.

Както вече споменахме, от януари 1833 г. новоосвободена Гърция се управлява от регентски съвет, ръководен от баварския граф, юрист по образование и протестант по вероизповедание Йосиф Лудвиг фон Армансперг (1787–1853). В доклад от 7 (19) юни 1833 г. на специалната комисия[13] за оценка на историята, състоянието и преспективите на Православната църква на територията на Гръцкото кралство, в главата „За независимостта на Гръцката църква", се прави следното предложение:

> *За да се подобри положението на Църквата на Гръцкото кралство, а нейният клир да стане достоен за целта, за която е предопределен, трябва тази Църква първо да се откъсне от диоцеза на Константинополската църква, от която зависеше преди Гръцката война, и да бъде установена като сама по себе си съществуваща Църква, от себе си и за себе си управлявана и грижеща се сама за себе си. Бидейки подчинена на онази [на Константинополската църква], тя никога не ще стане по-добре... доколкото последната се намира поробена под иноплеменен и иноверен етнос. Когато бяхме поканени от Правителството да дадем мнението си за подобряване на нашата Църква и на нейния клир, сметнахме за свещен свой дълг да дадем нашето – напълно единодушно и с чиста съвест – мнение за нейната съвършена свобода и независимост от всяка друга Църква, доколкото не се отнася до нейните догмати, според които тя остава обединена завинаги с всички единоверни църкви, и пожелаваме от душа и сърце никога да не се случват спрямо тях [догматите] нито спор, нито разделение.*[14]

По-нататък докладът продължава с излагане на аргументите, които според неговите автори доказват необходимостта от *откъсването* на Гръцката църква в управленско отношение от Вселенската патриаршия. Тези аргументи биха могли да се обобщят в следните няколко точки:

---

[13] Комисията е в състав: председател Спиридон Трикупис и членове: П. Нотарас, Ардамерийски епископ Игнатий, Елейски епископ Паисий, архим. Теоклит Фармакидис, Константинос Схинас, Скарлатос Византиос.

[14] Στράγκας, Θ. (ἀρχιμ.), τ. Α΄, σ. 42. Тук се прави разграничение между каноничен аспект, който засяга административни отношения, и догматически аспект, който засяга въпросите на вярата и не подлежи на промяна.

1. В древност всяка отделна (поместна) Църква е била сама за себе си, била е *една малка и истинска република.* Т.е. била е автокефална.
2. През III–IV век единната съборна Църква се е разделила на пет големи диоцеза (области) според гражданското деление на римската империя. Т.е. в своята административно-канонична организация Църквата следва гражданското деление.[15]
3. След падането на Византия под турско владичество Константинополската патриаршия е подчинила в юрисдикционно отношение множество поместни православни църкви в новопокорените страни, които дотогава били независими.
4. *Всяка нация* (ἔθνος)*, която е политически свободна, автономна и независима, има правото да бъде такава и в църковно отношение.*
5. От 1821 *епископите в Гърция спряха да поменават Константинополския патриарх и вместо него поменаваха, както и поменават: всякое епископство православных.*[16]
6. Според доклада *светският началник на Нацията е и глава на Църквата, но той е неин политически глава, а не църковен, той е без епископски сан...; едно е политическа власт, друго е епископски сан.*[17]

Привеждаме въпросната аргументация не само за да се запознае читателят с актуалното за онази епоха в Гърция политическо мислене върху църковните дела, но и като една илюстрация на предисторията на българския църковен въпрос. Както сочат признанията на дейците на българската църковна независимост през XIX век, те са ползвали именно аргументите на своите гръцки предшественици, за да аргументират необходимостта от автокефална българска църква.[18]

---

[15] Същият аргумент ще видим през IX век, когато в свое писмо до папа Николай I Вселенският патриарх св. Фотий Велики защитава тезата, че *църковните права и правата върху енориите се изменят заедно с гражданското владение и управление.* Φωτίου, *Ἐπιστολαί.* [ἐκδ. Ἰω. Βαλέττα]. Лондон, 1864, с. 160 = Δοσιθέου, Πατριάρχου Ἱεροσολύμων. *Τόμος χαράς*. Солун, [2]1985, с. 219 = PG, t. 102, 613 C-D. Срв. правило 17 на Четвъртия вселенски събор и правило 38 на Пето-шестия (Трулски) вселенски събор. Тук трябва да отбележим, че на този каноничен принцип се позовава и Вселенската Константинополска патриаршия при предоставянето на автокефален статут на управление на редица поместни православни църкви през последните два века (1850–2019).

[16] Богослужебното поменаване на името на първия епископ (архиепископ или патриарх) в дадена поместна православна църква от всички останали епископи служи като един от литургично-каноничните показатели за нейната автокефалност. Вж. пр. 13, 14 и 15 на Първо-втория (Двукратен) събор в Константинопол (861). Μπούμης, Π. *Ἡ μνημόνευση τοῦ ὀνόματος τοῦ «Πρώτου»*, Ἀθῆναι, 2000. Тук трябва да припомним също така, че в началото на борбата за самостоятелна Българска църква първият знаков акт е именно прекъсването на богослужебно поменаване на Вселенския патриарх от епископ Иларион Макариополски по време на пасхалната служба на 3 април 1860 г. и поменаването на „всякое епископство православных" по примера на Гръцката църква. Ников, П. *Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения*, София, 1929, с. 113.

[17] Στράγκας, Θ. (ἀρχιμ.), τ. Α΄, σ. 42-45.

[18] Вж. например изказването на Петко Славейков в Учредителното събрание в Търново, 23 март 1879 г. *Учредително българско народно събрание в Търново, 1879 г. Дневници*, София, 2009, с. 78. Един от авторите на разглеждания от нас доклад е гръцкият архимандрит Теоклит Фармакидис (1784–1860) – съветник по църковните въпроси на регента Маурер и основен идеолог на идеята за „независима" Гръцка църква. Както посочва един български изследовател на „църковните борби" през XIX век: „съчиненията на Фармакидис са широко известни сред дейците на българското национално църковно движение... В литературата на 60-те години, обосноваваща правото на българите да имат своя църква, широко са използвани аргументите на Фармакидис и на други гръцки автори, противници на Цариградската патриаршия". Маркова, З. *Българското църковно-национално движение до Кримската война*, София, 1976, с. 87-88. Въпросът за влиянието на гръцкото движение за църковно обособяване върху българската „църковно-национална борба" е недостатъчно изследван в българската историография въз основа на конкретните извори и текстове, а представлява съществен интерес с оглед на реконструирането на процеса на историческо „ставане" на балканските народи през XIX век и би бил важна част от един цялостен исторически съпоставителен анализ на историята на Балканите.

На 23 юли 1833 година регентският съвет от името на крал Отон I издава указ, озаглавен „Прокламация за независимостта на Гръцката църква". Тази прокламация представлява и първи устав на Гръцката православна църква, чрез който се регулират отношенията държава – Църква, определена е териториалната юрисдикция на Църквата в Гърция и нейната вътрешна организация. Член 1 на прокламацията гласи:

> *Православната Източна апостолска църква на Гръцкото кралство, непризнаваща друг духовен глава освен Основателя на християнската вяра – нашия Господ и Спасител Иисус Христос, като в своята административна част има за свой началник* (ἀρχηγὸν) *гръцкия крал, е автокефална и независима от всяка друга власт, пазейки неподправено догматическото си единство според онова, което отвека са изповядвали всички православни източни църкви.*[19]

Държавата се превръща в изключителен законодател за Църквата, но същевременно поема функциите и на управляващ църковните дела орган (избира епископите, назначава членовете на Свещения синод, а монархът бива поменаван по време на богослужение там, където според каноничното право на Църквата би трябвало да бъде поменавано името на „първия епископ" (= „глава") на Църквата)[20]. Според прокламацията за независимостта на Гръцката църква заседанията на управителния орган (Свещения синод) се провеждат в присъствието на кралски представител[21]. Никое синодално решение не може да бъде *публикувано или изпълнявано,* без преди това да бъде утвърдено от правителството. Дори решения, които имат чисто вътрешен характер, т.е. отнасят се единствено до вътрешните (каноничноправни) отношения в Църквата, дори те влизат в сила само ако са предварително санкционирани от правителството. Става дума не просто за форма на „цезаропапизъм" или на „модерен етатизъм", а за отъждествяване на Църквата с държавата, инструментализиране на Църквата и ограничаването ѝ до отдел или поделение на съответното министерство.

Въпросната прокламация от 23 юли 1833 г., чрез която е провъзгласена автокефалията на Гръцката църква, представлява същевременно първи устав

---

[19] Τζωρτζάτος, Β., σ. 76-77. Когато говорим за „Православна църква" и „Източна православна църква" трябва да имаме предвид, че (след 1054 г.) става дума за синонимни, утвърдили се в каноничното право през вековете изрази с идентично съдържание. Вж. Папатомас, Гр. (архим.). Допълнение към каноничното експертно мнение. – Папатомас, Гр. (архим.). *Съвременни и бъдещи предизвикателства пред Православната църква (Исторически, еклисиологичен и каноничен подход)*, Изд. „Ἐπέκταση", поредица „Νομοκανονικὴ Βιβλιοθήκη" № 37, Солун-Катерини, 2019, с. 409-413. Papathomas Gr. (archim.). *La Question ecclésiale bulgare (1992-1998-2009). Avis canonique/Τὸ Βουλγαρικὸ Ἐκκλησιακὸ Ζήτημα (1992-1998-2009). Κανονικὴ Γνωμοδότηση/Българският църковен въпрос (1992-1998-2009). Канонично експертно мнение.* Изд. „Ἐπέκταση", поредица „Νομοκανονικὴ Βιβλιοθήκη" № 41, Солун-Катерини, 2020, с. 163-167.

[20] Срв. чл. 24 на прокламацията: *В църковните ритуали архиереите поменават първо Краля, второ Свещения синод, като казват: „Помяни, Господи, Святейший наш синод, даруй и т.н.".* Τζωρτζάτος Β., σ. 84. Срв. апостолско правило 34.

[21] Съответства на „оберпрокурора" в системата на отношения държава – Църква в царска Русия от Петър Велики до 1917 г.

на Църквата[22], още тогава била подложена на остра критика като влизаща в противоречие със свещените канони на Църквата.[23]

III. Кой е „глава" на Гръцката църква?

От гледище на православното канонично право определянето на гръцкия крал за *административен началник* или *граждански глава* на поместната църква е в противоречие със свещените канони на Църквата. На първо място, това е апостолско правило 34, според което: *Епископите на всеки народ (ἔθνος) трябва да познават първия сред тях и да го имат като свой глава, и нищо да не вършат без неговото мнение; всеки да върши само онова, което изисква неговата епархия и намиращите се в нея селища. Но нищо да не върши без мнението на всички. Защото това е съгласие и така се слави Бог чрез Господа в Светия Дух – Отец и Син и Светия Дух.*[24] Според това правило: 1) епископът е този, който ръководи църковните дела – тук не се прави никаква разлика между административни и богослужебни функции; 2) изгражда се двустранно, бихме казали демократично, отношение между епископа и останалите епископи (епископския събор), при което епископът решава само онова, което се отнася до неговата област, а първият сред епископите (столичният епископ) има правото да вземе едно или друго решение за цялата поместна църква тогава и само тогава, когато то е съгласувано с мнението на останалите епископи. Всяко лично решение е автентично и канонично, доколкото е съборно. И всяко съборно решение е канонично, доколкото е взето в събор, *оглавяван* от един първи епископ, и е изразено чрез първия епископ. В това накратко е вековният **принцип на съборността**. Канонично оправдан е онзи акт на столичния епископ („първи епископ"), който произтича от събора на всички епископи в съответната поместна църква. Но и съборът нищо не може да решава без знанието, мнението и съгласието на „първия епископ". Съборът без свой глава, „обезглавеният" събор, не може да бъде жив организъм. Същевременно няма събор с две глави – такъв „двуглав" събор би бил канонично чудовище. Става дума за една демократична координация, която гарантира едновременно единството на поместната църква в лицето на нейния столичен епископ[25], който бива признаван за „глава" на поместното църковно тяло[26], а от друга страна – гарантира съборното, а оттук и демократично, свободно и отговорно вземане на всички решения.

---

[22] В цялата история на Гръцката църква от 1821 г. до днес църковните устави са същевременно държавни закони.

[23] Πουλίτσας, Π., *Σχέσεις Πολιτείας καὶ Ἐκκλησίας ἰδίᾳ ἐπὶ ἐκλογῆς ἐπισκόπων. Εἰσηγητικὴ Ἔκθεσις πρὸς τὸ Συμβούλιον τῆς Ἐπικρατείας*, τεῦχος Α΄, ἐν Ἀθήναις 1946, σ. 198, където може да се намери и подробна библиография в бел. 1.

[24] Ράλλης, Γ. – Μ. Ποτλῆς. *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων...*, τ. 2. Ἀθῆναι, 1852, σ. 45. Вж. също така: Kovalevsky, E. Analyse du 34e canon Apostolique. – *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, № 2 – 3, Париж, 1950. Rodopoulos P. (metr.), *Ecclesiological Review of the Thirty-Fourth Apostolic Canon.* – Kanon, t. V, 1, Wien, 1980, p. 92-99.

[25] Столичен епископ – епископ на централния в гражданско-политическо отношение град на съответната област или държава, който е първи по чест престол.

[26] Правото на Православната църква не позволява по никакъв начин да има повече от една поместна църква на една и съща територия. Не се позволява съвместното паралелно съществуване на двама (действащи) епископи в един и същи град, т.е. заемащи една и съща църковна катедра. Вж. пр. 8 на Първия вселенски събор (325 г.); пр. 2 на Втория вселенски събор (381 г.); пр. 12 на Четвъртия вселенски събор (451 г.); пр. 39 на Пето-шестия вселенски събор (691 г.) и пр.

Именно тези фундаментални канонични изисквания биват накърнени и нарушени чрез издадената от баварските регенти прокламация за независима гръцка църква. В Гърция държавата обявява „своята" църква за независима. Нещо повече: *Гръцката държава в лицето на протестантите-регенти конструира, сътворява и в последна сметка – юридически конституира Гръцката църква*. В неистовия си стремеж да спечели символен капитал (Пиер Бурдийо) за своята социално-политическа легитимация сред народа, тя превръща Православната църква в разменна монета, като същевременно разглежда Вселенската Константинополска патриаршия като свой антипод, като своеобразно продължение на „тиранина поробител" (= Османската империя) в църковната област. По подобие на протестантските държави няколко столетия по-рано, които в борбата си с „папския Рим" се стремят към своето обособяване, отъждествявайки „държавния глава" с „църковния глава", така в случая гръцката държава се опитва да отъждести Константинополската патриаршия с „папския Рим". Опитва се да „освободи" „своята" Църква, поробвайки я спрямо държавата в лицето на краля.

„Българският случай" е огледално противоположен. При него Българската църква („Екзархията") участва в изграждането и моделирането на идеята за българската държава. Българската църква провъзгласява себе си за независима доста преди появата на българската държава като признат правен субект на международната политическа сцена.[27] Това става по инициатива на българските дейци за църковна независимост, но като юридически акт то отново произтича от държавен субект – в случая Османската империя посредством Султанския ферман от 28 февруари 1870 г.[28] И в двата случая обаче се изхожда от убеждението, че независимата държава върви ръка за ръка, наедно с „независимата" (автокефална) църква.

Тук трябва да направим уговорката, че често пъти, обсъждайки отношенията между държава и Църква, респ. между държава и религиозни общности, допускаме сериозна методологическа грешка, като заимстваме и прилагаме върху балканското пространство подходи, възникнали и развили се при третирането и отнасянето към религиозни реалности в един радикално различен социокултурен контекст (западния). Една е дискусията за възникването на протестантските държавни образувания в резултат на религиозните войни през Късното средновековие и на борбата им срещу папската власт като средство за самоидентификация; друго е да обсъждаме отношенията между самата Римокатолическа църква, която по своята най-интимна същност се е превърнала в par excellence **държавна организация** с всички атрибути на държавната власт. Съвсем различно е обаче да обсъждаме отношенията между гръцката държава, която се ражда от Османската империя като нейно принципно либерално-националистическо отрицание, и Православната църква, която се характеризира с висока степен на организационен полицентри-

[27] Вж. Петков, П. Екзархията като Българска протодържава до 1878 г. – Петков, П. *Българската православна църква и държавната власт в Княжество/Царство България 1878–1912 г. (Институционални отношения)*. В. Търново, 2012, с. 10-20.

[28] Събев, Т. *Учредяване и диоцез на Българската екзархия до 1878 г.* София, 1973, с. 39 сл.

зъм и никога не е възприемала напълно характеристиките на държавен организъм.[29] Състояние, при което държавата конструира и конституира Църквата като свое подразделение, като отдел на свое министерство, като специален инструмент за постигане на етнодържавни, възпитателни и идеологически задачи, противоречи на духа и буквата на православното канонично право, което е „право на благодатта" (К. Муратидис), т.е. „право на свободата и Духа" (П. Бумис).

По своята първоначална поява и възникване в лоното на новоосвободената гръцка държава, Гръцката църква е своего рода извънбрачно (и ако не незаконно, то във всички случаи неканонично) отроче на същата тази държава, заченато в либерално-просвещенския ѝ флирт с протестантите регенти. Въпросният „флирт" е една нетрадиционна за Гърция любовна връзка, вдъхновена от рационалистическата и пределно секуларизирана протестантска идеология, създала представата за владетеля като началник, ръководител и дори глава на съответната „държавна църква". По своята поява и възникване Гръцката църква е държавен проект. Тя представлява не просто одържавяване на Църквата, а организиране на църковния живот според критериите и целите на държавата, опредметяване на представата, която държавата има за Църквата в „нещо като" църква. Този процес е съпътстван от редица отрицателни за Църквата последствия, сред които е и насилствената дезорганизация и фактическо разпускане на голяма част от манастирите в Гърция – едно напълно реално протестантско „монахоборчество" през XIX век.

Както показва цялата по-късна история, всичко това е особено болезнено за Църквата. В началото тя няма възможността да се освободи от задушаващата прегръдка на своята институционално-административна майка – държавата. Целият път на Гръцката църква през XIX, но и през XX век, е опит тя да докаже – на държавата, но и на самата себе си – че не е нейна дъщеря, а в най-лошия случай е поне нейна сестра – в равнопоставеност и разделеност на ролите и в съгласие по стратегическите задачи на обществото.[30]

Именно институционалният полицентризъм, вселенският организъм на Църквата като една „по цялата вселена", но „въплътена" в множество поместни църковни организации, ѝ дава възможността да направи първите стъпки по своето освобождаване от държавата. Това се случва не без помощта на Вселенската патриаршия, която в този исторически момент действа на височината на своето призвание като първа в диптисите сред поместните православни църкви, предоставяйки автокефален статут на управление на Гръцката църква. Томосът за автокефалия от 1850 г. е всъщност първият канонично-правен акт, признат на конституционно равнище от гръцката държава, чрез който се прави първият значим опит за освобождаването на Църквата в Гърция от насилствената опека на държавата. Църквата в Гърция вече е автокефална на две равнища: тя е автокефална спрямо Вселенската патриаршия и спрямо всяка друга поместна автокефална църква, но

[29] Βενιζέλος Εὐ., σ. 58.

[30] Вж.: Παπαμοας, Гр. (архим.). *История на Гръцката църква през 20. век*. – https://dveri.bg/uxppk.

тя е автокефална и в един вътрешнодържавен план, тъй като – поне *формално*-канонично – тя се управлява ... *свободно и безпрепятствено от всяка светска намеса*[31], т.е. тя е независима от държавата. Друг въпрос е, че този принцип ще бъде нарушаван почти непрестанно от 1850 г., та до ден днешен.

Гръцката църковна драма (о. Г. Металинос) продължава от 1833 г. до 1850 г. Без да е обявена официално за схизматична, Гръцката църква прекъсва de facto всякаква форма на официално общуване с Константинопол. След промяната на политическата обстановка в страната през 1843 г. и след поредица от преговори, на 16 юни 1850 г. в Цариград започва работа Велик и свят събор, който издава Томос за автокефалия на Гръцката църква (вж. първи превод на български език на текста на Томоса в *Приложението* към настоящата статия). Гръцката църква е призната за автокефална, а отношенията в триъгълника гръцка държава – Гръцка църква – Вселенска патриаршия са нормализирани и поставени на канонична основа.

В текста на Гръцката конституция, приета от Второто гръцко национално събрание в Атина на 31.10.1864 г., се казва:

> *Чл. 2. Православната църква на Гърция, признаваща за свой глава нашия Господ Иисус Христос, неразделно догматически съединена с Великата Константинополска* [Църква] *и с всяка друга единославна Христова Църква, като пази неизменно, както и те, свещените апостолски и съборни канони и свещените предания,* ***е автокефална****, упражнява независимо от всяка друга Църква своите суверенни права и се управлява от Свещен архирейски синод. Служителите на всички признати религии са подчинени на контрола на държавата, както са и служителите на преобладаващата религия.*[32]

Фактът на гръцката автокефалия е юридически признат и вписан в Конституцията от 1864 г. Що се отнася до отношенията държава – Църква, следващите конституции (от 1911, 1926, 1927, 1952, 1968 и 1973 г.) повтарят почти дословно текста на предходните, а в действащата Конституция на Република Гърция от 1975 г. е казано следното:

> *Чл. 3. Преобладаваща религия в Гърция е Източната православна Христова църква. Православната църква на Гърция, като признава за свой глава нашия Господ Иисус Христос, е неразривно догматически съединена с Великата Константинополска църква и с всяка друга единославна Христова църква, като пази неизменно, както и те, свещените апостолски и съборни канони и свещените предания. Тя е автокефална и се управлява от Свещен синод от действащи* [ἐν ἐνεργείᾳ] *архи-*

[31] Томос за автокефалия на Гръцката църква, 1850 г. Τζωρτζάτος, В., σ. 21. Вж. също така приложението към настоящата статия.

[32] Τζωρτζάτος, В., σ. 64.

ереи и от излъчван от него Постоянен свещен синод, които се конституират според изискванията, определени от Устава на Църквата и разпоредбите на ***Патриаршеския томос от 29 юни 1850 г.*** *и Синодния акт*[33] *от 4 септември 1928 г.*[34]

IV. Заключения

От изложеното дотук можем да направим следните заключения:

1. Исторически факт е, че гръцкото общество е традиционно религиозно във висока степен, а Православната църква е част от неговия социокултурен архетип. Затова тя изиграва решаваща роля в освободителната борба срещу османския поробител. В първоначалния етап на формиране на отношенията държава – Църква по време на Гръцкото въстание (1821–1830) можем да говорим за отношения на взаимна равнопоставеност и демократична координация. Този модел на църковно-държавни отношения е отразен в съответните законодателни актове. Особеният статус на православието и на Православната църква като вероизповедание на мнозинството от гръцкия народ е отразен чрез категорията „преобладаваща религия" (*ἐπικρατοῦσα θρησκεία*). Този термин под една или друга форма е възприет и в конституциите на други

[33] Става дума за Патриаршеския и синоден акт от 1928 г. на Вселенската патриаршия, чрез който на Гръцката църква са предоставени „временно" в административно отношение някои канонични територии на Патриаршията. Това са т.нар. „Нови земи" – технически термин, под който се имат предвид териториите в континенталната и островната част на Северна Гърция. Тези територии имат двоен статут: в църковно-административно отношение се управляват от Свещения синод на Гръцката църква (Атина), а в каноническо отношение остават подчинени на Свещения синод на Константинополската патриаршия (Цариград). Папатомас, Гр. (архим.). Различните канонични свойства при упражняване на юрисдикция от Вселенската Константинополска патриаршия (II част). – *Християнство и култура*, бр. 3/2019, с. 70. Този двоен статут е предизвиквал някои неясноти и църковни спорове между двете поместни православни църкви, както и различни тълкувания на държавно равнище. Ἀγγελόπουλος Ἀ. *Τὰ Ἐκκλησιαστικὰ Δίκαια στὴν Ἑλλάδα σήμερα. Τὰ Πατριαρχικὰ Δίκαια στὴν Ἑλλάδα ἐν σχέσει πρὸς τὰ Δίκαια τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. Θεσσαλονίκη, 2005. Изчерпателен сборник на всички документи и кореспонденция по темата (до 2006 г.) в: Κομματᾶς Δ. (μητρ.), *Ἡ Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Πρᾶξις τοῦ 1928 παρακωλυομένη τοῖς ὅροις*, Θεσσαλονίκη 2006.

[34] *Ἐφημερὶς τῆς Κυβερνήσεως τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος*, ἀρ. 111, 9.6.1975, σ. 623 – 624. Срв. бълг. превод на П. Налбантис: *Конституция на Гърция*, София 2002, с. 18. Вж. също: Ἀρχοντώνης Β. (понастоящем Вселенски патриарх), *Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῷ Συντάγματι τῆς Ἑλλάδος καὶ ἐν τῷ Καταστατικῷ Χάρτῃ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. – «Μνήμη Μητροπολίτου Ἰκονίου Ἰακώβου», Χάλκη 1984, σ. 391.
Освен посочения чл. 3 в действащата Гръцка конституция към темата за Църквата и вероизповеданията се отнасят също така: чл. 13, 16 (§ 1), 33 (§ 2), 59, 72 (§ 1), 120 (§ 1) и др. Гръцките конституции (от 1822, 1823, 1827, 1844, 1864, 1911, 1952, 1968, 1973, 1975) съдържат в своя преамбюл думите: *В името на Светата, Единосъщна и Неразделна Троица.* От 1911 г. до днес в гръцките конституции се регулира и въпросът за превода на Свещеното писание от старогръцки на новогръцки език. Това свидетелства за важността, която гръцкото общество и държава отдавали на тази тема. Същевременно именно Константинополската „Велика Христова Църква" е посочена като институцията, която санкционира и утвърждава такъв един превод. Това пък разкрива до каква степен в съзнанието на гръцкото общество Патриаршията е не просто „гръцка" институция, а е исторически, канонически, но и нравствен коректив по фундаменталните въпроси, за какъвто е бил смятан и „езиковият тип" на Свещеното писание. Езикът е сред свещените атрибути на националното съзнание, наред с националистически одържавената и етнически обагрена религия. Чрез конституцията по косвен начин (без това да бъде непременно осъзнато) се институционализира и фундира законодателно един „свещен език" („език-истина"), какъвто е например латинският език за Римокатолическата църква или църковнославянският език като „съединяващо звено" на „славяноезичните църкви" (разположени под егидата на най-многобройната сред тях – Руската църква). Трябва да се има предвид, че и самите гръцки конституции от Освобождението на страната до 1976 г. са написани на катаревуса. По темата за „свещения език" вж. повече: Anderson, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, 2006[3], p. 67 сл.

балкански страни през XIX век: Румъния[35], Сърбия[36], България[37].

2. В периода на управлението на баварските регенти и на крал Отон отношенията на демократично разделение на ролите между държава и Църква са заменени от авторитарна субординация и одържавяване на църковните дела. Това води до подчиняване на Църквата на държавата, груба намеса във вътрешноцърковния живот, откъсване за около три десетилетия (от 1833 до 1850 г.) на Гръцката църква от Вселенската Константинополска патриаршия и от останалите поместни православни църкви и едностранно и неканонично самопровъзгласяване на автокефалия. Държавата конструира „своя" Църква за свои държавнополитически цели.

3. Издаването на Патриаршеския и съборен томос от 1850 г., с който на Гръцката църква е предоставен автокефален статут на управление, представлява същевременно опит за ограничаване и предпазване на Гръцката църква от едностранната и неканонична намеса на държавата в нейните вътрешни дела. По парадоксален начин Вселенската патриаршия, поставена в продължение на столетия под трудните и мъчителни условия на чужда и иноверна власт, прави смел опит да предпази от държавния произвол своята канонична сестра – Гръцката църква.

4. Гръцките конституции от средата на XIX век до днес признават на конституционно равнище *свещените апостолски и съборни канони* на Църквата. Това поставя сериозния казус дали престъпването на дадени свещени канони е антиконституционнен акт.

---

[35] Конституция на Румъния (1866): *Източната православна религия е* доминираща религия (religiunea dominanta) *на Румънската държава. Православната църква на Румъния е и ще бъде независима, но винаги в догматическо общение с Вселенската Източна църква." Constitutiunea Romaniei din 1866.* – https://www.constitutia.ro/const1866.htm. Βαφείδης Φ. (μητρ.). *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων*, τόμ. 3, μέρος 2. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, 1928, σ. 194-205; Τσούρκας Κ. *Ἡ Ρουμανικὴ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία. – „Ὁ Κόσμος τῆς Ὀρθοδοξίας", Θεσσαλονίκη, 1968, σ. 217-222; Φούγιας Μ. (μητρ.). Τὰ προηγηθέντα τῆς ἀνακηρύξεως τῆς Ρουμανικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς Πατριαρχεῖον.* – „Θεολογικαὶ καὶ Ἱστορικαὶ Μελέται", τόμ. Β΄. Ἀθῆναι, 1983, σ. 248 – 261; Stan, M. *Andrei Şaguna and 'The Organic Statute'* (докторска дисертация, защитена във Виенския университет), Wien, 2009. Dragos-Ionut N. (π.). *Τὸ Αὐτοκέφαλο τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας τῆς Ῥουμανίας κατὰ τὸν 19ο – 20ο αἰῶνα* (магистърска теза, защитена в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет). Солун, 2016.

[36] Устав на Сръбското княжество (1869): *„Член 31. Владееща вяра в Сърбия е източноправославната, а свободна е всяка друга призната вяра и стои под защитата на закона при извършването на своите обреди* (...)*". Устав Кнежевине Србије*. Београд, 1869; Ἀγγελόπουλος Ἀ. *Ἡ Σερβικὴ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία*. – „Ὁ Κόσμος τῆς Ὀρθοδοξίας", Θεσσαλονίκη, 1968, σ. 261-266; Перић Д. *Црквено право.* Београд, 2006[3], с. 185-186; Новаковић Д. *Државно законодавство о Православној Цркви у Србији од 1804. до 1914. године.* Београд, 2010, с. 56 сл.

[37] Търновска конституция (1879): *„Член 37:* ***Господствующа*** *в Българското княжество вяра е Православно-християнската от източно изповедани.." Конституция на Българското княжество*, Търново, 1879, с. 6. Относно дебата върху чл. 39 от Търновската конституция вж.: Цанков Ст. (прот.). Измененията на Екзархийския устав и участието на митрополита Симеона в тях. – *Сборник в чест на Варненский и Преславский митрополит Симеон*, София, 1922, с. 265-282. Вж. също така: Кьосева, М. Правен идентитет на Българската православна църква. – *Научни трудове на Института за правни науки към БАН*, т. V, София, 2008, с. 209-231; Кьосева, М. *Българската православна църква като юридическо лице. – Правен свят*, бр. 1/2010, с. 111 – 140; Кьосева, М. Конституционни и законови модели на църковно-държавни отношения и правен статус на православните църкви в други държави. – *Правна мисъл*, бр. 1/2010, с. 7-21; Кьосева, М. Конституционен и законов статус на вероизповеданията в България. – *Религиозната толерантност в съвременния свят*. София, 2014, с. 36-61.

5. Текстовете в гръцките конституции през XIX, а и през XX век, които регулират отношенията държава – Църква, са във висока степен консервативни и не претърпяват съществени изменения. Във всички тях автокефалният статут на Гръцката църква е дословно посочен, с което той придобива конституционна валидност.[38] По този начин самата държава гарантира на конституционно равнище ненамесата си във вътрешноцърковния живот.

[38] Τράκας Κ. *Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας*. – «Ἀντίδωρον τῷ Μητροπολίτῃ Μεσσηνίας Χρυσοστόμῳ Θεμέλῃ», Καλαμάτα, 2006, σ. 181.

Приложение

СЪБОРЕН ТОМОС

на Светия и Свещен събор, събрал се в Константинопол в лето от Христа Спасителя хиляда осемстотин и петдесето, в месец юни, индикт VIII относно Православната църква в Гърция[1]

В името на Отца и на Сина и на Светия Дух. Амин.

Владиката на всички и наш Господ Иисус Христос в нощта, в която беше предаден, давайки на светите Си ученици и апостоли Своята обща и отличителна за християните заповед за взаимна любов, каза: *Пръчката сама от себе си не може да дава плод, ако не бъде на лозата*[2]. И разбирайки човешката слабост, пак Той, премъдрият наш Учител, изтълкува ясно, че Той е истинската Лоза, в Която е заповядано всеки от нас да пребъдва: *Пребъдете в Мене*[3]. Затова и онова ***единство*** сред християнската православна пълнота е възпявано и толкова любочестно следвано от божествените апостоли и от честните Вселенски събори и е горещо измолвано във всяка от молитвите на верните. Защото един е Господ, на Когото служим, една е вярата, която приехме, и едно е кръщението, с което сме кръстени.

Такива са условията за едното истинско стадо на пастиреначалника Христос, т.е. за Едната, Света, Съборна и Апостолска Църква, която с едничката надежда, за която сме призвани всички, е обгрижвана от многобройните Негови служители – пастирите, които нощуват на полето при стадото си и го пазят нощна

[1] Преводът е направен според гръцкия текст, публикуван в: Ράλλης Γ. – Μ. Ποτλῆς, τ. 5, σ. 177-185. = Τζωρτζάτος Β., σ. 17 – 27. = Στράγκας Θ., τ. Α΄, σ. 175 – 179. = Κονιδάρης Ἰ., *Θεμελιώδες διατάξεις σχέσεων Κράτους – Ἐκκλησίας* [Βιβλιοθήκη «Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου», Σειρά: Α΄, Πηγές, 1], σ. 33-38. = Βαβούσκος Ἀ. & Γρ. Λιάντας, σ. 173-179. В различните издания текстът на Томоса е публикуван със съвсем дребни, незначителни изменения. В изданията на Китроския митрополит Варнава и на архимандрит Теоклит (Странгас) думата „единство" в повечето случаи е откроена: при първия стои винаги с главна буква, а при втория е удебелена в курсив. В изданието на А. Вавускос и Гр. Лиантас библейските цитати са дадени в кавички.
Трябва да се има предвид също така, че „патриаршеските и съборни (синодни) томоси", издавани през вековете от Вселенската Константинополска патриаршия, са особен канонично-правен жанр на (в повечето случаи) учредителни по своето съдържание и характер документи. Езикът, на който са написани, е „висока" (целенасочено усложнена) „фенерска" катаревуса. Често пъти са изпълнени със скрити цитати, които ни препращат било към библейски текстове, било към свещени канони или светоотечески творения. Вж. подробно: Μεϊχανετσίδης Β. *Τυπολογία καὶ κανονικὴ αὐθεντία τῶν «πράξεων» καὶ «ἐγγράφων» τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως.* – „Θεολογία", τχ. 3, 2015, σ. 251-294. Б.пр.

[2] Иоан. 15:4. Б.пр.

[3] Иоан. 15:4. Б.пр.

стража от измамата на настоящия живот[4]. Но Божията устройваща премъдрост, която удържа в чудно взаимодействие и порядък цялото творение, така също благоволи и Неговата света Църква да бъде устроена чрез тази хармония. И Светият Дух, Който едни постави за апостоли, други – за пророци, трети – за пастири и учители, както и чрез ръковъзлагането[5] на божествените апостоли въздигна в служението на вярата епископи, презвитери и дякони; същият този Дух чрез решенията на светите Вселенски събори установи в домостроителството на ***единството*** патриарси, архиепископи и митрополити, архипрезвитери и архидякони, и пр. Всички те (били те равночестни в братско служение, били подчинени един другиму като „началстващи" по служение – както на всекиго жребият е определил), като имат един и същ дух на вярата и една и съща апостолска хиротония, бидейки служебни членове, съчленени в едно Тяло Христово, където и да са по земята, изграждат един свят Храм. И съединени със ***съюза*** на любовта, не се смятат никак за разделени и отстоящи един от друг според задълженията си към обществения живот и според превратностите на политическите строеве, (а) са неделими и неразделни в ***единството*** на Църквата.

Върху тази изконна основа Христовата църква, т.е. честните Вселенски събори, неизменно пребивавайки в ***единството*** във вярата и в църковния каноничен порядък и отнасяйки се до временните обстоятелства на жизнения строй, или са разделяли, или са съединявали църковни епархии, или пък други са подчинявали, или са въздигали като автокефални.

Така поради временни премеждия – въпреки че запазиха с Божията благодат **единството** на вярата – някои от намиращите се под църковното владичество на Патриаршеския, Апостолски и Вселенски престол на Константинопол светейши митрополии, архиепископии и епископии, съставляващи днес богоспасяемото и богоосновано Гръцко кралство, прекъснаха за известно време църковната и каноническата си връзка и приемство със своята Православна Майка – Великата църква в Константинопол[6], от която зависеха, а [прекъснаха и връзката си] с всички останали православни Христови църкви. Затова ние, които чрез благодатта на Пресветия Дух се събрахме на Събор в пълен състав с цел уреждане на каноничното единство на Църквата в Гърция с останалите Православни църкви, след като чрез официалните писма, изпратени ни от благочестното Министерство на богоспасяемото Гръцко кралство, чухме молбата за това на целия благоговеен тамошен клир, подкрепена от желанието на целия православен гръцки народ – наши в Светия Дух възлюбени и въжделени чеда, както и съглеждайки потребността от служе-

[4] Лук. 2:8. Б.пр.

[5] Хиротония (ръкоположение) – тайнство на Църквата, което се извършва по време на св. Литургия и при което се преподава благодатта на свещенството чрез призоваване (епиклеза) на Светия Дух и при възлагане на ръцете на епископа върху ръкополагания. В настоящия Томос не се прави строго разграничение между ръкоположение (χειροτονία, хиротония) и ръковъзлагане (χειροθεσία, хиротесия). За разликата вж. повече в: Τρεμπέλας Π. *Τάξεις χειροθεσιῶν καὶ χειροτονιῶν*. – „Θεολογία", 1941–1948, τχ. 3, σ. 452 ἐξ. Б.пр

[6] „Велика Христова църква" или „Велика църква в Константинопол" е историческо название на Вселенската Константинополска патриаршия. Б.пр.

нието на вярата в новоучредената Държава и от църковната икономѝя[7] на **единството**, и като обсъдихме, та светата наша вяра да се пази навеки неизменна, а каноните на божествените отци – недосегаеми и ненакърнени, за да бъдем всички ние в едната вяра, както и в едната икономѝя на **единството**, и пръчки неразделни от божествената Лоза, определихме със силата на Пресветия и Тайноизвършителен Дух чрез настоящия СЪБОРЕН ТОМОС:

да бъде Православната църква в Гръцкото кралство, която – както и цялата Съборна и Православна църква – има за свой Ръководител (Ἀρχηγὸν) и Глава нашия Господ Бог и Спасител Иисус Христос, да бъде занапред канонически автокефална, като признава за своя най-висша църковна власт постоянен Синод[8], съставен от архиереи, призоваванни ротационно според старшинството на ръкоположението си; като има за свой Председател съответния във времето преосвещен Атински митрополит и управлява [делата] на Църквата според божествените и свещени канони, свободно и безпрепятствено от всяка светска намеса. По този начин с установения чрез настоящия Съборен томос Свещен синод в Гърция припознаваме и провъзгласяваме Православната църква в Гърция за наша духовна сестра и препоръчваме на всички благочестиви и православни чеда на Едната, Света, Съборна и Апостолска църква навсякъде занапред да се признава за такава и да се поменава [в диптисите] с името „Свещен синод на Гръцката църква". Предоставяме на [Свещения синод] в пълнота всяка привилегия и всички кириархални права[9], които вървят заедно с висшата църковна власт, та занапред да бъде поменаван от архиереите в Гърция, служещи в своите епархии, а неговият Председател да поменава „всякое епископство православных" и да дава изискуемите канонически разрешения за ръкополагане на архиереи.

За да се пази според божествените и свещени канони и според предадените от отците обичаи каноническото единство с Великата църква в Константинопол и с останалите православни Христови църкви, Свещеният синод на Гръцката църква е длъжен: да поменава в свещените диптиси съответния във времето Вселенски патриарх и останалите трима патриарси според реда, както и всяко православно епископство; да получава и ***свето миро***[10] от светата Велика Христова църква, когато е нужно.

[7] Следва да се прави разлика между „божествена икономѝя" (= планът за спасението на света и човека) и „църковна (канонична) икономѝя". Църковната (канонична) икономѝя е фундаментална за каноничното право категория, която изразява възможността за временно отклонение от строгото прилагане на дадено църковно правило (канон) в конкретен случай с цел постигане на по-голяма духовна полза или минимизиране на евентуални негативни духовни последствия за пълнотата на Църквата – вярващи и свещенство. Църковната икономѝя, т.е. частичното или пълно временно и ситуативно въздържание от прилагането на даден канон/канони, не може да засяга догматически въпроси. Границата на допустимост на каноничната икономѝя е догматическа. Б.пр.

[8] Постоянният Свещен синод не е орган, изрично предвиден от свещените канони на Църква. В този смисъл той не е канонично тяло, без това да означава обаче, че е антиканоничен. В историята на Българската църква през първата половина на XX век въпросът за каноничната оправданост и уставосъобразност на постоянния Синод (на ротационен принцип) е предмет на остра и оживена дискусия. Относно историята и статута на постоянния Синод в Гърция, вж.: Τσαγκάρη Α. *Ἡ ἱστορία καὶ τὸ νομικὸ πλαίσιο τῆς Διαρκοῦς Ἱερᾶς Συνόδου*. Ἐκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 2001. Б.пр.

[9] Кириархални права – суверенни права на канонична юрисдикция. Б.пр.

[10] Една от причините за ускоряване на процеса на търсене на канонично разрешаване на „гръцкия църковен въпрос" след 1847 г. е бил фактът, че запасите от свето миро, което се използва при извършване на тайнството Миропомазване след св. Кръщение, както и при освещаване на храмове, започнали да привършват, а епископите в пределите на свободна Гърция нямали откъде да набавят допълнителни количества миро.

Провъзгласеният за Председател на Свещения синод е длъжен според каноническите и предадени от отците установления да изпраща необходимите синодни писма[11] до Вселенския патриарх и до останалите патриарси, както и те при своето провъзгласяване правят същото. Освен това биде прието при общи[12] църковни казуси, които изискват съвещание и съдействие с цел по-голяма икономѝя и подкрепа на Православната църква, Свещеният синод в Гърция да се обръща към Вселенския патриарх и към неговия Свещен синод. Вселенският патриарх заедно с неговия Свят и Свещен синод предоставя с готовност своето съдействие, известявайки Свещения синод на Гръцката църква относно потребното. Що се отнася до вътрешноцърковното управление, например относно избора и ръкоположението на архиереи, относно техния брой и наименованието на престолите им, относно ръкоположението на свещеници и йеродякони, относно брака и развода, относно управлението на манастирите, относно добрия порядък и образование на свещения клир, относно проповедта на божественото слово, относно отхвърлянето на антирелигиозни книги – всичко това да се урежда от Свещения синод чрез съборен акт, който по никакъв начин да не противоречи на светите и свещени Събори, на предадените от отците обичаи и на установленията на Православната източна църква. При тези условия Великата Христова църква в Константинопол – тази изконна благородна Майка, която като плодовита Лоза в отделенията на Господния храм[13], като решава съборно в Светия Дух, провъзгласява и обявява Църквата в Гърция за автокефална, а нейния Синод – за своя и на всяка друга поместна Православна църква духовна сестра, още признава сред православното изпълнение извършеното над преосвещените митрополити, архиепископи и епископи в Гърция тяхно ръкоположение като пълно, действено и апостолско по избор и изпитване[14] – като получено оттук, от самия апостолски Вселенски престол, или от друг апостолски Престол, или от автокефални синоди; също така [признава] всяко извършено от тях ръковъзложение и всяко законно свещенодействие за пълно, действено и апостолско, от такова [ръковъзложение] е достойно да се ползват и всички православни.[15]

Това определи в Светия Дух православният свещен Константинополски събор, пожелавайки с безгранично въжделение и с гореща любов на тази обична в Христа сестра твърдост във вярата и в единството, напредък в Господните повели и бдящо внимание в православното възпитаване на паството, което Светият Дух ѝ повери да пасе, та и противниците на вярата, да рекат: *Коя е тая, що блещи като зора, хубава като месечина, светла като слънце, страшна като войнство със знамена?*[16] Бог на мира, Който направи от двата народа един и разруши преградата, що беше посред[17], да ни даде да разбираме това винаги помежду си по благодатта и щедростите на Първия и Велик и После-

[11] Т.нар. „мирни послания". Срв. к. 7 и 8/Антиох. Б.пр.

[12] Букв. съвпадащи (*ἐν τοῖς συμπίπτουσι*) казуси. Б.пр.

[13] Срв. Пс. 127:3, според 70-те. Б.пр.

[14] Срв. молитвата при ръкоположение на епископ в последованието на архиерейската хиротония. *Чиновник Архиерейскаго священнослужения*, книга 2, Москва 1983, с. 20. Б.пр.

[15] Има се предвид, че след като ръкоположенията на клириците на Гръцката църква се признават за действителни и действени в канонично отношение, то всички благодатни дарове, които те принасят в своето служение на вярващите, са също така действителни и принасят полза на православните християни. Б.пр.

[16] Песн. Песн. 6:10. Б.пр.

[17] Еф. 2:14. Б.пр.

ден Архиерей – Христос, нашия Бог, по ходатайството на Неговата Пречиста Майка, Приснодева и Богородица Мария, на честния славен Пророк, Предтеча и Кръстител Йоан, на светите славни и всехвални богопроповедни и духоносни апостоли, на преподобните и богоносни наши отци и на всички светии. Амин.

В лето спасения 1850-о, юни 29-и.

† *Антим*, по Божия милост Архиепископ на Константинопол – Новия Рим и Вселенски патриарх, в Христа Бога постановява[18].
† бивш Константинополски *Константин I*, в Христа Бога също постановява.
† бивш Константинополски *Константин II*, в Христа Бога също постановява.
† бивш Константинополски *Григорий*, в Христа Бога също постановява.
† бивш Константинополски *Герман*, в Христа Бога също постановява.
† бивш Константинополски *Антим*, в Христа Бога също постановява.
† *Кирил*, по Божия милост Патриарх на Светия град Йерусалим, в Христа Бога също постановява.
† Кесарийски *Паисий*
† Ефески *Антим*
† Ираклийски *Панарет*
† Никомидийски *Дионисий*, като има мнението и на Високопреосвещения Герон св.-Халкидонски г-н *Йеротей*
† Деркски *Неофит*
† Председател, на Дидимотихон *Мелетий*
† Неокесарийски *Леонтий*
† Критски *Хрисант*
† Сярски *Яков*
† Визински *Григорий*
† Созоагатополски *Прокопий*
† бивш Месемврийски *Самуил*
† Ставрополски *Константин*

[18] *Ἀποφαίνεται* (съотв. на лат. *pronuntiare, decidere*) – изказвам мнението си, обявявам решение, присъда (срв. пр. 14 на Антиох. събор), решавам, постановявам. От византийско и османско време, когато често пъти всички източни патриарси са резидирали целогодишно в Цариград и са заседавали заедно в т.нар. „ендимуса синод" (= събор на всички пребиваващи в столицата епископи), се е наложила практиката да се подписват различни канонични актове, като се поставя след името на Вселенския патриарх глаголът *ἀποφαίνεται* (или в аорист *ἀπεφάνη*), а след имената на останалите източни патриарси – *συναποφαίνεται* (понякога *συναποφαινόμεθα*). Срв. напр. писмо до митрополита на Молдовлахия (1689), второто низвержение на Синайския архиеп. Ананий (1691), низвержението от сан на Антиохийския патриарх Кирил (1759). Δελικάνης Κ. (ἀρχιμ.), *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα τὰ ἀφορῶντα τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου (1574-1863),* τόμ. 2. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1904, σ. 432, 442, 206. През последните години въпросът за това дали трябва томосите за предоставяне на автокефалия да се подписват и от останалите предстоятели на поместни православни църкви, или единствено от Вселенския патриарх, се превърна в един от основните предмети на противоречия в предсъборните съвещания за организирането на Всеправославен събор. Б.пр.

Андрей Зубов е роден в Москва през 1952 г. Завършва Московския институт за международни отношения (МГИМО) и започва работа в Института по ориенталистика. През 1985 г. заради християнска дейност научните му трудове са забранени за печат и той защитава докторската си дисертация едва през 1989 г. Създател на обществения комитет „Приемственост и възраждане на Русия" (през 1999 г.) и член на организацията на руските емигранти солидаристи „Народно-трудов съюз" (от 2003 г.). През 2006–2007 г. работи активно за обединението на Руската задгранична църква с Московската патриаршия. Ръководи катедрата по история на религиите в Руския православен институт „Св. Иоан Богослов" и е лектор в Московската духовна академия, както и научен сътрудник в Института по ориенталистика на Руската академия на науките. От 2009 до 2014 г. проф. Зубов е член на Комисията по въпросите на взаимодействието на Църквата, държавата и обществото на Мъждусъборното присъствие на РПЦ, както и член на Синодалната библейско-богословска комисия. Дългогодишен професор по философия и генерален директор на центъра „Църква и международни отношения" в МГИМО, през 2014 г. проф. Зубов е уволнен от учебното заведение след публичната му критика на анексирането на Крим и политиката на руската държава по отношение на Украйна. Автор на осем книги и над 300 научни статии. Автор на замисъла и отговорен редактор на проекта *Руска история: XX век*, публикуван в два тома през 2009 г. и преиздаден в три тома през 2016-17 г. – единствената засега книга по руска история, написана от гледна точка не на държавата, а на човека. Работи във вестник *Новая газета*, където оглавява отдела по Руска история, чете публични лекции по история на религията и история на западната философия.

Андрей Зубов

ПРИЧИНИ ЗА СОЦИАЛНАТА СТАГНАЦИЯ НА БЕЗПИСМЕНИТЕ НАРОДИ[1]

Знаменито е пророчеството на Йеремия: „Боговете, които не са направили небето и земята, ще изчезнат от земята и изпод небесата" (Иер. 10:11). Прието е, че в магиите и духопоклонството най-силни са най-изостаналите социално народи и племена. В Европа чак до XVIII–XIX век царяла убеждението в изключителната магьоснически сила на ирландците, бретонците, финлан-

[1] Преводът е направен по книгата *История религии. Курс лекций. Книга первая: доисторические и внеисторические религии* // МГИМО – Университет, 2006. Тогава Андрей Зубов бе професор по философия и по история на религията; бе уволнен през 2014 с формулировката „аморална постъпка" за това, че заклейми анексията на Крим и я сравни с хитлеристкия аншлус. Първата част от текста е отделна глава обобщение; втората част е подборка за шаманизма като типична демонистична религия. Библейските цитати са дадени според нашето синодално издание от 1982 г. Б.пр.

дците и особено на лапландците. Тая вяра се проявява дори в Андерсеновата приказка „Снежната царица". А малайците мюсюлмани приписват особена магическа мощ на сеноите, семангите и джакуните – древните обитатели на полуострова, чиито номадски и полуномадски племена днес чезнат в нищета. Индусите арии се ужасяват от вещерите на дивите неиндуизирани племена – мундите, курумбите, гондите, ораоните, санталите. Вървят фантастични легенди за способността им да се превръщат в кръвожадни зверове, в змии, да разболяват и усмъртяват враговете си от разстояние. Но нали легендите почти никога не са напълно безсмислени?

Един народ, престанал да жадува вечността, народ, „заскобил Бога", съединява себе си единствено с интересите и задачите на отсамния, земния свят. Той пренебрегва вертикала на пътя към небето, забравя го и всецяло се преориентира към живот „тук и сега". В тази нова „координатна система" на човека му идват на помощ духовете – господарите и уредниците на този „поднебесен" свят. Към тях се обръща човекът за практическите си нужди, с тях влиза в своеобразна симбиоза, скрепена навремени с жертвена човешка кръв. И духовете го сподобяват със сила и власт. В това демонистът е убеден напълно. Думите на Хегел, че „магьосничеството – това е осъществяване на власт от човека в неговата природност", са потвърдени от логиката във вярата на безписмените народи.

Сега можем да дадем едно по-точно определение на явлението, което нарича-ме религия:

> *Религията е съвкупността от начините, чрез които човекът достига Бога, смъртните – безсмъртното, времевите – вечното (за теистичните религии); или – методите за съединяване на човека с духовете, за овладяването им, за защита от тях при повече или по-малко пълното игнориране на вечния, безсмъртния Бог Творец (за демонистичните религии).*

За разлика от богообщуването духообщуването не изисква от човека жертвата на самоограничението. Изгубено е чувството за грях, съзнанието за собствена лошавина. Оттук и усилието за преодоляването им изчезва. Човек се усеща слаб, но не грешен. Той дири сила – и знанията, които я дават – а не сърдечно очищение. Знаейки имената на боговете, навиците им, вкусовете и възможностите им, човек се оказва способен да подчини демоните или да отслаби отрицателното им въздействие.

Бог, Който е всемогъщ и безграничен, не може да бъде подчинен и за да придобие човек присъщите Му качества, за да стане човек богоподобен, налага се да Му се подчини. Духовете, колкото и да са мощни, са ограничени и по сила, и по пространство, така че има надежда да бъдат подчинени на човешката воля. Нужно е „само" знанието как да се прави това правилно. Подчиняването на духовете превръща магьосника в господар на тяхната мощ, но не му дава вечността и всемогъществото, присъщи единствено на Бога. Поради което в културите,

ориентирани към духообщуване, тези висши цели така и не се поставят. Безкрайното в човека, което му е присъщо като богоподобно същество, бива ограничено. Такова самоограничаване до земното равнище на битието неизбежно влече стесняване на есхатологичната перспектива. Изчезва идеята за посмъртен съд, за нравствена оценка на земния път. Съдът е нужен тогава, когато едната от възможностите на посмъртното битие е приближаването към Бога, придобиването на Неговите качества. Бог – това е съвършенството, и нищо несъвършено, нищо нечисто не може да се съедини с Него. Но когато не е поставена задачата за такова съединяване, очевидно и съдът става излишен.

Обаче освобождаването от посмъртен нравствен съд обезценява и земните норми на социалните отношения. По петите на разрушението на небесния вертикал върви и разрушаването на социалния, на земния хоризонтал. Човешките отношения стават свободни от нравствените закони – наистина не изцяло (защото тогава обществото ще престане да съществува), но до голяма степен.

Към какво води пречупването на тези две направляващи линии – небесната и социалната? В резултат от това пречупване човек губи задпределните си перспективи и обетите си пред Бога и пред бъдещите поколения. Той прави късо съединение със собствената си индивидуалност, с моментните ѝ желания и интереси. Той престава да се самоусъвършенства в стремеж да стане достоен за своя Творец и да породи достойни потомци, а обратно, приспособява света към себе си, неизменния. Това е край на вътрешното развитие на личността. Последствието е, че затихват и съществените външни изменения, осъществявани от тази личност. В резултат общество, в което господства ориентацията към света на духовете, спира развитието си – в същата степен, в която това общество е предало на забвение абсолютната божествена цел на живота.

В този процес обаче външните социални и материални обстоятелства на битието не деградират, тъй като демонистичното общество цени постигнатото равнище на битова подреденост и не иска да се разделя с него. По правило обаче такова общество престава да се развива. Ние с много голяма вероятност можем да съдим по социално-икономическия ред на един или друг безписмен народ за това на какъв стадий от своето развитие той е изменил на теистичната ориентация, предпочитайки „по-необременителната" демонистична ориентация. Анализът на религиозните нагласи на безписмените народи позволява да се приеме с достатъчна увереност, че това не е начална форма на човешката религиозност, а неин страничен клон – безизходен и съхнещ. Това е видяно и описано ясно в началото на XIX век, още преди да има палеоантропология и сравнително религиознание, от дълбокомислещия Жозеф дьо Местр: „Ако човешкият род изначално е притежавал знание, то тогава дивакът може да бъде само клонка, откъснала се от дървото на обществото. Безсъмнени са както фактът на развалата, така и причината за нея – тя може да бъде само престъпление. Вождът на народа изкривява моралното начало в себе си чрез престъпление... Пастирът на народа пренася проклятието върху потомството, а тъй като в природата на всяка постоянна сила е тя да действа все по-бързо, то тази развала, все по-силно тегнеща върху потомците, в края на краищата

ги превръща в онова, което ние наричаме „диваци". А онова, което Русо и подобни нему наричат естествено състояние, е последната вече степен на затъпяването и оскотяването... Помислете: ние с нашия разум и нравственост, с нашите науки и изкуства, сравнени с първоначалния човек, сме съвсем същото, което е дивакът, сравнен с нас"[2]. „Обществото е толкова древно, колкото и човекът, а дивакът не е и не може да бъде нищо освен човек изроден и наказан [От Бога. А.З.]" – пише Дьо Местр в друг диалог от своите *Вечери*.[3]

Теизъм и демонизъм – да ги противопоставим е доста условен акт. Във всеки жив народен организъм, в народните вярвания откриваме и едното, и другото. В обичаите на народите, изповядващи дори най-възвишените теистични религии, присъстват многобройни демонични черти. Чародейството е плътска работа – сочи апостол Павел (Гал. 5:19-20), а плътта, разбира се, е задължителен компонент на човешкото същество. Но когато плътта престане да се подчинява на духа, когато се самообяви за главен, а защо не и единствен елемент на човека – пред демонизма се откриват широки възможности и обществото от предимно теистично постепенно става предимно демонистично. Възможен е обаче и е отлично познат на историята на човечеството и противоположният импулс. Цяла редица типично демонистични човешки групи по едни или други причини решително преминават към теистична религиозност – и веднага възниква държавност, писменост, цивилизация. Германците през VIII–IX век, руснаците и поляците през X, шведите през XI, Литва през XIV век демонстрират тази закономерност, когато приемат християнската вяра. Но и арабите, чули проповедта на Мохамед, за броени десетилетия създават империя и култура, за които не са и помисляли техните бащи и деди, кланящи се на камъни земни и звезди небесни. Дравидските племена от Южен Декан, жителите на Цейлон и Ява, на Камбоджа и Чампа, на Япония и Корея свидетелстват, че тяхното индуизиране и будизиране са имали подобна сила.

В началото на XX век в Африка на юг от Сахара броят на християните сред местните народи (с изключение на Етиопия) надали е надхвърлял милион; приблизително също толкова са били и мюсюлманите. В края на 60-те години на миналия век над 60 милиона африкански аборигени, живеещи на юг от Сахара, се самоопределят като християни; също толкова се самоопределят като мюсюлмани. Този процес продължава и днес, като не са редки и случаите на преминаване на новопокръстени християни към исляма. Множество традиционни религии на безписмени народи са изчезнали окончателно през последните 100–150 години, без да са били обект на сериозни изследвания. „Невъзможно е днес да бъдат описани предхристиянските вярвания на хотентотите например" – отбелязва познавачът на африканските религии Париндър.[4]

Бъдещето ще покаже дали тази принципиална смяна на религиозната парадигма ще предизвика обосноваването на здрава национална държавност и

[2] Де Местр, Ж. *Санкт-Петербургские вечера* СПб., Алетейя, 1998, с. 74-78.

[3] Пак там, с 362.

[4] Parrinder, E. G. Religions of Illiterate People: Present Situation Historia Religionum II, p 630.

писмена култура в черна Африка от XXI век. Но опитът от миналото сочи, че обикновено теистичната религия не увенчава зданието на младата цивилизация (както приляга на една „идеологическа надстройка"), а ляга като начало и първооснова на цялата бъдеща величествена сграда.

Все пак на въпроса, който си зададохме в началото на тази част, няма да успеем да дадем убедителен отговор. Проблемът защо един народ избира теистична вяра, а народът – негов съсед, избира демонична; защо един народ намира в себе си сили да се върне от света на духовете към Бога, а друг до ден днешен е доволен от духовната уредба-отклонение, възприета от дедите хилядолетия назад, предпочитайки отсамната безметежност пред усилния труд за победа над бремето на греха, грях, който не пуска човека при неговия небесен Отец и Създател – този проблем е не по-малко нерешим от простия на пръв поглед въпрос: защо тоя човек е добър, а оня – лош; защо този е самопожертвователен, а онзи вижда в ближния само средство за собствените си цели.

Шаманизмът

„Магията – това е науката на джунглата" – казва един съвременен учен. Така е – чрез магически хватки извън-историческият човек се опитва да действа върху света с цел да го преобрази. Знаем, че за разлика от науката, която смята, че действа върху света и човека чрез безлични природни явления, които тя подчинява и осъзнава, магията е убедена, че подчинява личностни духовни същества – господарите на тези явления. Наричаме тези същества духове. В много древни религиозни традиции тях, както и Бога Творец, ги наричат „богове" (египетската дума *ntr*, семитската *ilum*, санскритската *deva*). Тази традиция се запазва дори и в християнския *Нов завет*: „[…] макар и да има само по име богове, било на небето, било на земята (както и има много богове и много господевци), ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко […] – обяснява апостол Павел на християните от Коринт (1 Кор. 8:5-6).

В съвременната наука творческият импулс за овладяване на природата идва от учения – физик, медик, инженер, биолог; в магията магьосникът овладява одушевените сили на природата, магьосникът е който подчинява духовете. В съвременното религиознание такъв „научен сътрудник" от джунглата е прието да се нарича шаман.

Произход и смисъл на понятието „шаманизъм"

„Шаманът – пише Карл Густав Юнг – чрез своето знание и умение е длъжен да обяснява всичко нечуто-невиждано и да му противостои. Той е учен и по съвместителство – архивар на научните традиции на племето; каквото и да се случи, експертът е той. Обгърнат от почит и страх, той има огромен авторитет – но все пак не чак такъв, та племето му тайничко да не е убедено, че магьосникът на съседното племе е по-добър."[5]

[5] Юнг, К.-Г. *Проблемы души нашего времени.* М., 1994, с. 168-169.

„Същината на шаманизма е наличието на вяра в духове и във възможността те да бъдат подчинявани от шаманите, както и в умението на шаманите в процеса на камланието (термин за означаване на магичната шаманска практика – А.З.) да се местят в горните и долните светове, за да се борят със злите духове и да ги побеждават." Така определя шаманизма Анна Смоляк.[6]

Трябва обаче да подчертаем, че вярата в духове е присъща на всички религии в света, без изключение. Особеното на шаманизма не е тази вяра сама по себе си, а убедеността и на самите шамани, и на техните съплеменници във възможността и необходимостта от самостоятелна борба с едни духове в сътрудничество с други духове. Само човек, „заскобил" Бога Творец, но заедно с това запазил вярата в духовете, има нужда от шаманизъм. Човекът с теистична религиозност, съзнавайки, че духовете са такива тварни същества като него самия, се защитава от техните зловредни действия с Божията сила; а когато търси помощта на добрите духове, той призовава и тяхното име, и името на своя Създател. Очевидно е, че убеденият атеист е еднакво безразличен и към духовете, и към Бога-Творец и търси да си уреди живота, използвайки единствено научните методи и знания.

Обратното е при народите с религиозност от демонистичен тип: там не само шаманите, но и редовите им съплеменници всячески се стремят да овладеят изкуството за управление на духовете. (Също както ние, макар да не сме медици, даваме на болните си близки аспирин и валидол, и без да сме водопроводчици, сменяме гумичката, когато чешмата започва да капе.) „Сред нанайците, улчите и други народи по Амур има много обикновени хора не-шамани, за които обаче казват, че също умеели да общуват с духовете" – отбелязва Смоляк.[7]

Събирачите на орочски приказки Аврорин и Лебедева сочат, че „почти всички пълнолетни орочи независимо от пола и възрастта си се смятат в някаква степен за шамани"[8].

Сред якутите е широко разпространен следният обичай за лечение на безплодие: безплодната трябва да се съвкупи с духа на лиственицата арък ич-чите. „Поревна ми се ти, привлече ме към тебе любовна похот. Аз имам нужда от деца, дай ми твоето дете. Хайде да се сватосаме!" – изговаря жената, когато е отишла тайно в тайгата при заветното дърво; тогава едно червейче пада от дървото в донесения от нея чурон, пълен с кумис; молителката изпива кумиса с червейчето и забременява.[9]

Могат да се дадат много подобни примери. Шаманът се оказва не някаква странна фигура, противостояща на цялото общество (както е с вещиците, вещерите и магьосниците през християнското средновековие), а човек, кой-

[6] Смоляк, А., *Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы нижнего Амура)*. М., 1991, с. 34.

[7] Пак там, с. 41.

[8] Аврорин, В., Е. Лебедева. *Ороческие сказки*. Л., 1978, с. 48.

[9] Худяков, И. *Краткое описание Верхоянского округа.* Л., 1969, с. 191-192.

то просто фокусира и проявява настроения, които в някаква степен са присъщи на всички представители на безписмените народи.

Откъде ли произлиза думата „шаман”?

В руския език думите „шаманить” и „шаманский” се срещат в писанията на протопоп Авакум.[10]

Императрица Екатерина II нарича едно от своите драматически произведения *Шаманът*. В руския думата шаман е дошла от Сибир: в тунгуските езици тя означава именно майстор на духообщуването – *samana*.

Но самата дума samana не е с тунгуски произход. На китайски sha men може да означава едновременно и будиски монах, и магьосник – повелител на духовете. В Китай пък тази дума идва от Индия, очевидно заедно с будизма. А на санскрит – древния свещен език на индоариите – sramana, означава бродник, скитник. От древни времена в Индия наричат така санясите – странстващите аскети.

Казахите и киргизите наричат прорицателите и лечителите заклинатели бакси. Туркмените наричат бакса изпълнителя на народни песни и танци. Обаче за ламаистите – калмици, монголци и манджурци – бахши са хора с високо духовно звание; и имаме всички основания да предположим, че думата бакси или бахши произлиза от санскритската дума бхикшу – странник, т.е. тя произлиза от името, с което наричат себе си, започвайки от Сидхарта Гаутама, будистките монаси.[11]

Не само за народите от Далечния изток, но и за тези от Централна Азия магьосничеството и знахарството се оказват генетично свързани с разпространяващото се от Индия проповядване на будизма. Народите на Северна Евразия изразяват понятието „шаман” с различни думи. Якутите наричат шаманката udayan, а шамана oyun, бурятите – utyyan и bo, за алтайците шаманът е kam, за ненците – tadibey, а за лапландците – noid. Но думата „шаман”, дошла от Южна Азия, е многозначен намек. Изглежда, че бродещите проповедници и „старци” от Индия невинаги са били преносители на високи религиозни възгледи и практики. Честичко те са били най-обикновени вещери, маги и чародеи. В Индия такива хора са ги наричали вратя, но самите те предпочитали приличното название „странник” – бхикшу, шрамана. Подобни правещи се на аскети вещери явно не са ограничавали странстванията си до земите южно от Хималаите. Те стигали до Тибет, Китай, Средна Азия. Учели местните жители на изкуството си. Тъкмо затова тунгусите започнали да наричат своите магьосници шамани, а казахите – бакси.

Същевременно придвижването на думата „шаман” от Индия до Сибир съвсем не означава, че сибирските народи от добудисткия период не са познавали

[10] Протопоп Аввакум. *Житие*. М., 1934, с. 87, 102.

[11] Бартольд, В. *Бахши*. Соч. Т. 5 М., 1968, с. 501.

самото явление шаманизъм. Имаме всички основания да предполагаме, че шаманизмът не е заемка, а е доморасло, автохтонно явление на духовната култура.

Какво е шаман?

Сибирският и северноевропейският шаманизъм бил описан научно в края на XVIII и началото на XIX век и наречен „урало-угорска религия". Но към края на XIX век били насъбрани многобройни етнографски факти, свидетелстващи за наличие на религиозни явления, аналогични на шаманизма сред множество безписмени народи както от Стария, така и от Новия свят. Шаманите владеят изкуството на духообщуването не само в Сибир и в Централна Азия, но и в Северна и Южна Америка, в Океания, по островите на Малайския архипелаг – пише Мирча Елиаде в специалната си работа за шаманизма.[12]

[...]

Доста рано учените установяват, че никак не е задължително шаманът да отрича обичайното жречество. Там, където го има, шаманът отлично съсъществува с него. Но самото жречество постепенно заслабва, деградира от близостта на шаманизма. Жречеството [...] сред съвременните безписмени народи е най-вероятно отживелица от оная далечна епоха, когато магизмът още не е заменил теизма, когато жрецът е свързвал общността с Бога.

Шаманът заема в общността не мястото на жреца, а мястото на пророка. Описвайки южносуданския народ нуери, Евънс-Причърд казва, че „чрез жреца човек се обръща към Бога, а чрез пророка Бог говори с човека"[13].

Това би могло да се отнесе до всички религии, но от описанията на самия Евънс-Причърд става съвсем ясно, че нуерите почти са забравили Бога Творец и живеят в света на духовете. Жреците в определени дни и обстоятелства отправят молитви и извършват жертвоприношения както за Твореца на света, така и за духовете покровители, докато „пророците" активно нахлуват в областта на духовете не толкова за да предадат волята им на членовете на общността, а по-скоро за да въздействат на тази воля. При проверката „пророците" на нуерите се оказват типични шамани.

„Шаманът действа благодарение на своята окултна сила, осигурил си помощта на духове помощници, подчиняващи се на волята му, а жрецът е просто смирен молител, който сам се подчинява на духовете; шаманът действа от свое име, благодарение на личното си могъщество, а жрецът е официалният представител на общността в нейните взаимоотношения с духовете. Камланията на шамана са прости и по правило са ограничени до неголям кръг лица,

[12] Eliade, M. *Samanism – Forgotten Religions*. N.Y. 1950, pp. 3-5; Eliade, M. *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*. P., 1951 – руски превод Элиаде, М., *Шаманизм: архаические техники экстаза*. Киев, 1990.

[13] Эванс-Притчард, Э. *Нуэры*. М., 1992.

докато жрецът ръководи широкоформатни, скрупульозно разработени обществени церемонии" – посочва британският религиовед Хътън Уебстър.[14]

Науката открива явлението шаманство във време, когато западният свят преживява разцвета на атеизма. Да бъде признат шаманизмът, това би значило да бъде призната реалността на съществуването на духовни сили, които науката на XIX век отрича с цялата си решителност. Но фактите на шаманското камлание, изпадането на шамана в транс са били описани многократно. Нямало начин всичко това да бъде обявено за илюзия. „Възгледът за шамана като за човек нервно или психически болен станал почти общоприет в науката и самата поява на шаманизма започнала да се осмисля като резултат от психически отклонения" – отбелязва Елена Ревуненкова в своя обзор на литературата по шаманство.[15] [...] Този възглед е особено присъщ на съветската наука. [...] [От друга страна, руският етнолог Широкогоров, работил в Далекоизточната република през 1919–1922 г., твърди в своите изследвания, останали практически неизвестни на световното религиознание, че тунгуският шаман е напълно здрав и пълноценен човек, който е по-скоро психотерапевт, отколкото луд.[16] [Свързващ преразказ от преводача.] Няколко десетилетия по-късно същата мисъл изказва Клод Леви-Строс, който очевидно никога не е чел Широкогоров.[17]

Във втората половина на XX век, до голяма степен благодарение на работите на Мирча Елиаде, отношението към феномена на шаманството търпи изменения. Елиаде настоява във всичките си изследвания, че мнението за шаманството като [резултат от] психично заболяване е напълно невярно. По време на шаманската инициация човекът, който се посвещава на шаманството, на вид е като душевно болен – подчертава Елиаде, но след края на ритуала шаманът е по-силен, здрав и паметлив от своите съплеменници. [...]

Дума да няма, шаманът прекрачва социалните норми на своето общество. Прави са, изглежда, учените, които настояват, че той е психически здрав. Трудно е да си представим, че всички многобройни общности от шамански тип по цялото земно кълбо се състоят от душевно болни хора. Та нали не само шаманът, но и неговите съплеменници, които вярват в него и в неговите камлания, би трябвало да имат подобна психотичност. А ако шаманът е шизофреник, то и на цялото племе, щом то се нуждае от шаман, е присъща παράνοια.

Шизофрения и истерия може да припише на шамана само изследовател, който отрича съществуването на дух-овния свят, т.е. не вярва в личности-духове. Но целият парадокс на шаманството е именно в това, че единствено дейст-

[14] Webster, H. Magic – *A Sociological Study.* L., 1948, p. 306.

[15] Ревуненкова, Е. *Народы Малайзии и Западной Индонезии*. М., 1980, с. 14.

[16] Широкогоров, С. *Опыт исследования основ шаманства у тунгусов*. Ученые записки историко-филологического факультета. Вып. 1. Владивисток, 1919, с. 107; виж също: Shirokogoroff, S. *Psychomental Complex of the Tiungus*. London-Shang Hai, 1935.

[17] Леви-Стросс, Л. *Колдун и его магия Природа*. 1974 №8, с. 93-94.

вителното съществуване на духовете придава смисъл на съществуването на института „шаманство". „Там, където шаманството процъфтява, приказното време и приказният свят съществуват в действителност, тук и сега: мъжът или жената, животното, растението или скалата, притежаващи шаманска магична сила, имат непосредствен достъп в оная съноподобна област от живота, която за повечето от нас е вече мъртва" – казва съвременният американски религиовед Джоузеф Кембъл.[18] Можем да отричаме битието на демоните, но шаманът и неговите съплеменници изцяло вярват в тях. Да смятаме всички тези хора въз основа на това за луди има не повече основание, отколкото за един атеист да приеме за безумец всеки християнин, който участва в тайнството на Евхаристията. А ако признаем макар и само субективната реалност на духовния свят, то тогава феноменът шаманство лесно става обясним.

[...]

За религиозния ум демоничната обзетост, т.е. властта на духовете над човешката душа, спокойно може да се разглежда като причина за психично заболяване. Да вземем, примерно, характерния случай, разказан в трите Евангелия:

> Един от народа отговори и рече: Учителю, доведох при Тебе сина си, хванат от ням дух; дето и да го прехване, тръшка го, и той се запеня, и скърца със зъби, и се вцепенява. Говорих на учениците Ти да го изгонят, ала не можаха. Иисус му отговори и рече: О, роде неверен, докога ще бъда с вас? докога ще ви търпя? Доведете го при Мене! И доведоха го при Него. Щом бесният Го видя, духът го стресе; той падна на земята и се валяше запенен. И попита Иисус баща му: Колко време има, откак му става това? Той отговори: От детинство; и много пъти духът го хвърляше и в огън, във вода, за да го погуби; но ако можеш нещо, смили се над нас и ни помогни. (Марк. 9:17-22)

Този разказ доста напомня на картината на мъченията на бъдещия шаман, на класическите симптоми на „шаманската болест", многократно описвани от етнографи и пътешественици. Така че, ако сметнем шаманското призвание за някаква болест, то тя е по-скоро не физическа, а демоническа. „Обяснението на болестта чрез вселяване на дух се отнася към културата, не към патологията" – това са точните думи на изследвачката на сибирския шаманизъм Елена Новик. [19]

Религиоведът няма право да подхвърля на съмнение обективността на религиозните възгледи на обществото, което изучава, изхождайки от собствения си религиозен опит или от липсата на такъв. Религиозните представи са културна реалност и опитите да бъдат превръщани в натурфилософска

[18] Campbell, J. *The Masks of God: Primitive Mythology*. N. Y. Arcana 1991, p. 290.

[19] Новик, Е. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме*. М., 1984, с. 193.

реалност са не само опасни, но и напълно разрушителни за предмета на изследването. Именно в този случай шаманизмът се мисли за душевна болест, че и всяка религия – за психическа аномалия.

[В следваща глава от книгата е разказано следното бурятско предание. – Д.К.:]

Един шаман се научил, че негов съселянин е тежко болен, престорил се на умрял, *пресрещнал* тримата зли духове, които отивали за душата на болния, и тръгнал и той с тях. *По пътя духовете питат шамана защо, като е мъртвец, тревата под краката му се* стелва. *Хитрият шаман обяснил, че е много* скорошен мъртвец и още не се е научил да ходи както трябва. Той пък ги заразпитвал от какво ги е най-много страх. Духовете чистосърдечно си казали (изобщо в шаманските легенди духовете често са представени като силни и глупави), че най-много от всичко ги е страх от шипка и глог.

– А като беше жив, тебе от какво най те беше страх? – на свой ред го питат духовете.

– Като бях жив, най ме беше страх от тлъстото месо! – отвърнал хитрецът, който си бил много лаком.

После злите духове грабнали душата на болния и я понесли. Като се уморили, шаманът предложил да я поноси той. *Те се съгласили с радост.* Но като стигнали едни храсталаци от шипка и глог, *шаманът се* сврял сред тях, здраво сграбчил душата. Духовете разбрали, че ги е метнал, ама не смеели да наближат страшните храсти. Решили отдалече да замерват шамана с парчета тлъсто овнешко. Той пищял: „Страх ме е! Страх ме е!" – и се наял до пръсване. Духовете, като видели, че полза няма, отишли си, *а шаманът изпълзял из храстите,* дошъл си в земния свят *и* върнал на болния душата му.[20]

Превод от руски: Деян Кюранов

[20] Хангалов М. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958, Т.1, с. 398-399.

Майкъл Плекън (р. 1948) е американски православен свещеник, социолог на религията и богослов. Автор е на редица книги и статии от областта на социалната история на религията, с фокус върху съвременното православно богословие, съвременните руски богослови – емигранти, както и върху трудовете на Сьорен Киркегор. Плекън завършва социология и философия в Католическия университет във Вашингтон през 1970 г., а след това защитава докторска степен в Университета „Рутджерс" в Ню Джърси под научното ръководство на известния социолог на религията Питър Л. Бъргър. Академичната кариера на о. Плекън е свързана с Колежа „Барух" в Университета в Ню Йорк, където постъпва през 1977 г. В началото служи като свещеник в Лутеранската църква в Америка, но по-късно е приет в православието и е ръкоположен за свещеник в Православната църква в Америка, в която служи повече от 40 години. Най-известните му книги са *Необикновената молитва: Молитвата във всекидневния опит* (Uncommon Prayer: Prayer in Everyday Experience, University of Notre Dame Press, 2016) и *Светът като тайнство. Икуменически размисли върху светската духовност* (The World as Sacrament: Ecumenical Reflections on Worldly Spirituality, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017). Представеният тук негов текст Alexander Schmemann: Father and Teacher of the Church" е публикуван в *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, 3, 3, 1994, p. 275-288. Настоящият превод е посветен на изпълващата се тази година стогодишнина от рождението на о. Александър Шмеман (род. 13 септември 1921 г.).

Свещ. Майкъл Плекън

АЛЕКСАНДЪР ШМЕМАН: ОТЕЦ И УЧИТЕЛ НА ЦЪРКВАТА

Църквата никога не е толкова присъстваща в света, нито толкова „полезна" за света, колкото когато е напълно свободна от него – свободна не само „външно", т.е. независима от неговите структури и господства, а също – и главно – вътрешно, т.е. свободна от своята собствена духовна капитулация пред неговите ценности и съкровища.[1]

„Свободният в Христа човек – човек, изпълнен с радост"

На тринадесетия ден от декември Православната църква в Америка чества първия канонизиран православен светец на Северна Америка[2] – св. Герман

[1] Schmemann, A. „The World in Orthodox Thought and Experience" – In: *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press [нататък – SVSP], 1979, p. 84.

[2] Orthodox Church in America (OCA); денят 13 (25) декември е смятан за дата на преставянето на св. Герман; в богослужебния календар неговият празник е посочен на датата 27 юли (9 август) – деня на църковната прослава на св. Герман Аляски от ПЦА през 1970 г. Б.пр.

(1751–1836[3]): монаха мисионер от остров Спрус, Аляска. Странник и бунтовна фигура като никого другиго, в продължение на над четири десетилетия св. Герман насажда Църквата сред алеутите – с молитва, със служение на страдащите и с личната си святост. С любов към Бога и своите ближни – алеути, той принася добро свидетелство, независимо от противодействието от страна на Руско-американската търговска компания[4] и без осезаема помощ от своя роден манастир „Валаам" или от църквата майка в Русия. Един ред измежду малкото останало след него писмено наследство обикновено присъства на неговите икони, за да резюмира целия негов живот и святост: „… от този ден нататък, от този час, от тази минута обичай Бога повече от всичко…".

На провъзгласяването на канонизацията на св. Герман в Аляска в 1970 г. присъства и един друг православен имигрант, който е превърнал Америка в свой втори дом и който е допринесъл много, за да се стигне до тази канонизация. Пресаден в Ню Йорк от руската диаспора в Париж, към края на двадесетото столетие о. Александър Шмеман ще се превърне в не по-малко дълбоко църковна личност, в също такъв странник и бунтовна фигура, какъвто е бил и св. Герман Аляски.[5] На 13 декември 1993 г.[6] – празника на св. Герман – се навършват десет години от преставянето в Господа на о. Александър.[7]

Учител и отец на Църквата, изследовател на богослужението, декан на семинария, за епископите – богослов, литературен критик и свещеник, о. Александър е вселенски признат заради многообразните свои приноси. И неговият глас продължава да се чува – заедно с гласовете на Ив Конгар, Жан Даниелу, Луи Буйе и о. Георги Флоровски – хората, които са го формирали. Той обаче е дал много повече от само „православната позиция" по литургическите въпроси. Единственият по рода си дар на о. Александър Шмеман към вселенската Църква е възстановеното от него фундаментално място на самото основание за съществуването на Църквата, на корените на нейния живот, нейната мисия и нейния начин на изразяване – *в богослужението*, и най-вече в отслужването на св. Евхаристия.[8] В същото време онова, което той постигна, не беше

[3] В оригиналния текст годините на живота на св. Герман са посочени като „1856–1817" г. Б.пр.

[4] Российско-Американская компания (РАК; пълно наименование: „Под высочайшим Его Императорского Величества покровительством Российская-Американская Компания") – колониална търговска компания, утвърдена с указ на имп. Павел I от 8 (19) юли 1799 г.; след продажбата на Аляска от Руската империя на САЩ през 1867 г. прекратява дейността си. Б.пр.

[5] За разбирането на личността на о. Александър Шмеман и на великия духовен дар на неговите трудове съм задължен на моя брат в Христа о. Алексей Виноградов, свещеник в православната църква „Св. Григорий Богослов" в Уапингърс Фолс, щата Ню Йорк. О. Александър е бил учител, изповедник, приятел и роднина по женитба на о. Алексей. Настоящият очерк е посветен на вечната памет на о. Александър в Църквата, с благодарност към о. Алексей, който съхранява тази памет като живо предание.

[6] Макар и публикуван през 1994 г., явно този текст е писан преди посочената дата, а по всяка вероятност и специално във връзка с нейното приближаване. Б.пр.

[7] Човек може само да размишлява над това „съвпадение" – 13 декември 1973 г. беше пък „небесният рожден ден" на друг отец и учител на Църквата: Артър Карл Пийкорн, лутеранския еквивалент на о. Александър Шмеман – виж: *The Church: Selected Writings of Arthur Carl Piepkorn*, ed. Michael P. Plekon & William S. Wiecher, Delhi, NY: ALPB, 1993.

[8] Сбирка с най-значимите очерци по тези теми виж в: *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*, ed. Thomas Fisch, Crestwood, NY: SVSP, 1990.

нищо по-малко от едно възстановяване на еклисиологията и обновяване на църковния живот. В своето изкусно интерпретиране на разнообразните съвременни „редукции" на Църквата о. Александър успя да разкрие същностната идентичност на Църквата, до голяма степен наподобявайки православния богослов на деветнадесетото столетие Алексей Хомяков и следвайки водителството на своя собствен учител – „евхаристийната еклисиология" на о. Николай Афанасиев.[9]

Независимо обаче от преследването на живота в Царството Божие, в Църквата и в богослужението, о. Александър никога не изостави света на литературата, политиката и културата, на обществото и историческия процес.[10] Най-много от всичко друго неговото проницателно разбиране за света, лекотата, с която той стоеше насред него – независимо дали в Париж или в Ню Йорк, прочувственото му наслаждаване на добрите неща в този живот – всичко това беше дълбоко вкоренено в триединството на стълбовете на неговото богословие и още повече – на неговата собствена вяра и святост: творение – грехопадение – изкупление.[11]

Да бъде слушан о. Александър означаваше човек да бъде удивително разтърсен от богатството на неговата хуманитарна ерудиция. Независимо че онова, което е по-добре познато, е неговата работа като историк на богослужението, впечатляваща е работата му и в други области като неговите коментари върху историята на учението на вярата, върху монашеството и схизмата, а извън църковните теми – върху историята на съвременните политически движения.[12] От огромен интерес и наслада за мене – обучения при Питър Бъргър в социологията на знанието и на религията – са изкусните прочити на о. Шмеман на структурите, движенията и мисленето на Модерността.[13] Повече от тридесет години назад той предложи един необичаен контрапрочит на американското общество, както и на мястото (или

[9] Кномiакоv, А. *The Church is One*, Seattle, WA: St. Nectarios Press, 1979; Iдем – „On the Western Confessions of Faith" – In: *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, ed. Alexander Schmemann, Crestwood, NY: SVSP 1977, p. 31-69. Това, което е достъпно на английски език от о. Николай Афанасиев, е малко. Неговото важно съчинение *Трапеза Господня* (Париж, 1952 г.), макар и преведено в една защитена в Семинарията „Св. Владимир" дисертация, още не е публикувано. Виж очерка „The Church Which Presides in Love" – In: *The Primacy of Peter*, ed. John Meyendorff, Crestwood, NY: SVSP, 1992, p. 91-143; срв. Nicols, A. *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers and Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

[10] Виж например неговите приноси към изданието: *Aleksandr Solzhenitsyn: Critical Essays*, ed. John B. Dunlop, Richard Haugh, Alexis Klinoff, NY: Collier, 1979 – „On Solzhenitsyn", p. 28-40; „A Lucid Love", p. 382-393; и „Reflections on *The Gulag Archipelago*", p. 515-526.

[11] В личните си дневници о. Александър нарича това „триединна интуиция" – виж: Шмеман, А. *Дневници (1973–1983)*, С.: Комунитас, 2011, с. 262, 264, 298, 417. Б.пр.

[12] Виж: *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, transl. by Lydia Kesich, Crestwood, NY: SVSP, 1966 (препечатано през 1977 г.). В допълнение към очерците за Александър Солженицин и сборника *Ultimate Questions*, който вече цитирахме, други примери могат да бъдат открити в библиографията, съставена от Пол Гарет – виж: *St. Vladimir's Theological Quarterly* [нататък – SVTQ], 28, 1, 1984, p. 11-26. И все пак голяма част от неписаното от него и от неговите лекции по тези въпроси остава непубликувано.

[13] Виж: „Problems of Orthodoxy in America: III. The Spiritual Problem" – In: SVTQ, 9, 4, 1965, p. 11-12; 171-193; „For the Life of the World" и „Worship in a Secular Age" – In: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, NY: SVSP 1973, p. 117-134; *Church, World, Mission…*, p. 7-24, 193-208. Относно трудовете на Питър Бъргър виж например: *A Rumor of Angels*, NY: Anchor-Doubleday, 1990 (разширено издание); *The Heretical Imperative*, NY: Anchor-Doubleday, 1979; *A Far Glory*, NY: Free Press, 1992.

на отсъствието на място) в него за една общност на вярата и за нейното предание. Тези перспективи върху модерния американски секуларизъм, върху неговото толериране на многообразието, прагматизма и подтика към конформизъм, по-късно се съединиха с опита на о. Александър от социалните и културните промени през 60-те и 70-те. Макар да не доживя да види крайното радикализиране на проблемите в Църквата през 80-те и 90-те, онова, което би го изненадало там, нямаше да бъде много.[14]

Учител на Преданието

О. Александър беше не само учен, а над всичко останало – учител. Преданието на Църквата, истината на Евангелието, славата на богослужението: всичко това беше вярно предавано – бихме могли да кажем инкарнационно въплътено и лично съобщавано – от него. Магнетофонните ленти със записи от неговите участия в молитвени събрания и конференции улавят убедителния стил на неговата проповед и преподаване.[15] Такива са и текстовете от *Литургия и живот* и *Тържество на вярата* – първия преведен том негови *Неделни беседи* за радио „Свобода". Тези записани беседи са над три хиляди. Планирани са и още два тома с преводи на такива беседи, заедно с други избрани места от неговия труд върху смъртта и възкресението.[16]

Онези, които познаваха о. Александър, си спомнят неговите пастирски дарби като изповедник и духовен наставник. Наистина, неговата страст и вярност като свещеник на Църквата са видими във всяка роля, която той изпълняваше, било то с по-големи групи, на конференции, или с църковния народ, събран за богослужение, или с отделния човек, дошъл при него като при пастир. На неговото опело неговият колега и приятел Веселин Кесич убедително обобщи свещеническото свидетелство на о. Александър, принесено с неговия живот и особено с последното му боледуване:

> „Той беше човек, свободен в Христа; той беше човек, изпълнен с радост…" Преподаде ни урок върху това как в страданието може да бъде проявена силата на вечния Бог. Урок върху силата в слабостта. Мои скъпи приятели, да научим този особен урок – за силата в слабостта – е фундаментална поука: това е Евангелието. Евангелието не е нищо друго, освен сила в слабостта. Този, Който беше разпнат в слабост, беше възкресен със силата на Бога.[17]

---

[14] Виж неговите проницателни коментари в „Liturgy and Eschatology" – лекция в памет на Николай Зернов, публикувана в: *Liturgy and Tradition*, p. 89-100.

[15] Някои записи от конференции, посветени на св. Кръст, на Божията майка, на покръстването и духовната разсъдливост, са достъпни от „The Father Alexander Schmemann Bookstore", PO Box 1390, Place Bonaventure, Montreal, Quebec, Canada J5A1H3.

[16] *Liturgy and Life: Christian Development Through Liturgical Experience* и *The Celebration of Faith – I Believe, The Church Year… Sermons*, vols. 1 & 2, transl. by John A. Jillions, Crestwood, NY: SVSP, 1974, 1991, 1994. Книгата, посветена на смъртта и възкресението, се подготвя за публикуване от о. Алексей Виноградов в издателство SVSP.

[17] Kesich, V. „Freedom and Joy" – In: SVTQ, 28, 1, 1984, p. 41-42.

О. Шмеман беше далеч от това да е сантиментален или сълзлив. Благочестието му беше от жизнерадостен, а не от антикварен, стереотипен, формален вид. Той служеше на Църквата крайно енергично и практически на няколко позиции. От 1951 г. до смъртта си в 1983 г. преподаваше в Семинарията „Св. Владимир", изпълнявайки през последните двадесет и една от тези години и длъжността на декан. В продължение на много години беше богословски съветник на Синода на епископите и човекът, който извърши подготовката по получаването на автокефален статут от Православната църква в Америка през 1970 г. Работеше като богослов с Постоянната конференция на православните епископи в Америка (SCOBA[18]), както и към различни местни и чуждестранни междуправославни групи, занимаващи се с проблемите на богословското образование и на работата с младежта. Подпомагаше *St. Vladimir's Theological Quarterly*[19] и създаде ежегодния богословски лекционен цикъл в Семинарията. Мисията на St. Vladimir's Press дължи много на неговите образователни идеали по отношение на цялата Църква и на света. При все това налага се да кажем, че приживе о. Александър често се сблъскваше и с остра съпротива и дори с отхвърляне от духовните ръководители на своята църква. След смъртта му неговата работа беше колкото помнена с нежност и вслушване, толкова и преднамерено пренебрегвана или опровергавана, и то вътре в неговата собствена църковна общност.

О. Александър беше също и активен преподавател и учен и извън православието. Той работеше в няколко от комисиите на Световния съвет на църквите и беше участник в работата на немалко групи за богословски диалог, изнасяйки множество доклади пред техните конференции. Допринасяше със свои статии и към международни списания и научни сборници. Беше и сред подписалите Хартфордската декларация от 1975 г., като подготви един проникновен очерк за сборника, предложил интерпретации на целта на тази декларация.[20]

Независимо от огромната си заетост той беше в състояние да напише значителен корпус от съчинения. Повечето от това обаче е публикувано в малки списания или остава непубликувано. Още с първите си есета, публикувани в списания на руската православна диаспора от края на 40-те и началото на 50-те години, той се залавя с такива въпроси като централното място на Пасха – празника на Христовото Възкресение, богослужението като сърце на Църквата, Църквата като нещо повече от институционални структури, догматически и канонически формулировки и национални (етнически) сдружения.[21] Първите му английски статии пък от средата на 50-те години започват с празничния кръг на богослужебната година на Църквата, като акцентират върху евхаристийната природа на Църквата, както и върху са-

[18] Standing Conference of Orthodox Bishops in America. Б.пр.

[19] Периодичното издание на Семинарията „Св. Владимир". Б.пр.

[20] „The Ecumenical Agony" – In: *Church, World, Mission*…, p. 193-208.

[21] Тези статии, написани от о. Шмеман на руски език в периода 1947–1953 г., виж на страници 11-13 от вече цитираната библиография на Пол Гарет.

мата Евхаристия: като *Тайнството* на Църквата.[22] Неговото важно църковно-историческо изследване се появява за първи път на руски език в 1954 г., а през 1963 г. – и в превод на английски: *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*.[23] Този труд все още продължава да е пренебрегван в полза на литургическите му съчинения, но при все това той е богат на детайли от историческия живот на Църквата, които са решаващи за – макар и обичайно не експлицитно изведени в – неговите по-късни еклисиологически изследвания като събраните в *Църква, свят, мисия* (1979)[24] и в посмъртния сборник *Liturgy and Tradition* (1990 г.). Критичното разглеждане от о. Шмеман на *Типикона* и на реда (*ordo*) или „облика" на богослужението е съдържанието на неговото *Въведение в литургическото богословие*.[25] Това съчинение остава един важен ранен израз на неговото централно учение за богослужението като живот на Църквата, за *ordo* като нейно самоотъждествяване и за Литургията като освещаване на времето и на живота на християнина. В съчиненията на о. Александър Шмеман можем не само да прочетем имената на хора като Конгар, Буйе, Даниелу, Русо[26], Дикс, Кулман, Брилиот[27], Боте, Каброл, Баумщарк, Касел, Флоровски и особено о. Афанасиев, но и да забележим тяхното влияние върху неговото богословие. От поразителна значимост е неговото привличане от един от неговите по-слабо известни учители: архим. Киприан (Керн), отправил остри критики към загубата на евхаристийна църковност, случила се в столетията на засилена набожност и актове на благочестивост, на индивидуализъм и еклисиален прагматизъм.[28] След години в изключително важните си статии от поредицата „Проблеми на православието в Америка"[29] о. Александър ще разпростре оценката на своя учител не само върху този литургически упадък, но и върху кризата на еклисиологията.

Светът като тайнство, богослужението като живот

О. Александър беше рядко проницателен критик, но също така и последователно утвърждаваше същностното, което се отнася до Църквата. Най-добрият пример за това са неговите книги, посветени на главните тайнства:

[22] „Pentecost, the Feast of the Church" – In: SVTQ, 1, 3-4, 1953, p. 38-42; „The Eucharist and the Doctrine of the Church" – In: SVTQ, 2, 2, 1954, p. 7-12; „The Mystery of Easter" – In: SVTQ, 2, 3, 1954, p. 16-22; „The Sacrament of Baptism" – In: *The Word*, 1, 1, 1957, p. 36-40, 47; „Liturgical Theology: Its Task and Method" – In: SVTQ, 1, 4, 1957, p. 16-27.

[23] Превод на български: Шмеман, А. *Историческият път на православието*, С.: Омофор, 2009. Б.пр.

[24] Виж тук, бел. 1. Б.пр.

[25] *Introduction to Liturgical Theology*, transl. by Ashleigh E. Moorhouse, Crestwood, NY: SVSP[2], 1975.

[26] Dom Oliver Rousseau – бенедиктинец от манастира „Шеветон" в Белгия, активна фигура на движението за литургически реформи в Римокатолическата църква. Б.пр.

[27] Yngve Torgny Brilioth (1891–1959) – епископ и богослов на Лутеранската църква на Швеция; за останалите имена, изредени тук, виж статията: Job (Getcha), archim. „From Master to Disciple: The Notion of „Liturgical Theology" in Fr Kirpian Kern and Fr Alexander Schmemann" – In: SVTQ, 53, 2-3, 2009, p. 251-272, и обясненията в българския превод: Йов (Геча), архиеп. „От учител към ученик: понятието за „литургическо богословие" при о. Киприан (Керн) и о. Александър Шмеман" – В: *Християнство и култура*, 10 (157), 2020, с. 42-59. Б.пр.

[28] Киприан (Керн), архим. *Евхаристия*, Париж: YMCA Press, 1947, с. 27 (Въведение).

[29] „The Canonical Problem" – In: SVTQ, 8, 1964, p. 67-85; „The Liturgical Problem" – In: SVTQ, 8, 1964, p. 164-185; „The Spiritual Problem" – In: SVTQ, 9, 1965, p. 171-193 и „The Underlying Question" – In: *Church, World, Mission*…, p. 7-24.

От вода и Дух и *Евхаристията*.[30] В тях ни е предоставена същинската сърцевина на неговото учение, която е изразена също така и в превърналата се в най-добре позната и най-четена негова книга: *За живота на света*.[31] Тук богослужението е представено не като само едно от нещата, които Църквата върши, не просто някакви постановени в нея исторически, колоритни и символически ритуали, а като самото присъствие на Бога сред Неговия народ и възхождане на този Божи народ към Царството небесно. В учението на о. Александър класическият принцип остава или в своята по-обичайна версия – *lex orandi, lex credendi*, или в по-прецизното изразяване на Проспер от Аквитания: *(ut) legem credenda lex statuat supplicandi* („правилото на молитвата е правило на вярата").[32] В богослужението са осветени целият ден, цялата нощ, годината – цялото време. И цялата дейност на човека трябва да бъде преобразена: работа и забава, хранене и сън. Всяка точка от човешкия живот е момент, в който Бог ни спасява и връща обратно: от нашето погребване и възкресяване в Кръщението към миропомазването или подпечатването, към християнския брак, към помазването на болния, към погребването на християнина. В богослужението на Църквата и с ръкоположеното свещенство целият човешки живот и най-вече материалните неща – хлябът, виното, елеят, водата, думите и докосванията – са насочени обратно към онова, за което са били предназначени: добро – в Божиите очи[33], а в случая с човечеството – самия негов образ и подобие. Следствията от този живот на Бога и с Бога в богослужението са ясни. Времето става самото *тайнство на бъдещия век*, есхатологична икона на Божието дело на спасяването и възстановяването на Неговото паднало творение.[34] Оттук и мисията на Църквата: да бъде свидетел (μάρτυς) на тези неща, да проповядва Евангелието на всички, да кръсти всички, ще рече, да събере всички в себе си, в Божието царство. О. Александър непрекъснато подчертава *пасхалната* или възкресна природа на Църквата, на богослужението и на християнското живеене – една ослепителна реализация, вътре в опита на Православната църква, илюстрирана от множество свети жени и мъже дори и в нашето съвремие: хора като Герман Аляски, Серафим Саровски или Мария (Скобцова).[35]

В тези книги о. Александър проследява най-внимателно богослужението, особено Евхаристията, като шествие, пътуване на Божия народ към Царството Божие. Формата на всяко богослужебно последование, богослужебните жестове, текстове и употребявани предмети – всичко това е изследвано не за метафо-

[30] *Of Water and Spirit* и *The Eucharist* (Crestwood, NY: SVSP – 1974, 1988), второто от които е в превод на Paul Kachur. Също така о. Александър обобщаваше голяма част от своето литургическо учение във въведенията, които той пишеше за все още публикуваните издания на SVSP за службите на празничните дни.
На български: Шмеман, А. *От вода и Дух*, С.: Омофор 1997; *Литургическо богословие*, С.: Омофор 2013; второто заглавие обединява в едно издание две от съчиненията на о. Шмеман: *Въведение в литургическото богословие* и *Евхаристията*. Б.пр.

[31] На български: Шмеман, А. *За живота на света*, С.: Омофор 2004. Б.пр.

[32] Виж: Kavanagh, A. *On Liturgical Theology*, NY: Pueblo 1984, където са дадени съответните цитати от *PL* 50, 555.

[33] Срв. Бит. 1:31. Б.пр.

[34] *For the Life of the World*, p. 65. В българското издание – на с. 95. Б.пр.

[35] Виж: *Little Russian Philokalia*, vol. 1: „St. Seraphim of Sarov", Platina, CA: St. Herman Press, 1991; 3rd ed., vol. 3: „St. Herman of Alaska"; Hackel, S. *Pearl of Great Price: The Life of Maria Skobtsova*, Crestwood, NY: SVSP 1980.

ри или символни значения, с каквито те са били натоварени от литургистите от миналото, а за тяхната преобразяваща сила и провъзгласяване пред богослужебното събрание, пред всеки отделен християнин и пред онези, които биха могли да влязат в служещата Богу общност. Този мисионерски тласък на богослужението, който наистина представлява *мисионерската обосновка* на Църквата, преминава през тези кардинални книги и просмуква цялото учение на о. Александър, в поразително противоречие с всички тези, които биха разкритикували Православната и другите литургични църкви и биха ги обвинили в някаква самозатвореност и объркани приоритети.[36] Франк Сен[37] повтаря о. Александър Шмеман, когато предлага своята най-нова и приятно изненадваща оценка за главния и традиционен църковен начин за евангелизация: богослужението.[38]

В своето посмъртно издадено съчинение *Евхаристията: Тайнството на Царството* (на руски през 1984 г.; френско издание – 1985 г.; английско издание – 1987 г.) о. Шмеман разкрива едно широко, католично разбиране за богослужението в съзерцаване на всеки сакраментален елемент от евхаристийното последование. Той ни разкрива Евхаристията като парадигматична форма за богослужението, а практически и за Църквата. Защото в Евхаристията Църквата е събрана от Светия Дух, за да влезе, да се възвиси към Царството – с четене, пеене, проповядване и слушане на Словото, с молитва за всички и с принасяне в единство на хляба, на чашата и на самите нас – в благодарене и възпоменание, бивайки по този начин съединена с Господа и всеки един с другиго в св. Причастие, което е Тялото и Кръвта на Христос, Негов живот във, със и за живота на света.

Възгледът на о. Александър за Евхаристията и за цялото богослужение не се носи свободно, като своеобразна експертност в богослужението, разбирано като просто един аспект на християнската вяра и живот, редом до други, равностойни или дори по-важни техни компоненти. В почти всичко от написаното от него той прецизира връзките между богослужението и вярата и живота – за Църквата, за света и за мисията. Фундаментите, корените на тези връзки лежат в трите „момента" от историята на спасението, които о. Александър постоянно проповядва. В доклад, изнесен точно една година преди смъртта си, той изразява тези три „акламации" на вярата с особена сила:

> Първо, Бог е сътворил света… Да претендираме, че ние сме Божие творение, означава да твърдим, че Божият глас постоянно говори вътре в нас и ни казва „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро" (Бит. 1:31). Отците настояват, че дори и дяволът е добър по природа и е зъл само поради злоупотребата със своята свободна воля.

[36] Виж: „The Time of Mission" – In: *For the Life of the World*, p. 17-66; „The Missionary Imperative" – In: *Church, World, Mission…*, p. 209-216; „The Sacrament of the Faithful" and „The Sacrament of Remembrance" – In: *The Eucharist*, p. 81-100; 191-212. Виж също цялата книга *Liturgy and Life…*

[37] Frank Colvin Senn (р. 22 април 1943 г.) е пастор на Евангелската лутеранска църква в Америка и литургист. Б.пр.

[38] Senn, F. *The Witness of the Worshipping Community*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1993.

> След това идва вторият елемент, неотделим от първия: този свят е паднал – паднал е в своята пълнота – превърнал се е царство на княза на този свят. Пуританският възглед за света, толкова широко разпространен в американското общество, в което аз живея, приема, че доматеният сок е винаги добър, а алкохолът винаги е лош – значи доматеният сок не е паднал. По подобен начин телевизионните реклами ни казват: „млякото е натурално" – с други думи, не е паднало. В действителност обаче доматеният сок и млякото са също толкова част от падналия свят, колкото и всичко останало. Всичко е сътворено добро – и всичко е паднало – и накрая, това е нашата трета, „фундаментална акламация" – че всичко е изкупено. Изкупено е с Въплъщението, Кръста, Възкресението и Възнесението на Христос и чрез дара на Светия Дух на Петдесетница. Такава е интуицията, която ние получаваме от Бога с благодарност и радост – нашето виждане за света като сътворен, паднал и изкупен. Ето тук е нашият богословски дневен ред, нашият ключ към всички проблеми, които днес тревожат света.[39]

Този богословски възглед е проникнат от сериозност, страст, дори добър хумор и най-много от всичко, радост. И действително, в непосредствено последвалите този откъс параграфи о. Александър подчертава евангелската радост, която толкова често липсва в богословието и в църковния живот. И все пак тук има и изключителна проницателност, защото вероятно най-широко разпространената ерес в нашите дни от гледната точка на човечеството е изкусно описана и отхвърлена, използвайки езика на нашия тукашен свят: алкохола, млякото и доматения сок, а на други места из съчиненията на о. Александър – в американските образи на благосъстоянието, мощта и удоволствието: небостъргачите, световните изложения, големите автомобили, бифтеците и коктейлите. Тук ни е открита арогантността на *нашите* решения за това какво е натурално и добро, противопоставено на онова, което ние, с морална и политическа коректност, дефинираме като зло. Ето тази човешка селективност, противопоставена на Бога, о. Шмеман идентифицира като тъкмо този вид религиозност, който не само се толерира от нашето секуларно по същността си общество, но дори се препоръчва от него. Несъмнено това е точно тази антропоморфна и антропоцентрична религия, която е имал в ума си и Фойербах. Тази религия обаче не е „традиционната", т.е. богооткровената дадена ни свише вяра на Църквата, Писанието и богослужението. Това е нашият *начин*, не Божият.

Усилието на о. Александър, както той често говори, използвайки езика на св. Йоан Богослов, е да „изпитва духовете" на културата, да научава дали те са от Бога. Тази остра критичност към етоса както на Църквата, така и на света, при него се съпровожда винаги от базисната *проповед* (κήρυγμα) за сътворяването, падението и изкуплението. Казано по друг начин, о. Александър е виждал – също както правят и отците на Църквата – не само Евхаристията, но още и Църквата, и света като тайнство:

[39] „Liturgy and Eschatology", p. 98-99.

> … в първите глави от кн. Битие ние намираме открита заявка за този светотайнствен характер на света. Бог е сътворил света, сетне е сътворил и човека и е дал света на хората – да ядат и да пият. Светът е бил Божият дар за нас, съществувал не сам заради себе си, а за да бъде преобразен, да се превърне в живот и така да бъде принесен обратно, като човешки дар за Бога… Появил се обаче грехът, рушейки първоначалното единство, и това не е било просто въпрос на нарушени правила, а по-скоро загуба на визията, отказ от тайнството. Падналите в греха човеци са виждали света като нещо, което е секуларно и профанно, а религията – като нещо напълно отделено, частно, отдалечено и „духовно". Светотайнственият смисъл на света е бил изгубен. Човекът забравил онова свещенство, което е било целта и смисълът на неговия живот. И започнал да гледа на себе си като на умиращ организъм в една студена, чужда за него вселена… И така, Евхаристията не е просто нашият начин да се освобождаваме от своя дълг да благодарим на Бога, макар че е и това. Евхаристията не е просто едно от възможните наши отношения с Бога. По-скоро тя е единственото възможно удържане едновременно – в един момент, в едно действие – на цялата истина и за Бога, и за човека. Тя е тайнството на грешния и страдащ свят, на почернялото небе и умиращия в мъчения Човек, само че тя е и тайнството на промяната, на Неговото Преображение и Възкресение, на Неговото Царство. От една страна, ние поглеждаме назад, отдавайки нашата благодарност просто за доброкачествеността на Божия дар към нас, а, от друга, гледаме напред, есхатологично – към окончателното поправяне и преобразяване на този дар, към неговото окончателно усъвършенстване в Христа.[40]

Тайнството едва ли е само религиозна служба, нито дори само „начин за действие на благодатта". Тайнството е и преобразяването на всяка личност, на хората и на цялото творение от Христос, чрез Светия Дух, в Църквата – към славата на Отца. Правилото на молитвата е правило на вярата. Продължаващата смърт на грехопадналото човечество е постоянно потъпквана от смъртта и възкръсването на Христос в богослужението. Нито едно ъгълче от живота не е пренебрегнато, нито един аспект на човешката природа не е спестен. Всичко е докоснато от Христос.

> В света на Въплъщението не остава нищо „неутрално", нищо не може да бъде взето от Сина Човешки.[41]

Против света, за света

О. Александър беше, ако не друго, истински отец и учител на Църквата и на общението с Бога в Църквата: богослужението. Никога обаче от неговия поглед не убягваше и светът. Наистина, именно в неговия анализ на обществото-

[40] „The World as Sacrament" – In: *Church, World, Mission*…, p. 223, 225.

[41] „The Missionary Imperative" – Ibid., p. 223, 225.

то и културата на Америка през втората половина на двадесетото столетие, в строгата му критика към безбройните „редукции" на Църквата в него, капитулации вместо стълкновения с него и накрая в неговата визия за това какво Църквата би могла да представлява, най-силно се проявяваше това, че той беше „човек, свободен в Христа, човек, изпълнен с радост". В това отношение той беше най-контракултурен, най-застрашителен и най-подривен, и той остава такъв!

В своята оценка за съвременното американско общество и култура о. Александър употребяваше често експлоатирания термин „секуларизъм", само че в едно характерно значение.[42] Тази секуларна култура по никакъв начин не е лишена от религия и човек би предположил, че същински антирелигиозни сантименти биха могли да се открият само в елитните кръгове. Точно обратно, секуларна и – някой би добавил – разнородна Америка е наводнена от религиозност, но много от религиозните традиции и техните общности, за да не споменаваме изолираните „духовни" хора, са силно, агресивно самозатворени и автономни. Религията трябва да съответства на ценностите, на етоса и на темпа на живот на американците. Тя трябва да се грижи за техните нужди, да ги утешава, да ги насърчава и изобщо да обезпечава всичко онова, което нейните консуматори изискват или очакват. В жаргона на 90-те години позитивната и просветена религия е политически и културно „коректна" – и това може да бъде в либерални или в консервативни, в либерационистки и във фундаменталистки или дори други категории: градска, малцинствена, на средната класа или фамилна религия.

Говорейки за своята Православна църква, но имплицитно и за останалите църкви, о. Александър се изказва против случващата се тотална капитулация, отстъпването пред американския секуларизъм и приемливите за този секуларизъм форми на религиозна вяра и поведение. И той каталогизира редица такива „редукции": на енорията – до едно събиращо средства доброволческо сдружение с възможно силно етнически или класови корени; на богослужението – до едно „неделно" християнство, християнство за час-час и нещо, което вдъхновява и дори „забавлява" редовните енориаши и привлича нови такива; на свещеника – до административен изпълнител и професионален помощник; на църковната принадлежност – до минималното изискване за даване и приемане на Причастие; на духовната идентичност и духовното здраве на енорията – до програми за увеличаване на броя на членовете, а оттам и на доларите; на Божия дом – до комплекс от здания за разнообразни църковни активизми; на общението (κοινωνία) – до етоса на „чувството за сплотеност" или на „семейството".[43] Всички тези „редукции" и останалите като тях са трудно преодолими обществени реалности. Както през 1964–1965 г., когато о. Александър пише серията статии „Проблеми на православието в Америка", така и сега много от тези характеристики биха конституирали „здравата", „приятната" „успеш-

[42] Виж вече посочените: „Problems of Orthodoxy in America: II. The Liturgical Problem", p. 172-175; 183-185; „Problems of Orthodoxy in America: III. The Spiritual Problem", p. 173-174; виж също „The World in Orthodox Thought and Experience", p. 67-84.

[43] Ibid. – „The Liturgical Problem", p. 164-169; 174-175; „The Spiritual Problem", p. 171-173; 177-186.

на" енория, при което същите и подобни описания ще са приложими и към нейния пастир. Всекидневните утринни и вечерни молитви, празниците, падащи се в работни дни или през лятото, и дори късчета от Страстната седмица: всичко това се вижда „невъзможно" за посещаване от обикновения американец или поне да му бъде отдадена почит у дома. И ако преди три десетилетия о. Александър е бил ужасен от опасността богослужебният живот да бъде сведен единствено до неделния ден, то днес като правило за невъзможни се смятат вече и неделните дни, особено лятното време, празниците, които се падат през уикенда, пред- и следпразничните уикенди и „заетите" пролетни уикенди!

Не е изненадващо, че в тези „редукции" на капитулацията, които изглеждат така чувствителни от гледна точка на нуждите и начина на живот на членовете на църковните общини, е налице пълна редукция, прекратяване на личностното измерение, на личния характер на християнската вяра. Разбира се, християнството не е ограничено до личното спасение. Евангелието трябва да се проповядва навсякъде. Кръщението и Евхаристията – празникът на Царството, са „за живота на света". При все това дори вътре в църковната общност и в нейното богослужение

> … спасението на света се анонсира и поверява на всеки човек, превръща се в личностно призвание и отговорност и в крайна сметка започва да зависи от всеки човек… Целият свят е даден – по единствен по рода си начин – на всекиго и по този начин той бива или „спасен", или „загиващ" във всекиго. По този начин светът бива спасен във всеки светец и изцяло *спасен* в единствената изцяло осъществена Личност: Иисус Христос.[44]

Мъченичеството: борбата на отделния човек

Така, „решенията" на проблемите на Църквата – на литургическия, каноническия (или структурен) и духовния проблем – било то в Православната църква в Америка на о. Александър, или в други църкви, се оказват в един провокиращ сблъсък с господстващата мъдрост на Църквата. Наистина, неговият призив към „въцърковяване", преобразяване, реинтегриране в църковната общност, превръщане отново – по думите на бл. Августин – в онова, което получаваме, е гибелен за стратегиите на движението за църковен растеж и за всяка друга движена от пазара тактика на ръководствата на националните църкви за разширяване на членската маса и на постъпленията.[45] О. Шмеман насочва вниманието към необходимостта от възстановяване на действителното пастирско ръководство: както на епископите, така и на свещениците, което може да стане реалност при възстановяване на баптизмалната и евхаристийната природа на християнския живот, при завръщане на евхаристийното богослужение и всекидневната молитва в самата *сърцевина* на човешкия живот. Абсолютният приоритет на мястото и на

[44] „The Spiritual Problem", p. 178.

[45] Виж: „The Liturgical Problem", p. 178; виж също моя очерк „Sola ecclesia: For the „Churching" of the Church" – In: *Lutheran Forum*, 24, 1, 1990, p. 14-17.

любовта трябва да бъде за *Светинята*, в която ние имаме общение с Бога и един с другиго (*communio sanctorum*).[46] В тези статии о. Александър изяснява, че клириците са не само жертви на, но и принципните виновници за многото „редукции" в живота на Църквата. За епископите и енорийските свещеници, като духовни водачи, а и за всички кръстени, истинското изправяне срещу кризата не се заключава в каквато и да било програма, стратегия или научен проект, произведени от експерти, служители на ръководните органи на църквите или дори от самите епископи. Фундаменталното възстановяване на сакраменталното тържество и на самото живеене – „въцърковяването", за което говори о. Александър, представлява в своите корени лична среща, лично възприемане на Евангелието и лично възправяне против себе си, ближния (дори и в Църквата) и света. О. Шмеман отбелязва, че неговото споменаване на *мъченици* – една шокираща в Америка мисъл – не е риторическо красноречие:

> Защото, ако възприемаме християнството сериозно, било то само за минута, ние знаем с увереност, че *мъченичеството* – или онова, което Евангелието описва като тесния път, – е абсолютно съществена и неизбежна част от християнския живот. А е тесен път точно защото то винаги е конфликт с „пътищата" на „този свят". От самото начало да станеш и да останеш християнин означава тези две неща: първо, *освобождаване* от света, ще рече от всяка „редукция" на човека, защото това винаги е било значението на християнските ритуали на посвещаването. Човекът бива освободен в Христа затова, защото Христос е отвъд и над всички „култури", отвъд и над всички редукции. Така освобождаването ще означава реална възможност „този свят" да бъде видян в Христа, както и да бъде избран християнският „начин на живот". На второ място, християнството винаги е означавало *противопоставяне* на и борба със света – една борба, нека отново подчертая това – която е главно, ако не и изключително, *лична* борба, т.е. вътрешна – борба със „стария човек" в мене, с моята собствена „редукция", моето лично свеждане до „този свят". Не може да има какъвто и да било християнски живот без *мъченичество* и без *аскетизъм*: термин, който, фундаментално, не означава нищо друго освен живот в съсредоточени усилия и борба.[47]

Църквата: мисия за живота на света

Да чуем от православен богослов подобно убеждение относно личното обръщане и преобразяване в сърцето на християнския живот и в Църквата е вероятно слисващо. И все пак тук учението на о. Александър е съвършено противоположно на и подривно по отношение на утвърдилите се лъжливи идеи за Църквата в собствената му православна общност и отвъд нея – във всички други църкви. В своето църковно учение о. Александър е революционен именно защото той е толкова ра-

[46] „The Liturgical Problem", p. 175-180; „The Spiritual Problem", p. 186-193.

[47] „The Spiritual Problem", p. 179-180.

дикален, толкова верен на автентичните корени, на Преданието. Той непреклонно утвърждаваше съборността и йерархичността на Църквата, противопоставени едновременно както на господството на клира, така и на изискванията на миряните за контрол, едновременно и на антиинституционалните, и на антиклерикалните тенденции.[48] Против моделите на представителната демокрация и на клерикалната автокрация той извеждаше на преден план библейската и литургическа икона или модел за църковен живот, а именно единството в многообразието и личните различавания в Светата Троица. Отец, Син и Свети Дух показват единството на личности в послушна, покорна и жертвена любов: на Сина към Отца и към човечеството, на Отца – към Сина, и на Светия Дух – към света. Божествената Троица е една, но и три уникални личности, съединени помежду си, послушни една на друга и даряващи живот – в любов. Така че клерикализмът (бихме добавили – инклузивизма), както и всяка друга редукция на живота на Църквата до какъвто и да било политико-социален модел, са нелегитимни и деструктивни за църковния живот. На подобни неуместни и антицърковни редукции са способни както клирициите, така и миряните.[49] Клирициите могат да бъдат редуцирани до избирани, наемни чиновници, или сами да редуцират себе си до религиозни тирани. Нито едно от двете обаче не е тяхното същинско пастирско служение по отношение на паството. Миряните могат да бъдат редуцирани до хора, които намират средства, които са администратори, социални активисти или пасивно плащащи своите такси членове на своеобразна доброволческа организация, или дори просто до политическа избирателна колегия, функционираща на принципа на вота на мнозинството. В нито една от тези си редукции обаче те не биха се утвърдили като онзи Божи народ и избран род, царствено свещенство и свят народ, който е бил призован от тъмнината в чудната Божия светлина (1 Петр. 2:9).

Във връзка с постоянната тенденция на Запад (както и на Изток) Църквата да бъде превръщана в някакво *нещо* – в авторитет или във външна реалност, която е друга, а значи и *чужда* за нас, о. Александър цитира изкусния, макар и слабо познат богослов мирянин от деветнадесетото столетие Хомяков.[50] От това разкъсване на църковното общение, това развъплъщаване, това „опредметяване" бързо произлиза и фрагментирането на тялото вече политически – на „ние" и „те", клир и миряни или други, по-съвременни вариации, базирани на пол, сексуалност, етническа принадлежност и подобни категории от социокултурен характер, които о. Шмеман не е прецизирал, но които и сами лесно можем да си представим. В тези редукции личностната, светотайнствената природа на Църквата е унищожена с лекота.

В американското общество и култура, в нашето време, по ясен и драматичен начин Църквата бива редуцирана, редом с всичко останало, и до някаква агенция по въпросите на справедливостта, до експеримент в прилагането на положителни

[48] Виж: „Towards a Theology of Councils" – In: *Church, World, Mission*…, p. 169-170; срв. Zizioulas, J. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: SVSP, 1985.
В превод на български: „Към богословието на съборите" – В: Шмеман, А. *Неделни беседи и статии*, С.: Комунитас, 2012 (второ издание – 2014 г.), с. 264-282 (посочените страници са по второто издание); Зизиулас, И. Д. *Битието като общение: Изследвания върху личностността и Църквата*, С.: Комунитас, 2013. Б.пр.

[49] „Towards a Theology of Councils", p. 164, 170-178.

[50] „Freedom in the Church" – In: *Church, World, Mission*…, p. 182-185.

идеали за действие, до институция, отчаяно опитваща се да привлича и задържа свои членове и да увеличава приходите си с помощта на каквито и да било стратегии, стига само те да са ефективни. Думите и действията вече няма нужда да са „богоприлични". За съжаление това е факт навсякъде, из всички църкви.[51] Несъмнено много от нашата редукция на Църквата днес все още не се е било проявило в последните години от живота на о. Александър, макар че принципно неговата атака срещу църковната редукция обхваща и нейните най-нови форми. Несъмнено е също, че в своето разбиране за личната среща, за *мъченичеството* и аскетизма, за личното обръщане, личното преображение и борба, той се придържа към богочовешката, инкарнационна и наистина сакраментална идентичност на Църквата. В една своя студия от 1961 г. о. Александър убедително показва Църквата като именно това богочовешко общение.[52] Като цяло – аргументира той – Църквата представлява Тайнство на Царството, „пълнота" на Бога тук и сега, „пасха" или преминаване: чрез Кръщението и Евхаристията – към Царството.[53] В същото време Църквата е „увеличаване и растеж във вярата и любовта, в познанието и в общението (κοινωνία)".[54] По този начин Църквата е още и „човешки отговор на божествения дар, негово приемане и усвояване от отделния човек и цялото човечеството".[55] Като такава Църквата трябва да бъде винаги *едновременно* и „богоцентрична"[56], и „човеко- или светоцентрична". И Църквата редуцира, изопачава самата себе си, в случай че се превръща само в едното или само в другото – в случай че в нея богоцентричността бива пожертвана в полза на антропоцентричността или обратно, в случай че молитвата бива отхвърлена в полза на праксиса, *орто-доксията* (правилното богопочитание) – субординирана спрямо *орто-праксията* (делата на милостта; буквално „право-действието"). По същия начин редукция е и фетишистката обсесия от указания, правила, второстепенни моменти от учението на вярата и ритуала – замяна на целта със средствата, идолопоклонство пред съботата – на мястото на истинното служение на Бога и ближния. Това, което о. Александър е написал преди три десетилетия главно относно Православната църква, остава прозорливо, провокативно и необходимо и за източните, и за западните църкви в Америка днес:

> Църквата – Тайнството на Христос, не е „религиозно" общество от обръщенци, нито е организация, предназначена да задоволява „религиозните" нужди на човека. Църквата е *нов живот* и следователно тя изкупва целия живот, цялото съществуване на човека. И целият този живот е именно светът, в който и чрез който той живее. В човека Църквата спасява и изкупва света. Може да се каже, че „този свят" бива спасяван и изкупван всеки път, когато човек отговаря на божествения дар, когато го приема и живее с него. Това не преобразява света в Царство Божие, нито обществото – в Църква. Онтологическата

[51] Относно методистите виж: „The Public Church" – In: Bellah, R., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton *The Good Society*, NY: Vintage 1991, p. 179-219; за лутераните: Braaten, C. E. „The Gospel – or What?" – In: *Lutheran Forum*, 26, 4, 1992, p. 4-10; Benne, R. „Don't Quote Me – Off-the-Record Reflections on a Continuing Folly in the ELCA" – Ibid., p. 58-60; Hinlicky, P. R. „Against the Quotas" – Ibid., p. 64-68.

[52] „The Missionary Imperative" – In: *Church, World, Mission…*, p. 209-216.

[53] Ibid., p. 212.

[54] Ibid., p. 213.

[55] Ibid., p. 212.

[56] Ibid., p. 213.

> бездна между *старото* и *новото* остава непроменена и не може да бъде запълнена още в този „еон". Царството предстои *да дойде* и Църквата не е *от* този свят. И все пак това Царство, което предстои да дойде, е вече тук, и Църквата е вече реализирана *в* този свят. И те са тук не само като „оповестяване", а и в самата своя реалност, и чрез божествената *любов* (ἀγάπη) – която е техен плод – *извършват* постоянно същото това светотайнствено преобразяване на *старото* в *ново*, правят възможно реалното действие, реалното „дело" в този свят.[57]

Личното *мъченичество* на о. Александър, неговото лично свидетелство и аскетична борба като отец и учител на Църквата се състояха в това вярно да удържа заедно цялото и святото общение на Църквата, богослужението, света и мисията. Това той учеше, това проповядваше и това живееше, и затова заслужава не само да бъде помнен, но да бъде и слушан от нас като един *pater et doctor Ecclesiae*. Независимо какво ще донесе бъдещето за църквите, за регистрите с броя на техните членове, за техните бюджети и програми, за това колко дълго ще продължи съществуването им като разделени деномина-ции вместо като истински общности в общение, онова, което о. Александър учеше и живееше, беше *истината* за Църквата. Той даде ясно да се разбере, че независимо от това колко ужасни могат да бъдат редукциите и бездните, истината за Църквата като Божи живот може (и трябва) да бъде говорена и живяна. Той обаче настояваше, че това може да се прави само в *светинята* и в живота на светостта: в богослужението, молитвата, делата на любовта – лично, конкретно, от всеки християнин. Накрая, о. Александър подражава и илюстрира живота на толкова много светци преди себе си: Герман Аляски, Серафим Саровски, Киркегор[58], Йоан XXIII,[59] Томас Мъртън.[60] Посветеността на о. Александър на Царството, истински присъстващо в обикновеното и всекидневното, потвърди истината за неговото учение, истината за Христос и за Неговото Евангелие, което е винаги бунтарско, революционно, но и винаги е изпълнено с радост и мир: за отделния човек и за света.

> Християнин е този, който във всичко открива Христос и се радва в Него. И тази радост *преобразява* всичките му човешки планове и програми, решения и действия и прави мисията му тайнство на завръщането на света при Оня, Който е Животът на света.[61]

Превод от английски: Борис Маринов

---

[57] Ibid., p. 216.

[58] Датският философ и богослов и баща на екзистенциализма Сьорен Киркегор (1813–1855) е известен като застъпник на личностното начало, особено в отношенията на човека с Богочовека Христос. Б.пр.

[59] В 2014 г. папа Йоан XXIII (1958–1963) е провъзгласен за светец на Римокатолическата църква. Б.пр.

[60] Thomas Merton (1915–1968) – монах трапист, един от най-влиятелните мистици, богослови и мислители на Римокатолическата църква. На български е издадена неговата книга *Хляб в пустинята*. Комунитас, 2014 (прев. Д. Чернева). Б.пр.

[61] *For the Life of the World*, p. 113.
В българското издание – на с. 152. Б.пр.

Отец Александър Шмеман се ражда в семейство на руски емигранти през 1921 г. в Ревел (Естония). Още в ранното му детство семейството се премества в Париж, където отец Александър живее дълги години. Ръкоположен е за свещеник през 1946 г. в Руския западноевропейски екзархат под юрисдикцията на Константинопол в Париж. Първият период от неговото творчество е свързан с Православния богословски институт във френската столица, където работи с изтъкнати богослови на руската емиграция: А. В. Карташов, В. В. Зенковски, о. Сергий Булгаков, архим. Киприан (Керн) и о. Николай Афанасиев. Парижкият период от творчеството на о. Александър е свързан с историята на Църквата. В Париж излиза първото му известно съчинение – *Историческият път на православието*. През 1951г. отпътува със семейството си за САЩ. Целият му живот до смъртта му в 1983 г. е посветен на изграждането на Американската православна църква и на преподаването в Семинарията „Св. Владимир" в Ню Йорк. От 1962 г. е неин декан. Този втори период от жизнения път на о. Александър е свързан с написването на фундаментални съчинения по литургическо богословие. Сред по-известните са: *От вода и Дух, Великият пост*, *За живота на света* и *Евхаристията*. След смъртта му са публикувани неговите *Дневници (1973–1983)* и *Неделни беседи и статии,* които са издадени и на български език от Фондация „Комунитас" съответно през 2011 и 2012 г. в превод на Борис Маринов. Представеният тук негов текст *The World as Sacrament* е доклад, прочетен на срещата на Обществото за католическо изкуство (Catholic Art Society) в университета „Джорджтаун", през юни 1964 г., и първоначално публикуван в изданието *The Cosmic Piety: Modern Man and the Meaning of the Universe*, ed. by Christopher Derrick, NY: P. J. Kennedy and Sons, 1965, p. 119-130. Преводът е извършен по изданието на същия текст в: Schmemann, A. *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994, p. 217-227. Б.пр.

Прот. Александър Шмеман

СВЕТЪТ КАТО ТАЙНСТВО

В началото нека подчертая предварителния характер на този очерк. Настоящата тема едва сега започва да се изучава и аз не съм в състояние да изложа каквато и да било окончателна теза. По-скоро виждам себе си като участник в наше общо търсене на светлината – търсене, което вероятно някой ден ще ни доведе до конкретни и последователни заключения, ала това няма да е сега. Омръзнало ми е от речи и статии, поставящи си за цел да разрешават всички проблеми веднъж завинаги, със сръчни, взети наготово отговори: такива откриваме дори във връзка с литургическото движение, дори когато тема като настоящата се поставя за дискусия: „Светът като тайнство" е тема, която със сигурност трябва да ни накара да напредваме изключително внимателно и наистина с нерешителност. Моите собствени мисли не са достигнали нито до увереност, нито до окончателност. Единственото, по

отношение на което се чувствам сигурен, е, че такъв вид тема има огромна важност за християнското богословие.

Макар да употребявам думата „богословие", този очерк няма да бъде богословски – поне ако под богословие ние подразбираме „определения". Виждам огромна трагедия в това, че в миналото светотайнствената реалност е трябвало толкова често да бъде обект на изчистени дефиниции, съставяни според юридическия модел: дефиниции така тънки и прозрачни, че клонят към засенчване и дори умаляване на онова, което се дефинира. Това, от което ние се интересуваме, е самата тази реалност – наново преоткривана. Моят подход към нея е в следване на пътя на моята собствена традиция – литургическия опит, живото Предание на Източноправославната църква, и едва на второ място в следване на формалното богословие, извличано от тази традиция. И това, което правя, е да повдигам въпроси, а не да давам отговори.

Нека започна от заглавието – една богата на съдържание фраза, обединяваща двете неща, с които християнската мисъл и енергия са най-много ангажирани днес. *Свят* и *тайнство* – тук ние имаме два обекта на огромен интерес, два предмета, които по един открояващ се начин ангажират нашето мислене и действие като християни, живеещи в съвременния свят.

Едва ли се налага да подчертаваме, че времето ни е белязано от една нова степен на загриженост за света: тази загриженост е от първостепенно значение за съвременното ни съзнание. Откривам я например ясно формулирана в енцикликата на папа Павел VI *Ecclesiam Suam*, както и в самата идея за „диалога" изобщо.[1] Тази гледна точка е печелила почва в продължение на десетилетия: идеята, че Църквата съществува, за да спаси целия свят, противно на ограничената представа, че тя просто задоволява религиозните нужди на отделния човек. Днес това надали се налага да се обяснява специално.

От друга страна, и което е също толкова важно, ние преживяваме нещо, което по-същество е пълно преоткриване на светотайнствената природа на християнския живот. Тук не става дума просто за някакво подновено настояване върху важността на отделните светотайнствени действия в живота на отделния човек. Те са особено нужни, само че ние отиваме по-нататък, за да препотвърдим светотайнствения характер на целия живот.

Така, когато събираме заедно двете думи „свят" и „тайнство", ние можем да видим ясно очертани две основни тенденции на нашето време, или може би два аспекта на една и съща тенденция, и това е опит, който вероятно не се отличава с особена оригиналност, но при все това си заслужава да бъде направен. Необходима е перспектива, зрителна рамка, която да помогне на мисълта и на бъдещата работа. Каква е връзката между тези две понятия, тези две реалности: света и тайнството? Ако успеем да получим някакво

[1] В тази своя енциклика от 6 август 1964 г. папа Павел VI акцентира върху Църквата Христова като любяща майка на всички човеци и призовава към по-дълбоко себепознание, обновление и диалог, едновременно с това признавайки, че Църквата е дълбоко засегната от въздействията на света върху нея. Б.пр.

ново вникване в светотайнствената природа на християнския живот, ще ни помогне ли това да разберем света? Ако развием една по-висока степен на загриженост за света, ще задълбочи ли това нашия опит и разбиране за тайнствата?

Преди обаче да се опитаме на тези редове да постигнем някакъв синтез, вероятно ще бъде добре да съсредоточим вниманието си върху всеки от двата термина поотделно. В дългата история на християнското богословие и на християнската духовност хората са говорили относно „света" по два начина, и двата добре вкоренени в Евангелието. От една страна, ние казваме, че „Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син…"[2]; че евхаристийната жертва е акт на приношение заради света[3]; че същият този свят е обект на божествената любов, божествено творение, божествена отговорност; че той трябва да бъде спасен, подобрен, преобразен. В един друг смисъл обаче, и със същото основание в Писанието и в Преданието на Църквата, ние говорим за света негативно – той е нещото, което трябва да оставим; затвор, от който трябва да бъдем свободни; Божи враг, който с измама, със своята гордост и своята похот заявява права върху нашата любов.

Без съмнение тук опростявам прекалено, но на мене ми се струва, че истинският християнски опит включва в себе си един определен синтез между тези две виждания за „света". Отрицателното виждане е много положително в духовен смисъл, т.е. наистина е необходимо светът да бъде изоставен, да култивираме в нас една откъснатост и свобода от него. Тази откъснатост обаче твърде лесно се разгръща в посока към индиферентност, липса на уважение към Бога – заради Неговото творение. Постепенно Църквата осъзнава тази тенденция и я коригира чрез подновено подчертаване на загрижеността за света, на това, че той е нещо добро.[4]

Днес ние се намираме съвсем недвусмислено на втория етап от този цикъл – все по-въвлечени в света и в неговите дела. Може би сме отишли твърде далеч; тази опасност определено е налице. Откриваме я, внушавана от определени среди, в които се настоява, че трябва да изоставим изцяло идеите за Бога и за религията, за да се посветим по-пълно на света и другите, живеейки като хора в света на хората. В една „честност към Бога" сме призовавани да Го изоставим: дотолкова далеч е залюлял днес махалото егоцентричният пиетизъм.

Този е етапът, на който се намираме днес, и ние трябва отново с настойчивост да заявим, че и двете виждания по нашия въпрос са вкоренени в Откровението и в опита на Църквата. В случай че изберем само едното от тях и го тласнем към неговия логически завършек, пренебрегвайки другото, ние ще завършим в ереста – първоначалното гръцко значение на думата „ерес" има

[2] Иоан. 3:16. Б.пр.

[3] „Тези Твои дарове от всичко, което е Твое, принасяме на Тебе, за всички и заради всичко". Б.пр.

[4] По смисъла на Бит. 1:31. Б.пр.

отношение към грешка, в чиято основа е легнал погрешен избор, към сбъркана селективност.[5] Ако настояваме да направим избор там, където би следвало да търсим синтез или помирение, ние ще клоним към ерес.

Тук следователно трябва да търсим примирението и да синтезираме. Приемането на света е повече от оправдано, ако не и необходимост. Няма никакво християнство там, където на света не се гледа като на обект на божествената любов. От друга страна, налице е всяко оправдание за онази откъснатост, онова изоставяне на света, които са така силно подчертани в аскетическата традиция. Постигането на жив синтез на тези два принципа означава именно определяне на християнското отношение към света и едно от главните ми намерения в този очерк е да изкажа предположението, че не бихме постигнали този синтез, нито бихме видели тази пълнота, че не бихме постигнали пълно оправдание на двете християнски виждания за света, без да успеем да видим света като тайнство и себе си, заедно с цялата наша тварна среда, по светотайнствен начин.

Що се отнася до светотайнственото само по себе си, и там ние можем да подходим по същия начин, за да открием и там подобна нужда от синтез. Във всевъзможните наши християнски традиции нас ни учат да мислим за светотайнственото като съществуващо на първо място и главно във формата на определен, фиксиран брой *тайнства*, схващани като повече или по-малко изолирани действия на Църквата, принципно заети с личните нужди на отделния християнин. В някои традиции тези действия са седем, в други – две, но богословието, а наравно с него и благочестието винаги са проявявали склонността да се концентрират върху едно нещо: благодатта, която тези действия предлагат на хората.

За съжаление този тип отношение към тайнствата, колкото и да е бил и законен, и наистина необходим, е вървял в разрез с целите, които сам си поставя. Теоретизирайки върху изолираните светотайнствени действия, ние губим чувството за светотайнственото изобщо. Броят на тези действия, тяхното учредяване, условията за валидността им и пр. – всички тези въпроси ние задаваме по един дотолкова стеснен, съсредоточен маниер, че в умовете ни всичко останало се превръща в не-светотайнствено.

Нека вземем като пример тайнството Кръщение. Всички ние ще се съгласим, че за да е нормално кръщението, е необходима вода. Колко често обаче можем да усетим един класически богослов истински да обича водата? Колко често той изобщо ще е забелязал какво тя представлява? И този въпрос съвсем не е второстепенен. Защо като вещество на тайнството е била избрана тъкмо *водата*, какво толкова специално има в нея? Или пък (в случая с едно друго тайнство) – в хляба и във виното? Подобни въпроси са били оставени настрана: при разглеждане на материалния аспект на тайнствата богословите показват тенденция към една минимизирана, лишена от действителен

[5] Старогръцки: αἵρεσις, от αἱρέω – „вземам", „хващам", „улавям", но също и „избирам". Б.пр.

интерес мисловна рамка, задоволявайки се доста страхливо с минималните изисквания за обичайна валидност – с по възможност най-тънката струйка вода, с вино, което се отмерва в капки, с възможно най-щадящото помазване с елей. Изглежда сме се отдалечили прекалено много от онзи свещен материализъм („Бог толкоз обикна света…"), върху който следва да се основава християнската духовност.

Вместо това там е налице съсредоточаване над благодатта. В тази ситуация обаче самата идея за благодатта е омаловажавана. Ние сме спрели да мислим за идването на Духа като за „силен вятър".[6] Вместо това ние си мислим за нещо дребно, нещо, което е размито и слабо, което да бъде законно дефинирано и отмерено в малки дози. Бог дарява Своята благодат в огромен поток, който не може да бъде измерен от хората, и въпреки това през вековете богословието, изглежда, се е концентрирало върху неговото измерване, както и – неизбежно! – върху редуцирането на благодатта до нещо, което човеците да биха се надявали да измерят. Що за благодат е било това? Предпазваща благодат? Освещаваща благодат? Действена благодат? Къде да я намерим в официалния списък с изброеното?

Времето на тази мисловна рамка, на този подход е отминало. Те трудно могат да оцелеят в новата атмосфера, създадена от литургическото движение и от възстановената в наше време богословска проницателност. Необходимо е ново виждане по тези въпроси – то може да не дойде незабавно в някаква окончателна форма, но ние трябва да работим за него, осъществявайки отново връзката на вярата и на богословието с богослужението, отвоювайки обратно *lex orandi* от сухите ръце на антикварите и утвърждавайки го отново като онази плодородна почва, в която (и само в която) *lex credendi* ще може плодоносно да расте.[7]

Представете си навечерието на Богоявление в някоя православна църква в гръцко или руско село, едно обикновено, невинно място. След вечерната се благославя водата – с това се достига кулминационната точна на празника и хората с врява се втурват за тази вода. Защо? Не поради някаква суха, умозрителна причина. В това те определено виждат някаква възможност за общение със света на светотайнственото, изцеление от човешкото отчуждаване от доброто творение. И този вид опит лежи близо до сърцевината на онова, което се опитвам да кажа.

Позволете ми да се приближа още повече, вземайки като пример най-великото от тайнствата и задавайки въпроса по какъв начин светът е свързан с Евхаристията? Това е само малка, специфична част от една изключително огромна тема и ако в този контекст аз пренебрегвам други от аспектите на евхаристийното богословие, това не е защото съм неосведомен за тях или пък ги смятам за незначими. Класическото богословие и особено схоласти-

[6] Виж: Деян. 2:2. Б.пр.

[7] От латински: „закон на молитвата" и „закон на вярата". Б.пр.

ческото богословие има много какво да каже за Евхаристията, при това по най-плодотворен начин, само че този въпрос – за света в Евхаристията – е бил неглижиран.

Повлияни от един импулс, който е повече богословски, отколкото е литургически, ние сме клонили към съсредоточаване върху великия момент на промяната: кога, как се променя хлябът в Тяло на Христос, а виното – в Негова Кръв? Като по този начин нашето намерение е било отклонявано от онова, което е преди този момент.

Само хляб и вино – съвсем обичайни неща. А във всички литургии – както древни, така и съвременни, краткият велик момент настъпва когато тези толкова обичайни неща биват принесени на Бога, запазвайки същевременно своя обичаен и природен характер. Ние вземаме две неща от нашия всекидневен и секуларен свят и ги отделяме на олтара.

Помислете за хляба и за виното в този момент. За какво са те там? Можем, разбира се, да ги гледаме като просто суров материал, просто инструменти на снизхождането на благодатта. В такъв случай техният специфичен характер и произход няма да са важни. Ако разсъждаваме по този начин обаче, ние обаче ще изпуснем най-важното. Църквата настоява, че хлябът трябва да е хляб и виното – вино. Защо?

Поставени на олтара, тези неща придобиват поради това характера на нещо, което е отделено, което е свято. Те стоят близо до завесата, отделяща нашия свят, всекидневния ни опит от Божия живот, и скоро преминават през тази завеса. Именно хлябът и виното обаче осъществяват този преход и те правят това не просто като плодове на този свят – на тази нива, на това лозе – а като символи и дори като проводници на самия този свят в неговата цялостност.

Можем да цитираме изобилно от изворите на християнството, за да илюстрираме това положение – това, че съгласно ума на Църквата нашето първоначално приношение в Евхаристията не се състои просто от две неща, а от целия свят, от целия наш живот във всички негови измерения. Някога един велик руски поет – който не е бил от хората, дето ходят на църква – е казал, че всеки път, когато свещеникът отслужва Евхаристията, той държи в ръцете си целия свят, подобно на ябълка.[8]

И това не е просто символика, а най-сигурен рационален факт: нашият свят ражда живот – по силата на химията на растежа хлябът се храни от мъртви минерали – нашият собствен живот зависи от този хляб – „мъртвият" свят става наше тяло, наш живот. Ако разглеждаме целия свят като нещо светотайнствено, това е така най-вече благодарение на тази трансфор-

[8] „Взят в руки целый мир, как яблоко простое" – строфа от стихотворението на Осип Е. Манделщам „Вот дароносица, как солнце золотое…", 1915 г. Б.пр.

мация, която се случва непрестанно. Когато ние принасяме хляб и вино и ги поставяме на олтара, това наше действие е в съответствие не просто с приношението на Христос, извършено преди две хилядолетия, но и със самата реалност – с физическата основа на нашето човешко състояние, каквото е съществувало още от самото начало.

Всяка такава мисъл, насочена към началото, ни връща обратно едновременно към кн. Битие, към Адам и Ева, към сътворението, към Бога. Нека не се отклоняваме в тревоги относно историчността. Най-важното в случая са условията на човешкото съществуване, каквито ги имаме по Божие откровение. Тук, в първите глави на кн. Битие, ние намираме открита заявка за този светотайнствен характер на света. Бог е сътворил света, сетне е сътворил и човека и е дарил света на човеците – да ядат и да пият. Светът е бил Божият дар за нас, съществувал не сам заради себе си, а за да бъде преобразен, за да се превърне в живот и така да бъде принесен обратно, като човешки дар за Бога.

В нашето богословско обучение винаги се е отдавало голямо значение на отликата на свещеника спрямо обикновения човек, на свръхестествения характер на функцията на свещеника. И това е съвсем правилно, само че „свръхестествен" тук ние вероятно следва да разбираме като „естествен в най-високата възможна степен". Човекът е бил сътворен като свещеник, а светът – като вещество на тайнството. Появил се обаче грехът, рушейки първоначалното единство, и това не е било просто въпрос на нарушени правила, а по-скоро загуба на визията, отказ от тайнството. Падналите в греха човеци са виждали света като нещо, което е секуларно и е профанно, а религията – като нещо напълно отделено, нещо частно, отдалечено и „духовно". Светотайнственият смисъл на света е бил изгубен. Човекът е забравил онова свещенство, което е било целта и смисълът на неговия живот. Започнал е да гледа на себе си като на умиращ организъм в една студена, чужда за него вселена.

Обръщайки се отново към Евхаристията с тази картина в ума, ние вече я виждаме просто като едно изначално действие, като онова човешко действие, в чието извършване човекът се е провалил, но което сега е възстановено от Новия Адам – съвършения Човек. Тя не е просто някакво условно средство, насочено към една частна и ограничена връзка с Бога, а ново сътворяване – в Христа – на целия свят.

Така вече можем да видим онази двойственост в християнската идея за тайнството, която е в съответствие с вече дискутираната двойственост на християнската идея за света. От една страна, тайнството е вкоренено в самата природа на света, като сътворен от Бога – то винаги представлява възстановяване на първоначалния образец на нещата. От друга страна, то е вкоренено и лично в Христос. Разрушеното свещенство на човеците може да бъде възстановено само чрез съвършения човек. Само чрез Него мрачният първоначален океан може да се превърне в живите води на Кръщението. Само

пътят на Неговия Кръст може да изведе мъртвия свят до новия живот. Нашата задача остава същата, ала Той вече е бил тук, извършвайки тежката работа вместо нас. И ако ние паднем на колене, за да се помолим, да благоговеем, да принесем нашия живот, ние само се прикрепваме към Него и даваме нашето съгласие за извършване на същото като Неговото действие, което обаче е било всеобхващащо.

Защо християните нямат възможност за никаква нова жертва? Не просто защото Христовата жертва е била (както богословите легалисти казват) съвършена. Съвършена в много отношения тя със сигурност е била, най-малко защото е обхващала всичко. След това особено действие във Вселената не е останало практически нищо, което да може да бъде принесено на Бога по какъвто и да било нов и оригинален начин. Всичко това вече е било сторено.

Ако следователно помним своята природа и своя произход, ние ще видим в този хляб и в това вино, положени на олтара, не просто самите себе си, но и целия свят, и тогава ще виждаме всичко това – непосредствено – в неговата крайна точка и завършек. На олтара ние полагаме и себе си, и света, след което поглеждаме отново и виждаме там Христос: Той стои в центъра и принася всичко на Отца.

Точно този момент на претворяването заслужава внимание, което рядко получава. Какво *се случва* по време на освещаването? Тук богословието има много какво да ни каже и аз не го отхвърлям, нито го критикувам, само че понякога ние не забелязваме някои от импликациите на Praefatio, на Sanctus и дори на самата дума „Евхаристия".

Praefatio е винаги акт на благодарение, достигащ своята върхна точка в онова старо библейско славословие: „… свет, свет, свет е Господ Саваот! цяла земя е пълна с Неговата слава!"[9]. Тук може да ни се стори, че има някакво несъответствие. Намираме се в момента на трагедията, на жертвата – момента на съкрушеното тяло и на течащата кръв. И точно този момент ние избираме измежду всички други моменти, за да изпеем радостна песен на тържество, възхита и благодарност, по възможност с голям хор, който да удължи и да подчертае радостта на този момент.

Тук обаче не е налице никакво несъответствие, нито недоглеждане. Онова, от което има необходимост тук, отново е помиряване и синтез – само по този начин и само в този момент ние преоткриваме и виждаме цялата истина за света. Виждаме, че това е свят на греха, свят на страдание и скръб; християнският оптимизъм не може да отрече това, той вижда по-скоро окървавения Кръст – като свое същностно и отличително изображение. Само че това е още и един свят на светостта и радостта: нещо, което свободно ни е дадено по силата на божествената любов, и тук синтезът е постигнат в Христовото приношение, в Неговото страдание и крайна победа.

[9] Ис. 6:3. Б.пр.

И така, Евхаристията не е просто нашият начин да се освобождаваме от своя дълг да благодарим на Бога, макар че е и това. Евхаристията не е просто едно от възможните наши отношения с Бога. По-скоро тя е единственото възможно удържане едновременно – в един момент, в едно действие – на *цялата* истина и за Бога, и за човека. Тя е тайнството на грешния и страдащ свят, на почернялото небе и умиращия в мъчения Човек, само че тя е и тайнството на промяната, на Неговото Преображение и Възкресение, на Неговото Царство. От една страна, ние поглеждаме назад, отдавайки нашата благодарност просто за доброкачествеността на Божия дар към нас, а от друга, гледаме напред, есхатологично – към окончателното поправяне и преобразяване на този дар, към неговото окончателно усъвършенстване в Христа.

С това именно изследване в дълбочина на Евхаристията подчертано е ангажирано литургическото богословие, което въвежда един нов вид внимание към включените в нея вещества – към водата, хляба и виното, и към целия свят, цялата тварна реалност. Бог ни повелява определен вид материализъм, ала не като снизхождение пред нашата слабост, а за да ни научи на нещо за света, който ни е даден, а оттам и за Своята собствена любов към нас.

Грешка би било от наша страна да задълбочаваме твърде много вниманието си върху естественото и свръхестественото в тяхното разграничаване, все едно нашият естествен живот е нещо низко, нещо, което само понякога бива озаряване от посещения свише. Христос никога не е говорил в стилистиката на естествено и свръхестествено. По-скоро е говорил за старото и новото, и особено за обновяването на старото. Тайнството е движение, преход, преминаване от едно към друго, Пасха – Христос знае пътя и ни води по него, движейки се пред нас. Светът, осъден в своята стара природа, открит като вечен живот в своята нова природа, е все още същият този свят, Божието добро дело. Христос е дошъл, за да го спаси, а не за да ни даде средства за някакво благодарно бягство от него, преди той да бъде изоставен като ненужен боклук. Разсъжденията над „бъдещия живот" могат да бъдат подвеждащи. В един определен смисъл ние не разполагаме с друг свят, в който да живеем, освен този, независимо че маниерът, по който ще го обитаваме, заедно с цялото наше отношение към пространството и времето (*tota ac simul possessio*), ще бъде съвършено различен, когато отново възкръснем в Христа.

Ако следователно нашето внимание трябва да бъде насочено по-сериозно и дори, в един внимателно дефиниран смисъл – изцяло към този свят, това няма да означава, че ние ще сме се предали на някаква „привързаност към света" във втория смисъл на тази двойствена идея. Не следва да предполагаме, че когато реактивните самолети ще могат да летят по-бързо или лекарите ще могат да спасяват повече животи, Конгресът ще бъде в позицията да ни увери, че Царството Божие е започнало. По-скоро обратното. Колкото по-дълбоко ние разсъждаваме евхаристийно, а значи и есхатологично, толкова по-остро ще осъзнаваме и че образът на този свят преминава, че нещата достигат цел и смисъл, и реалност единствено в своето отнасяне към идва-

нето на Христос в слава. В този контекст отсъствието на привързаност към света, откъснатостта от него, проповядвани от толкова много моралисти, придобиват отново своята пълна значимост.

Животът на всекиго от нас е претрупан с грижи и суета. И не е трудно за Църквата и за тайнствата да се мисли като за неща, борещи се за нашето внимание към различния от тях свят на всекидневието, отвеждайки ни към някакъв друг живот – скрит, езотеричен и далечен. По-добре ще сторим, ако разсъждаваме върху този практически всекидневен свят като върху нещо неразбираемо, трудно поддаващо се на контрол, освен в случай че – и докато – не подходим към него светотайнствено, с помощта на Христос. В противен случай природата и светът ще остават отвъд нашето разбиране; също такова е и времето, което отнася далеч всички неща в един безсмислен поток, довеждащ хората до отчаяние, освен ако не съзрат в това маниера, по който Сам Бог действа – така, както това е отразено в богослужебната година: нашият сигурен път към Новия Йерусалим.

Пред нас е една проста и радостна задача. Някои казват, че било необходимо да се съсредоточим върху света така, като че ли Бог не съществувал. Вместо това ние казваме, че следва да се съсредоточим върху този свят с нежност, тъкмо защото той е изпълнен от Бога, защото по пътя на Евхаристията ние Го откриваме навсякъде – колкото в дребните цветя, толкова и в най-ужасните бедствия. В известен смисъл няма нищо свръхестествено – ние се завръщаме към своята първоначална природа, към онази градина, в която Адам е срещнал Бога „по дневната хладина".[10] Не, ние не Го срещаме напълно и осъзнато – ние все още сме в греха, отчуждени, и нашата паднала природа сега не би преживяла това.

Светотайнствената близост не е идентификация. Тя винаги сочи отвъд. Тя обаче създава и едно настоящо единство, правейки ни съвременни свидетели не само на Христовата смърт, но и на Неговото идване отново и на осъществяването на всички неща в Него. С благодарност ние приемаме от ръцете на Бога Неговата очарователна градина: света. Ядем от нейните плодове, превръщаме нейната материя в живот, принасяме този живот на Бога – на Кръста Христов и на нашите всекидневни олтари, и гледаме напред, към притежаването ѝ като възкръснало тяло в Царството Божие.

Това обаче ще е *същият* този свят, *същият* този живот. „Ето, всичко ново творя."[11] Това са последните Божии думи към нас и онова, което в края и вечно разбираме от тях, е само какво е било в Неговия ум в самото начало, когато е гледал към светотайнствения свят на Своето творение и е виждал, че той е добър.

Превод от английски: Борис Маринов

[10] Бит. 3:8. Б.пр

[11] Откр. 21:5. Б.пр

Стилиян Йотов, дфн, професор по съвременна философия и философия на правото в СУ „Св. Климент Охридски". Автор на *Справедливост и респект* (2000), *Етика и мултикултурализъм* (2003), *Равенство и егалитаризъм* (2004), *Хабермас и претенциите на автономията* (2006). Съставител на *Философия на правата* (2009), *Аксел Хонет: Контексти на признаване* (2010), *Когато медиите не бяха постмодерни* (2011). Преводач от немски на трудове на Теодор В. Адорно и Юрген Хабермас.

Стилиян Йотов

УНИВЕРСАЛНОСТ И (МОРАЛНА) ИСТИННОСТ НА РЕЛИГИЯТА

На Валентин Канавров

Век и четвърт делят произведенията на Спиноза и Кант едно от друго, и при двамата това не са книгите, които извикват веднага имената на създателите си в съзнанието ни. Както при Спиноза, така и при Кант тези размишления са били проведени сякаш мимоходом, като отклонение от главния път на изследванията им. Може би заради споделената нагласа, че една от характеристиките на Просвещението намира израз в секуларизацията; което формира очаквания, че при Спиноза би трябвало да очакваме последователни изстъпления на атеизъм, а при Кант – обичайната готовност за компромис, защитна реакция на фона на радиалността на по-младите му колеги или консервативни нотки, свързани със зимата на жизнения му път. Който обаче реши да отдели време на тези две книги – на Спиноза и на Кант – е поразен от две неща. Те са изключително сложно написани, пронизани са от доказателствени вериги, обхващащи го от край до край. Защо им е трябвало да отделят толкова сили, ако темите на тези трактати не са важни в контекста на цялостното им творчество? Но много по-силна е изненадата, че и двамата развиват тези в полза на идеята за универсално съдържание на всички религии, достойни за внимание, че предлагат прочити, благодарение на които в това универсално съдържание излизат на преден план и универсални морални принципи. Да, това са проекти, които се отнасят към религията философски, т.е. рационализират я. Но в хода на тези процедури религията нито се натурализира, нито се обявява за илюзия или идеология, още по-малко се отхвърля като инструмент на господство. Спиноза и Кант откриват „истина" в религията. И като всяка истина, стига да е истина, тя заслужава признание, нужна е в личния и обществения ни живот. Това е изходната позиция, от

която ще се опитам да реконструирам как се стига до този подход; т.е. ще разгледам двама предшественици (I и II). След което ще скицирам основни моменти при Спиноза (III) и Кант (IV), а накрая ще ги сравня (V).

I.

Всеки, който се е интересувал кого има предвид Дж. Лок, критикувайки ученията за вродените идеи и принципи, е оставал озадачен. Името на Декарт или това на картезианците – предполагаемият противник – не се среща. Поначало Лок е пестелив, когато се позовава на автори. В *Писмото към читателите* срещаме възхищението му към двама от близките му приятели и наставници – химика Робърт Бойл (1627–1991) и лекаря Томас Сиденхам (1624–1689), наред с тези на „великия [Кристиан] Хюйгенс" (1629–1695) и на „несравнимия [Исак] Нютон" (1643–1727);[1] всичките те негови съвременници, почти връстници. Единствените други автори, цитирани в първа книга на *Опитите*, са пътешественици, чиито почти куриозни записки и констатации Лок коментира. И все пак налице е изключение.

На едно място се появява името на лорд, комуто Лок обръща внимание и критикува в пет последователни секции (кн. I, гл. iii, сек. 15-19)[2]. Става дума за лорд Едуард Хърбърт, барон на Чербъри (1583–1648), автор на *За истината*, написана на латински и издадена през 1624 г.[3], т.е. 2 години преди Бейкън да почине и 8 преди Лок да се роди. До отпечатването ѝ се стигнало по съвет на Хуго Гроций и днес тя се смята за първото метафизическо съчинение, излязло изпод перото на модерен англичанин; според някои е и първата писмено изразена в Англия позиция в полза на деизма.[4] За радост я има издадена на съвременен английски.[5] Прживе авторът ѝ положил усилия да разпрати *За истината* на учени мъже и на библиотеки, което не значи, че била посрещната с одобрение, но пък той станал популярен като влиятелен английски ум, сравним с Фр. Бейкън (1561–1626) и У. Гилбърт[6]. Пиер Гасенди (1592–1655), който бил приятел с лорд Хърбърт, я смазал от критики; но пък от него знам, че папа Урбан VIII я оцелил високо; което не попречило на кардиналите му да я забранят. Томас Хобс (1588–1679) я прочита през 1635 г. и я харесва, но в Англия не ѝ обръщали внимание и четвърт век след кончината на сър Хърбърт. Затова пък Марин Мерсен (1588–1648) я превел на френски още през 1639 г. и изпратил копие на

[1] Дж. Лок, *Опити върху човешкия разум* (прев. Р. Русев), Наука и изкуство, София, 1971, 18.

[2] Пак там, 78-83.

[3] Ed. Herbert, *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, Paris, 1624; прживе претърпява още две издания в Лондон – второ през 1633, трето, разширено – през 1645 г.

[4] Това е донякъде пресилено, тъй като деистката позиция е изразена в следващите му две книги, излезли съответно в края на живота му и посмъртно – *De religione laici* (1645) и *De religione gentilium* (1663).

[5] Ed. Herbert, *De Veritate* (English translation by Meyrick H. Carré), University of Bristol, Bristol, 1937. По-нататък се цитира като (Хърбърт 1624:).

[6] Уилям Гилбърт (1544–1603) – физик и критик на аристотелизма и схоластиката, известен с книгата си *Магнитът* (1600), в която придава на магнитната сила универсално значение, което се оказва подкрепа на позицията на Н. Коперник. Фр. Бейкън го критикува поради недостиг на експерименти и липсата на наблюдения, а самия него нарича „магнит" поради стремежа му да обясни всичко с един-единствен принцип.

Рене Декарт (1596–1650)[7]. Самият Декарт получава екземпляр от лорд Хърбърт, но изглежда първоначално неглижирал книгата, а после внезапно я „преоткрил" през 1639 г., когато я прочел на френски. В писма до Мерсен от 19 юни, 27 август, 16 октомври и 25 декември 1639 г. той я коментира. В първото я харесва, после изразява несъгласие, че в нея се смесвали религиозни и философски теми, накрая оспорва защитавания в нея критерий за истина и предлага своя собствен – естествената светлина на разума. Защото в лицето на лорд Хърбърт вижда защитник на тезата, че истината почива на съгласие. Именно това схващане събужда недоволството и на Гасенди, защото според него съгласието би могло да лежи единствено в основана на „природен инстинкт" за търсене на истината, но не и да бъде неин критерий; противното би подхранило скептицизма. А намеренията на лорд Хърбърт са именно преодоляване на скептицизма.

И така, какво имаме дотук? Във времето между *Беседата за метода* (1637) и *Медитациите върху първата философия* (1640) Декарт се запознава с възгледите на лорд Хърбърт. Без да са определящи, те определено са му оказали влияние. Защото основният момент в тях е теорията на англичанина за общите понятия (*koinai ennoiai, notitae communes, common notions*), а друг, не по-маловажен, са опитите за метафизическо доказателство на Бог. Което ни позволява да съзрем основания за две хипотези. Първо, Лок е сякаш прав да търси и да персонифицира защитниците на ученията за вродените идеи в лицето на лорд Хърбърт; което и прави, като добавя името му във второто издание на *Опитите* (1671). Второ, не е изключено за съвременниците на Декарт, както и за самия Лок, английските лордове философи Бейкън и Хърбърт да изглеждат като застъпници на двата полюса на едно противоречие. То касае общите понятия и техния статус в нашия ум, въпросите за аксиоматиката на познанието.

Да, лорд Хърбърт разграничава 4 основни познавателни способности – природен инстинкт, вътрешно сетиво, външно сетиво и мислене, които са в състояние да стигат до истини, а тези истини са истини на интелекта, „изведени от универсалната мъдрост и отпечатани в душата под натиска на самата природа"[8]. Доказателството, с което разполагаме, за да им се доверим, е общото съгласие и (предполагаемото) наличие на естествен инстинкт у всеки[9]. Благодарение на тези две (пред)условия в познанието си стигаме до ефекта на кореспондентност между мислите ни и техните обекти. Тук нямам за цел да обсъждам онтологията на общите понятия, само ще отбележа, че те са традиционна тема за философи и учени през вековете. Защото дори Лок, когато ги оспорва, е несъгласен не със съдържанието им, а с тезата за тяхната вроденост, от една страна, и от друга страна, с приемането на еднозначна връзката между тях и определени добродетели.

[7] Ed. Herbert, *De la Vérité en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, Paris, 1639.

[8] Хърбърт 1624: 106.

[9] Фактически в гл. V е обявена връзката между естествения инстинкт и общите понятия и едва в следващите три глави са разгледани останалите три способности.

В края на книгата *За истината* лорд Хърбърт обръща внимание на *петте* „общи понятия, касаещи религията". Между първото и последното издания има промени, но по същество петте общи понятия (по-скоро принципи) са тези:

1. Има върховно същество (*esse supremum aliquod Numen*).
2. Върховното същество трябва да бъде почитано *(supremum istud Numen debere coli*).
3. Доказаното съответствие на способностите е и винаги се е смятало за най-важната част от Божието почитание (*cultus divini*).
4. Всичко, което е порочно и зло, трябва да бъде пречистено чрез покаяние (*vitia et scelera quaecunque expiari debere ex poenitentia*).
5. След този живот има награда и наказание (*esse praemium, vel poenam post hanc vitam*).[10]

Любопитното е, че това са истини, до които всеки може да стигне с помощта на познавателните си способности. Само че в религията има и истини на откровението. Те обаче се крепят на авторитет и власт.[11] Поради което в „мътните води" от сблъсъка на двете течения на лорда се налага да прокара разделителни линии с помощта на, бих казал, „модални" критерии, каквито са възможното и вероятното, невярното и опровержимото.[12] Не е трудно да разберем защо след появата на трудовете на Хобс и на Спиноза тъкмо – заради доверието му в разума, а не в откровението – Хърбърт бива причислен към компанията на другите двама, т.е. на набедените за атеисти. Така например учителят на Лайбниц – Якоб Томазиус (1622–1684) – изрично свързва през 1670 г. анонимния автор на *Богословско-политическия трактат* (Спиноза) с постановки на лорд Хърбърт и на Хобс. Но да не забравяме и Декарт, който свежда всичко в религията до два въпроса – доказателството на Бог и на безсмъртието на душата – като настоява, че с тях може да се справи единствено философията, не и религията.[13] Така че въпросът за универсалното съдържание на религията, независимо от това дали е вродено, или може да се разпознае навсякъде независимо от това колко е минимално, е темата, която ще ни ръководи занапред.

Но трябва да имаме предвид, че Спиноза по всяка вероятност не е чел книгите на лорд Хърбърт, едва ли е обърнал внимание и на отношението на Де-

[10] Вж. Хърбърт 1624: 289-308; тези 20 страници са обемът на гл. IX „Common Notions Concerning Religion". В последното издание Хърбърт коригира дефиниции 3: „Връзката на добродетелта с благочестието, дефинирана като правилно съответствие на способностите, е и винаги се е смятала за най-важната част от религиозната практика" и 4 „Умовете на хората винаги са били изпълнени с ужас от тяхната нечестивост. Техните пороци и престъпления са очевидни за самите тях. Те трябва да бъдат пречистени чрез покаяние".

[11] Хърбърт 1624: 308; гл. X „On Revelation".

[12] Хърбърт 1624: 314-334: гл. XI „On Probability", гл. XII „On Possibility", гл. XIII „On Falsity"; това са финалните глави на книгата.

[13] Р. Декарт, *Размишления върху първата философия*, в: *Избрани философски произведения*, Наука и изкуство, София 1977, 307-309,

карт към него[14]. Затова, преди да се опитам да видя прилики и разлики между лорд Хърбърт и Спиноза, нека посоча автор, който би могъл да изиграе ролята на интелектуален провокатор.

II.

Вече стана дума, че Хуго Гроций (1583–1645), след като получил ръкописа на лорд Хърбърт, с когото са родени в една и съща година, а в смъртта си ще се разминат с 3 години, го посъветвал да го издаде, което и станало през 1624 г. От своя страна самият Гроций публикува *Истината на християнска религия* през 1629 г.[15] Не е лошо да се има предвид, че по това време той е известен като автор още от 1609 г., когато публикува *Свободното море*, през 1614–17 г. се е занимавал усилено с отношението между светската и църковната власт[16], а през 1625 г. е публикувал най-знаменитото си произведение – *За правото на война и мир*. Но да обърнем внимание на репликата към лорд Хърбърт. В *Истината за християнската религия*, книга първа, секции 2–7, са изброени 6 положения, ясни на здравия смисъл и на всяка конфесия:

1. Има Бог.
2. Има един и само един Бог.
3. Цялото (всяко) съвършенство се съдържа (принадлежи) на Бог.
4. И това съвършенство е в безкрайна степен.
5. Бог е вечен, всемогъщ, всезнаещ и изцяло добър.
6. Бог е причината за всички неща.[17]

Определено и тук, при Гроций, имаме нещо, което срещаме при лорд Хърбърт – минимализъм по отношение на религиозното съдържание.[18] Кое ги отличава? Със сигурност „неотнимаемите" характеристики на идеята ни за Бог при Гроций приличат много повече на тези при Декарт, с тази разлика, че Декарт включва добротата сред Божиите съвършенства, но това става след отправена му критика и без обаче да променя основното му схващане за водещата характеристика на Божията природа – всемогъществото. Ще рече, че при Гроций имаме изцяло спекулативни истинни положения. За разлика от него при сър Хърбърт всяко след първото общо понятие, засягащо

[14] Въпреки че Спиноза притежавал издание с писмата на Декарт, в него липсва най-важното – от октомври 1639 г.

[15] Вж. *De veritate religionis Christianae*, Leiden 1629; второ издание от 1633 и трето от 1640 г.; както и H. Grotius, *The Truth of the Christian Religion. With Jean Le Clerc's Notes and Additions*, translated by John Clarke [1743], edited by Maria Rosa Antognazza, Liberty Fund, Indianapolis, IN, 2012. От там може да се научи, че в средата на XIX в. т.е. два века по-късно тя е имала 64 издания на латински, 7 на немски, 45 на английски, 8 на френски, 7 на холандски, 4 на скандинавски езици, 3 на уелски, по 1 на унгарски, полски, италиански и 6 на ориенталски езици., пак там, xv; в текста се цитира (Гроций 1629:).

[16] Става дума за H. Grotius, *De imperio summarum postestatum circa sacra* (1616–1617), 2 vol. ed. Translated and introduced by Harm-Van Dam, Brill, Leiden, 1999.

[17] Гроций 1629: 31-40.

[18] Вж. по темата за минимализма статиите на Хенк Нелен – Nellen, H., „Minimal Religion, Deism and Socinianism: On Grotius's Motives for Writing *De Veritate*" в: *Grotiana* (33), 2012, 25-57 и „Minimal Faith and Irenic Ideals in Seventeenth-Century Scholarly Circles: Hugo Grotius as a Guardian of Isaac Casaubon's Legacy", в: *Church History and Religious Culture* (94) 2014, Nr. 4, 444-78.

Господ, е с практическо значение, определящо задължително поведение на вярващите приживе и чертаещо условията за преценка на това поведение след края на света. Без да става дума за спасение, идеята за Бог във версията на лорд Хърбърт включва справедливост както отсам (чрез покаяние), така и отвъд (чрез въздаяние).

Пряка последица от сравнението може да хвърли светлина по въпроса защо Гроций развива системата на своето естествено право въз основа на хипотетичната предпоставка на разума „тъй сякаш Бог няма". Също така да подскаже защо Хобс и Спиноза, от една страна, и Самуел Пуфендорф, от друга страна, откриват дефицит при Гроций при извеждането на задълженията, доколкото в теорията му не е най-ясен моментът как се ражда(т) авторитетът и властта.[19]

III.

Факт е, че книгите на лорд Хърбърт и на Гроций излизат в първата третина на трийсетгодишната война. Когато тя свършва, и двамата са покойници, а Декарт ще я надживее с 2 години, докато Спиноза, Лок и Пуфендорф са 16-годишни. Само тези данни са достатъчни като канава, за да си дадем сметка в какво религиозно многообразие всеки един от последните трима изкарва живота си. Затова не е учудващо, че Спиноза прекъсва работата си върху *Етиката*, за да напише и публикува (анонимно) своя *Богословско-политически трактат*. В тази книга има две кулминации – глава XIV, посветена на истинската религия, и глава XVI, посветена на основаването на държавата; разбира се, кулминация е и последната глава – XX, свързваща свободата на държавата със свободата на мисленето. Който е чел трактата, не може да пропусне, че по-голямата част на текста първоначално е убийствена критика на много религиозни схващания. Но в глава XIII тонът се сменя и религията получава първоначална легитимност с тезата, че Писанието „учи на прости неща", а именно – „на подражаване на определен начин на живот". *Религията* не бива да се състезава с науката, но има незаменима роля по отношение на етиката. В последвалата глава XIV е легитимирана *вярата*, отново в контекста на практическите цели, за чието постигане тя способства. Радикалният момент настъпва в секция 10, където Спиноза изброява и дефинира *7 догми* (*fidei universalis dogmata*), изразяващи сърцевината на всяка вяра.[20] Онова, което Спиноза си поставя за финална цел, е да изведе от тези универсални догми „истинната" религия. Едно безспорно философско начинание.

Философско е, защото Спиноза развива градивната си теза на базата на изходно разноезичие, което открива в посланията на апостолите на христи-

[19] През 1984 г. беше открит ръкопис на Гроций от 1611 г. – *Мелетий, или писмо относно точките на съгласие между християните* – издаден и преведен малко по-късно (1988). От достъпа, който имам, не мога да прочета и да коментирам тезата на Ханк Нелен, че в него (в епилога на текста) се съдържат и етически моменти в съдържанието на основните принципи на вярата.

[20] Б. Спиноза, *Богословско-политически трактат* (прев. Х. Х. Тодоров), УИ „Св. Кл. Охридски" и Изток-Запад, София, 2019, с. 275-276. В текста се цитира (Спиноза 1670:).

янството (Спиноза 1670: гл. XI). Според него едва по-късно църквите са подменили плурализма, налагайки монопол върху тълкуванията, разкол и насилие. Затова пък според него философията би могла да посочи нещо като среден път – да дефинира ядро на универсално съдържание, отвъд което разнородните религиозни схващания да продължат да се развиват в своеобразието си. Така стига до своите 7 „догми":

1. Съществува Бог.
2. Бог е един-единствен (unicum).
3. Бог присъства навсякъде (ubique esse praesentem) или всичко е открито за него (omnia ipsi patere, т.е. нищо не му се изплъзва – С.Й).
4. Бог има върховно право и господство над всичко... ръководен е от безусловна доброжелателност (absoluto beneplacito) и единствена по рода си благодат (singulari gratia facere)… Всички са длъжни да му се подчиняват безпрекословно.
5. Почитането (ciltum) и подчинението (obedientiam) на Бог се състоят единствено в справедливост (Justitia) и Любов (Charitate), или, с други думи, в обичане на ближния (sive amore erga proximum consistere).
6. Всички, които се подчиняват на Бог с този начин на живот, са спасени и единствено те са спасени.
7. Бог опрощава греховете на хората, които се разкайват за тях[21].

Откакто са известни, догмите провокират с това, дали са присъщи само на християнството или на всяка монотеистична религия. Поради факта, че в никоя от тях не е упоменат Христос. Но това е не само при Спиноза, но също при лорд Хърбърт и при Гроций. Затова пък седмата догма съдържа подчертано християнски акцент. И като цяло всичките образуват кохерентна система. Вече стана дума, че с публикуването на *Трактата* се подновява и спорът относно общите понятия. Трудно е да преценим, дали по това време самият Спиноза вече е имал разработена теория за общите понятия, каквато срещаме в *Етиката*. Защото там те са общи както в количествен или структурен аспект, така и в качествен; те са (и) универсални само в първия смисъл, когато с тяхна помощ сякаш математизираме света, не и във втория, тогава, макар и общи, не значи, че са прости, и сякаш са (по-скоро) особени, а не универсални. Мнозина съвременни интерпретатори защитават с помощта на убедителни аргументи тезата, че има *общи понятия без история и такива с история*. Седемте догми на универсалната вяра носят историята в себе си.

Онова обаче, което рязко отличава Спиноза от авторите, с които го сравнявам, е квинтесенцията в пета догма. Подчинението, за което при Гроций изобщо не става дума, а при лорд Хърбърт не е безусловно и сляпо, доколкото изисква най-вече живот в съгласие със способностите, които ни е дарил Бог, при Спиноза резултира изцяло в поведение между хората, пронизано от най-важната повеля, отправена от Христос – любовта към ближния. Това

[21] Позволил съм си да предам „догмите" в съкратени формулировки.

морално съдържание е истинната религия (истината за религията), кристализирала като модел за поведение от универсалните догми на вярата. Обратната страна на тази концепция е, че цялото останало съдържание на религиозните доктрини е индиферентно, стига да не влиза в конфликт с истинната религия, стига да зачита принципа на любов към ближния. Нещо повече, той е основание за разклонение по две направления – на справедливостта (Justitia) и на благосклонността (Charitate). Спасението е за тези и само за тях, които следват тези принципи; но и за останалите има шанс чрез покаянието. Защото самото право и господство на Бог се осъществяват не чрез сила, а чрез доброжелателност и благодат.

Смятам, че от казаното от Спиноза би могъл да се направи и изводът, че ако човек живее съгласно петата догма, каква е неговата религия (а и дали я има), става в голяма степен безпредметно. Той вече е изпълнил онази повеля на Бог, която стъпва върху фундамента на предходни догми, чието съдържание може и да е формално, но тя самата не е, защото удовлетворява най-висши морални стандарти. Което доближава максимално Спиноза до Кант.

IV.

Българското издание на Кантовата *Религия в границите на самия разум* е снабдено с послеслов, в който прецизно е изяснено мястото на книгата в корпуса на философската система на Кант, отчетени са влиянията, упражнени върху него по линия на споровете около теодицеята (на Лайбниц) и натурализирането на религията (от страна на Хюм), проследени са подробно актуални религиозни дебати, на които Кант е бил непосредствен съвременник, както на младини, така и на зряла възраст, анализирана е темата за самата религиозност на Кант. Като нишка преминава и отношението на немския философ към Спиноза и най-вече към „преоткриването" на Спиноза в немската философия. Канавров поставя силен акцент и върху проблема какво една философия може и какво не може да направи по отношение на религията, както и на теологията, което му позволява да приключи с типология на философските подходи към религията. Сред тази типология вписва Кантовите възгледи като „етикотеология", вижда в религията на Кант „приложна етика" и „морална употреба на разума в субективно отношение".[22]

Тези изводи ме карат да повдигна отново въпроса за отношението между Спиноза и Кант във връзка със споделената и от двамата нагласа за минималистки и морален прочит на религията.

След потвърждаването на хипотезата за универсални природни закони във вселената от страна на Й. Кеплер и Г. Галилей, на Р. Декарт и И. Нютон за целевите причини в света не остава място. Затова пък Кант развива и убедително защитава идеята и за друг тип универсално законодателство, стъпващо

[22] И. Кант, *Религията в границите на самия разум* (прев. В. Канавров), И-во „Отворено общество", София, 1997, с. 199. В текста се цитира (Кант 1793:).

обаче върху способности на свободната воля сама да си задава правила и да ги изпробва, доколко биха могли да се следват от всяко разумно същество. Дори за самия Кант обаче решението му се разкрива като нуждаещо се от допълнителна подкрепа. В света на природните зависимости силите изместват не само целите, но и мотивите, докато в света на моралните норми е налице валидност, която се нуждае от сила, различна от нея, за да бъде ефективна. И при положение че Кант сам е прекъснал възможността за опора на морала върху природни дадености, страстни чувства или притегателни ценности – за да не би да придобие хипотетичен вид! – проблемът с мотивацията за действие остава открит. Такъв е по времето на *Основи на метафизика на нравите* (1785), такъв в и *Критика на практическия разум* (1788) въпреки специалното разглеждане на уважението в контекста на определящите основания (Bestimmensgründe).[23] Едва след това Кант ще допусне „многообразие на особени закони", включени в понятието за „целесъобразност на природата" – в *Критика на способността за съждение* (1790)[24], а вече доста по-късно – в *Метафизика на нравите* (1797) ще обърне специално внимание на разликата между задължителност, дълг, задължения.[25]

Можем ли, по-точно оправдан ли е паралел между Кант, от една страна, и сър Хърбърт, Гроций и Спиноза, от друга страна? Защо не. За всички от тях монизмът на Бог е задължителна предпоставка, независимо дали битието на Бог е доказуемо, и от него следва управлението на света съгласно универсални закони. Лорд Хърбърт извлича от това пряка последица, дефинирана като почитание чрез правилна употреба на познавателните ни способности, а не просто като подчинение. Гроций премълчава темата, а Спиноза вменява на Божията власт доброжелателност и благодат, стоящи над (или поне допълващи) правото и господството Му. По много по-пластичен начин Кант привижда в картината, която имаме за света, да присъстват наред с природните закони и принципи, които са присъщи по-скоро на нашето поведение, в което се опитваме да видим смисъл на живота си в цялост. Освен това обаче само Кант и единствено той, за разлика от останалите, открива възможност за обосноваване на морала като система от едновременно универсални и неприродни закони. Т.е. без законодателство на Бог. Поради всичко това императивната сила на морала, колкото и обоснована и строга да е, изглежда напълно заобиколима, като нещо, което може да бъде оставено „на изчакване".

Смятам, че *Религия в пределите на самия разум* е преди всичко нов опит на

[23] Вж. Ст. Йотов, „За уважението, или как да фантазираме с Кант", в: *Човешко достойнство и права*, Агата-А, София, 2016, 17-37.

[24] Ако в *Критика на чистия разум* се дефинират общи закони, от които се дедуцират особени, то в *Критика на способността за съждение* особените закони се разглеждат във взаимовръзки помежду си. Тях Кант нарича „максими" или „сентенции на метафизическата мъдрост" и дава примери с: „природата избира най-краткия път", „природата не прави скокове", „многообразието ѝ се подчинява на малко принципи". Очевидно е, че тези максими имат субективен статус, тъй като познанието на самото единство на природата е непосилна задача. Вж. Увода към *Критика на способността за съждение*, секция V.

[25] Вж. Ст. Йотов, „Нормите: йерархия и конфликти", https://www.challengingthelaw.com/pilosofia/normite-ierarhia-konflikti/.

Кант да открие източника на мотивацията за следването на морала, чийто универсализъм и безусловност вече е обосновал. Фактически още в предговора към първото издание той повдига въпроса: Защо трябва да сме морални? Кое ни кара да сме морални? (Why be moral? Warum moralisch sein?). Текстът започва със серията „моралът не се нуждае", включително от материално определящо основание, присъщият му дълг „се абстрахира от всякакви цели" (Кант 1793: 9); но малко по-късно една цел излиза наяве – някакъв (хипотетичен) обект, идея на разума, в която се фокусира цялото наше поведение и това на всички други разумни същества – *представата за свят, макар и създаден, но сякаш да е вечен*. Донякъде парадоксално, тази идея произлиза от морала, без да е негово основание, но в съдържателен план ни изглежда като да не идва от нас (Кант 1793: 10-11). Така в крайна сметка се оказва, че „моралът води неизбежно към религията" (Кант 1793: 11). Вместо да тръгва от Бог, както е при другите разгледани автори, Кант стига до необходимостта да бъде мислен Бог по пътя на морала.

Религия в пределите на разума извежда тази необходимост в няколко стъпки. Първо, Кант разглежда антропологически заложбите в човешката природа и потвърждава факта, че те (поне двете по-нисши от тях) могат да бъдат използвани нецелесъобразно, без обаче да могат да бъдат унищожени (Кант 1793: 27). На този фон открива „влечение към злото" в човешката природа, при това в различни форми и в различни измерения, което „може да прилепне" не към коя да е, а към най-висшата, моралната заложба (Кант 1793: 29). Ето как човекът според Кант, дори да осъзнае моралния закон, може да се отклони от него и поради тази причина в него има „естествено влечение към злото" (Кант 1793: 31); т.е. без да е заложба и макар да е резултат от свободен избор, то сякаш се вклинява в поведението ни като някаква поквара. Всичко това е обяснено не по най-простия начин. Но е очевидно, че става дума за пренареждане на мотивите за действие. В изходната позиция нашите морални и сетивни заложби се конкурират и вместо да отдадем превес на морала, ние се изкушаваме да посегнем към щастието. Откъдето се случва и при най-добрия човек той да „обърне нравствения порядък на мотивите при приемането им в своите действия" (Кант 1793: 34). Тезата е илюстрирана чрез позоваване на Писанието, но – което е забележително – с „оглеждане и за други мотиви" дори във време, след като Бог е съобщил Закона на Мойсей (Кант 1793: 39). Фактически с цялата първа част от книгата се потвърждава теза, която е изразена и в минималните принципи на религията, завещани от лорд Хърбърт и от Спиноза. Покварата съвсем не е чужда за поведението ни, независимо от това, че сме разумни и можем да схванем нормите на морала.

Втората стъпка на Кант разкрива драмата в човешката природа като борба между два принципа – на доброто и на злото – в която те издигат своите „законни претенции". Само на страница и половина е защитена възможността за „персонифицирането на идеята за добрия принцип" (Кант 1793: 53-54). Тук не е мястото, където да се разгледат ролите на световните събития във философията на Кант, но не бива да подминаваме факта, че за едно от тях – Френската революция – четем на български пак благодарение на Ка-

навров, става дума за *Спорът на факултетите* (1794)[26]. Кант няма теория за ролята на наративите, но пък се възползва от тях на ключови места като това, за което стана дума. Пребиваването на Божия Син сред хората, казано по най-наивен начин, свидетелства, че живот съгласно моралния закон е възможен.[27] Което съвсем не прави лек пътя на възприемане и реализиране на този модел; много повече страници Кант отделя на въпроса за „обективната реалност" на тази персонифицирана идея и на трудностите при осъзнаването на нейната обективност. Да не забравяме, че и злият принцип издига претенции, които претендират за законност. Всичко това задълбочава парадоксите от първата част до степен, в която сякаш само чудесата могат да поддържат някаква искрица надежда, че въпреки всичко и спасението може да има своя ден. И тук смятам, че не е никак трудно да начертаем паралел с наследството на лорд Хърбърт и на Спиноза.

Ключова, разбира се, е част трета, най-дългата – „Победата на добрия принцип над злия и установяване на Царство Божие на Земята"[28]. Тя има два раздела, първият – философски, вторият – исторически. С оглед сравнението, което се опитвам да направя, ме интересува най-вече първият (Кант 1793: 82-107), т.е. 25 страници. Тази част е разделена на 7 глави. Не е ли това само по себе си вече символна податка към темата на сравнението ми тук? Главите са:

1. За етическото естествено състояние.
2. Човек е длъжен да *излезе* от етическото естественото състояние, за да *стане член* на етическата общност.
3. *Понятието за етическа общност* е понятието за народа Божи, подчинен на етически закон.
4. Идеята за народа Божи… не се осъществява другояче освен във *формата на църква*.
5. Конституцията на всяка една църква винаги изхожда от някаква *историческа вяра* (вяра на откровението) (historischer (Offenbahrings-)glaube), която може да се нарече църковна вяра (Kirchenglauben) и която се основава най-добре на някое Свето писание.
6. *Църковната вяра* има за свой най-висш тълкувател *чистата религиозна вяра* (reiner Religionsgglaube)
7. *Постепенният преход* на църковната вяра към чистата религиозна вяра е приближаването на Царството Божие (к.м., С.Й.).

[26] Вж. И. Кант, *Спорът на факултетите* (прев. В. Канавров), в: *Спорът на факултетите. Педагогика*, Христо Ботев, София, 1994, 11-134. Естествено, че спорът между философския и богословския факултет е продължение на тема, начената в *Религия в пределите на самия разум*; в случая имаме не само последователност на възникването и на публикуването.

[27] Естествено, че имам предвид лозунга на Грета Тунберг "A better World is possible!", независимо че фразата има друг автор.

[28] Последната, четвърта част от *Религия в пределите на самия разум* е много малко по-кратка от третата; но тя тук няма да ме интересува. В нея акцентът пада върху църковната общност и нейното ръководство – служенето. Всяко позоваване върху нея би наложило връщане към други глави от *Богословско-политически трактат* на Спиноза.

Добра познатата схема за излизане от естественото състояние (ЕС), която Кант ще използва няколко години по-късно в първата част на *Метафизика на нравите – Учение за правото* (1797), тук е не просто някакъв теоретичен прекурсор, а самостоятелен принос към цялостната му философска система. В нея се дава обяснение за паралелен преход; за наличие на етическото естествено състояние наред с юридическото. И в двете е налице законодателство от свобода, но в юридическото ЕС то е съчетано със задължителността на взаимно разменената външна принуда, докато в етическото ЕС регулацията става на базата единствено на самозадължаване (Кант 1793: 82-83). Двете форми на ЕС водят до паралелното съсъществуване, фактически до преплетеното съсъществуване на две общности – политическа и етическа. Което в крайна сметка довежда до кристализирането им в държавата и в Църквата. Много често Кантовата етика е била обвинявана не само във формализъм, но и в индивидуализъм. Само че в *Религия в пределите на самия разум* моралът има за цел не само регулиране на поведението на всеки поотделно, а постигането на съвместен живот (Кант 1793: 81). Една тема, която обикновено свързваме с Хегел.

Кантовото решение заслужава детайлно сравнение с това при абсолютистите и либералите, в което може лесно да се разпознае английския опит, както и с това при Гроций и Спиноза, в което е отразена републиканската история на Холандия.[29] Тук ще се задоволя със забележката, че – независимо от това колко радикално е разделението между държава и Църква, до каква степен имаме освобождаване на публичността от религия и на затварянето ѝ в пространството на частния живот – нито един от големите философи на XVII и XVIII в. не оставя без внимание незаменимото своеобразие на църковната роля в обществото и значението на религията за възпитанието. Както и разбира се, нито за миг не приписва на държавата или на философията задачи, свързани със спасението. Истинската състоятелност, самобитност и незаменимост на двата режима се вижда и определя от *обсега, обхвата на двете общности*. Колкото и да е голяма една политическа общност, управлявана от държава, тя е конкретно-политическа; колкото и да е малка една етическа общност, управлявана от църква, тя е космополитно-универсална. Една тема, която едностранчивото разбиране на секуларизацията, в комбинация с възхода на националните държави, превърна в известна степен в карикатура.

Най-оригинален е приносът на Кант, разгърнат в пета глава от първи раздел на трета част от книгата. В нея – благодарение и на трансцендентални подход – вярата се разкрива на две равнища: като *чиста религиозна вяра*, имаща основания в конституцията на съзнанието ни изобщо, и като *конкретно историческа вяра* или *вяра на откровението*, която, от една страна, се дължи на събитие, от друга страна, е резултат от привилегия на онзи (или онези), който е бил споходен от откровението. Това решение прилича в голяма степен на други, които знаем от *Критика на чистия разум*,

[29] Вж. Ст. Йотов, „Хобс и Спиноза четат Евангелието", под печат.

свързани с трансценденталната илюзия, където неразрешимите дилеми на разума намират някакъв (компромисен) изход. Тук обаче фактът на историята и изключителността на индивидуалния опит притежават оригинално значение и играят ключова роля. За немалко от интерпретаторите, особено през XX в., това е парадокс, който свидетелства за напрежение между универсална претенция и конкретен прочит, осъден никога да не я удовлетвори. Не само Кант обаче, но и други виждат, виждам и аз, основания да приемем решението не като компромисен ерзац, а като възможност за полагане, за учредяване на силов център на етическата общност, благодарение на чиято притегателна мощ тя да придобива все по-голяма инклузивност. Трансценденталните илюзии са финални, историческата вяра е инициираща. За кой ли път митът трябва да стане логос, но за това на логоса му е нужен мит; без мит няма и логос.

Естествено, решението не е лишено от напрежения, които пораждат серия от нови проблеми. Те са свързани с ролята на посредничеството – на Църквата – при полагането на историческата вяра като път за постигане на чисто моралната. Поради което Кант констатира, че „възниква понятието за религия на богослужението (Gottesdienstliche Religion) вместо [!!!] понятието за чиста морална религия (rein moralische Religion)" – (Кант 1793: 89, добавката – С.И.). Това „вместо" обаче също не е финален щрих. Защото църковната вяра е (или трябва да е) отворена за тълкуване (гл. 6). И това тълкуване е в светлината на чистата морална вяра. То не е по силите на всеки, а единствено на онези, които са на страната на „религията на разума" и на „библейската книжовност" (теолозите), не и на тези, които се осланят „единствено на вътрешно чувство" – ирационалните (Кант 1793: 98). По този и само по този начин Кант смята, че развитието на църквата и на етическата общност, на която тя служи чрез службата си Богу, са форма на приближаване на Царството Божие (гл. 7). „Преходът" обаче, за който става въпрос, не бива да е революционен, а „да се привежда в изпълнение чрез постепенно напредваща реформа" (Кант 1793: 106).

Вторият раздел на третата част, „Историческото представяне", е не по-малко забележителен, защото повдига и въпроса за съчетаване на двете общности – политическата и етическата, съответно на държавата и Църквата. Което обяснява Кантовите акценти върху „евангелските учители" (Кант 1793: 111) и върху „учената публика" (Кант 1793: 112), върху ролята на поколенията и промяната на социалните йерархии (Кант 1793: 113), върху модела на Запада (има се предвид отделянето на църквата от държавата, но и дългът на владетеля да не пречи на Църквата) (Кант 1793: 114 и 116), накрая върху утопията – „представата за историческия разказ, отнасящ се за бъдните поколения, идеала която сама по себе си не е история, а красив идеал" (Кант 1793: 118). Вникването във всеки детайл би наложило заделяне на време и страници, каквито тук няма. Затова ще приключа тази част, споделяйки надеждата си, че тя в удовлетворителна степен скицира латентен паралелизъм между Кант и Спиноза в опитите им да признаят универсална сърцевина на монотеистичните религии и да извадят наяве моралните стандарти

в тази сърцевина. С което ще се опитам да направя обобщаващо сравнение помежду им.

V.

Въпреки водещия научен интерес към различните подходи на Хюм и на Кант към религията, и този към отношението на Кант и на Спиноза по същата тема, а не изобщо за отношението помежду им[30], е обект на отделни изследвания[31]; вече споменах, че името на Спиноза е като нишка и в послеслова на Канавров. Само че името на Спиноза не се среща на нито едно място в съчинението на Кант за религията, както и в по-ранните: *Критика на чистия разум* и *Основи на метафизика на нравите*, а и в последвалите: *Метафизика на нравите*, *Спорът на факултетите*, *Антропология от прагматично гледище*. Единствено в *Критика на практическия разум* откриваме, че „спинозизмът заключава без оглед на безсмислието на своята основна идея все пак много по-убедително, отколкото може да стане според теория на сътворението"[32]. Това контрастира рязко с *Критика на способността за съждение* (1888) и предшестващия я кратък текст „Какво значи да се ориентираш в мисленето?" (1786)[33]. Как можем да си го обясним?

Първо, за Кант спинозизмът е позиция, която не споделя неговото разбиране за времето и пространството като априорни форми на нагледа, както и разделянето на света на феномените от този на ноумените, но и сама по себе си тази позиция е в поддръжка на пантеизма, който вече е неприемлив не само за Кант. Второ, Кант приема Спиноза еднозначно за атеист.[34] Трето обаче, Спиноза се оказва внезапно интересен за Кант, по всяка вероятност благодарение книгата на Фридрих Х. Якоби *Писма относно учението на Спиноза* (1785)[35]. Известно е, че в преценката си на доказателствата за битието на Бог в *Критика на чистия разум* Кант различава три пътя – физикотеологическия, космологическия и онтологическия, като всеки предходен предполага следващия, и затова на Кант му изглажда най-важно да се „справи" с последния. Което съвсем не значи, че първият има съвсем малка, чисто инструментална стойност. Напротив, той има своето безспорно значение за познанието.[36] Защото в този подход се съдържа, той дава израз на един принцип за единството на разума. Заедно с това носи и свой собствен проблем. Опитва се от единството на причините (в света) да изведе необходимост за безусловното съществуване на висше същество (вън от света), такова, което надскача всяко съвършенство и степени на реалност.

[30] Вж. O. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, Oxford UP, Oxford, 2014, както и B. Lord, *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, Palgrave Macmillan, New York, 2011. Впрочем Бьом на практика не взема предвид *Религия в пределите на самия разум*.

[31] Най-вече посветени на отношението към юдейската религия и към херменевтиката.

[32] И. Кант, *Критика на практическия разум* (прев. Ц. Торбов), БАН, София 1974, 148.

[33] Бележките на Кант за Спиноза в *Opus Postumum* ще оставя настрани.

[34] И. Кант, *Критика на способността за съждение* (прев. Ц. Торбов), БАН, София 1980, 364.

[35] Кант благодари на 30.08.1789 г. на Якоби за това, че му изпратил копие от второто издание на книгата си; трудът обаче е цитиран от Кант в „Какво значи да се ориентираш в мисленето?" (1786).

[36] И. Кант, *Критика на чистия разум* (прев. Ц. Торбов), БАН, София, 2013, A 623/ B 651.

Докато в *Критика на чистия разум* на Кант му изглежда по-важен провалът на доказателството, в *Критика на способността за съждение* придобива забележителна важност първият момент. Откъдето и интересът на Кант към целесъобразността на природата, за която стана дума по-горе, както и вкарването в употреба на понятието „физикотеология". Негова реплика е понятието „етикотеология", на което обръща внимание Канавров в края на коментара си. (Кант 1793: 199). Изброените ремарки са фон, на който да стане ясен смисълът на фразата на Кант в писмото до Якоби за преход от телеология към теология.

Известно е, че в „Какво значи да се ориентираш в мисленето?" (1786) Кант заявява, че иска да разсее подозренията, че бил спинозист, в *Критика на способността за съждение* обаче на много места използва, по-точно прилага модел, заимстван от Спиноза, за да открие възможност да мислим по някакъв начин цели в природата и тяхното единство. Едва след това обаче, в „Относно откритието, съгласно което цялата нова критика на чистия разум щяла да стане излишна заради една по-стара" (1790), Кант прокарва разлика между два вида зависимости: „от причини" и „заради принадлежност (инхерентност) към един субект"[37]. От което следва и това, че субекти, на които признаваме личностен характер, не могат да принадлежат към нещо друго. Това разбива всеки опит светът да се мисли монистично в стила на Спиноза.

Три години по-късно, в *Религия в пределите на самия разум,* Спиноза не присъства по име. Но пък целият подход на „физикотеологията", развит в *Критика на способността за съждения*, е пренесен под формата на „етикотеология". При втората, т.е. в Кантовата версия, е налице второ законодателство – законодателство от свобода – което не налага напразното търсене на начини как да се осъществи преходът „физика – телеология – теология". Така Спиноза остава на заден план, а методът му е бил изпълнен с ново съдържание. Нека си представим, че Спиноза и Кант споделят като обща нагласа диренето на единството на целевите причини в света. Това означава двойно възхождане – в света, където Бог ще е целта на всички цели, и – в самите нас, които ще сме в състояние да открием присъствието на Бог в самите себе си. За Спиноза този процес е изцяло природообразен. Бог е универсална причина, а ние имаме способността да я схванем в максимална степен. *Доближаването ни до сърцевината на света е изцяло познавателен процес. Така откриваме Бог да законодателства в самите нас*. За Кант този процес е неприроден, затова схващаме свободата си като инстанция на нашата автономия, над която няма друг законодател освен самите нас. *Категоричният императив не зависи от Бог, а от разума ни*. *Но поради факта, че*

[37] Този Кантов текст има малко преводи – например в: H. E. Alliston, *The Kant-Eberhard Controversy*, John Hopkins UP, Baltimore & London, 1973. Именно в него Кант обвинява Спиноза, че е смесил двете функции на субстанцията, придавайки на всички отношения причинно-следствен характер под влиянието на сили. В тази връзка ще напомня думи на Дж. Бърнард Шоу: Ако аз и ти имаме по една ябълка и ги разменим, всеки от нас ще си остане с една ябълка. Ако аз и ти имаме по една идея и ги разменим, всеки от нас ще се окаже с две идеи.

сме и природни същества, ни се налага да схващаме моралните си задължения като Божи заповеди.

Спиноза обаче не е авторът единствено на *Етика*. В *Богословско-политически трактат* той интерпретира Светото писание в неговата цялост, докато за Кант са важни само избрани моменти; той открива универсално морално съдържание и в юдейската религия, която за Кант е изцяло църковна и в голяма степен неразумна. Съществената разлика обаче е в това, че за Спиноза религията носи моралното съдържание в себе си, докато за Кант то е достъпно единствено за философията. Петата „догма" на Спиноза има своя еквивалент в категоричния императив, той обаче има своя произход изцяло в разума, а не в религията. При Кант религията има допълваща функция във връзка с морала, защото може да основе етическа общност, паралелна на политическата; за Спиноза религията е многогласно начинание, в което можем да открием не просто интеграцията, а свободата да разсъждаваме самостоятелно. Докато за Кант е достатъчно персонифицирането на добрия принцип в живота на Христос (Кант 1793: I, 1, а), за Спиноза са много по-важни апостолите и техните послания (Спиноза 1670: гл. XI); тези, които, без да са философи и теолози, без назидателния тон на пророците, а като „учители", са накарали събратята си да разсъждават заедно с тях, за да открият зрънцата морална истина в ученията на вярата. Поради което Кант вижда в тълкуванията на религията експертна дейност на богослови, а Спиноза – форум на равнопоставени граждани, игра на фантазията. Да, навярно етическата общност на Кант е много по-космополитна, но и тази на Спиноза не е затворена.

Нека се вгледаме в ключова дума – подчинението. Вече посочих как лорд Хърбърт го представя като почитание на Бог, при това чрез правилна употреба на способностите, които Той ни е дал. Кант признава подчинението директно, но към безусловния императив, който сами си даваме с помощта на разума. Спиноза не намира нищо смущаващо в това да мислим изначалния смисъл на подчинението като към външна сила, защото в нея самата можем да открием универсалния морален смисъл на повелята за любов към ближния. Затова, бих казал, един спинозист би могъл да отправи упрек към един кантианец, че – не дай Боже – ако категоричният императив (с неговият формализъм) отведе кантианеца до резултат, противоречащ на принципа на любов към ближния, той, спинозистът, не би се съгласил и не би го последвал.[38] Спинозистът винаги би могъл да възрази на кантианеца, че и без помощта на категоричния императив може да стигне и да проумее същите морални истини, стига само да отсее зърното от плявата, да се довери на Мойсей, още повече на Соломон и най-вече на Христос, чрез които в Писанието говори разумът[39].

[38] Никога не бива да забравяме, че в прочутия процес в Йерусалим Йозеф Айхман се прави на „кантианец", заявявайки, че просто е следвал закона, без обаче – както казва Хана Аренд – да се поставя на мястото на другите.

[39] Всеки може да провери в *Богословско-политическия трактат* как Спиноза се отнася към думите и делата на тримата упоменати.

Етиката на Спиноза е приключение на спекулативния дух, такива са и книгите на Кант. В тях религията не е от решаващо значение. Нужна е, за да помогне на нефилософите да станат морални събратя на философите. *Богословско-политическият трактат* е приключение на духа на обикновения човек, който се нуждае от религия неизбежно. Но самото съдържание на религията като учение и способностите на обикновения човек да тълкува това съдържание са такива, че ефектът да е както подчинение, така и свобода.

Йозеф/Юзеф Мария Бохенски е роден на 30.08.1902 г. 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 1931/34 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 Фрайбург (Швейцария). В периода 1950/52 е декан на този факултет, а 1964/66 е ректор на университета. Създава Института за Източна Европа във Фрайбург, 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 Фрайбург. 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 седмият в 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

ЧОВЕКЪТ

Сега ще размишляваме за човека. В тази сфера има толкова много философски проблеми, че тук не можем дори само да ги споменем. Затова нашето размишление ще се отнесе по необходимост към само няколко от тях. Преди всичко ние – заедно с големите мислители от миналото и от нашето собствено време – ще поставим въпроса: Що е човекът? Какво съм аз всъщност?

Най-добре ще е, ако и тук, както винаги, започнем с установяването на онези свойства на човека, които не подлежат на никакво съмнение. Те биха могли да се подведат под две главни рубрики: човекът е, първо, животно и второ, той е странно, съвсем своеобразно животно.

Той е следователно преди всичко животно и притежава всички белези на животното. Той е организъм, притежава сетивни органи, расте, храни се и се движи, има мощни нагони, каквито са нагоните за самосъхранение и за борба, сексуалният нагон и още други, също като останалите животни. Сравним ли

човека с висшите животни, виждаме, че той съвсем сигурно образува един вид сред останалите животински видове. Наистина, поетите често са възхвалявали с чудесен език човешките чувства. Аз познавам обаче няколко кучета, чиито чувства, както ми се струва, са много по-красиви и дълбоки, отколкото са при някои човеци. Може би е неприятно, но трябва да се признае, че принадлежим на същото семейство, че например кучетата или кравите са нещо като наши по-младши братя и сестри. Затова нямаме нужда да посягаме към учените теории за развитието, според които човекът – наистина, не от някаква маймуна, както се казва най-често – все пак произхожда от животно. Че е животно, е очевидно и без онази учена зоология.

Човекът е обаче забележително животно. Той има по себе си много неща, които или изобщо не намираме при другите животни, или откриваме само бледи следи от тях. Първото, което се забелязва тук, е, че от биологическа гледна точка човекът всъщност не би имал изобщо никакво право да се налага по такъв начин над целия животински свят, така да го владее и като най-грамадния паразит в природата, да извлича печалба от него, както го прави в действителност. Той е едно сбъркано животно. Слаби очи, почти никакво достойно за споменаване обоняние, малоценен слух, това са сигурни негови белези. От природни оръжия, например копита, е лишен почти изцяло. Силата му е незначителна. Нито може да тича, нито да плува бързо. На това отгоре е гол и много по-лесно, отколкото другите животни, умира от студ, жега и подобни. Биологически гледано, той не би имал право на съществуване. Той трябваше отдавна да е изчезнал като толкова много други несполучили животински видове.

И все пак е станало съвсем иначе. Човекът е господарят на природата. Той просто е изтребил дълъг ред опасни животни; други видове е взел в плен и ги е превърнал в домашни роби. Променил е облика на планетата. Достатъчно е да се погледне от самолет или от някоя планина към земната повърхност, за да се види как много той преобръща и променя всичко. Сега започва да се отправя към външния свят, извън Земята. И дума не може да става за изминане на човешкия вид. Страхове идват по-скоро от това, че става твърде многоброен.

Как е възможно такова нещо? Всички знаем отговора: чрез разума. Човекът, колкото и да е слаб, притежава едно страховито оръжие: своята интелигентност. Той е несравнимо по-интелигентен от всяко животно, дори от най-висшето след него. Наистина, откриваме определена интелигентност и при маймуните, котките и слоновете. Но това са дреболии в сравнение с онова, което се притежава от човека, дори от най-простия човек. Така се обяснява неговият успех на Земята.

Това е обаче прибързан и повърхностен отговор. Човекът, изглежда, има не само *повече* интелигентност от другите животни, но и друг *вид* интелигентност, или както и там да го наричаме. Тя се проявява в това, че той – и само той – проявява ред съвършено особени свойства. Сред най-видимите

от тях са следните пет: техниката, традицията, напредъкът, способността да се мисли съвършено различно отколкото други животни и най-накрай – рефлексията.

Първо – *техниката.* Тя се състои по същество в това, че човекът се ползва от определени инструменти, произведени от самия него. И разни други животни правят нещо подобно – една маймуна например с удоволствие би ползвала някаква тояга. Но осъзнаващото целта производство на инструменти в хода на дълга, усилна работа е типично човешко.

Техниката обаче е далеч не единственото особено при човека. Тя никога не би могла да се развие, ако същевременно човекът не би бил *социално същество*, и то социално в един съвсем особен смисъл на думата. Ние, разбира се, познаваме и други социални животни – термитите и мравките например притежават направо чудесна социална организация. Човекът е обаче социален по начин, различен от техния. Той израства в обществото чрез *традицията*. Тя не му е вродена, няма нищо общо с инстинктите му – той я *научава*. И може да я научава затова, защото човекът – и само той – притежава един във висша степен сложен *език*. Даже само традицията би била достатъчна за рязкото различаване на човека от всички останали животни.

Благодарение на традицията човекът е *напредничав*. Той научава все повече и повече. И се учи не само един-единствен индивид, защото това се среща и при другите животни – *човечеството*, обществото е това, което се учи. Човекът е откривател. Докато останалите животни предават от поколение на поколение знанието си константно, при нас всяко поколение знае повече – или поне би могло да знае повече – от предходното. А често и в рамките на едно-единствено поколение се стига до огромни нововъведения. Видяхме такова нещо в хода на собствения си живот например. Още по-забележително е, че този прогрес, както изглежда, има твърде слаба връзка с биологическото развитие. Биологически нямаме почти никакви различия от древните гърци, но знаем несравнимо повече от тях.

Доколкото може да се види обаче, всичко това – техниката, традицията и прогресът – е зависимо от нещо четвърто, а именно от особената способност, притежавана от човека, да се мисли различно от останалите животни. Това друго-битие на мисленето му не е лесно да се обобщи в някаква кратка формула, защото е твърде многостранно. Така например човекът е способен на *абстрахиране*: докато другите животни мислят с оглед на отделното, на конкретното, човекът е способен да мисли *общо*. На това той дължи тъкмо най-големите постижения на своята техника; нека споменем дори само математиката – най-важния инструмент на науката. Абстрахирането се насочва обаче не само към общото. То се насочва и към идеални предмети като числа и ценности. С това сигурно е свързано, че човекът изглежда притежава съвършено уникална независимост от владеещия цялото животинско царство закон на биологическата целесъобразност. Ще спомена само два много ярки белега на тази независимост: науката и религията. Онова, което животно-

то познава, е винаги обвързано с цел; то вижда и разбира само това, което е полезно за него или за неговия вид. Неговото мислене е изцяло практично. Иначе е при човека. Той изследва и предмети, които изобщо не могат да имат някаква практическа цел – само заради знанието. Той има способността за обективна наука и действително я е изградил.

Навярно още по-чудновата е неговата религия. Като видим, че по южното крайбрежие на Средиземно море, където тъкмо виненото грозде би виряло твърде добре, то се отглежда съвсем малко, защото там живеят мюсюлмани, а напротив, при несравнимо по-неподходящи условия се сади по Рейн или даже в Норвегия, в християнските страни; когато разглеждаме големите селища в пустините около будистки или християнски места на поклонничество, тогава трябва да си кажем, че това няма никакъв икономически, никакъв биологически смисъл, че от чисто животинска гледна точка е направо безсмислено. Човекът обаче може да си позволи подобни неща, защото е свободен – в известен обхват – от биологическите закони на животинския свят.

Тази независимост отива даже по-нататък. Всеки от нас има непосредственото съзнание, че е свободен – изглежда така, сякаш той, поне в някакви мигновения, може да преодолее всички закони на природата.

С това е свързано обаче още нещо. Човекът е именно – и навярно преди всичко – способен на *рефлексия*. Той не е, както видимо са всички други животни, обърнат изцяло към външния свят. Той може да мисли за самия себе си, той е загрижен за самия себе си – пита за смисъла на собствения си живот. Той, изглежда, е и единственото животно, което има ясно съзнание за това, че трябва да *умре*.

Вземат ли се предвид всички тези особености на човека, не е за чудене, че основателят на нашата западна философия, Платон, е стигнал до извода, че човекът е нещо различно от цялата природа. Той или, по-точно, онова, което го прави човек – психичното, душата, умът – е, разбира се, *в* света, но *не се числи* към света. Той се извисява над цялата природа.

Споменатите особености формират обаче само една страна на човека. Вече отбелязахме, че той същевременно е истинско и пълно животно. Още по-важно е, че умственото в човека е тясно свързано с това чисто животинско, с телесното. И най-дребното нарушение в мозъка е достатъчно, за да парализира мисленето и на най-великия гений; половин литър алкохол често е в състояние да преобърне и най-рафинирания поет в диво животно. Но тялото с неговите физиологични процеси, както и животинският нагонен живот са нещо толкова различно от ума, че се натрапва въпросът как изобщо може да е възможна подобна връзка на двете. Това е централният въпрос на философската наука за човека, на антропологията, както я наричат.

Има различни отговори на този въпрос. Най-старият и най-простият се състои в простото отричане на това, че в човека има нещо различно от тя-

лото и механичните движения на телесните частици. Това е решението на строгия материализъм. Днес то се застъпва твърде рядко, и то, между другото, заради един аргумент, приведен срещу него от големия немски философ Лайбниц. Той именно предлага да си представим мозъка толкова уголемен, че човек да би могъл да се движи в неговата вътрешност като в някаква мелница. Там бихме се срещали само с движения на различни тела, но никога с нещо такова като мисъл. Мисълта и подобното на нея трябва следователно да е нещо съвсем различно от прости движения на телата. Разбира се, може и да се каже, че изобщо няма никакви мисли и никакво съзнание, но това е толкова очевидно неистинно, че философите не се насилват да приемат сериозно подобно твърдение.

Освен този екстремен материализъм има обаче и един друг, умерен, според който съзнание все пак има, но то е само функция на тялото – функция, която се различава от тези на останалите животни *само по степен*. Това е учение, което следва да се вземе много по-сериозно.

То е твърде сродно с едно трето схващане, което дължим на Аристотел и което, изглежда, получава силна подкрепа от страна на науката днес. То се различава от споменатия втори вид материализъм в две точки. То настоява, първо, че няма смисъл умствените функции да се противопоставят едностранно на тялото. Човекът, учи Аристотел, е едно цяло, а това цяло има различни функции: чисто физични, растителни, животински и накарай също и умствени. Всички те са функции не на *тялото*, а на *човека*, на цялото. Втората разлика пък се състои в това, че, заедно с Платон, Аристотел вижда в умствените функции на човека нещо съвсем особено, което не е налично при останалите животни.

Най-сетне строгите платоници – а такива не липсват и днес – застъпват мнението, че – както го формулира един злонамерен противник – човекът е ангел, обитаващ машина, чист ум, движещ някакъв чист механизъм. При това този ум, както вече се каза, бива мислен като нещо различно от всичко останало в този свят. Не само френският философ Декарт, но и множина днешни екзистенциални философи държат на това учение в различни негови версии. Според тях човекът не е цялото, а само умът или, както по-често го наричат днес, екзистенцията.

Както се вижда, тук става дума за два въпроса – дали в човека има нещо съществено различно, отколкото в останалите животни, и как се отнася това нещо към останалите съставни части на неговата природа.

Около човека битува обаче и един друг основен въпрос, намиращ остро изражение тъкмо чрез философията на последните десетилетия – именно чрез така наречената екзистенциална философия и екзистенциализма. Разгледахме различни особености на човека, придаващи му определено достойнство и мощ, благодарение на които човекът се извисява над всички други животни. Но човекът е не само това. Той е също така – и то благодарение на същи-

те свойства – нещо незавършено. Неспокойно и по принцип окаяно. Един пес, един кон яде, спи и е щастлив; те не се нуждаят от съвсем нищо повече освен от удовлетворяването на своите нагони. Човекът е иначе: той постоянно си създава все нови и нови потребности и никога не е сит. Едно съвсем странно откритие на човека са например парите, каквито той никога няма достатъчно. Изглежда така, че той съвсем съществено е насочен към някакъв безкраен прогрес, сякаш единствено безкрайното би могло да го удовлетвори.

В същото време обаче човекът – и както изглежда, само той – осъзнава своята крайност, преди всичко своята смърт. Взети заедно, тези две свойства образуват напрежение, по силата на което човекът прилича на някаква трагична загадка. Той, изглежда, е наличен заради нещо, което изобщо никога не може да достигне. Какъв е следователно неговият смисъл, смисълът на неговия живот?

Най-добрите сред великите ни мислители са се опитвали, след Платон, да разрешат тази загадка. По същество те са ни предложили три големи решения.

Първото, много разпространено през XIX в., се състои в твърдението, че потребността на човека от безкрайност било възможно да се удовлетвори, щом той се отъждестви с нещо по-пространно – преди всичко с обществото. Няма никакво значение, казват тези философи, че трябва да страдам, да се провалям, да умра – човечеството, вселената ще продължават напред. Ще ни се наложи да говорим за това решение по-късно. Нека тук само се каже, че за повечето ни съвременни мислители то изглежда незащитимо, защото, вместо да решава загадката, това мнение отрича даденото, а именно факта, че отделният човек копнее по безкрайността *за себе си*, като индивид, а не за нещо друго. В мрачното сияние на собствената смърт такива теории проявяват себе си като екот и като неистинни.

Второто решение – днес широко разпространено сред екзистенциалистите – твърди, напротив, че човекът няма изобщо никакъв смисъл. Той е грешка на природата, несполучливо творение – непотребна страст, както писа някога Сартр. Загадката не може да бъде решена. Ние ще си останем вечно трагичен въпрос за самите нас.

Има обаче и философи, които, следвайки Платон, не желаят да теглят това заключение. Те не вярват в някаква толкова цялостна безсмислица в света. Според тях все пак трябва да има решение за загадката на човека.

В какво обаче би могло да се състои това решение? Само в това, че човекът би могъл да достигне по някакъв начин безкрайното. Но той не може да го стори в отсамния живот. Ако следователно има някакво решение на човешкия проблем, тогава човекът трябва да има своя смисъл в отвъдното, извън природата, извън света. Ала как? Безсмъртието на душата е според много философи след Платон доказуемо; други пък го предполагат, без да мислят за някакво строго доказателство. Само че и безсмъртието все още не дава

отговор на въпроса. Не може да бъде разбрано как човекът би могъл, даже в отвъдния живот, да постигне безкрайното. Платон е казал някога, че отговорът на този въпрос може да ни бъде даден само от някой бог, чрез някакво откровение, идващо от отвъдното.

Това обаче не е вече философия, а религия. Философското мислене поставя тук, както и в толкова много други сфери, въпроса – то ни води до една граница, от която човекът мълчаливо съзерцава несветлеещия мрак.

Превод от немски: Георги Каприев

Преводът е осъществен по: Joseph M. Bochenski,
Wege zum philosophischen Denken.
Einführung in die Grundbegriffe,
Herder, Freiburg–Basel–Wien, 6 Auflage, 1965, 81-91.

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

Антоанета Дончева

ЕНТРОПИЯТА КАТО СЪЗИДАНИЕ

Идеята за хаоса-ентропия (χάος) и космоса (κόσμος) е древна колкото света. В Древна Гърция тази опозиция е централна за философията на досократиците. Хаосът е състоянието на неуправляема енергия, случайност и безредие и се тълкува главно по отношение на философията на сътворението, както и в есхатологичните визии на Анаксимандър, в които накрая светът се завръща към първичния хаос.

Като научно понятие „ентропия" е въведено за първи път през 1865 г. от немския учен физик Рудолф Клаузиус (1822–1888), смятан за един от създателите на термодинамиката и кинетичната теория на газовете, който кодифицира първите два закона на термодинамиката:

1. Енергията в света е постоянна. (Die Energie der Welt ist constant.)

2. Ентропията в света се движи по посока на своя максимум. (Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu.)[1]

Първият закон, този на запазването, е количествен: енергията в затворена система не е нито създадена, нито унищожена. Вторият закон, този на ентропията, е качествен, тъй като енергията (в затворена система) се трансформира, нейната наличност намалява. Ентропията на изолираните системи, оставени на спонтанна еволюция, не намалява с времето, тъй като

[1] R. Clausius, Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie, vorgetragen in der naturforschenden Gesellschaft am 24. April 1865, Vortrag vor der Züricher Naturforschenden Gesellschaft, In: *Vierteljahresschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*, 1 (1865), S. 59.

те винаги достигат до състояние на термодинамично равновесие, където ентропията е най-висока. Той използва немската дума *Verwandlungsinhalt* (съдържание на трансформацията [на системата]) и по този начин въвежда термина ентропия от гръцки (от гр. ἐν – в, τρέπω – преобръщам, трансформирам). Топлината винаги се предава от по-горещото тяло към по-студеното и никога обратно. Оттук и невъзможността кубчетата лед в чашата с уиски, използвани за охлаждането му, спонтанно да произведат друго парче лед.

Ентропията функционира днес като научно понятие, както и измеримо физическо свойство, което най-често се свързва със състоянието на разсейване, случайност или несигурност. Терминът започва да се използва в различни области на науката и хуманитаристиката и отдавна е надхвърлил полето на класическата термодинамика, от която е заето. Характеристиките на ентропията могат лесно да бъдат проследени и открити в произведенията на изкуството и литературата на XX в. Ентропията показва, че всички системи се стремят от порядък (малка ентропия) към безпорядък (голяма ентропия), защото в изолираните системи, оставени на спонтанна еволюция, тя се увеличава с времето до постигането на състояние на термодинамично равновесие, където е най-висока. Накратко, ентропията на всяка система се увеличава с нарастването на времето. Така Лудвиг Болцман дефинира понятието „стрелата на времето". Формулирането на втория закон на термодинамиката, теорията на относителността на Айнщайн, квантовата теория, основана от Макс Планк, и промените след двете световни войни разрушават социо-културните и научни парадигми, определящи за европейските общества от няколко века, и задават техния разпад по ефекта на доминото.

След Втората световна война научното мислене според Жан-Франсоа Лиотар[2] е в криза, която идва от вътрешната ерозия на принципа на легитимността на знанието, социумът губи своята органичност, отделните индивиди вече започват да се възприемат не като участници в едно цяло, а като части от абсурдно брауново движение – настъпва разпадът на социалния субект.

Творците на изкуството и литературата отразяват тези трансформации с появата на нови форми и разрушаване на установените традиции както никога преди това в историята на Европа. Бекет е един от най-ярките представители на писателите, отразили в творчеството си тези промени. Принципът на ентропията може да бъде проследен и изведен като основен в цялото му творчество, но с особена сила се проявява в неговите драматур-

[2] Ж.-Ф. Лиотар, *Постмодерната ситуация. Изложение за състоянието на съвременното знание*, прев. Т. Николов, София: Наука и изкуство, 1996.

гични текстове и театър – чрез тях той буквално взривява статуквото.[3]

„Единственият начин да се възродим е да отворим очите си за хаоса!"[4] – ще заяви Бекет и ще превърне тези думи в свой творчески манифест.

„Не може вече да се говори за човека, трябва да се говори за бъркотията… Това, което казвам, означава, че ще има нова форма на изкуство, която ще бъде от такъв вид, че ще приеме съществуването на хаоса и няма да се опитва да го представя като нещо друго."[5]

Персоналната, битийна и социална ентропия са вътрешноприсъщи на неговия стил и светоглед. В интервю пред Израел Шенкър писателят споделя, че редът е отстъпил пред хаоса навсякъде, завладял е и литературната форма, където ентропията е разрушила дори романовата структура след революцията, настъпила във физическите представи за времето.[6] Драматургията му е хвърлената атомна бомба върху писаните и неписаните закони на театъра и драмата, валидни още от времето на Античността. Джордж Стайнър твърди, че характерна черта на древногръцката трагедия е да интерпретира ентропията на времето през концепти като детерминизъм и фатализъм, а минималистичната поетика на Бекет, мрачният му експресивен стил и дори нихилизъм трябва да бъдат разглеждани и тълкувани в сферата на иронията, на логическия и семантичен фарс и не биха могли да бъдат причислени към естетиката на трагичното. Най-добрите образци от творчеството на Бекет, Йонеско и Пинтър според Стайнър са сякаш сатирови драми на никога ненаписани трагедии.[7]

Текстовете на съвременните автори ни внушават, че сферите на разума, реда и справедливостта са доста ограничени и че научните постижения и техническият прогрес не могат да бъдат ресурс за разширяването на тези сфери. Човекът е завладян от Другия, от другостта, която е извън и вътре в него. „Наречете това, както искате – скрит и злонамерен Бог, сляпа съдба, Ад, бруталната ярост на нашата животинска природа – аз предпочитам да я определя като ентропия. Тя ни чака в засада на пътя, подиграва ни се и ни унищожава. В някои редки случаи достигаме покоя след унищожението."[8]

Ентропията на времето води към неотменима смърт и това знание е съпътствало човека от неговата поява. Хилядолетия наред той се е справял с тази мисъл, като е полагал от другата страна на везната тежестта на една силна

[3] Допълнително под ентропия в този текст трябва да се разбира и *мярката за нашата несигурност, наблюдавайки нещо* (случайна величина). Ако сме сигурни в това, което ще видим, ентропията е близка до 0, ако „всичко е възможно" – ентропията отива към безкрайност. Благодаря на проф. Иван Ланджев за уточнението, което направи, и съвета да го включа в текста.

[4] Comments made by Beckett to Tom Driver in 1961. Вж. Tom Driver, Beckett by the Madeleine, In: *Columbia University Forum,* vol. 4 (Summer 1961), pp. 21-24.

[5] Ibid.

[6] I. Shenker, Moody man of letters, In: *The New York Times* (1956, May 6), pp. 2-3.

[7] G. Steiner, *The Death of Tragedy*, New York: Knopf, 1961, p. XII.

[8] Ibid., pp. 8-9.

митологична или религиозна система. Промените, които настъпват в края на XIX в. и първата половина на XX в., издърпват изпод краката му тази здрава опора. Пирамидата на човешкото знание и вяра е разклатена в самата си основа и всичко, което довчера е било знание, натрупан опит и визия за бъдещето, се превръща в несигурност, отчуждение и безверие.

Творческият стил на Бекет е образцов пример за извеждане на светло на ентропията в езика. Писателят превръща борбата си срещу предателството на думите, както самият той се изразява, в централна за своето творчество чрез създаването на максимална комуникативна ентропия, заявявайки: „Аз не бих могъл да премина през тази ужасна бъркотия – живота, без да оставя белег върху мълчанието".[9]

Бекет е най-яркият представител на писателите, които заявяват, че словото вече е неспособно да бъде адекватен медиатор между Аза и битието. Техният стил и език очертават нови полета на търсене на смисъл чрез неочаквани форми, нарушена комуникативност на диалога, дисконтинуитет, паузи и външно демонстрирана безсмисленост, натрупване на нонсенси – все елементи, характеризиращи езиковата ентропия.

Ихаб Хасан[10] определя постмодерната литература като литература на отмяната и мълчанието, но мълчанието не като трансцендентност, проявяваща се в онова извън време-пространство на слово-въздигането, а като индетерминираност. Тази негова идея пряко кореспондира и с твърдението на Лиотар за нерепрезентируемото като една от характеристиките на постмодерната ситуация. Извеждането на мълчанието като контрапункт на невъзможността на езика да бъде адекватен изразител на връзката субект-свят е в основата на естетическата концепция на Бекет и е елемент от идеята му за все по-нарастваща езикова ентропия, която включва и неизговоримото. Писателят е убеден, че думите в крайна сметка ще го предадат, въпреки че са единственото, което притежава и което му е останало. Неговата борба за преодоляване на комуникативната ентропия е призрак, който преследва творческото му въображение през целия му живот, защото и той като своите герои знае, че когато думите свършат, светът умира. Блестящ пример за горенаписаното е емблематичната реч на Лъки от драмата „В очакване на Годо" – безсмислен и неконтролируем поток от думи, абсурден монолог за съдбата на човека, попаднал между безразличния Бог и негостоприемната природа. Лъки дава израз на дилемата, пред която е поставен съвременният човек, и речта му всъщност е внимателно структурирана въпреки привидната хаотичност и пародираща безсмисленост. Драмата акцентира върху нови ходове и дори нови правила на езиковите игри, които позволяват на твореца да гради смисъл по пътища, непознати дотогава. Въпреки че Бекет отхвърля традиционните представи за връзката съзнание-език, пише Ричърд Бегъм, той не прави това от методологически привилегирована гледна точка или

[9] D. Bair, *Samuel Beckett: A Biography*, London: Jonathan Cape Ltd., 1978, p. 681.

[10] I. Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987.

висока философска позиция, което му дава свободата да дискутира свободно не толкова херменевтиката на подозрителността, колкото естетиката на играта. Бекет е ницшеанец, който приема „необятната рамка и планирането на концепции", която наричаме западна метафизика, а след това я разбива на парчета, предизвиква обърквене и я връща отново по ироничен начин.[11]

Разрушителното влияние на времето върху плътта е „любима" тема на създателя на Трилогията. Изтощението, разпадът, импотентността на човешкото тяло е и един от начините, чрез които Бекет демонстрира ентропията на телесното и персоналното, но я прикрепя и към последиците от „стрелата на времето". Човекът е редуциран до stirring still[12] – ***все още мърдаща*** материя – до почти неподвижно, едва потръпваща плът. „Имал съм уретрит… И подути стави. И пикочният мехур. И каналът на пикочния мехур. И жлезата… нямам обоняние… непрекъснато се потя, слюнката ми е изобилна, и някак се точи…[13] (…) и окото ми, здравото, бих определил като всеулавяща паяжина, тъй като трудно давах име на отразилите се неща в него, дори и ясно да ги виждах"[14] (…) към това време отнасям подлото опадане – паднаха, така да се каже, посред равно поле – пръстите на краката ми."[15] Така описва себе си героят му Молой от едноименния роман. Болното и остаряващо тяло на Бекетовите персонажи е нитът, който авторът се мъчи да развие като далечен последовател на Платон, за да може да намери покой, мълчание и завръщане в утробата – „без глупавата ми плът да знае", защото се „чувстваш най-добре безкостен… ням, неведом и вял"[16].

Ентропията на времето е може би най-безмилостният художествен образ. Не само физическите представи за времето са променени според Бекет, но те са оказали влияние и върху литературата като цяло, която преди появата на романа *По следите на изгубеното време* на Марсел Пруст е изглеждала непревземаема територия. В есето си „Пруст" младият Бекет формулира блестящо времевата ентропия и последиците от нея.

Въпросът, който логично следва, е дали това движение към ентропия, така ярко и последователно демонстрирано от Бекет, не е причината за превалиращото трагично- меланхолично възприемане на неговите текстове, което измества и замъглява другите послания? Дали мъчително-напразните усилия на героите му да удържат себе си от телесен и ментален разпад, да се доближат до същността на нещата, да обагрят дори един скучно-протяжен ден от живота си са само плод и огледално отражение на хаоса, завладял света след двете световни войни и промените, настъпили в науката и

[11] R. Begam, *Samuel Beckett and the End of Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, p. 9.

[12] *Stirrings Still* е последната проза на Самюъл Бекет, написана през 1986–1989 г., за да даде на американския си издател Барни Росет нещо за публикуване. Публикувана за първи път в подписано ограничено издание (Cambridge, Rampant Lions Press, 1987), по-късно е преиздадена в посмъртно издание *As The Story Was Told* (London: Riverrun Press, 1990).

[13] С. Бекет, *Молой. Малоун умира. Неназовимото*, София: Фама, 2007, с. 98.

[14] Ibid., с. 59.

[15] Ibid., с. 97.

[16] С. Бекет, *Молой, Малоун умира. Неназовимото*, София: Фама, 2007, с. 225.

изкуствата от края на XIX в. и първите десетилетия на XX в., или са резултат и от акцентирането и извеждането на преден план на релацията на Аза със себе си в търсенето на нови нива на смисъл през ентропията, а не в удобството на една подредена (независимо каква) социална и индивидуална парадигма.

Писателят признава в *Три диалога*[17], че епистемологичната дилема на художника е да представя неартикулируемия обект, да репрезентира нерепрезентируемото, непредставимото и да подходи към това с критичното осъзнаване на „острата и нарастваща тревожност на тази връзка, сякаш все по-тъмно засенчена от чувството за недействителност и неадекватност, и това е за сметка на съществуването ѝ, което изключва всичко останало”[18].

Защо ентропията на езика, тялото, времето в прозата и драматургията на Бекет може да бъде разглеждана като съзидателна сила? Не е ли това противоречие или дори нонсенс? В подкрепа на подобно изказване ще цитирам Карл Рагнер Гиеров, основен застъпник за кандидатурата на Бекет за получаване на Нобеловата награда за литература. Той аргументира избора на комисията с твърдението, че творчеството на Бекет представя човечеството в най-тежките му дефицити – на дъното на социалната и личностна деградация, но едновременно с това внушава по гениален начин, че дори най-черната визия не е израз на враждебност и нихилизъм, защото само там песимистичната мисъл на твореца и поезията могат да направят чудеса, показвайки възможната реабилитация за човека и пътя на спасение. Чрез иновативните форми на писане той прави възможна идеята, че модерният човек може да бъде възвишен и в най-голямата нищета и мизерия.

Какво получава, какво остава от човека в творчеството на Бекет, ще запита Гиеров. „Просветление! В текстовете му черното се оказва сиянието на деня, защото нещата, които хвърлят най-дълбока сянка, са тези, които отразяват източника на най-ярката светлина. (…) Изобразяването на човешката деградация, на която сме свидетели в драматургията и романите на Бекет, може би в най-голяма степен от всичко познато до този момент не би била възможна, ако се отречени човешките ценности.”[19]

Неслучайно драмата „В очакване на Годо” се приема за най-влиятелното литературно произведение в театъра и драмата на XX в. Творчеството му продължава да предизвиква разгорещени дебати и до днес, актуалността му нараства.

Най-точният и изчерпателен отговор на въпроса „защо” дава неговият последовател и приятел, и също носител на Нобелова награда за литература – Харолд Пинтър: „Защото, колкото по-далеч отива във всичко, което пише,

[17] S. Beckett, *Three Dialogues with Georges Duthuit*, London: Calder and Boyars, 1970, pp. 95-126.

[18] S. Beckett, *Disjecta: Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment by S. Beckett*, ed. Ruby Cohn, London: John Calder, 1983, pp. 133-145.

[19] https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1969/ceremony-speech/.

толкова повече е от полза за мен. Аз не искам философии, трактати, догми, вероизповедания, решения, истини, отговори. Не искам нищо от това, което лесно се продава или разбира. Защото той е най-смелият и безмилостен писател и колкото повече набутва носа ми в мръсотията, толкова повече съм му благодарен. Той не ме съблазнява, не ме будалка, не ме води по отъпкани градински пътека, не ме подмамва, не ми предлага утешение, изход или откровение, не ме улеснява, не ми продава нещо, което не искам да купя, не се интересува дали го харесвам и разбирам, или не, не прави заключения и не се кълне в нищо. Е, аз ще купя неговата стока, ще захапя куката, ще тръгна след него, защото той не остави нито един камък непреобърнат и нито един червей неизваден на показ. Бекет показа раждането на друг вид красота и защото всичко, написано от него, е прекрасно”[20].

[20] Писмо на Х. Пинтър от 1954 г. до приятел. В *Samuel Beckett : the critical heritage*, eds. Lawrence Graver, Raymond Federman, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 12.

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

ПОДРАЖАНИЕ, ПРИТВОРСТВО ИЛИ АВТЕНТИЧНОСТ В „ТЯЛОТО ХРИСТОВО" НА ЯН КОМАСА[1]

Затвор за непълнолетни престъпници. Обичайните кадри на насилие, в което негласно участват всички, се сменят с приготовления за отслужване на меса. Светлината и близките планове ни насочват към младеж с особено, трудно за еднозначна интерпретация лице. Даниел – протагонистът – помага на затворническия свещеник, пее в унес 22-ри псалом „Господ е Пастир мой, от нищо не ще се нуждая…".

В деня на неговото условно освобождаване в затвора пристига нов обитател, който го застрашава – Бонуса. Веднага след това в задушевен разговор с капелана той споделя, че иска да стане свещеник, но бива отклонен. Обещанието му да пристигне трезвен на мястото, където ще работи, увисва, последвано от *Трейнспотинг* – поредица на тежко пиене, силна музика, наркотици и бърз секс. Въобще кинонаративът се разгръща с висока монтажна динамика до момента на пристигане в селото по месторабота. Затворническото му минало го следва като лош мирис – разпознават го мигновено – полицаят в автобуса, момичето в селската църква. В църквата именно, където се отбива

[1] Komasa, Jan, *Boze Cialo / Тялото Христово / Corpus Christi* (Aurum Film, Canal+ Polska, WFS Walter Film Studio, 2020). Сценарист: на Матеуш Пацевич. В ролите: Бартош Беленя (Даниел), Александра Конечна (домакинята), Елиза Рицембел (Елиза), Томаш Жентек („Пинчера"), Барбара Кужай (вдовицата), Лешек Лихота (кметът), Зджислав Вардейн (старият енорийски свещеник), Лукаш Шимлят (затворническият капелан о. Томаш).

(вместо да остане в близката дъскорезница), Даниел решава полушеговито буквално да облече нова идентичност, като се представи за пътуващ млад клирик. В употреба влизат откраднатите от свещеника на затвора одежди. Той почти веднага съжалява и се опитва да избяга от конфузната ситуация, но в крайна сметка събитията се развиват така, че неусетно заживява като новия свещеник, сменяйки стария алкохолизиран и болен викарий. Младежката му непосредственост разрушава съсловните бариери и той се сдружава с местните младежи. Особено се сближава с Елиза, момичето, което среща в църквата при своето пристигане.

Селото носи тежка травма – в автомобилна катастрофа са загинали шестима младежи и обстоятелствата около случилото се са неясни. Вече в ролята на свещеник, Даниел се опитва да утеши болката на скърбящите и да промени отношението към остракираната вдовица на виновния шофьор. В течение на сюжета се оказва, че вината съвсем не е така еднозначна и ясна. Малката консервативна общност панически се съпротивлява на опитите му да артикулира и освети случилото се.

Ставаме свидетели на три успоредни наративни линии: нарастването на напрежението около разкритията за катастрофата; сближаването на Елиза и Даниел, което финишира в любовна сцена и – най-вече служението на Даниел, който успява по странни начини да изпълни всички очаквани от него църковни функции с ентусиазъм и находчивост. Още в съдбоносния ден на спонтанната си лъжа той бързо издирва в Google чина на изповедта, защото пред църквата го чака върволица изповедници; нощем чете богослужебните книги на светлината на телефона си. Проповедите му са микс от лично вдъхновение и възпроизвеждане на чутото от затворническия свещеник, чието име и дрехи носи. И всичко това без да изоставя собствената си младежка маргинална и дори в известен смисъл девиантна природа.

Трагичният развой бива предизвикан от разпознаването му от работещия наблизо бивш негов съкилийник, Пинчера, който го изнудва за пари и понеже не получава нищо – издава Даниел на същинския свещеник. Последният пристига, за да го прибере и спаси от по-тежки последствия, но Даниел отказва да се измъкне тихомълком.

Обратно в затвора, той е очакван от отмъстителния затворник, за когото междувременно сме разбрали, че е брат на убитото непредумишлено от Даниел момче, заради което именно той излежава присъда. Паралелно в селото мирът е възстановен – мразената преди това вдовица за първи път бива приета сред църковната конгрегация, където служи отново старият свещеник.

Финалът е отворен. Даниел побеждава в боя, замислен от отмъстителния му противник, и ние проследяваме фронтално окървавеното му лице, на което контрастират широко отворените от ужас светли очи.

***

Дори незапознатите издъно с църковната история са чували за книгата на Тома Кемпийски „Подражание на Христа"[2]. Тя е написана между 1418 и 1427 г. и представлява навярно най-прочутият образец на типичната за течението *Devotio moderna* литература на популярното благочестие. Религиозни движения от този характер съществуват още от XII век. Известен пример са бегардите и бегинките, които имат за своя основна програма подражанието на Христос чрез доброволна бедност, грижа за бедните и болните и живот, отдаден на вярата. Адептите на тези течения са миряни и мирянки, живеещи във въздържание и целибат, но без църковни обети, свободни да се откажат от това си поприще без каквито и да било последствия. Тяхната по-късна връзка с Третия орден на св. Франциск от Асизи издава родството на това лаическо благочестие с подетата от светеца вълна на завръщане към апостолския живот чрез въздържание и бедност, ако не в противовес, то поне като допълнение към църковното благолепие и институционалния блясък на традиционната клерикалност. Самият Франциск, начевайки своята мисия, е вдъхновяван от идеята за подражание на Христос и това ясно личи от записаното житийно предание за него. *Цветчетата на св. Франциск* (компилация с разнороден генезис) начева с думите:

> Нека отначало ни бъде позволено да разгледаме как животът на славния свети Франциск се съгласуваше във всяка постъпка с живота на нашия Господ. Подобно на Христос, Който, преди да начене да проповядва, избра дванадесет апостоли и ги научи да пренебрегват светското, да Го следват в бедността и всички останали добродетели, така и св. Франциск при самото основаване на своя орден избра дванадесет спътници, които възлюбиха бедността.
>
> И даже както един от дванадесетте апостоли, след като предаде Христа, се обеси, така сред дванадесетте спътници на св. Франциск имаше един … който отстъпи и в края на краищата се обеси… [3]

Въобще подражанието на Христос е съществена жанрова характеристика на житията. Понякога подражанието е непосредствено ориентирано към „типа" на Христос, а понякога е опосредствано през някой достоен и свят подражател. Не бива обаче да бъркаме подражанието, което има житейско-изповедно естество, с типизацията, която е характерна за литературата на Преданието и инструментална за интерпретацията на Свещеното писание.

Подражанието на Христос също така неслучайно е културно-исторически обвързано с лаическото благочестие или с нищенстуващите ордени от фран-

[2] Тома Кемпийски, *Подражание на Христа*, прев. Анна Николова (София: Изток-Запад, 2006).

[3] *I fioretti di san Francesco* (Roma: Newton Compton, 1993), p. 3.

цисканския кръг. То е зададено още от самото библейско слово с поръките на Христос към учениците му „ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си, да вземе кръста си и Ме последва" (Мат. 16:24).

Така или иначе, многобройните религиозни народни движения биват приемани като реакция на институционализацията на Църквата, на нейната клерикализация и съсловно изолиране. Това не е оставало незабелязано. Няма да е голямо преувеличение, ако допуснем, че Франциск в своето време можеше да сподели съдбата на осъдените като еретици валденсиани, ако не беше срещнал мъдростта на папа Инокентий III, сам практикувал в младостта си крайно въздържание. Римският католицизъм усвоява, така да се каже, популярното благочестие, без да престава да го гледа с известна тревога.

Културата на христоподражанието е така обилна, че по необходимост ще трябва да се примирим с тези няколко знакови примера. Само ще добавя, че макар нищенстуващите братя и сестри да не са можели да свещенослужат, те – в голяма степен неофициално – са имали свободата да проповядват. Свобода, която – особено за жените – е била немислима при обичайния институционализиран живот на монахините например.

Подражанието като Богоподобие обаче има за своя „тъмна" противоположност имитацията, фалшифицирането, престорването. То не представлява опит за достигане на вътрешното съвършенство чрез житийно уподобяване, каквото е подражанието на Христа, а опит да се внуши на зрителя наличието на вътрешно съвършенство чрез имитация на външно благочестие и значи бихме могли да го определим като лицемерие или притворство. Тома от Аквино разсъждава за дистинкцията между *simulatio* и *hypocrisis* и се колебае дали можем да ги наречем смъртен грях. Той свързва лицемерието-*hypocrisis* със сценичната имперсонация или пък с лъжа в интенцията, която се размина́ва както с видимостта, така и с делата (*Сума на Теологията* 2/2, Кв. 111) и – от друга страна – притворството-*simulatio*, при което имаме благовидност и негодни дела. Във всеки случай, разглеждайки нюансите, Тома от Аквино неизменно стига до примерите с духовенството, тяхната външност и същински достойнства.

***

В някакъв смисъл действията на Даниел могат да бъдат квалифицирани като лицемерие[4] по онзи сценичен пример, за който споменава Тома от Аки-

[4] Лицемер, в смисъл на „лицедей" – тази архаична дума за „актьор".

но, цитирайки Августин (*De sermone domini in monte* II, 2.5)[5] и Исидор Севилски (*Etym*. x)[6], защото той именно „играе", имперсонира свещеник, но оценката, която дават двамата църковни отци, не е свързана със собствено театралното действие (те наистина само дават пример с актьорското действие или етимология на понятието), а с неговия прагматичен аналог – когато някой играе друг заради славата, която добива по този начин. Интересно е да се опитаме да преценим мястото на Даниел спрямо това специфично значение на *hypocrisis*-а, на лицемерието. Само в скоби ми се иска да добавя, че когато питат Матеуш Пацевич, сценариста на филма, за действителните случаи, вдъхновили автора за образа на Даниел, той разказва за един конкретен случай на имперсонатор, който успява да заблуди жителите на малък град в Югоизточна Полша, че е свещеник, и дори да поеме задълженията на стария викарий, който заминава на продължително лечение. Така Патрик (както е истинското име на действителния имперсонатор) поема енорията за цели четири месеца в периода около празника Corpus Christi и също както филмовият герой успява да заблуди енорията, но и също като него да се хареса до степен, че разкриването му да предизвика съжаление у местните.[7] Впрочем разказите за въпросния лъжесвещеник, както и споменаването на други подобни случаи показват, че имперсонаторите, независимо от мотивите си, които могат да включват добиване на престижен социален статус („слава", по думите на Тома[8]) и осигурен бит, неизменно са бивали и религиозно мотивирани в своите действия. Тъй че остава да преценим къде по скалата „чисто актьорстване – меркантилност" се намира Даниел от филма.

Преди обаче да се захванем с това, се налага да отбележим сакралното верифициране на желанията на Даниел – а той наистина желае да бъде свещеник –

[5] „Нито пък, казва Той, искайте да станете известни като лицемерите (*hypocritae*). Защото е видно, че лицемерите (*hypocritas*) нямат също така в сърцето си онова, което представят пред хорските очи. Понеже лицемерите (*hypocritae*) са подражатели (*simulatores*), един вид представящи други лица, както в театралните сюжети. Защото например онзи, който играе ролята на Агамемнон в трагедията или някоя друга персона, принадлежаща на историята или сюжета, който се разиграва, всъщност не е самият той, но го подражава/имперсонира (*simulat*) и се нарича актьор (*hypocrita dicitur*)". 'Augustinus Hipponensis – De Sermone Domini in Monte' PL 34 <https://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm> [accessed 10 August 2021].

[6] „*Hypocrita* от гръцки на латински се превежда като лицемер/подражател (*simulator*). Такъв, докато отвътре е зъл, отвън изглежда като добър. Понеже Ὑπὸ означава „фалшив" (*falsum*), а κρίσις се превежда като „съждение". Още повече че името „лицемер" (*hypocritae*) произлиза от онези, които като ходят на зрелищата, прикриват външността си, боядисвайки лицата си със синьо и цинобър, и други пигменти, като носят маски (*simulacra oris*) от лен и гипс, оцветени в различни цветове, понякога с намазани вратове и ръце с тебешир, за да постигнат цвета на персонажа и да заблудят народа, който ходи на игрите; под вид на мъж, под вид на жена, под вид на човек с обръсната коса или дългокос, старици или девици и други подобни, на различна възраст и с различен пол, за да мамят народа, докато играят". *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originvm libri XX Volume 1*, ed. by W. M. (Wallace Martin) Lindsay (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1911) <http://archive.org/details/isidori01isiduoft> [accessed 10 August 2021], 118-120.

[7] Di Rosso, Jason, 'Jason Meets Director Jan Komasa, Director of Corpus Christi', ABC The Screen Show, 2021 <https://www.abc.net.au/radionational/programs/the-screen-show/greta-thunberg,-alex-gibney,-jan-komasek/12766148> [accessed 15 June 2021]; TVN, Dzień Dobry, and Agata Polak, 'Historie o fałszywych księżach. Oto człowiek, który był inspiracją dla scenarzysty „Bożego Ciała"', *Dzień Dobry TVN*, 2020 <https://dziendobry.tvn.pl/a/historie-o-falszywych-ksiezach-poznaj-czlowieka-ktory-byl-inspiracja-dla-scenarzysty-bozego-ciala> [accessed 15 June 2021].

[8] 'Thomas de Aquino, Summa Theologiae, [43704] II^{a}-IIae q. 111 a. 3 arg. 3 <https://www.corpusthomisticum.org/sth3109.html> [accessed 11 August 2021], "inanis gloria", тщеславие, „суетна слава", Тома от Аквино, *Сума на теологията Ч.2 /2*, прев. Цочо Бояджиев (София: Изток-Запад, 2009), с. 1529.

от встъпителните сцени на филма, когато затворническият капелан начева проповедта си с думите: „Всеки от нас е свещеник Христов. Аз, вие. Всеки и всички вие…", които препращат към *Първото съборно послание на апостол Петър*, в което се казва: „Но вие *сте* род избран, царствено свещенство, народ свет, люде придобити, за да възвестите съвършенствата на Оногова, Който ви е призовал от тъмнина в чудната Своя светлина" (2:9). И скоро след това ставаме свидетели на практическата негация на горното в разговора между Даниел и отец Томаш, който очевидно му обяснява защо никога няма да стане свещеник с криминалното си биографично наследство.

Даниел определено бива обезсърчен от перспективата да работи в дъскорезницата – сивотата, механизацията, шумът го отблъскват почти веднага. След няколко бързи кадъра от неговата гледна точка този епизод приключва с излизането му сред природата, привикан от далечния камбанен звън. Той се упътва към църквата, където именно в някакъв момент, почти без да иска, се оказва въвлечен в ролята, която свещеническата якичка му отрежда. След като попада в дома на стария свещеник, веднага се появява и чисто материалното изкушение: бива помолен да се включи в броенето на даренията от деня и той дори се възползва от възможността да открадне за себе си някаква сума – очевидно с перспективата за кратък престой на това място. Настаняват го в пристройката, където условията са мизерни за свещеник, но приемливи за бившия затворник. И струва ми се, дотук свършва „лицемерието" на Даниел в споменатия утилитарен смисъл. Парадоксално, но може да се каже, че откраднатата свещеническа якичка го увлича шеметно в ролята, на която е реквизит, и той потъва в нея.

По този начин симулацията, притворството сякаш постепенно биват изместени от *imitatio*-то, от подражанието на Христос, което обаче е предадено с онази ненатраплива съвременна свенливост и дори трудна за разпознаване иносказателност, която виждаме и в други тематично сродни филми от последните години като *Кръстен път*[9] или *Отвъд хълмовете*[10]. Независимо от преобразяването, Даниел е пълнокръвен хлапак, който носи своето криминално минало сравнително безболезнено, слуша техно, пуши, обича да се забавлява, влюбва се и т.н. Но едновременно с това тече един Христологичен паралелен наратив, който е отчасти нагледен, отчасти конотативен и изцяло зависи от зрителската осведоменост и чувствителност към темата. Той се разгръща през няколко кризи на наратива, които ясно могат да бъдат отчленени. Преди обаче да се впуснем в тяхното проследяване, ми се иска да се спра на още един много важен топос, който е в значителна степен смислополагащ за филма.

Този топос се съдържа в заглавието на филма – *Тялото Христово* – и внася още един задължителен интерпретативен нюанс. Най-непосредственото обяс-

[9] Brüggemann, Dietrich, Kreuzweg / *Кръстен Път* (Camino Filmverleih et al., 2015).

[10] Mungiu, Cristian, *Dupa Dealuri* / *Отвъд Хълмовете* (Mobra Films, Why Not Productions, Les Films du Fleuve, 2012).

нение за избора на заглавие сочи към големия католически празник, който съвпада с времето на действието. Този празник е установен в едно сравнително късно време – XIII–XIV век, по откровение на светица, верифициран от няколко папи под ред и постепенно въведен повсеместно в западния празничен календар. С него се чества сакраменталното Тяло Христово, което представлява според католическата доктрина пресъществената на месата хостия, с която миряните се причастяват. Тя е онова Тяло, за което Христос говори на Тайната вечеря, когато, установявайки тайнството Евхаристия, казва „Вземете яжте, това е Моето Тяло" и после „това правете за Мой спомен". Въпросната хостия, под вид на безквасен хляб, кръгъл и деликатен, се носи в специално изобретена за целта дарохранителница – монстранция, начело на литийно шествие, в което участват всички християни в града. Християните пък от своя страна, в качеството си на земна Църква, представляват също Тяло Христово, чиято глава е Сам Христос. Богословието различава и друго Тяло Христово – личното страдащо Тяло на Христос, онова, с което Той понася гаврите, бичуването и Разпятието и което е образ на страданието, присъстващ в цялата двухилядолетна изобразителна култура на християнството. Кое Тяло обаче сочи заглавието на филма и има ли всъщност акцент върху някое от тях? Сакраменталното Тяло присъства нагледно – Даниел служи меса, въздига хостията в почти екстатичен унес. Шества с монстранцията и бялото ѝ покривало осветява като че отвътре тържественото му изражение, превръщайки го в иконичен образ (Тук трябва да отбележим голямото майсторство на оператора на филма – Пьотър Собочински-мл.).

Но на мен ми се струва по-интересен погледът върху социума, населяващ филмовата рамка и числящ се номинално към църковното Тяло Христово. „Много църковни, малко вярващи", споделя старият свещеник. Казвам номинално, защото до момента на идването на Даниел в селото в това социално тяло има дълбока рана – катастрофата, отнела живота на седем души – която е замълчавана и страдана по особена начин. Номинално е наистина това християнско преживяване на трагедията, защото е изтласкано в протоколна презентативност: сред селото е оформено мемориално място с портретите на жертвите, пред които ежедневно се събират за обща молитва скърбящите. Само че това Тяло Христово някак по-скоро **симулира** своето название, изключвайки от редиците си по особено категоричен начин вдовицата на шофьора, за когото се предполага, че е предизвикал пиян катастрофата. **Симулация** е и мирът в селото, защото нерешеният, замълчан проблем подгрява гнева на родините на жертвите, на техните приятели и това бива усетено от Даниел, който прилага върху тях психо-терапевтичното упражнение, заучено от затвора, което има за цел да изхвърли натрупалата се агресия. Така Тялото Христово на селската общност се оказва редоположено с групата непълнолетни престъпници, чиято терапия ръководи затворническият свещеник. Потвърждение откриваме ретроспективно в самото начало на филма, точно преди да начене затворническата меса, когато от дъската в помещението свалят табелки, останали след терапевтичен сеанс с надписи: *Болка* / *Гняв* / *Насилие* / *Любов* / *Семейство* и отдолу *Апокалипсис*. Едва ли ще сгрешим,

ако ги възприемем и като някакво шеговито пророчество за това, което има да се случи. Симулацията на Даниел, както става ясно, се двои между непосредствено **христологичното подражание (*imitatio*)** и симулация на свещеничество по модела на неговия покровител, отец Томаш, под чието име той се представя. **Симулация-*mimesis*** по смисъла, който дава на това понятие Рене Жирар.[11]

Кризата с жертвите на катастрофата е последвана от кризата на срещата с вдовицата на виновника. Тя е предизвикателство за Даниел. Първият му опит да се срещне с нея следва „изповедта" на Елиза, която признава, че е била твърде друсана, за да отиде на погребението на брат си – над чийто гроб двамата с Даниел разделят джойнт. При вдовицата той отива цивилен, „извън образ", така да се каже, и е изгонен грубо. Второто му посещение е в свещенически одежди и то успява. Дрехите му не препятстват естествената младежка реакция, когато вдовицата се навежда и над джинсите ѝ се вижда татус и ластик на прашка. Този и други подобни отстраняващи моменти препятстват третирането на героя в посока на патологична подмяна на идентичността.

Следващата наративна криза се разгръща при срещата с кмета, собственик на дъскорезницата, свикнал господарски да разполага със свещеника на селото. Той успява да принуди или по-скоро да изнуди Даниел да открие новия цех на празника Корпус Кристи, намеквайки, че знае за него неща, които биха го компрометирали. Даниел от своя страна се явява на мястото на освещаването „в образ", така да се каже – в пълно облачение. И макар властовите диспозиции да са ясни, той се възползва от „жреческото" си положение и принуждава големците, събрали се там, да коленичат със скъпите си костюми в калта (виждаме ги композирани в общ план), докато им проповядва срещу алчността и човешката ненаситност. Независимо от ясните заплахи на кмета да не отваря темата за катастрофата, той оповестява в края на тържеството, че събраните средства ще бъдат използвани за погребението на шофьора, чиято вдовица е принудена да държи урната му у дома си. Трябва да отбележим, че и в този епизод е налице онази нееднозначност на образа на Даниел, която ни кара да се колебаем в избора на интерпретация – дали тук става дума за христоподражание, или пък за симулативен ексцес. От една страна, гневната проповед към събралите се първенци, които нямат нужда от вяра в собствения смисъл на думата, а именно от „жрец", който да удостовери

[11] Никъде в Новия завет Христос не призовава да му подражават (т.е. не се използват дериватите на *imitatio-μίμησις*). Евангелията и най-вече апостолските послания говорят за „следване" (от ἀκολουθέω). Този съзнателен избор на думи е много важен за Рене Жирар и неговата идея за мимезиса като свързан с архетипната традиция на жертвеното животно. Страданията и смъртта на Христос не подтикват към митическо съревнование или въжделение, а откриват съвършената невинност на жертвата и прекъсват порочния кръг на жертвената традиция. Онези, които Го желаят, могат да участват в Неговата смърт не като „имитатори", „подражатели", т.е. като невинни жертви, а като „последователи" – като опростени грешници. Ong, Walter J., 'Mimesis and the Following of Christ', *Religion & Literature*, 26.2 (1994), 73-77. <https://www.jstor.org/stable/40059633> [accessed 17 August 2021] Смисълът обаче, който му дава Новото благочестие и Тома Кемпийски, е съвършено друг. Неслучайно споменавам Рене Жирар – сам Матеуш Пацевич, сценаристът на „Тялото Христово", е силно повлиян от този автор. Това тласка някои интерпретатори на филма към редукционистко прилагане на готови модели от теоретичното построение на Жирар. Вж. Leven, Von Benjamin, 'Dramatische Theologie: „Corpus Christi" von Jan Komasa und Mateusz Pacewicz', *Herder-Korrespondenz*, 74.10 (2020), 52 <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2020/10-2020/dramatische-theologie-corpus-christi-von-jan-komasa-und-mateusz-pacewicz/> [accessed 10 June 2021].

тяхното дело като значимо, има своите паралели в Христовото изобличаване на самодоволните иудеи многократно. Христос не е „благ" към успелите, към обезпечените, към „богатите" в онзи смисъл на духовна и социална самодостатъчност люде. От друга страна, в чисто психологически план е съвсем обяснима злоупотребата на хлапака Даниел, който няма как да не се възползва от златния момент „да си върне" на това съсловие, което иначе е недосегаемо за неговото автентично положение, което строи дъскорезница, за да ползва в нея труда на изхвърлените от обществото млади девианти, и дори преживява това като благодеяние. Няма как това момче, което – ако беше следвало естествения ход на живота си – щеше да попадне именно в безрадостния свят на машини и индустриална грозота, да не тържествува поне малко, унижавайки лицемерните благодетели.

Най-драматичната навярно криза се случва с идването на Пинчера (неговия съкилийник), който го е познал на празника в дъскорезницата и иска откуп за мълчанието си. Появата му е стандартна за жанра – в изповедалнята. Подобно решение откриваме както в класически христологични произведения като *Седмият печат* на Ингмар Бергман (1957) [12] и *Голгота* на Джон Майкъл Макдона (2014)[13], така и в някои от масовите хорър филми с религиозно съдържание.[14] Сподавеният глас от сянката на изповедалната кабина разказва собствената история на Даниел и ние следим в свръхблизък план разширяващите се от ужас зеници на разобличения. Върху лицето му по класически за кинематографията на подобни сцени начин пада сянката на изповедалната решетка. Следвайки обичайния христологичен топос – историята на Иуда – предателството идва от близък и е равностойно на определена сума. Не тридесет сребърника, естествено, а около 200 евро. Даниел може да си позволи да се откупи – у него е сборът от празника, предназначен за вдовицата – но той не се поддава. Филмовата материя отново не ни дава сигурност за това дали тази упоритост е устояване на изкушението, или самоомагьосване от ролята. Дали е жертвено подражание, или потъване в симулацията. Окото на камерата не е сантиментално. В крайна сметка същинският свещеник Томаш е повикан – вероятно от Пинчера – и пристига в момента на погребалното шествие, което го превръща в своеобразен „кръстен път" за Даниел. Дори в чисто изобразителен план – камерата проследява отдалеч хода на процесията, предвождана от нашия герой, пред който е предносен голям кръст. Отец Томаш не го издава, но го принуждава да събере нещата си и да тръгне от селото, преди да са го арестували.[15]

[12] Bergman, Ingmar, *Det Sjunde Inseglet* / *Седмият печат* (Svensk Filmindustri (SF) et al., 1957).

[13] McDonagh, John Michael, *Calvary* / *Голгота* (Fox Searchlight Pictures, Screen Ireland, British Film Institute (BFI), 2014).

[14] Примерите са многобройни; в теоретичен анализ по темата изповедалнята заедно с разпятието, свещеника, броеницата, свещеническите одежди и светената вода се определят като една от категориите на религиозното съдържание: Wheeler, Jason, 'Holy Horror: A Quantitative Analysis of the Use of Religion in the Yearly Top Grossing Horror Films From 2000 to 2009' (unpublished M.A., Liberty University, 2011) <https://www.proquest.com/openview/36d9e911c61967fd05c6eb7e3130d70a/1?cbl=18750&pq-origsite=gscholar> [accessed 16 August 2021], p. 22.

[15] Рохалс определя филма като интроспекция в човешкото същество и открива в особената настойчивост на Даниел да извърши християнско погребение на праха на загиналия предполагаем убиец – Софоклов елемент. Даниел според него е своеобразно alter ego на Антигона, защитавайки моралното право за сметка на законите и социокултурните норми. Rojals, Arlet Sánchez, 'Corpus Christi (2019) de Jan Komasa', *Filmhistoria Online*, 30.2 (2020), p. 238 <https://revistes.ub.edu/index.php/filmhistoria/article/view/33148/32757>.

Трябва да се признае, че авторите на филма са изработили последващата последна и заключителна криза майсторски. В нея има скандал, висок емоционален градус, но сантиментът е сведен до минимум. Даниел успява да се изплъзне на отеца и отива в църквата, където го чака „Тялото Христово" – църковната общност, за да се прости с него. Това, което той прави, слага ясен акцент не само върху страдащото тяло Христово, но и върху христологията на образа. В началото сме видели как месата в тази църква започва със запис на орган, при който се отваря параван, закриващ копие на Ченстоховската Богородица, най-почитаната светиня в Полша. Музиката и откриването на образа имат в себе си нещо театрално, бележещо началото на влизането на Даниел в образ. Във финалната сцена той сам пуска обратно паравана, като така обозначава края на „представлението", но и края на благословеното време. След като поглежда към безцветното съвременно олтарно разпятие зад гърба си, той сваля горната си дреха – свещеническата одежда – и разпервa ръце пред онемялото паство. Излага тялото си такова, каквото е, но в кръстен вид. „Предлага" своето собствено тяло, на което е татуиран образът на Богородица като жива хостия и същевременно се съразпъва образно. Така съблечен, с полуголото си белязано тяло той слиза от солея и излиза от храма. Движението от олтара навън, към изхода, според християнската типология има значението на слизане в ада.

И действително следващата сцена е затворът, където той е върнат и където го очаква за отмъщение Бонуса, братът на убития от него младеж. Там е и Пинчера. Организираният от Бонуса двубой е заснет безпощадно – от ръка, с шеметна, люшкаща се камера. С видима еднозначност Даниел буквално озверява и взимайки надмощие, е на път да убие своя противник, но е спрян не от друг, а от Пинчера – същия онзи, който го е изнудвал, а после и предал – с думите „Не ти!". Този особен акт на отличаване на Даниел като различен, като специален, като човек вече от друг ред, за когото е немислимо да убие – е един от маркерите за припознаването на Даниел като „същински", като „автентичен", а не като симулант. Друг подобен маркер за действително йератичното у Даниел различаваме по-рано във филма, когато Пинчера се появява в квартирата му, за да си иска парите, и двамата провеждат сърдоболен разговор (купонясвайки както едно време). „Ти го носиш в себе си", признава пияният съкилийник. Друго свидетелство за автентичността на свещенството на Даниел е реакцията на вечно подозрителната домакинка на викариата, майката на Елиза, която сякаш устоява на обаянието му докрай – неизменно скептична към неговата харизма. При заключителното излизане на Даниел от храма обаче, когато всички вече са научили за неговата имперсонация, тя – парадоксално – не тържествува за това, че се е оказала по-прозорлива от останалите, а напротив: видимо разстроена, го изпраща с думите, с които привично се иска благословение от свещеник.

***

Историята на филма по някакъв начин прехвърля рамката на произведението, за да продължи с питането за автентичността на събитието и извън

фикционалното поле. Патрик, прототипът на героя на Даниел, е екскомуникиран след края на авантюрата си. „Той вече не е християнин" обяснява Матеуш Пацевич.[16] Каноничният кодекс на Католическата църква налага наказанията си по два основни начина автоматично (latae sententiae) и чрез присъда (ferendae sententiae)[17]. Имперсонацията на свещеник и служенето на тайнство без оторизация е една от простъпките, които автоматично изискват интердикт.[18] Но интердиктът не е най-тежкото църковно наказание. Той препятства само участие в служението. За да получи по-тежкото полагащо ѝ се наказание – екскомуникация – обаче, тази простъпка изисква съд.[19] Очевидно църковните авторитети са преценили, че точно това трябва да бъде наказанието за действителния имперсонатор. И тук възниква въпросът за автентичността. Защото разтревожените местни хора изпращат запитване във Ватикана за своето положение. През изминалите четири месеца те са се изповядвали, причастявали, кръщавали, венчавали, опявали са близките си. Валидно ли е всичко това? Отговорът е „да". Защото чиновете на служение са били спазени. *Ex opere operato* – ефикасността на тайнодействието, не зависи нито от достойнствата на извършващия, нито от достойнствата на приемащите. Свещеникът действа *in persona Christi* и това е гаранция за действителността на тайнството, дори свещенодействащият да е в състояние на смъртен грях.

Някак логично възниква въпросът: нима тогава подражанието на Христос не е достатъчно и не се ли оказва целият сложен клерикален апарат просто формална пречка?

[16] Di Rosso, Jason, 'Jason Meets Director Jan Komasa, Director of Corpus Christi', ABC The Screen Show, 2021 <https://www.abc.net.au/radionational/programs/the-screen-show/greta-thunberg,-alex-gibney,-jan-komasek/12766148> [accessed 15 June 2021].

[17] Joseph, Vinson, 'Reserved Sins According to the CCEO and Latae Sententiae Censures According to the CIC in Relation to the Sacrament of Penance' (unpublished Degree of Doctorate, University of Fribourg, 2015), pp. 141-142.

[18] 'Code of Canon Law – Book VI – Sanctions in the Church (Cann. 1364-1399): Part II. Penalties for Individual Delicts; Title III. Usurpation of Ecclesiastical Functions and Delicts in Their Exercise (Cann. 1378–1389)' – Can. 1378 §2. <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/eng/documents/cic_lib6-cann1364-1399_en.html#TITLE_III.> [accessed 17 August 2021].

[19] 'Code of Canons of Oriental Churches (CCOC)', 1990 <http://www.jgray.org/codes/cceo90eng.html> [accessed 17 August 2021], can. 1443.

100 ГОДИНИ НАЗАД

със стъклените плаки на Антип Коев Обущаров

Антип снима живота в село Шипка – такъв, какъвто го е видял в периода 1906–1931 година. Четвърт век – време на бедност и охолство, мир и война, подем и погром.

Неговото ателие е на открито – цялото село с околностите. Постановъчните си фотографии Антип прави около манастира, пред училището и пощата, сградата на семинарията или по домовете на съселяните си. Забележителни са неговите репортажи от селския живот (на нивата, в кръчмата и в розоварната, на планина и река...), животът – от раждането до смъртта. Снима близките си, приятели, гости на селото и манастира. През май 1925 година е принуден да заснеме труповете на убитите си близки: майка, сестра и зет – близък приятел.

Участник е в двете войни, Междусъюзническата и Първата световна, като полкови фотограф към 23-ти пехотен Шипченски полк.

Извън автора, другият творец се оказва Времето: то действа посредством влага и светлина, които довеждат трайните изменения в емулсионния слой на плаките и са следствие от физико-химични процеси на стареене, деструкция и разпадане на сребърния халогенид в емулсията. На места, върху първоначално запечатаните образи, се наслагва творението на времето. Така, бавно и полека (като в приказките), за 100 години То извайва съвършено абстрактни графики, в които отсъства Антиповият свят.

Другаде има странна симбиоза между *творците*. Сякаш времето се е постарало да украси по неповторим и избирателен начин определени образи, други — да заличи... Така реалният свят на Антип Обущаров придобива друг – нереален привкус, гарниран с благородната патина на времето.

С благодарност и признателност към личността на Антип Обущаров и поклон към великия съзидател и творец – Светлината.

Александър Иванов
Съставител

с. Дунавци, 1.07.2021

Николай Трейман

СЛОВО ПРИ ОТКРИВАНЕ НА ИЗЛОЖБАТА НА АНТИП ОБУЩАРОВ, 14 АВГУСТ 2021 Г., КАЗАНЛЪК

Уважаеми дами и господа, скъпи приятели на фотографията,

Не зная дали всички осъзнаваме колко значимо събитие ни е събрало. В ролята на машина на времето влиза фотографията и ни връща 100 години назад. Има опасност да се опияним и да изпитаме кратковременно удоволствие от разглеждането на тази изложба, подобно на героите, които попаднали на бойното поле, където 100 години по-рано се сражавали френски войници, и открили каса френски коняк. Яли, пили и се веселили, а като изтрезнели, разбрали, че само една бутилка от този коняк се оценява на 25 хиляди евро.

Антип Обущаров

Натрупаното време придава стойност на всеки продукт и с особена сила това важи за фотографския образ. Пред нас са оригиналните снимки на Антип Коев Обущаров – непознати, невиждани, нечувани. Историята на българската фотография трябва да се пренапише, за да се запълнят съществени липси. На мода сега е словосъчетанието „намерена фотография". Става дума за авторски прочит на нечий архив, като се тър-

сят връзки между теми, сюжети, кадри и откривателят е равнопоставен на откритието. Мисля, че за нашия случай по-подходящ израз е „Намерена България". Антип Обущаров систематично изобразява живота на село Шипка в цялото му многообразие на труд, делници, празници, радости и мъки. Големият български етнограф Димитър Маринов казва в своята книга – изследване за град Лом, че е достатъчно да се запознаем в дълбочина с особеностите и характера на едно населено място, за да направим обобщение за цялата ни страна. Разглеждайки снимките, опознаваме облеклото и нравите, обичаите и мирогледа, вярата и навиците на българина въобще.

Документално-историческата стойност на тези 500 образа е неоценима, тепърва те ще бъдат обект на обсъждане, изследване и анализ. Сред целия намерен архив има петнадесетина плаки, които поради недобросъвестно съхранение са повредени. В продължение на 100 години влага, мръсотия, неподходящи условия са работили върху фотографската емулсия. Получава се сблъсък на съзидателното действие на автора и унищожителното действие на увредата. Изображението съдържа противоречие. Само че, ако за здравия разум то е опасение и предизвиква съжаление, то за сферата на изкуството е желан и достоен резултат. Процесът на повреждане има естетически характеристики и сблъсъкът се е превърнал в хармонична симбиоза, дотолкова разнопосочна, че са налице удивителни съчетания:

1. Срещат се документалност и художественост. Тези две характерни особености на фотографията, които в историята така трудно са намирали мярката на съжителство, тук са органично вплетени един в друг.

2. Сливат се в едно – съзнателно човешко и неръкотворно механично действие. Днес често красотата е примесена със социални, концептуални, сексуални и т.н. влияния, докато тук резултатът е удивителна красота – необяснима, чиста и неизчерпаема.

3. Японският художник Араки – представител на най-модернистичните тенденции в света на изображението, издава албум с повредени кадри от 8-милиметров филм. За разлика от артистично самоцелните посоки на внушения, естетически повредените фотографии на Антип Обущаров са ярък пример на събраност на времената, миналото е придобило съвременни черти, а модерната визия е със старовремско съдържание.

Истинската фотография притежава богат потенциал за размисъл, разглежда се бавно, защото се ражда бавно. Ако вземем лупа и се спрем на отделно лице, на отделен детайл, ще установим че всяка снимка е достоен пъзел от множество снимки. Има съответствие между времето на създаване и това на възприемане. Не искам да кажа, че са ни необходими 100 години, за да усвоим адекватно тези изображения, но сега е моментът, когато трябва да положим началото на запознаването с високо българско постижение, българско наследство, което с чиста съвест можем да определим като принос в световната фотография.