



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО 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. Момчил Методиев

## **редакционен екип:**

Димитър Спасов

Тони Николов

Сандра Керелезова

## **оформление:**

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

## **разпространение:**

Стефан Банков

## **печат:**

Печатница Digital Print Express.

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

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

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

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

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 различие.

© „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](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

# ХРИСТИЯНСТВО

година XX/2021/брой 8 (165)

## съдържание

# КУЛТУРА

<b>Християнство и култура</b>	<b>5</b>
За радостта	Майкъл Егуарс
<b>200 г. от рождението на Ф. М. Достоевски</b>	<b>17</b>
Проблемът за красотата в мирозъзерцанието на Достоевски	прот. Василий Зенковски
<b>Пътища</b>	<b>32</b>
В социалистическото чистилище. Спомени	о. Купен Михайлов
<b>Юбилей</b>	<b>57</b>
Болното тяло и болната гуша	Цочо Бояджиев
<b>Християнство и съвременност</b>	<b>76</b>
Антропологични колизии на корелацията догмат – етос в Църквата	о. Стоян Чиликов
<b>Хоризонти</b>	<b>90</b>
Нека Църквата в Унгария бъде строител на мостове и пазител на диалога. Слово на папа Франциск пред епископите на Унгария	
Християните в Афганистан: две лични свидетелства	
<b>Актуално</b>	<b>101</b>
Започва ли нов етап за обучението по религия в българското училище? – с доц. д-р Мариян Стоядинов разговаря Сандра Керелезова	
<b>Съвременно богословие</b>	<b>107</b>
Свещеното писание и Свещеното предание – основа за боговъдъхновения и изповеден характер на евхаристийните текстове	презв. Иван Иванов
Отново за „противоречията“ в евангелските разкази	о. Павел Събеv
<b>Християнство и литература</b>	<b>137</b>
Мъченически етосу	о. Николай Петков

**Стартира новата абонаментна кампания!**

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2022 г. списание  
Християнство и култура  
ще излиза в 10 броя.**

**Цени за абонамент в България:**

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

**Абонаментът може да се направи:**

**онлайн на адрес**

**[www.roncalli-books.org](http://www.roncalli-books.org)**

Книжарница за християнска литература „Ангело Ронкали”

тел.: (02) 981-0555, (0884)198693

[roncalli@abv.bg](mailto:roncalli@abv.bg)

**Български пощи ЕАД – кат. № 1866**

<http://www.bgpost.bg/>

**„Доби Прес” ЕООД**

<http://www.dobipress.bg/>



Сър Майкъл Егуардс (р. 1938 г.) е англо-френски поет и литературен критик. Завършва Кеймбридж с докторат върху творчеството на Жан Расин. Смятан е за един от най-значимите съвременни английски християнски поети, за което през 2014 г. е отличен с благородническа титла от кралица Елизабет II. Основните теми в двуезичното му творчество са връзките между езика, музиката, литературата и Библията. През 2013 г. става първият британец, избран за член на Френската академия. Сред последните му книги са: *Библията и поезията* (2016), *Молиер и Шекспир* (2017), *За едно несвоевременно християнство* (2019), откъс от която предлагаме тук.

**Майкъл Егуардс**

## ЗА РАДОСТТА

### 1.

Опитът на християнина и на християните ще се промени изцяло, ако се откажем от някои направления на мисълта или практики, привилегироващи било навъсеното християнство, отбягващо „нищото“ на земния живот, било сантименталното и невъздържано християнство, което изглежда крайно повърхностно. Защото Библията привлича вниманието ни върху една стъписваща радост.

Неуместно ли е да се говори за радостта? Или е жестоко, докато светът страда? Не, при условие че пристъпваме със страх и трепет и съзираме в радостта нещо по-различно, отколкото приятното чувство. Ако усетим, че радостта, вместо да ни затваря в нашето благогенствие, ни открива към другия и че по тайнствен начин съдържа в себе си спасително насърчение, нещо във висша степен желано, което, както ще видим, може би винаги ще желаем.

Радостта не е щастието, тя го надмозва. За живота и най-вече за разбирането на живота тя е наистина важна. Някои философи, сред които Бергсон и Спиноза, дори са били склонни да смятат, че радостта е обвързана с дълбокия порив на живота. За Бергсон в *Духовната енергия* радостта „винаги възвества, че животът е успешен, че тя печели терен и побеждава: всяка голяма радост има тържествуващ акцент“. За Спиноза в четвъртата част на *Етика* радостта е участта на оногова, която „действа добре“ и в съгласие с „нещата, каквито са в себе си“, признавайки, че „всичко следва необходимостта на божествената природа и се извършва според вечните закони и правила на природата“. Да си радостен, означава да се удържиш в ядрото на жизнения порив, в лоното на безкрайното Цяло.

Радостта е като че ли императив, произтичащ от реалността, който сме длъжни да търсим. Истинската радост обаче е нещо друго и много повече от радостта, която обикновено изпитваме. Литературата и всички форми на изкуството са нейно отражение. Какъвто и да е сюжетът на творбата, често отчайващ, ужасяващ и тъжен, каквато и да е материята на творбата: гуми, звуци, щрихи, обеми, движения, изглежда, че радостта ги трансцендира. Радостта на формата е *безспорна*, тя ни обзема, щом ѝ обърнем внимание. Тя надмозва обикновеното аристотелско удоволствие на доброто погръжане, което обяснява успеха на нещо, което само по себе си не ни се нрави – като ограняя вол на Рембранд или лудостта на крал Лир; тя е един вид *ексцес* на творбата, същевременно поместен вътре в творбата; все едно че целта на изкуството е да създава една често парадоксална радост, винаги независима и *sui generis*<sup>1</sup>. Замислете се за радостта от „Момчето и смъртта” на Шуберт, от „Ограняя вол” на Рембранд в живописата или за смисъла на фабулата в „Крал Лир” на Шекспир. В мига, в който творбата предизвика у нас съчувствие, стъписване, възмущение или дълбока тъга, голямата радост ни изненадва. Трябва без съмнение да я наречем *естетическа радост*, ала това не е простата радост на естетата, наслада, която не засяга цялостната личност или изключва осъзнаването на реалността. Може би интуицията за красотата, противостояща на нещастие в живота, ни помага да отидем отвъд самото нещастие.

Литературата е в състояние да ни разкрие тази особена радост и да ни помогне да се докоснем до нея. В „Бурята” на Шекспир персонажите се озовават на въображаем и почти пустеещ остров, събрани от магията на Просперо. Накрая Просперо намира узурпатора, заграбил му княжеството, и гъщеря му се сгодява за кралски син; тезеи, които сме смятали за мъртви, са живи, а пък онези, които са страдали, смятайки, че са претърпели крушение, се оказват живи и здрави. Бихме могли да сметнем подобна развързка за твърде лековатата. Ала зрителите виждат, че не става дума за обичаен „хепиенд”. Един от героите коментира споветялото го бедствие, призовавайки ги да го приемат с думите: „О, радвайте се/но не с обичайната си радост”. Изблик на радост, *прекомерна радост*, тъй като всичко се случва под знака на очарованието – поне според известните думи на Миранда, очарована от „блясъка на новия свят” – доколкото зад магията на Просперо се привижда действието на боговете, „проправили пътя”, водещ към развързката. Магията му се възприема като истинско чудо. Зрителите, подобно на персонажите, отиват „отвъд обичайната радост”, прекрачват прага и се озовават в свят, където властва божественото.

В което може би е и отчасти скритият смисъл на заглавието на пиесата. Ако героите разпознават в морската буря, която е всъщност илюзия, реален духовен и психологически смут, не се ли дължи това и на смисъла на латинската дума, залегнала в основата на бурята – *tempestus* – *идващото с времето*? Особената им радост се ражда от онова провидение, което ги събира в добрия

<sup>1</sup> Своенравна (лат.). Б.пр.

момент и на доброто място, за да се разкрие свръхестественото и те да се възрадваат, виждайки как се осъществява привидно невъзможното.

Тук може би се крие тайната причина, поради която Просперо накрая се отказва от магията, а Шекспир – от изкуството си. Писателят разбира, че всичко може да направи в изкуството, където нищо не му се съпротивлява: че може да разреши чрез магията на въображението всички проблеми в една драматична ситуация, предизвиквайки у героите си изблик на радост и чувството на екзалтация от навлизането им в нов свят. Ала той в същото време съзнава, че в реалността проявата на чудото или на съпровождащата го непомерна радост е дар и че неговото изкуство тук стига до границите си. Величието на „Бурята“ и нейното значение в театъра идват от тази прозорливост. Това е драматична творба, в която авторът признава, че театърът действа с магия и че си служи с поезия, за да покаже възможното възраждане на света, наличието в човешкото съществуване на *нещо друго*, но че в крайна сметка той се подчинява на сила, по-могъща от него.

Това *друго нещо* става още по-ясно в една от големите поеми на английския романтизъм – „Славеят“ на Колридж. Слушайки нощем песента на славея, Колридж влиза в единение с природата, в общение с всички природни реалности. Поетът се спира на славния миг, в който славеите замлъкват, когато луната се скрие зад облак, и как отново запяват в хор, когато луната, появявайки се отново, „пробужда земята и небето“, създавайки във видимия свят „единно усещане“. Той съзира в природата „нещо повече от природа“, разказва ни как успокоява ридещото си малко дете, пробудено нощем. Излиза с него от гома, детето вижда луната и изведнъж престава да плаче, „смейки се мълчаливо“. Защо се смее, а не проявява интерес към новия обект, който привлича вниманието му? Колридж усеща в тази на пръв поглед странна реакция, в смеха на очарованието, знак за съкровена връзка между всички природни елементи, пораждаща дълбока и необяснима радост. Ненадейно възвърналата се песен на славеите и смехът на още непроговорилото дете разполагат тази инстинктивна връзка в дълбините на битието, отсам или отвъд разума, очертавайки цяла теория за живота или за свръхестествената природа. И Колридж скоро задълбочава странното усещане за онова, което ни убягва, като сравнява очите на детето си с тези на славеите, които „проблясват“ на лунната светлина, мечтаейки за мига, в който порасналото му дете само ще слуша нощната песен на славеите, „обвързваща радостта и нощта“. *Нощта*: обратното на обичайния дневен живот; дългият миг, когато след оттеглянето на светлината светът пак става видим.

## 2.

Поезията изглежда поне на мен, поета, по-пригодна да ни вдъхне онази радост от докосването до свръхестественото. А еврейската поезия и най-вече тази от Псалмите отива още по-далеч, извиквайки невероятната и трудно доловима радост, която изпитва цялото творение. Авторът на Псалом 64 прославя Бога за делото Му на земята, доколкото я насища с гъждовни капки

и напоява браздите ѝ, ливадите се покриват със стага, а „хълмовете се опават с радост”. Може би тази радост се открива не толкова сред хълмовете, колкото у човека, който ги наблюдава. Ала какво да кажем тогава за Псалом 95, който зове всички народи да въздадат на Яхве славата и мощта, преди да се насочи към самата земя:

*Да се веселят небесата и да тържествува земята;  
да шуми морето и онова, що го изпълня;  
нека се радва полето и всичко, що е в него,  
и да ликуват всички дърбавни дървета...*  
(Пс. 95:11-12)

Творението бива подканено в края на поемата да се присъедини към „новата песен” на Божия народ, с която поемата започва. Като разсъдъчни хора, привикнали в Европа към образна и антропоморфна поезия, ние без съмнение сме склонни да приемем, че става дума за определен изказ, придаващ на природата естеството на емоциите, изпитвани от поета, за да ги *въобрази* – да ги види в образи – да ги сподели и направи преливащи от радост. Ами ако поетът наистина чува дърветата в дърбавите да ликуват – или поне долавя в тях нещо повече от вегетативния им живот? Като отгатва в онова, което ние наричаме материален свят, присъствие или форма на радост в отговор на добрината на Бога? В Псалом 97 поетът също иска да чуе възхвалата на Бога, възпяван със звуците на гусли, при звука на тръби и рог, ала това не му е достатъчно, твърде е ограничаващо. Тогава:

*Да шуми морето и онова, що го изпълня,  
вселената и които живеят в нея;  
да ръкопляскаат реките,  
да ликуват с тях планините.*  
(Пс. 97:7-8)

Той приканва природата да се присъедини към хората в делото на възхвалата, да се обединяват усилията, за да може цялата земя да се оживотвори във въодушевлението си, за да приключи с ликуването на безмълвните – на планините и дърветата.

Това е крайно любопитно. Човек би казал, че евреите или техните поети са съзирали навсякъде в сътворения свят някаква огромна радост, поради което ни заглъждат да четем тяхната поезия не както сме свикнали да четем нашата: по привычка ние нито за миг не допускаме, че дърветата могат да ни привлекат с друга визия за реалността, където цялото творение – а не само хората – е пропито от *ентузиазъм*. Ако се замислим, тази поезия обозначава един нов и странен за нас език между буквалното и образното. „Ударът на мълния” има буквален смисъл, когато светкавицата порази дърво, и образен смисъл, когато се влюбим. И все пак, когато авторът на Псалом 113 заявява, че на излизане от Египет „планините скачаха като овни, а хълмовете – като агнета”, той не ги вижда да скачат буквално, ала не е в състояние да сдържи

радостта, която те изразяват чрез една проста метафора: пред деянието на Бога, Който спасява Израил, тези неодошевени реалности също изпитват неударжима, но действителна радост. Визията постига кулминацията си в Псалом 148, който не споменава радостта, но я показва – от първия стих до последния, зовейки цялото творение да се присъедини към хора на възхвалата: слънце, луна, морски чудовища, бурни ветрове, планини, хълмове, кебри, диви зверове, добитък, влечуги, птици, дори огън и град, сняг и мъгла. Всичко се изпълва с живот във взора на поета, който, подобно на детенцето на Колридж, вижда другояче, вижда по-добре и който чува – нито буквално, нито образно – неизмеримата възхвала.

Радостта на творението в Стария завет съпровожда радостта на човеците въпреки катастрофите, пленничествата и заплахите за окончателното унищожение на Израил и въпреки виковете на тревога и отчаяние; тя е постоянна и смайва с мащабността си. Изказана е навсякъде в *Псалмите*: „Ще се радвам и тържествувам за Тебе”, обогатена от Псалом 16: „Затова се възрадва сърцето ми и се развесели езикът ми”, „Веселете се в Господа и радвайте се”, предписва Псалом 32. Авторът на Псалом 43 направо се обръща към „Бога на радостта”. Религията на Стария завет въпреки популярната представа за нея като за кървава религия, над която бди един Бог на гнева, и въпреки нищетата на грехопадналия свят се разкрива като религия на радостта. И тази радост – радостта в Бога – не е може би обичайната радост, която изпитваме към други същества или при радостни поводи.

Тя се завръща в Новия завет, където основанието за радостта се конкретизира в смъртта и възкресението на Месията. Християнската радост, която блика от всяка страница на Евангелието, от Деяния на апостолите и Откровение, може да изненадва, тъй като имаме друг образ в ума си за „религията на страданието”, за умъртвлението, за отказа от удоволствие, за настойчивия акцент върху греха и нищото на грехопадналия свят – образ, който самите християни често са пропагандирали. Достатъчно е да обходим Новия завет, за да открием например как Мария, узнала, че ще стане майка на Иисус, заявява във възлението си: „и духът ми се зарадва в Бога, Спасителя мой” (Лук. 1:47). Естествено е за една млада бременна жена да бъде щастлива; и все пак радостта „в Бога” възвестява цялата радост, която ще се разпространи сред евреите и сред другите народи. И тази екзалтация скоро се превръща в „радост отвъд обичайната радост”. Мъдреците дошли в Палестина, за да лицезрат „царя Иудейски, който ще се роди”, следвайки звездата, се радват, когато тя спира, „с твърде голяма радост” (*charan megalen sphodra*, Мат. 2:10). По-късно св. Петър ще се обърне така в първото си послание към християните от диаспората: без да сте видели Христа, но вярвайки в Него сега, „радвайте се с неизказана и преславна радост” (*agallias the chara aneklaeto kai dedoxastene*, 1 Петр. 1:8). *Твърде голяма, неизказана и преславна*: една радост, която очевидно надхвърля обичайната радост и ни подканва сами да се запитаме в какво се състои тя.

Удивителното е, че тази християнска радост е задължение. Човек би очак-

вал тя да е щастливо следствие от вярата, любовта и послушанието, някакво добродейание, но в духа на св. Павел християнинът е длъжен да се радва, познавайки тази несравнима радост. След като е осеял своето Послание до филипяните с думите *радост* и *радвам се*, той ги въвежда така за първи път: „радвайте се в Господа” (3:1), преди да заяви съвсем настойчиво: „Радвайте се винаги в Господа, и пак ще кажа: радвайте се” (4:4). *Винаги*: Взлеждането в Библията понякога ме разтърсва. Как да се радваме винаги? И откъде Павел намира упование, за да наложи на другите това на пръв поглед неизпълнимо изискване? Като той не се обръща само към филипяните: същите думи казва и на солуняните: „винаги се радвайте” (1 Сол. 5:16). Отначало мислех, че Павел се опира на опита на иудеите от Стария завет, тъй като многократно намеква за това, цитирайки пасажи от два псалма: „Радвайте се, праведни, в Господа и славете паметта на светинята Му” (96:12) и „Веселете се в Господа и радвайте се, праведници; тържествувайте, всички прави по сърце” (31:11). Павел разбира, че радостта в Бога винаги е била изискване, и смята, струва ми се, че една такава радост е най-добрият път, за да останеш в съкровена връзка с Бога и със собствената си вяра. Той напомня и за друг неочакван пасаж от иудейската Библия – онзи, в който целият народ изпада в скръб и сълзи след тържественото четене на Закона, а Ездра им казва: „Не тъжете, защото радостта пред Бога е подкрепа за вас” (Неем. 8:10). Далеч от това да бъде просто приятна емоция, радостта – особена радост – закриля и укрепва, тя е един от царските пътища към активното и постоянно познание на Бога. Образът на „крепостта”, която би трябвало да е радостта, сиреч на благоразумието, дисциплината, строгостта, със сигурност ни кара да се замислим. Но щом Павел добавя идеята да се удържаме „винаги” в радостта – визия напълно противоречаща на възможното за нас – той, без съмнение, се обляга и на собствения си опит, който го учи, че не можеш да си радостен по команда; че търсенето на радостта се превръща едновременно с това и в търсене на Бога, че то премества центъра на личността към *най-същественото*, към онова, което ни открива цялата дълбочина на Евангелието – неизчерпаемата радост на „благата вест”.

### 3.

Продължим ли да изследваме радостта по пътя на християнството, установяваме, че тя е обвързана и със Светия Дух. Читателите на Библията го знаят, но е полезно да го припомним. Четем например в Деяния на апостолите как учениците „се изпълняха с радост и с Дух Свети” (13:52). За Павел в Послание до римляните „Царството Божие [...] е и правда, и мир, и радост в Светаго Духа” (14:17); той напомня на солуняните, че те са приели Словото „при много скърби, с радост от Духа Светаго” (1 Сол. 1:6). Нормално е да говорим постоянно за Светия Дух в контекста на обръщането или осветяването, тъй като това Присъствие е част от учението на Иисус и апостолите. Ала защо споменаваме толкова често за радостта, ако не за да покажем, че радостта е *същественна*, че тя е причастна на същността на Евангелието в живота. И пак според последния цитиран пасаж радостта е тъкмо онова, което донася Светият Дух. Може би дори радостта е *знакът* за Неговото при-

съствие.

Смайването ни продължава, щом осъзнаем „плодовете на Духа“. Още веднъж Павел е този, който ги назовава в Послание до галатяните: „любов, радост, мир, дълготърпение, благост, милосърдие, кротост, въздържание“ (5:22). Какво забелязваме? Първо, че всички елементи от списъка представляват онова, което в друг контекст наричаме добродетели, с изключение на радостта и мира, които обаче в това изброяване се ползват със същото морално качество. Радостта е, ако не заслужена, то добра: знак, указващ, че сме на добър път. Освен това радостта заема второто място. И тъй като не Павел определя реда на тези „плодове“, той започва с любовта, на която целият Нов завет отрежда първостепенно място; ала как да повярваме, че директният преход от любовта към радостта не е умишлен?

И ако радостта има подобно значение, не преобръща ли тя обичайните приоритети на християнския живот? Това ѝ значение не обяснява ли страстта, с която Павел се обръща към солуняните: „Винаги се радвайте“ (1 Сол. 5:16) и към филипяните: „Радвайте се винаги в Господа [...], радвайте се“ (Фил. 4:4). Свържем ли двете перспективи: радостта като задължение и като плод, проникваме в онова тайнствено място, където човешкото намерение среща действието на Бога. Човекът не може просто така да се радва в Бога, да обикне Бога, нито да вярва в Него. Ала щом чуе заповедта и се насочи натам, щом приеме тази възможност, той може да открие в себе си радост, любов и вяра, получени като дар. Цялото противоречие между „свободното произволение“ и „победата произволение“ тук сякаш се прояснява – оставайки си пак смътно по чудодееен начин.

Колко е красива метафората за плодовете на Духа(!) – които формират всъщност един плод (*karpos*). Духът в живота на християнина дава духовни плодове, както гървото дава естествени плодове в живота на растенията. Дали това е само метафора? Когато пише до коринтяните по повод възкресението на мъртвите, Павел прави сравнение между семето, което, посято в земята, се превръща в зърно, и хората, които умират в тяло душевно и възкръсват в тяло духовно (срв. 1 Кор. 15:37-44). И вместо да търсим някакъв образен и близък до нас начин, по който да говорим за един толкова странен сюжет в нашия опит, какъвто е животът след смъртта, не е ли по-добре да потърсим реалното съответствие между двете части на божествения свят, където „смъртта и възкресението“ на растенията отговаря на тази на човеците и където тяхното израстване отговаря на това на християните? В един свършено *единен* свят под зора на Бога, където земята ще бъде унищожена, за да се появи във вида на „нова земя“, самото понятие за *фигура* би трябвало да бъде сериозно преосмислено.

Споменът за тази среща на човешката воля, отговаряща на призива да се радваме, с божествената воля, която единствена е способна да ни възрадва, ни подтиква да се вгледаме по-отблизо в най-честите думи, описващи радостта в Новия завет: *chara*, а за да се възрадваме – *chairō*. Защото те са

много сходни с *charis*, която едновременно означава благодат и благодарене. Духовната радост се проявява тъкмо като благодат, а връзката между тези две думи ни казва много за произхода на тази радост в Божието благоволение. Радостта, плод на Духа, е винаги и просто благодат. Една радост „отвъд обичайната радост“ означава „нещо повече от природа“ и идва от другде. А думата *charis* разкрива, макар и имплицитно, но по достатъчно очевиден начин изначалното „търгуване“ между Бога и хората. Бог им дава благодеяние след благодеяние чрез Своята *charis*, чрез Своята *благодат*, а те Му отговарят чрез своята благодарност и Му благодарят. Павел (пак той...), който знае, че е получил от Исус Христос „благодат“ (*charin*) и апостолство“ (Рим. 1:3), заявява тутакси на възползвалите се от това призвание: „Преди всичко благодаря (*eucharisto*) на моя Бог чрез Исуса Христа за всички вас“ (1:8). Френският – както и другите езици – е съхранил този двоен смисъл в огледалото: когато получаваме благодат, ние благодарим и се отблагодаряваме.

#### 4.

Въпросът, поставен в началото на този размисъл, става все по-належащ: как да помирим радостта с очевидната тъга на този свят? И как да изискваме от християнина не само да се радва, но и винаги да се радва? Човешкият и нечовешкият свят страдат непрекъснато. Християнинът, подобно на всички хора, понася болестта, отхвърлянето, траура, страда от греха вътре в него и споделя (често недостатъчно) страданията на Христа.

Библията ясно признава, че почти непонятната радост, за която се говори в нея, е съвместима със страданието и го предполага. „Огорчават ни, пише Павел до коринтяните, а ние винаги сме радостни“ (2 Кор. 6:10). Възможно е той да отрича огорчението – тъй като сме изложени на „мирова скръб“ – но все пак пише: „смятат ни за измамници, но ние сме истинни“. И все пак, ето края на този дълъг пасаж, където мисълта и страстта са „предписани“ от учената реторика: „огорчават ни, а ние винаги сме радостни; бедни сме, а мнозина обогатяваме; нямаме нищо, а всичко притежаваме“. Божиите слуги живеят в парадокса: огорчени, бедни, нямащи и в същото време радостни, способни да обогатят другия и преизпълнени с духовни блага. Те познават парадокса на Кръста, където абсолютно невинният става универсално виновен. Затова този апостол, който непрестанно ни изненадва, се обявява още веднъж не просто за радостен, но и за „винаги радостен“. Без съмнение ни е трудно да си представим това непонятно състояние на битието, в което неспирната радост не се загубва в дълбоката ни тъга.

Други пасажии от посланията на Павел отчасти ни помагат да разберем резонанса между радостта и тъгата. Малко по-нататък във Второто послание до коринтяните той пише: „Голямо доверие имам към вас, много се хваля с вас; изпълнен съм с утеха, преизобилвам с радост при всичката наша скръб“ (7:4). Колко е просто! Радостта, която той изпитва към християните в Коринт, не помръква въпреки премеждията, които понася, и му помага да ги преодолее. Той се радва *въпреки* тъгата на неспирните изпитания. И радост-

та му е *винаги* налична, тя е направо *преизобилна*. На колосяните той говори така: „Сега се радвам [*chairō*] в страданията си за вас” (1:24). Да се радваш в страданията си е пълната противоположност на патологичното смущение, произлизащо от хватката на греха. Павел е щастлив, че може да страда за християните, заради които се чувства отговорен, тъй като знае, че страданието му е съпричастно на любовта, която изпитва към тях. Ала тази перспектива към радостта изобщо не изчерпва значението ѝ, тъй като иде реч за радост, съществуваща *въпреки* страданието и чието обяснение се разгръща в братската любов – става дума за радост, по-скоро съществуваща в себе си и като парадокс.

Доближаваме се по-близо до нея, щом прочетем един много известен пасаж от Посланието на Павел до филипяните, пасаж, в който не става дума за радостта, но който получава допълнителна сила от факта, че в него с още по-голяма ревностност се настоява върху задължението да изпитваме радост и върху постоянното ѝ присъствие. Аз желая само едно, им пише той, „да позная Него [Христос], и силата на възкресението Му, и участието в страданията Му, като се уподобявам на Него в смъртта Му, та дано някак достигна възкресението на мъртвите” (3:10-11). Страданията на Христа са тези, на които апостолът иска да бъде съпричастен, а онова, от което страда, не идва от него и неговата чувствителност, а от връзката му с Другия – *бигейки* страданието на Другия. Ала какви са тези страдания, доколкото сме в състояние да ги изпитаме? По всяка вероятност те са резултат на греха, на грехопадналата участ на човеците и този свят. Иисус засвидетелства приживе тъгата си пред траура, оплаквайки смъртта на Лазар; тъгата си, че не може да събере под крилете си жителите на Йерусалим, както квачката събира пилците си; тъгата си, когато вижда липсата на вяра у учениците си; тъгата на възмущението си пред лицемерието на книжниците и фарисеите. Отвъд всяка лична тъга и бремето на всички грехове на света, Той трябва да страда заради отклонението в цялото творение, заради големия отказ – безразличен или гневен – от вечната любов и същевременно заради страданието на хората в тяхната горчивина и объркване. Павел иска да познае това, спускайки се в бездната – но не във вътрешната си бездна, а в бездната на шеметната и плашеща връзка с Христа.

Тъй че някакво страдание е необходимо, както необходима е и някаква радост. Ала желанието за страдание у Павел се съпровожда от не по-малко властното желание да познае силата на възкресението и съдържащата се в него радост. Ето защо той си служи с показателния *хиазъм*<sup>2</sup>: възкресение-страдание-смърт-възкресение. Силата на възкресението му помага да се потопи в страданията и смъртта, а пък това „потопяне” го подготвя за възкресението приживе. Радостта и страданието се укрепват взаимно. И колкото повече усеща „доброто страдание”, идващо от Христа и белязано от божественото, толкова повече той долавя „добрата радост”. Обратното също е

<sup>2</sup> Хиазъм – похват, който разкрива по-дълбокото значение на някой пасаж в Библията, отколкото е видно на пръв поглед. При него разбирането не протича от началото към края, а е представено във вид на огледална структура. Б.пр.

вярно. Защото това страдание и тази радост са *други*. И ако става дума за страданието на Христа, един от разказите за възкресението също поставя радостта в контекст, който загатва божествената природа. Мария Магдалина и Мария, майката на Иаков, дошли да видят гроба на Иисус, научават от един ангел, че Той е възкръснал. Уплашени от Ангела Господен, от големия трясък, съпроводил слизането му от небето и от смайващата вест за възкресението Му от мъртвите, те се завтичат със „страх (*phobon*) и радост голяма (*charas*)” (Мат. 28:8). Не става дума за обикновено изплашване, този страх е дълбок религиозен трепет, който на английски се превежда с *awe*, а Аристотел го определя като благочестие, основното чувство, което извиква трагедията. Обвързването на страха с радостта в реакцията – в битието – на двете Марии ни показва, че радостта е съпричастна на сериозността, на внезапното разширяване на нагледа, предизвикано от намесата на другия свят, на новата перспектива към живота.

## 5.

И нима радостта, която аз се опитвам да разбера, радостта, която изобщо не е някаква чиста емоция, а докосва онова, което надмогва човешкото, не е в края на краищата радостта на Христос? Когато слушаме внимателно пасажите, които говорят за нея в Евангелието на Иоан, те откриват ума ни към безкрайното. Като подканва учениците Си да пребъдват в любовта Му, спазвайки Неговите заповеди, Иисус продължава: „Това ви казах, за да пребъде Моята радост във вас, и радостта ви да бъде пълна” (15:11). Той им носи не само твърде голяма радост, но Своята собствена радост, невъобразима, божествена. Християнинът е обитаван, по-силно или по-слабо, от самата радост на Иисус, която, без да се натрапва, се превръща в радост за християнина: „Моята радост... вашата радост”. Иисус напомня за тези думи в дългата си молитва към Отца: „А сега ида при Тебе и казвам това в света, за да имат в себе си Моята радост пълна” (17:13). Евангелистът включва без съмнение двата момента, за да подчертае значението и изключителния характер на дара. (И пак Иоан е този, който ни предава думите на Иисус за мира: „Мир ви оставям; Моя мир ви давам” (14:27). Истинската радост е наистина свръхестествена и се съгласува с естествената радост не повече, отколкото истинската любов с онази любов, която можем да открием у нас, или пък истинската вяра – с вярата, която сме в състояние да упражняваме. Същевременно както любовта, която само Бог може да ни даде, е *наша* любов, и както вярата, на която не сме способни, ала получаваме като дар, е *наша* вяра, така и тази радост е *наша* радост. Тайнството на тази връзка не би могло да получи обяснението си в учението за връзката между благодат и природа. Което става ясно и от следното твърдение на Павел: „и вече не аз живея, а Христос живее в мене” (Гал. 2:20). Христос е Който живее, но *в мене*.

Така стигаме и до *непомерната* радост, до радостта, която съществува „отвъд обичайната радост” – радостта на Сина Божия. Ако християнинът може и трябва да бъде съпричастен на Неговите страдания, той е призван да бъде съпричастен и на Неговата радост. И то тъкмо в диапазона на небесната ра-

гост. Що се отнася до земните събития, Иисус изрично споменава „радостта на небесата”, която ще има един каещ се грешник (Лук. 15:7). (Струва ми се, че не размишляваме достатъчно над разширяването на нашия хоризонт, включващо постоянната динамика между небето и земята). А що се отнася до рая в свършека на времената, то авторът на Откровението има видението за „много народ на небето”, от който излиза глас, съпровождащ възцаряването на Господа: „да се радваме и веселим и да Му въздадем слава: защото дойде сватбата на Агнеца, и жена Му се приготви” (19:7). Идеята е понятна, но не и фактът, че радостта вибрира в сърцето и на най-възвишените неща. Радостта е основополагаща. И може би не е грешно да се каже, че Бог е радост. Ето го крайното оправдание на проповедта на Павел: „Радвайте се *винаги* в Господа”. А ето на какво се основава и опитът на Паскал в „Мемориала”, открит след неговата смърт и зашит в грехата му, който съдържа следните думи: „Сигурност, сигурност, чувство, радост, мир [...] Радост, радост, радост, сълзи от радост [...] Вечна радост за един ден тежоба на земята”<sup>3</sup>. Ето го и истинския дар, който е Въплъщението, уловен със сила и емоция в един стих на „Питър орача”, дълга английска поема от XIV в. Бог „рискува” във Въплъщението, пише авторът, *To wite what al wo is that wote of al Joye*, за да познае цялото страдание Той, Който е познал цялата радост.

Както казах, тази насоченост към радостта ни най-малко не съответства на една наложил се представа за християнството. Радостта не фигурира сред статиите в иначе твърде полезния *Критичен речник на теологията* на Жан-Ив Лакост, нито присъства в показалеца освен под формата на *месинанска радост*, препращаща към *Блаженството*. Би трябвало наново да чуем апостолския призив да заживеем радостно, опитвайки се да го разберем и го свържем със заповедите, определящи живота на християнина. Не става дума, разбира се, пряко да търсим радостта, възприемайки я като цел сама по себе си, както е безполезно да търсим по същия начин щастие или онова, което ни прави щастливи.

И все пак, ако не се лъжа, радостта не е простата гаденост на онова, което ни прави радостни, за разлика от щастие на гърводелеца, обвързано с любовта му към гърводелството. За Спиноза тъкмо изначалната насоченост на живота е тази, която намира израз в доброто действие и радостта: ето защо добрата постъпка в хармония с истината на „Бог” и на света, дава радост, а радостта, обратно, ни дава възможността да постъпваме добре. Според една известна фраза тя е „преход на човека от по-малко към по-голямо съвършенство”, тъй като при среща с тъгата увеличава силата на духа и на тялото. Доброто действие и радостта са две задължения, създадени от природата на нещата. За свети Павел (който тутакси забелязва основополагащите ограничения на тази визия за Бога на философите и света), тъкмо подчинението на Христа е това, което дава радостта, но разсъдението му не идва под формата на: „Служете на Господа и ще се радвате”. Да-се-радваш-в-Господа е едно цяло; християнинът е длъжен да търси Христос, оценявайки

<sup>3</sup> Виж Блез Паскал, *Разум и вяра*, превод Владимир Градев, София, Фондация „Комунитас”, 2010, с. 47.

онова, което в Христос и във връзката Му с нас е радостно. Ала как тогава да бъдем съпричастни на Неговата смърт или на страданията Му? Не изключва ли това радостта, или я предполага?

И накрая, с какво този размисъл върху радостта в християнска перспектива би бил интересен на безразличните към християнството? По следния начин, струва ми се: ние знаем, че нищетата е навсякъде и че светът не върви на добре, но ето че тук се намесва визията за възможната радост, за една радост, която надмозва случайните радости, които животът ни предлага обикновено. Една тайнствена радост – тази на земята, гърветата и планините, на небесните обитатели, на Светия Дух, на Христос. Реална радост за онзи, който страда реално. Тя не отрича нещастията ни; а ги обема. Тя – поне за обичайния ни поглед – е другата страна на нещата, както нощното небе, обвързано със синевата или облаците, ни закриля денем. Има *нещо друго*, което усещаме в реалността, и то е обвързано със самия Човек, но си остава *друго* и прави различието. Една радост, която е отчасти тук и най-вече другаде, отвъд смъртта.

Превод от френски: Тони Николов

Професор протопрезвитер Василий Василевич Зенковски (1881–1962) е клирик на Константинополската вселенска патриаршия, Западноевропейски екзархат на руските енории, изтъкнат православен богослов, философ, културолог и педагог. Възпитаник е на Втора киевска гимназия, на Историко-филологическия факултет на Киевския императорски университет „Св. Владимир“ (1909 г.) и гр. Специализирал е в Германия и Италия. През 1915 г. завършва магистратура по философия, а през 1948 г. с труда си *История на руската философия* става доктор на църковните науки. През 1908 г. е сред учредителите на Киевското религиозно-философско общество. От 1916 до 1920 г. е професор на Киевския университет в катедра „Психология“. През 1920 г. емигрира и от 1920 до 1923 г. е професор във Философския и в Богословския факултет на Белградския университет. От 1923 до 1926 г. преподава в Прага, където е директор на тамошния Висш педагогически институт, а през 1926–1927 г. изучава проблемите на религиозното образование в САЩ. През 1927 г. се установява във Франция, където преподава в Православния богословски институт „Св. „Сергий Радонежки“ в Париж. През 1923 г. е участник в учредителния конгрес на Руското студентско християнско движение (РСХД), на което е бил и председател. Бил е и член и секретар на Братството „Света Софѝя“. Подробна био-библиографска справка за него е достъпна на интернет страницата *Живо Предание: образци на съвременното православно богословие*: <https://dveri.bg/9dy4k>.



Настоящият етюд представлява обработка на реч, произнесена на тържествено заседание на Религиозно-философската академия в памет на Достоевски (февруари 1931 г.). Публикувано като: Зеньковский, В. В. „Проблема красоты в мирозерцании Достоевского“ – В: *Путь*, 37, 1933, с. 36-60.

**Прот. Василий Зенковски**

## ПРОБЛЕМЪТ ЗА КРАСОТАТА В МИРОСЪЗЕРЦАНИЕТО НА ДОСТОЕВСКИ

1. Налице са достатъчно основания да твърдим, че Достоевски през целия си живот се е интересувал от въпроса за красотата, за смисъла и за задачите на изкуството. Веднъж той пише на брат си: „Заседнах над една статия за изкуството. Тази моя статия е плод на десетилетни обмисляния... В собствен смисъл става дума за целите на християнството в изкуството“. В *Дневник на писателя* за 1873 г. откриваме множество отделни мисли, които явно представляват откъси от формираща се система на естетически светоглед, макар че към онова време в ума на Достоевски вече са бродили –

Впрочем недостатъчно оформени – същите тези мисли за трагедията на красотата, които той с такава сила ще изкаже по-късно в *Братя Карамазови*. В едно писмо до Полонски (1876 г.) Достоевски пише: „... бих искал да пиша за литературата и за това, за което никои от тридесетте насам не е написал нищо – за чистата красота”.

Действително в съзнанието на Достоевски през цялото време е вървяла една голяма вътрешна работа по въпросите за смисъла на красотата, за задачите на изкуството и ако все пак тази работа толкова малко (в сравнение с другите теми) се е отразявала в неговото творчество, то причината за това трябва да търсим там, че у него много рано (но разбира се, вече след каторгата) се е натрупало и едно дълбоко раздвоение, с което той по никакъв начин не е успявал да се справи. От една страна, мислите на Достоевски настойчиво са се развивали в посоката на тези идеи, чиято кулминация е формулата „красотата ще спаси света”, а от друга, у него с не по-малка сила и с времето все по-определено се е проявявало съзнанието за това, че красотата не е спасяваща сила, а *обект* на спасението... И тези два цикъла идеи са се развивали у Достоевски паралелно, преплитайки се и усложнявайки се взаимно. По същество Достоевски така и не се е справил с тази трагическа антиномия, нито е успял да изработи цялостен естетически възглед за света. Можем само да следим борбата на тези два антиномически цикъла идеи при него – „вратата в изкуството” е била у Достоевски прекалено дълбоко свързана с неговото почвеничество, за да отстъпи лесно място на трагическата концепция за красотата. Крушението на естетическата утопия е разрушило на практика цялата система на историософията на Достоевски, разголвало е затаената мечта за „възстановяването” на човечеството, разкривало е в нея елементи на истински натурализъм. Нужно е било преустройство на целия светоглед, ала смъртта е попречила за изпълнението на тази задача.

2. Ключът към диалектиката на философските търсения на Достоевски е в неговата антропология. Ако в първите произведения на Достоевски (до каторгата) това все още е недостатъчно проявено, ако увлечението от утопическия социализъм от ранния период поставя ударението върху темата за устройството на човека и неговото освобождаване от тежестта на неустроения живот, то тъкмо каторгата довежда до рязък прелом. Загадката на човешката душа, нейната сложност и неуреденост, мъчителното и тъмно подземие се откриват пред писателя с такава сила, с такава неотразимост, че той за цял живот остава с отровата от това, което му се е случило да види в човешката душа и да проумее за нея. Наивният оптимизъм, който лежи в основата на теорията за прогреса и всевъзможните утопии, повече не е можел да се запазва в неговата душа: при него той пропада завинаги. Както често се случва, Достоевски не овладява на момента това, което непосредствено е влязло в душата му в тези години на каторгата, ала цялото му по-нататъшно творчество остава по същество завинаги свързано с онова страшно наследство, което е обитавало в неговата душа, и чрез художественото творчество той сякаш търси освобождаването си от него. Тъмното в човека, хаотичността и неуредеността на човешката душа, властта

на подземието и неговата аморалност, страшната сила на пола – всичките тези теми са били необходими на Достоевски, за да осмисли онова, на което се е нагледал в каторгата, и да отхвърли от себе си властта на тези зловещи видения. Именно тук пред писателя изниква по нов начин предишната тема за „възстановяването на падналия човек“, за спасението му и за неговото изцеряване. Това, което в наивното, в неузрялото съзнание е определяло неговото влечение към утопиите, в живия опит се е облякло в такава страшна, мъчителна действителност, от която му се е искало да избяга и за която даже „жестокият талант“ на Достоевски не винаги се е решавал да говори на читателя. Трябвало е да се спусне чак до гръното, да погледне в ужасяващата тъма на душата, както и му се е случило, та в този опит остро и неотразимо да преживее нуждата на човечеството от спасение и изцерение. Един немски писател е озаглавил своя статия за Достоевски с удачното „Blick ins Chaos“<sup>1</sup> и Достоевски наистина е надникнал в онези дълбини на човешката душа, от които за цял живот пред него са се съхранили виденията на хаотичността, неуредеността и тъмнотата в нашата душа.

От тези видения Достоевски не е станал циник, нито песимист – в него не е угаснала вярата в човека, независимо от това, че е видял всичката гадост в него. По-скоро обратно: любовта към падналите хора, към тъмната душа, към „неуредените“ натури е оцеляла в него и даже е станала още по-дълбока, още по-устойчива. За Достоевски тази любов към човешката душа се свързва винаги с Евангелието, с Христовата проповед за любовта, и за Достоевски християнството се разкрива тъкмо като сила на спасението и като път към спасението. В Евангелието той е разбрал най-същественото, разбрал е това, заради което то е било и явено на света, и е странно, че именно в това съзират свидетелство за някаква ограниченост на писателя, упрекуват го за бледо църковно разбиране на християнството, говорят за неговото преимуществено „евангелско“ усвояване на християнството...

За да се схване диалектиката на духовните търсения и на философските построения на Достоевски непременно трябва да се има предвид онова централно значение, което има в християнството идеята за *спасението*. Тази диалектика е определяна от две отправни теми – за падението на човека и за неговото спасение и възстановяване. И двете са сякаш две глави от християнската антропология: едната предполага другата, а още по-вярно – едната е свързана с другата, тъй като само когато са съчетани, те разкриват *християнското* учение за човека. Само в светлината на християнското учение за Божия образ и неговото възстановяване в падналия човек – чрез обожението – се разкрива докрай цялата лъжа и неправда, всичката тъмнина и неустроеност на човека, цялата неизбежност на неговото охарактеризиране като *паднал*, а в същото време се открива и пътят към *възстановяването* и спасението.

<sup>1</sup> Статията „Да надзърнеш в бъркотията“ е и заглавие на едноименен сборник есета на Херман Хесе от 1920 г., посветени на творчеството на Ф. М. Достоевски. Б. пр.

Тъкмо в тази точка обаче, в учението за Божия образ, който се съдържа в човека, но не действа в него благодарение на силата на греха, се таи източникът на много дълбокото и исторически влиятелно изопачаване на християнството, което може да бъде наречено „християнски натурализъм“. Натурализмът намираме там, където „естеството“ се мисли като способно на преобразяване със своите собствени сили – така, с този натурализъм, е грешило цялото почвеничество: с вярата си в народа, в „почвата“, в естествените сили на народната душа. Тайната на преобразението както на отделния човек, така и на народа, се мисли тук въвн от Бога, спасението може и трябва да дойде от самия човек. При такива перспективи самата Църква се мисли не като тяло Христово, не като един богочовешки организъм, а като вече влязла в света, пребиваваща в него сила, сраснала се с естеството... Съблазънта на натурализма, недостатъчното осъзнаване на цялата конкретна връзка на доброто и правдата в света с Божията благодат ни очакват на всяка крачка, ала с особена сила ние се изправяме пред тази съблазън, когато се срещаме с красотата. В нея има нещо вече достигнато, може да се каже вече преобразено; красотата стои пред нас като явяване на скрита в естеството сила, като свидетелство за това, че спасението на естеството е нещо, което е заключено в самото него – в неговата вътрешна сила, която обичайно е отслабена и е в бездействие. Тази съблазън неизбежно води към естетически утопизъм и на него са плащали ганък много от руските мислители, но той е особено забележително виден при Гогол<sup>2</sup> и при Достоевски.

3. Нека се обърнем към Достоевски и да проследим развитието на естетическите му възгледи.

Веднъж в *Дневник на писателя* (за 1877 г.) Достоевски изказва такава мисъл: „И най-великата красота на човека, и най-голямата неговата чистота... стават нищо, отминават без полза за човечеството... единствено защото всичките тези дарове са останали без гений, който да управлява това богатство“. В тази забележка, изказана „между другото“, се крият две основни мисли по отношение на онзи религиозно-естетически натурализъм, който толкова дълбоко е лежал в Достоевски и е определял неговите размишления и замисли. Красотата е свидетелство за някакво богатство, което вече ни е дадено, вече се съдържа в нас ... а от друга страна, красотата таи в себе си сила, за чието „управляване“ е нужен гений.

Като за начало да се обърнем към първата – твърде характерна и съществена мисъл на Достоевски. Отново в *Дневник на писателя* (за 1873 г.) четем, че „... красотата е нормалност, здраве“, а на друго място – „... красотата е хармония, в нея е налице залог за успокоение, тя въплъщава идеалите на човека и на човечеството“. Тази красота вече я има в света – и горко ни, загето не я забелязваме, загето минаваме покрай нея, но не се ползваме от нея. „Аз не разбирам – казва княз Мишкин – как може да минеш покрай някое дърво и да не

<sup>2</sup> Крушението на естетическата утопия при Гогол съм изследвал в статия, която в най-близко време трябва да бъде отпечатана.

бъдеш щастлив, че го виждаш”. Особено много е тази вече налична, но незабелязвана от нас красота в децата – в своето учение за децата („детето до седем години е същество от особен род...”). Достоевски се възвисява до чисто евангелското любуване на красотата на детската гуша. „Смеещото се и веселящото се дете – четем на едно място в *Юноша – това е лъч от рай*, това е откровение от бъдещето, когато човекът ще стане също толкова чист и прост по гуша, колкото са и децата”. Всички тези мисли като във фокус се събират във формулата на стареца Зосима: „Ние не разбираме, че *животът е рай* [още сега! – В. З.], та нали е достатъчно само да поискаме да разберем, и веднага този рай ще застане пред нас в цялата своя красота”. Тази красота на света – невидима и скрита от онези, които не търсят красота в света, още сега е разлята в света: „... в природата – четем в една бележка на Достоевски – всичко е разчетено за нормалния човек, всичко е разчетено за светия и безгрешния”. В света има красота, тя е негово богатство, негова правда, но тя е затъмнена от неговото зло и от греха. В *Юноша* намираме забележителен коментар за една картина на Лорен, която Достоевски е искал да нарече „златен век”.<sup>3</sup> В нея той съзира „... видение на чуден сън за прекрасни хора, у които великото изобилие от неизползвани сили създава простодушна радост”.

„О, чуден сън – казва сетне Версилов, – високо заблуждение! Мечта, най-невероятна от всички, каквито е имало, за която цялото човечество, през целия си живот е отдавало всичките си сили, за която всички са се жертвали и без която народите вече не желаят да живеят... И цялото това усещане преживях сякаш в този сън. *Усещането за щастие, което не ми беше известно*, прониза цялото ми сърце, даже до болка.” Това дълбоко усещане за красотата в света, в хората – усещане реално, само че потулено – тук Достоевски нарича вече „високо заблуждение” и „мечта най-невероятна”, и пак в тези години той отново се връща към „невероятната мечта” и пише забележителното „Сънят на смешния човек”, където още по-ярко и конкретно е представен човекът в своята първосъздадена красота. Това е красотата, разрушена от греха (тук е и основната мисъл на този малък фантастически разказ, който е наситен с някаква особена печал по щастията, отишло си в дълбините на душата и проблясващо към нас само като мечта) – в душата ни се е съхранило само влечението към тази красота, нейното трепетно търсене. Как обаче – според гумите на Достоевски – „се е помрачила тази естетическа идея в човечеството” – за това ще кажем по-нататък, а сега ще се върнем към учението за красотата на света и нейното значение за нас. „Заявявам – говори с апломб старецът Верховенски, – че Шекспир и Рафаело са по-голяма ценност от освобождението на селяните, повече от младото поколение, повече от почти цялото човечество, защото те са вече плод, истински плод на цялото човечество и може би най-висшият плод, който може да съществува... Та нима не знаете, че човечеството може да преживее без англичаните, може и без Германия, без руснака е напълно възможно, и без науката може, без хляб

<sup>3</sup> Извънредно близко до тази тема достига Глеб Иванович Успенски в етюда си за Венера Милоска (Очеркът „Выпрямила” в *Волей-неволей: Отрывки из записок Тяпушкина*).

може, и само без красотата е невъзможно, защото на света няма да има какво да се върши. Цялата тайна е тук, цялата история е тук. Самата наука няма да просъществува без красотата, ще се обърне на простащина”. Тази забележителна тирада, вложена в устата на Стефан Трофимович, когато той е бил вече силно афектиран, развива обаче една от най-важните мисли на Достоевски – че всичко се „държи” от красотата, която именно е и „цялата тайна” на живота, негова правда и негова сила, негова основа и норма. Че „цялата история е тук”, за това говори все същият този Стефан Трофимович: „Много по-необходимо от собственото щастие е за човека да знае и всеки миг да вярва в това, че някъде има вече завършено и спокойно щастие – за всички и за всичко. Целият закон на човешкото битие е единствено в това човек винаги да може да се преклони пред безмерно великото. Ако хората бъдат лишени от безмерно великото, те вече няма да могат да живеят и ще умрат в отчаяние. Безмерното и Безкрайното са точно толкова нужни на човека, колкото и тази малка планета, на която те живеят”. Потребността от естетическо поклонение опазва в човека тази връзка с Безкрайността и в нейното опазване, както по-нататък ще видим това, е ключът към здравето. В разрушаването ѝ пък е източникът на развалата и гибелта.

За естетическата потребност и за нейната дълбочина, където тя е неразривно свързана с моралната и религиозната сфера, Достоевски в този цикъл идеи е учил така, както е учил Шилер: по същество влечението към красотата за него изглежда еднородно с търсенето на Безкрайността (ще рече – с религиозните движения на душата), с търсенето на доброто. Откакто е било нарушено това изначално, вътрешно единство на естетическото начало с религиозната и моралната сфера, оттогава „в човечеството е помрачена и естетическата идея”. Естетическото пък движение в душата – в своята целеустременост – представлява коренната основа на нашето битие. Ето какво четем в онзи забележителен откъс, където Шатов излага пред Ставрогин неговите собствени мисли: „Както сега, така и от началото на вековете, разумът и науката винаги са изпълнявали в живота на народите просто една второстепенна длъжност, каквато те така и ще изпълняват до края на вековете. Народите се създават и биват движени от друга сила, сила, която е повеляваща и господстваща, чийто произход обаче е неизвестен и е необясним. Тази сила е силата на неумолимото желание да се отиде до края [ще рече: да се достигне съвършенството – В. З.] и в същото време това е отхвърляща края сила [ще рече: в съвършенството търсеца безкрайното – В. З.]. Това е силата на непрекъснатото и неуморното потвърждаване на своето битие и отрицание на смъртта. Духът на живота, както говори Писанието, са „реки от жива вода” [Иоан. 7:38], с чието пресъхване така силно ни заплашва Апокалипсисът. Естетическото начало, както говорят философите<sup>4</sup>, е нравствено начало – както отново те утвърждават. Търсене на Бога – както аз го наричам по-просто. Целта на цялото народно движение – във всеки народ и през всеки период от неговото битие – е само и единствено в търсенето на Бога...”. В новите материали, които се публикуват сега, намираме следна-

<sup>4</sup> Разбира се, тук се има предвид Шелинг.

та мисъл на Достоевски, която много се приближава до приведения откъс: „Светият Дух е непосредствено разбиране на красотата, пророческо съзнаване на хармонията, а следователно и неотклонен стремеж към нея”. Това естетическо тълкуване на благодатното осеняване на душата от Светия Дух или, иначе казано, религиозното изтълкуване на естетическото движение е за Достоевски изцяло свързано с учението за изначалното единство в човека, за тази вътрешна свързаност в него на естетическото, моралното и религиозното начало, която е така типична за този цикъл идеи за красотата в света и за човека, за неутолимото наше търсене на красотата, за това, че красотата угържа и света, и историята. Още при стареца Зосима, чиито поучения разгръщат същата тази тема за красотата в човека, за изначалната целеустременост и правда в него, намираме същите тези мисли: „Много е онова, което е скрито от хората, само че в замяна на това на нас ни е дарувано толкова силно съкровено усещане на живата връзка с другия свят”. Тъкмо това усещане определя и естетическата отзивчивост, и творческия смисъл на всеки възторг. И старецът Зосима поучава: „Гърси възторга и изстъплението и не се срамувай от изстъплението – ценя го, защото то е велик дар Божи”.

В материалите към *Бесове* намираме следното място: „Христос затова е и дошъл, за да може човечеството да разбере, че и неговата земна природа, че и човешкият дух може действително да се покаже в такъв небесен блясък, бидейки в плът, а не само в мечта и в идеал – *че това е и естествено, и възможно*”. В тези думи вече ясно се показва непълнотата на християнската идея: явяването на Христос се взема не в Неговата изкупителна жертва – единственото, което ни е спасило, а в показването, в разкриването на първосъздадения Божи образ. Възможно би било, заостряйки мисълта на Достоевски, да кажем дори и че спасителната сила е заключена в самото битие, но тя е свързана с греха и произлизащото оттук „потъмняване”, и че Христос е върнал на света властта над тази сила... От подобна интерпретация вече не сме много далеч и от такова разбиране на Христос, което вместо Сина Божи вижда в Него „посланика Божи” – одушевен от сила свише... Аз не желая да приписвам на Достоевски мисли, които не са били свойствени за него, ала вярата в това, че силата за спасение е дадена на света от неговия Създател, че тя се съдържа в света, че красотата е свидетелство и явяване на тази сила и е достатъчно само тя да бъде овладяна – ето тази вяра формира тъкмо основата на християнския натурализъм при Достоевски. Наистина, естетическата идея е „помрачена” в човечеството и красотата се е превърнала в „загадка” (каквото четем пак в *Идиот*, където именно е изказана мисълта, че „красотата ще спаси света”), но това е вече началото на друг цикъл мисли на Достоевски, към който ще преминем по-късно.

Мотивите на християнския натурализъм изключително тънко и дълбоко пронизват много от речите на стареца Зосима и тук вече автентичното православие – със своя светъл космизъм и очакване за *обожението* на света чрез Църквата и в Църквата – незабелязано се съчетава с натурализма, който по същество отменя и Голгота, и смъртта на Спасителя, и прави ненужно

дори Възкресението на Спасителя, и който натурализъм живее изцяло чрез откровението за Боговъплъщението<sup>5</sup>, че и с чудото на претворяването на „водата“ в „ново вино“<sup>6</sup> – едно чудо, което лесно може и да бъде претълкувано именно в тоновете на християнския натурализъм, който не е научил, че благодатта на спасението Църквата съобщава само чрез тайнствата...

4. В светлината на развитите мисли по нов начин се осветлява скъпата на Достоевски идея за „възстановяването на падналия човек“, идеята за спасението. Ние вече говорихме за това, че в тази идея Достоевски стои по същество на почвата на *църковното* разбиране на християнството; само че тук спасителната сила на Църквата бива разбрана отново в категорията на *светостта* (паралелно с категорията на *Боговъплъщението*), а не се преподава в св. тайнства. В *Братя Карамазови* е налице едно забележително място, където мотивите на християнския натурализъм достигат пределен израз – признанието, че спасението не идва отвъд (не от Бога и не от Църквата), а от самата същност на човека, ако тя се „свети“, т.е. отхвърля силата на греха. Ето го и това място (из размишленията на Альоша за стареца Зосима): „Все едно той е свят, в неговото сърце е тайната на обновлението за всички, тази мощ, която накрая ще установи правдата на земята – и всички ще бъдат свети и ще се обичат един другия, и няма да има нито богати, нито бедни, нито въздигащи се, нито унизявани, а всички ще бъдат като деца Божии и ще настъпи Царството Божие“. „Ето за какво бленуваше сърцето на Альоша“ – добавя Достоевски. Само сърцето на Альоша ли обаче, или и това на самия Достоевски? Мисля, че да. В настъпването на Царството Божие – в самата тази идея – няма нищо, превишаващо човешките сили; то трябва да стане явно и мощно, защото то вече съществува в дълбините на „земята“ и пътят на светостта, пътят на любовта дава простор на тази сила. Тъкмо тук е даден и полагащият се коментар към мисълта на княз Мишкин, че „красотата ще спаси света“. Тук не е казано „изкуството“ и затова естетическата утопия на Достоевски е различна от естетическата утопия на Гогол или на Скрябин. Ако красотата, като обективна сила, а не като художествено творчество може да спаси света, то това означава, че възстановяването на тази цялостност на света, която се е съхранила в неговите дълбини и която е и източникът на тази красота – като съприсъща сила на Светия Дух, ще спаси света, ако възтържествува над „помрачаването“ на естетическата идея в човечеството. Спасението на света чрез красотата е спасение чрез светостта, чрез явяването на тази сила, която е задушена от греха.

Формулата за спасение на света чрез красотата е формула *софиологическа*: по смисъл както че се базира на признанието, че красотата на света възхожда към идеалната основа, към софийната дълбина на света, така и че „спасението“ на света е тъкмо *възстановяване*, т.е. проявление на софийната основа на света, която е сподавена и е покрита от тъмната обвивка на греха и неправдата. Естетическата философия изобщо не може да бъде гру-

<sup>5</sup> Същото това е характерно и за богословието на Василий Розанов, ако при него изобщо може да се говори за „богословие“.

<sup>6</sup> Иоан. 2:1-11. Б.пр.

га освен софиологическа, ако тя смята красотата за реалност, а не за привидност („Schein”<sup>7</sup> – както казва немската естетика), защото в красотата е даден един от най-важните мотиви на софиологията въобще.<sup>8</sup> В руската софиология обаче не е било достатъчно обмислено това, че „помрачаването” на естетическата идея се е случило „в човечеството”, че го има „тъмния лик на тварната Софiя”.<sup>9</sup> Достоевски повече от гругите се е доближил до тази страна на проблема, в отчитането на която софиологията за пръв път се освобождава от елементите на натурализма и безупречно изразява християнското учение за света, както го пази Православната църква. Сега ще преминем към онава, което Достоевски е мислил върху „помрачаването” на естетическата идея, а междуременно ще подчертаем, че това, което е дадено във формулата за спасение на света чрез красотата, не е някаква апология на изкуството, а представлява *религиозна идея*: идеята за спасение на света чрез светостта, чрез възстановяване на Божия образ в нас.

5. Не виждам необходимост да се строи хипотезата, която е предложил Комарович относно естетическия и духовния прелом в Достоевски, когато той е бил в Дрезден.<sup>10</sup> От представения материал, разгърнат наистина в систематически обзор, а не в генетически порядък, за което все още не са налице достатъчно данни, става видно, че в естетическата сфера Достоевски отрано е съсредоточил своите най-добри упования и е почерпил сили за вярата си във възможността на „преображението”. Във времето на увлечението си по утопическия социализъм, който за първи път е оформил в него мисълта за „нормалното устройство” на човека и човечеството, Достоевски горещо и страстно е живял с темите на изкуството, макар и все още да не е формулирал ясно естетическата си утопия. Загубата на вяра във външните пътища на „нормалното устройство” на човека и на човечеството, запознаването отблизо с цялата тъмнота в човека, която му се е била открила в каторгата, съзнанието, че „възстановяването на падналия човек” е възможно само по онези пътища на вътрешното преображение, които на хората е разкрил Христос, е обусловило появата на естетическата и натуралистическа утопия, свързана с учението на „почвечеството”, с признанието, че в човека и човечеството са налице пребогати сили, които са потискани от греха и от неправдата – сили естетически. Тук естетическото начало се взема цялостно, вътрешно, съединено с моралната и религиозната сфера, като поклонение пред Висшето начало – богословски говорейки, като сила на Светия Дух, действаща в света.

<sup>7</sup> От нем. – буквално „видимост”, но и „блясък”, по смисъла на измамен блясък, който заменя реалността, на „привидност”, „илюзия”. Б.пр.

<sup>8</sup> Виж моята статия в сп. Путь „Преодоляването на платонизма и софийното разбиране на света”. Става дума за статията: „Преодоление платонизма и проблема софийности мира” – В: *Путь*, 24, 1930, с. 3-40. Б.пр.

<sup>9</sup> Виж моя етюд, подготвен за печат: „Тъмният лик на тварната Софiя”. Този етюд на о. Василий Зенковски остава непубликуван; донякъде въпросът е засегнат в Глава 3 – „Основи на християнската антропология (Проблемът за злото в човека)” – от съчинението му *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*, Paris 1934.

<sup>10</sup> Литературоведът Василий Леонидович Комарович (1894–1942) е един от утвърдените изследователи на творчеството на Достоевски. Б.пр.

Тази религиозно-естетическа концепция обаче се оказва нетрайна – още по силата на това, че наличността на естетическото начало не е предпазила света от падението и от извратената любов към греха. Моралната сфера и естетическото начало не пребивават в своето изначално единство. Вече в *Идиот* за красотата се казва, че тя е загадка – очевидно в този смисъл, че тя е безсилна и не може да се яви в дълбочината си, която остава скрита.

Вече приведох тези редове от писмото на Достоевски до неговия брат, на когото той съобщава, че пише „писма за изкуството”: „... В собствен смисъл става дума за целите на християнството в изкуството”. Ако се замислим върху това и го съпоставим с прочутата мисъл на Гогол, че в изкуството са ни дадени „невидими стъпала към християнството” – ще рече, разкрито е значението на изкуството в християнството (а не на християнството в изкуството, както пише Достоевски), то ще стане ясно, че за Достоевски изкуството вън от християнството някак не се справя със своята задача, че то не може да разтвори своите криле без християнството и „целта на християнството в изкуството” би следвало в това и да се състои очевидно, щото да „помогне” на изкуството. *А може би дори и да го спаси?* До тази мисъл, към която по същество Достоевски се е движил, той така и не е достигнал, но тя хвърля светлина върху диалектиката на неговите търсения в тази област. Та нали според Достоевски цялата беда е в това, че „естетическата идея е помрачена в човека”. Смисълът на тази знаменита фраза може да бъде изтълкуван само така, че силата, която е била присъща на естетическото начало по същество, в неговата изначална цялостност (където то е вътрешно съединено с моралната чистота и с религиозната правда), в него е отслабнала, *тъй като се е разкъсала изначалната връзка между красотата и доброто, между изкуството и морала*. Тук е и ключът към всички по-нататъшни горчиви мисли на автора, подкопаващи неговата естетическа утопия. Аморалността, която цари из подземиеето на човека, изобразена с такава сила в *Записки от подземиеето*, сега е основен факт в човека и когато развива тези теми Достоевски първоначално прави това без връзка с проблема за естетическото начало (образите на княз Валковски, Свидригайлов, Расколников). Още в ранния замисъл на *Бесове*, който стана известен в наши дни, за първи път се среща подходът на сближаването на проблемите на човешката мерзост с естетическия живот в нас. В *Идиот* – романа, който, както вече е известно, е бил подложен на твърде сериозна преработка – макар и да е дадена решителна формула на естетическата утопия („красотата ще спаси света”), тя обаче е дадена все пак не в пряка реч, а някак между другото. И в същия този *Идиот* има реплика на княза за това, че „красотата – това е загадка”. По-рязко и по-остро са изразени тези съмнения в речите на Иполит. Тъкмо сам той, привеждайки думите на княза за спасителната сила на красотата, го пита: „*каква* красота ще спаси света?”. Какво може да означава това съмнение? Не това ли, че не всяка красота ще спаси света?

В *Бесове* – по начина, по който те са били завършени от Достоевски – вече става ясна двусмислеността на красотата и като носител на тази двусмисленост се явява Ставрогин. (Първоначално той – „князът” – е продължение,

макар и в обратна посока, на това, което се е отляло в образа на княз Мишкин.) „Вие говорихте – гуми на Шатов към Ставрогин, – че не познавате различия в красотата между една сладострастна жестока шега и който и да било подвиг, пък ако ще и да бъде жертва на живота заради човечеството. Вярно ли е, че и на двата полюса сте намерили *свпадение на красотата*, еднаквост на насладата?“. Та нали, ако красотата се окаже дотолкова двусмислена, че за единството на красотата и доброто вече е невъзможно да се говори, естетическата идея в човечеството действително ще е „помрачена“. Изобщо *Бесове* са наситени с темата за красотата – там всички главни герои говорят за нея, сякаш са омагьосани от нея – даже и Верховенски-младши, който казва: „Аз съм нихилист, но обичам красотата“. И ето това е и страшното, че е възможно да се обича красотата и да оставаш нихилист. За каква ли „спасяваща сила“ на красотата може да става дума – няма ли да се окаже, че красотата не е сила за спасение, а само една съблазън, водеща в тъмната безкрайност на греха... Психологията на Ставрогин (когото в това предшестват княз Валковски и Свидригайлов) вече е свързана със зловещата тайна на пола – неговата изповед представлява ужасно, страшно разголване на тази сфера. От „записките“ на княза, предшестващи *Бесове*, разбираме, че князът (Ставрогин) осъзнава, че него може да го спаси ентузиазмът, но за ентузиазъм на него не му достига нравствено чувство. *И тъкмо това е разложението на изначалната цялостност*, където естетическото и нравственото начало са единни – ентузиазмът (същото това „изстъпление“, за което така дълбоко говори старецът Зосима) е възможен единствено при едно ново съединяване на естетическия и моралния живот. Затова и Шатов съветва Ставрогин да се излекува чрез труд (т.е. аскеза), а в споменатите вече записки на княза след приведените гуми четем, че „... естетическото начало зависи от религията, т.е. то предполага светостта на душата, нейната обрънатост към Бога и доброто“.

В замисъла на *Идиот*, както виждаме от едно от писмата на Достоевски, е влизало да бъде изобразен „положително прекрасен човек. По-трудно от това няма на този свят... Прекрасното е само идеал... на света има само едно положително прекрасно лице и това е Христос“. Тези редове оставят впечатлението, че тайната на Богочовечеството на Христос, която Достоевски като цяло е чувствал добре, в този контекст отпада и пред нас застава чисто човешкият образ на Христос – защото той става „идеал“ за човек. Целият привкус на натурализма се проявява точно в това, че тази пълнота, че това съвършенство, което се мисли в Христос като човек, сякаш се отнасят до обикновения човек, като негова скрита, първозданна светиня. За Достоевски с *тази* красота са сияели децата, а старецът Зосима вече е възприел в себе си „тайната на обновлението за всички“, но във всички нас тази тайна на обновлението остава неразкрита: „Ужаси ме великата празна сила, която умишлено се е оттеглила към мерзост“ – казва старецът на Ставрогин – защото тази сила на обновлението, която е скрита в нас, ако остане „празна“, ако се разруши вътрешната връзка между естетическото и нравственото начало (чието съчетание, както видяхме, не е възможно за падналия човек въвн от религията), преминава в извращение и в мерзост. В действителност

„помрачаването на естетическата идея” изразява не моралната, а онтологическата страна на греха, който погубва тази чистота и ясност, които опазват виждането на Бога.

Критическата работа на Достоевски обаче не е спряла само готук – неговият анализ е отишъл още по-далеч и ни е дал тази изключителна по дълбочина, зловеща със своята правда тирада на Димитрий Карамазов, в която ние откриваме няколко различни тези.

6. Предвид изключителната важност на този заключителен акорд от естетическата философия на Достоевски, завършващ разрушаването на неговата естетическа утопия, ще приведем изцяло речта на Димитрий Карамазов, за да може читателят по-лесно да я разложи на нейните съставни части – в нея са сбити заедно множество отделни мотиви.

„Аз падам и за себе си смятам това за красота... – казва Митя на Альоша. Красотата — това е страшно и ужасно нещо! Страшно, защото е неопределима, а не може да се определи, защото Бог е поставил само загадки. Тук бреговете се събират, тук всички противоречия заедно живеят... При това не мога да понеса, когато някой човек дори с възвишено сърце и с висок ум започва от идеала на Магоната, а свършва с идеала содомски. Още по-страшен е пък, който със содомски идеал в душата не отрича и идеала на Магоната и от него гори сърцето му и воистине, воистине гори, както и в младите непорочни години. Не, широк е човекът, твърде широк даже, аз бих го стеснил... Което се вижда на ума позор, то за сърцето е само красота. В содома ли е красотата? Вярвай, че тя е наистина в содома за огромното мнозинство от хората — знаеше ли ти тази тайна, или не? Ужасното е това, че красотата е нещо не само страшно, но и тайнствено. Тук дяволът с Бога се бори, а бойното поле са сърцата на хората”.<sup>11</sup>

В тази неголяма, но гениална тирада се съдържат заедно много и изключително важни идеи – в остра и лапидарна форма тук са сбити всички съмнения, всичките тежки размисления на Достоевски над загадката на красотата. Бих искал да отлича *четири* от основните идеи, разкриващи ни диалектиката на естетическите търсения на Достоевски.

Първата и основна мисъл, която руши цялата наивна мечта за „спасителната сила” на красотата, се крие в тази *двусмисленост* на естетическото възприятие, която игнорира разликата между добро и зло. Може да се мисли, че в тази част на речта на Митя, където са посочени няколко типа двойственост на естетическия възторг, се възпроизвежда ходът на собствените горчиви открития на Достоевски. Първото от тях се е заключавало в това, че в развитието на естетическия живот може да се започне от Магоната и да се завърши с един Сodom, в който сърцето също да съзира красотата. Тъкмо това е, което и Достоевски е разбрал в мисълта си, че „естетическата идея

<sup>11</sup> *Братя Карамазови*, С. 1984, Т. 9, с. 68-69, в превод на Димитър Подвързачов и Симеон Ангреев. Б.рег.

се е помрачила в човечеството”, а именно че ние можем да намираме красотата в греха и в безобразието (моралното): „Което се вижда на ума (ще рече на моралното съзнание) позор, то за сърцето е само красота”. Красотата стои, ако употребим израза на Ницше, „отвъд доброто и злото”, т.е. може да бъде както добро, така и зло, и *затова не е налице никаква вътрешна връзка между красотата и доброто*, красотата е равнодушна към доброто и *на красотата не можем да се доверим*. Възможно е да се започне с идеала на Магоната, но това ще бъде само една начална фаза... На най-високия стадий откриваме хора, които *съвместяват* содомитския идеал с поклонението пред Магоната, при това с горене на сърцата по нея. Този стадий е още по-опасен, защото, ако в началото Достоевски е утвърждавал отсъствието на вътрешна връзка на красотата с доброто заедно с възможността за възторг и намиране на красота в злото, т.е. разрушава цялата своя естетическа утопия, то при този „висш” тип се появява *загадката* на красотата, която не само може да бъде намирана в злото, но и която прави равноценни и доброто, и злото. И това вече не е двусмисленост на красотата – това е *ужасното* в нея. Тук гумата за Содом не е употребена случайно – не е доизказана само темата, с която е наситена цялата книга *Братя Карамазови*: темата за пола.<sup>12</sup> Тъкмо връзката на красотата с пола създава и нейната загадка, защото работата вече не е само в липсата на вътрешна връзка между доброто и красотата, т.е. не само в двусмислеността на красотата – във външната страна на нейната моралност, но и в това, че полът е дълбоко свързан с красотата *не само в своите нормални, но и в извратените си изражения*. Извращенията в областта на пола („позор” за моралното съзнание) са извращение от морална, а не от естетическа гледна точка... Налице е загадка в самия пол (посочена за първи път в княз Валковски, след това развита в Свидригайлов, в Ставрогин и достигаща своето пълно развитие в цялото семейство Карамазови). С пола е свързана цялата карамазовщина и красотата се оказва до такава степен свързана с пола, че го съпътства във всички негови изкривявания. Чрез пола душата търси *красотата* по все същия начин, както прави това и *вън от него*. И тук е целият ужас на това „откритие”, което прави Достоевски. И разбира се, онези свързвания на естетическата сфера с пола, които от времето на Дарвин са намерили място и в естетиката, и в биологията, изглеждат детски и повърхностни, отнесени към бездните, които според Достоевски обкръжават човека. За същия този Митя Карамазов, в чиито уста са вложени забележителните думи за красотата, говори прокурорът<sup>13</sup>, че него го притеглят към себе си две бездни – бездната нагоре и бездната надолу. Точно към тази обрнатост на нашата гуша едновременно към двете бездни се отнася и третият цикъл мисли на Достоевски – за това, което е казано по-нататък, че „широк е човекът, прекалено широк, аз бих го стеснил”. Човекът е малък и е беден, той е нищожен и слаб за да овладее тази свобода, която му е открита благодарение на това; естетическата двусмисленост, с която се е сблъскал Достоевски, потулва тайната на свободата *и в същото време разширява тази тема*, тъй като свободата не е само в избора на добро или

<sup>12</sup> Виж моя етюж върху Фьодор Павлович Карамазов, посветен на проблема за пола в *Братя Карамазови*, във втората част на сборника статии за Достоевски, издание на Алфред Лудовигович Бьом (Прага, 1933 г.).

<sup>13</sup> По-подробно за този много важен комплекс от идеи виж в моя етюж за Фьодор Павлович Карамазов.

зло, но е възможна и свобода *от* морала. Естетическият аспект на свободата поставя далеч по-широко и трагично темата за нея и главно – разкрива безпомощността на човека. Цялата загадка на красотата се заключава именно в това, че тя е непостижимо свързана с духовно стоене пред гвете бездни, че тя следователно е по-дълбока и от гвете, че към победата на доброто в човека тя или няма никакво отношение, или няма във всеки случай отношението, което е мислил Достоевски в своята естетическа утопия. Противно на идилическия и наивен възглед на княз Мишкин, сега ние разбираме, че красотата не само няма да спаси света, но и че тя погубва света и може би ще го погуби докрай. Като преследва красотата, човек стъпва тъкмо на тази плоскост, на която пред него се откриват гвете бездни: едновременно примамващи, едновременно неподчиняващи се на човека и стремящи се да го погълнат. И това, че преследването на красотата е свързано с „неугържимостта“ на пола, че полът в човека, бидейки източник на всичко дълбоко, се явява в същото време и източник на най-ужасните неговии падения – като тези, за които разказва в своята изповед Ставрогин, тъкмо това показва цялата неустроеност на човека, цялата му безпомощност, разкривайки в същото време загадъчността на красотата.

Последният акорд, с който завършва горният гениален откъс, е посветен именно на тайнствеността на красотата. Какъв е смисълът в тази част от речта на Митя? „Тук дяволът с Бога се бори, а бойното поле са сърцата на хората” – казаното означава, че нашата борба се води в сърцето, ала оставено само нашето сърце е безпомощно, *защото се заслепява от красотата*, която го лишава от морална сила, от морална свобода и превръща човека в нещо като медуум, който усвоява лъчите, идващи от гвете противоположни и борещи се сили. Борбата на злото с Бога е *под прикритието на красотата и тя трябва да се води в човешкото сърце*, понеже човекът за това е и призван, ала неговото природно, естествено влечение към красотата – същото това, на което са посветени толкова мъдрите и светли мисли на стареца Зосима, това, на което в *Братя Карамазови* Достоевски и досега възлага толкова надежди – *то не може да бъде сила за спасение*. Не красотата ще спаси света, *самата красота трябва да бъде спасявана в света*: ето го страшния трагически извод, към който се доближава, но който не смее да осъзнае Достоевски. Красотата в света е предмет на борба между злото начало и Бога. Има и красота въвн от света – вечна, изначална красота в Бога, но красотата в света е паднала в плен на злото... Защитниците на софийното разбиране за света не са искали и не искат да разберат, че тварната Софѝя или Софѝя в света, макар и да е съхранила силата на красотата в нейната цялост, обличайки света изцяло и винаги в чудна красота, ала в самата Софѝя на света – като носител на красотата – *се е извършило раздвоение*, подобно на раздвоението на личността в нас; че освен светлия лик на Софѝя е възникнал и тъмният лик на тварната Софѝя. Самата красота е *останала незасегната от това раздвоение*, а оттук е станала възможна и „злата красота”, – красотата на демонизма, – и самата красота на злото е свидетелство за това, че в своята основа злото възхожда към първозданното битие, към онзи стадий от живота на творението, когато всичко в него е било „твърде добро”

[Бит. 1:31]. Тъкмо от това обаче, че красотата е останала незасегната от възникването на злото, че тя „осветява и злото” (но не го осветява, нито преобразява – нещо, което Достоевски е разбрал с ужас, с болезненост; виж особено речта на Митя), тя се явява и нещо като залог за спасение, в самото зло тя вечно завръща към изначалната цялост на битието. Красотата в света обаче трябва да бъде спасявана и това спасяване на красотата в света е възможно само като оцърковяване на света и на душата.

7. Няма защо да продължаваме с развиването на тези мисли, тъй като преминаваме вече отвъд границата на онова, което е успял да каже Достоевски. Това, което е важно за нас, не е да доизказваме от негово име нещата, които сам той не е успял да изрази, а да разберем диалектиката на неговата мисъл и философски да осмислим прелома, който се е случил в него.

Философската позиция на писателя е била в изключително дълбока степен в плен на *натурализма*, с други думи – на вярата в естеството, в силата и правдата на естеството. Приближаването към тайната на злото във времето на неговото пребиваване в каторгата е било основна сила в диалектиката на търсенията на Достоевски, защото едновременно е разрушавало наивния оптимизъм на всяко просвещение и е осветявало „тъмнината” в „естеството”. Тайнствено пленен от виждането на тази тъмнина, Достоевски е искал да я разголи докрай, сам придържайки се все пак към донякъде преобразения натурализъм – към вярата в „почвата”, в народната душа, в гения на народа. От тази вяра, старото му поклонение пред красотата, цялата негова „шилеровщина” са преминали в естетическа утопия, в нова гореща вяра в спасяващата сила на красотата, в преобразяващия смисъл на възторга и изстъплението, в преображение чрез светостта на нашето си естество, във възможността – чрез светостта на обновлението и възстановяването – на свободната, но „естествена” за човека „еволуция”. Вече в периода на оформянето на тази утопия обаче пред Достоевски все по-тревожно и все по-мъчително започва да се появява „загадката” на красотата – докато той не стига до осъзнаването на това, че самата красота в света е в плен, че не тя може да спаси нас, а трябва самата тя да бъде спасявана. А това е рушало не само естетическата утопия: по същество то е разрушавало целия наивен натурализъм, освобождавало е неговото разбиране за християнството от тази натурализация, която не е позволявала на Достоевски докрай да разбере цялата тайна на църковността и нейното преминаване през историята, през света.

Достоевски умира, без да е доизказал онова, което му се е открило. А ние можем да доизказваме неговите мисли докрай само в случай че уловим диалектиката на неговите търсения, само ако разберем защо красотата е станала за него „загадка”.

Превод от руски: Борис Маринов



Отец Купен Михайлов (1920–1999) е католически свещеник, автор на изследвания, свързани с историята на католическата общност в България. Роден е в град Малко Търново. Учи в семинарията на възкресенците в Стара Загора, сетне е изпратен да учи в Рим. Постъпва в семинарията „Русикум“, подготвяща свещеници по източен обряд, после завършва теология в Папския Грегориански университет. На 15 октомври 1947 г., завръщайки се в комунистическа България, е арестуван на гара Драгоман заедно с о. Гаврил Беловежков. След 40-дневен престой в следствения арест двамата са интернирани. Между 1949 и 1952 г. е преподавател и поддиректор на семинарията на пасионистите в Русе. На процеса срещу католическите свещеници през 1952 г. е осъден на 12 г. затвор заради „шпионаж в полза на Ватикана и на империалистите“. След освобождаването си от затвора от 1961 г. е свещеник на енорията „Света Троица“ в с. Куклен, където остава цели 22 години. През 1971 г. получава разрешение да учи в чужбина. От 1983 г. до 1999 г. е свещеник в двете католически енории – „Успение Богородично“ и „Дева Мария Богородична“ в Бургас, и съветник по въпросите на културата към Апостолическата нунциатура в София. Преводач е на енцикликите *Centesimus annus* и *Gaudium et spes*, на книгата *Път на бл. Хосемария Ескрива де Балагуер*. Автор на книгите: *Малък католически катехизис*, *Записки на мисията на отците възкресенци в Малко Търново* и на непубликуваните ръкописи *Кирил Куртев – Апостолически екзарх* и *История на източнокатолическата енория „Света Троица“ в село Куклен*. В настоящия брой е представена втората част от неговия автобиографичен ръкопис, съхранен и предоставен от г-жа Мария Петкова (публикува се с незначителни съкращения, заглавието е на редакцията). Първата част беше публикувана в бр. 163.

### о. Купен Михайлов

#### ПРЕПОРЪКАТА НА МОЯ ЕПИСКОП (Спомени, част втора)

## В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОТО ЧИСТИЛИЩЕ

### Щастливото завръщане в България

На 11 октомври 1947 г., заедно с о. Гаврил Беловежков, с когото живяхме шест години в „Русикум“, напуснахме Рим и с влака потеглихме за България. И двамата бяхме щастливи, че след толкова години най-после се връщаме живи и здрави в Родината си.

На 14 октомври с.г. бяхме вече на гара Драгоман. С трепет очаквахме да видим София и близките си. Но...

В нашето купе влязоха двама милиционери, взеха ни паспортите и единият

каза: „Вие гвамата, слизайте!“. Слязохме с багажа и седнахме на една пейка пред чакалнята на гарата. Там чакахме един час. Влакът отдавна бе заминал. Духаше студен вятър. По едно време дойде един милиционер и ни отведе по една стълба на втория етаж. Когато се качвахме по стълбите, видях над главите ни една табела с много странен надпис: „Да се събудят в 5 часа!“. Спогледахме се с о. Гаврил. „Ясно! Вече сме в капана! Ние сме арестувани!“

Влязохме в един много мрачен кабинет. Дойде един мъж с още по-мрачно лице, с бръсната глава, с пронизващ поглед. „Сядайте“ – изкомандва той и започна да разпитва. Започна с мене. „Как се казваш? Откъде си? Защо си бил в Италия? Какво си учил? Какви връзки имаш с Ватикана?“ и пр.

Дойде ред и на о. Гаврил. Същите въпроси, същият пронизващ поглед. По едно време, когато о. Гаврил започна да обяснява, че е учил в Пловдивския колеж, този мъж изведнъж смени маската на жесток инквизитор и започна да пита с друг тон: „Кога завършихте колежа? Кои бяха вашите преподаватели, кои бяха вашите съученици“ и пр. Неочаквано този „жесток следовател“ се превърна в кротко, незлобливо агне и единствен приятел в този момент. Той стана от стола си, протегна ръка към нас и каза: „Отци, извинявайте! аз исках да се уверя, че вие наистина сте католически свещеници. Моят син е завършил също Френския колеж. Сега мога да говоря вече открито с вас. Вие сте арестувани. Очакват ви лоши неща: лагери, интерниране и затвор. Не мога с нищо да ви помогна. Искате ли да се свържете по телефона с Дон Галони, папския представител в София?“

Ние не вярвахме нито на очите си, нито на ушите си! Изведнъж този човек – страшилище, се превърна в наш най-голям благодетел!

О. Гаврил се обади по телефона. В София вече знаеха всичко. Непознатият благодетел ни даде пари и храна. „Няма да се видим повече! аз трябва да изчезна! Бог да ви закриля!“ – това каза „страшният следовател“ и ни остави отново сами...

На сутринта в 5 ч. един милиционер ни събуди. Под конвой ни закараха до влака и оттам в София, направо на „Лъвов мост“. Там отново разпит и стаята „с продънения стол“ и след разпита в ареста на Пети участък на ул. „Марин Дринов“ № 7, на две крачки от манастира на Сестрите Кармитки. Там заварихме и други българи, които като нас бяха решили да се завърнат в „милото Отечество“. В ареста на Пети участък останахме с о. Гаврил от 15 октомври до 20 ноември. В голямата килия на втория етаж – рай! Глад до умопомрачаване, въшки в изобилие, хигиена – малко по-добра от тази на свинете.

Още в първите дни ме извика един следовател от Държавна сигурност. Наричаха го Черния Дик. Казваха, че бил евреин. Външно – много учтив и любезен, но в душата си – зъл и жесток. Искаше да провери багажа ми. Отвори куфара ми. Най-отгоре видях едно счупено огледало. „Знаеш ли какво означава счупено огледало?“ – запита той с ехидна усмивка. „Не съм учил толкова, за да

зная тези неща!” – отговорих спокойно аз. „Счупеното огледало означава, че си нещастен в любовта!” Без да мисля много, аз се осмелих да му кажа (още не бях ял попарата на комунистите): „Ако ти беше щастлив в твоята любов, колкото аз съм щастлив в моята, нямаше да станеш следовател в Държавна сигурност!”. Той се ядоса: „Марш в килията!” изкрещя и нашият „приятелски разговор” приключи.

На 21 ноември с.г. ни натовариха на „черния гарван”. Така наричаха черния закрит камион, с който милицията превозваше арестантите в София. Закараха ни на Централна гара. Двадесетина въоръжени с автомати милиционери ни обградиха и ни поведоха към северната страна на гарата. Там ни натовариха в един вагон без осветление, по осем души в купе. Един милиционер стоеше на вратата на купето, друг на прозореца.

Потеглихме. Никой не знаеше накъде. Освен това забранено беше да разговаряме както помежду си, така и с другите пътници. Пътувахме госта гълго време. От глад и умора задряхме. По едно време чух: „Купен Михайлов Георгиев, Гаврил Николов Беловеждов! Слизай!”. Милиционерите ни свалиха. Навън беше тъмно. Двама други милиционери ни взеха на гарата и ни вкараха в едно тъмно помещение. Заклучиха вратата и ни оставиха вътре. Не мина много време, вратата се отвори и друг милиционер извика: „Кой е Купен Михайлов Георгиев! Вън!”. Бях сигурен, че отивам на разстрел. Прегърнахме се с о. Гаврил, дадохме си взаимно разрешение и излязох. Навън чакаше още един милиционер. За моя голяма изненада не ме водят някъде далеч от влака, а се връщахме в същия влак. Успокоих се. Милиционерът, който вървеше пред мене и правеше път между пътниците, не преставаше да вика: „Пазете се! Караме опасен престъпник!”. Другият, който вървеше зад мене, не се сдържа и му каза: „Мълчи бе, простак! Кой те пита какви хора караме!”.

Влакът отново потегли. Когато нашият вагон се изравни с табелата на гарата, прочетох надписа: „Гара Мезгра”.

## **Видин**

Рано сутринта на 23 ноември 1947 г. пристигнахме във Видин. „Тихият бял Дунав” бе пред мене. Милиционерите ме докараха до полицейския участък, където се намиреше Държавна сигурност, предадоха ме на дежурния и ме оставиха. В 8 часа дойде началникът. За голяма моя изненада той учтиво ме поздрави и ми каза: „Сега вече си свободен! Ще останеш временно във Видин. Все някак си ще се уредиш. Тук има православни свещеници, няма да те оставят!”. След това ми каза, че трябва да идвам по четири пъти на ден – в 8, в 12, в 14 и в 16 ч. И да се разписвам. В една книга, че нямам право без разрешение да напускам града и че мога да се обадя на моите близки да дойдат да ме посетят. Свобода!?

Излязох на площада. Наистина бях свободен! Нямаше милиционер след мене! Поне не го виждах! Ами сега накъде? Поогледах се. Никога не бях идвал във Видин. По едно време видях кубетата на една черква. Направо там! Влязох плахо.

В канцеларията видях един сравнително млад свещеник. Поздравих го и започнах да разказвам одисеята си. Той ме изслуша внимателно, стана, прегърна ме и без много излишни думи ми каза направо: „Аз се казвам поп Ванки! Сядай! Най-напред ще се нахраниш и после ще видим!“

Поп Ванки бе наистина човек с голяма душа. Съден от Народния съд, пребит от бой в затвора, сега не му позволявали повече да свещеноейства и изкарваше прехраната си като „писар“ в канцеларията на видинската катедрала „Св. Димитър“.

След като се нахраних, първото нещо, което трябваше да направя, беше да отида и да се изкъпя в градската баня, да се преоблека и да се острижа. Приличах на орангутан, небръснат повече от месец и пълен с въшки.

Изкъпах се, хвърлих в един кош въшлясалите грехи и тръгнах да търся бръснарница. Срам ме беше да вляза. Най-после се реших. Бръснарят ме поздравя и ми каза на турски: „Отур!“ (Седни!). Аз седнах. Като се погледнах в огледалото, се уплаших! Не можах да се позная! Слаб, брадясал, с хлътнали очи, неузнаваем!

Бръснарят започна работата си. Заприказва се. „Аркадаш, откъде си? Веднага те разбрах, че не си тукашен и нещо голямо ти тежи на душата! Нищо, Аллах е добър!“ Останах изумен от дълбоката проникателност на този турчин, обикновен провинциален бръснар.

Върнах се при поп Ванки. Той приготвил вечеря и понеже нямаше легло, постлал на бюрото един дъшек. Там, на дъшека, върху бюрото, аз прекарах първата си „свободна“ нощ във Видин.

На другия ден поп Ванки ми каза, че във Видин католиците имат една стара къща и там живеело едно католическо семейство. Заведе ме веднага там. Свързахме се с дядо Босилков и работата се уреди. Аз се настаних в този дом, при това семейство. Дадоха ми две стаи – едната за параклис, другата – за жилище. Хазайката се казваше Иванка Боргаш.

Във Видин открих 15–20 души католици. Събрах ги. При първата ни среща им обясних кой съм аз и защо съм във Видин. Помолих ги да ми донесат малко вино и хляб за Причастие, тъй като имам намерение да служа всеки ден.

Аз им говорех, а те всички плачеха. На другия ден изоставените от дълги години верни донесоха не само хляб и вино за Причастие, но храна и продукти за цял месец...

Така изведнъж се създаде една нова малка енория в Северна България!

Всяка сутрин, след като се разписвах в ДС, аз отивах при поп Ванки и той ми даваше по един съвсем топъл хляб. А тогава хлябът беше с купони. Няколко гена аз приемах с благодарност хляба, но това не можеше да продължава без-

край. Една сутрин казах това на поп Ванки, а той се засмя и показа един младеж, който в момента влизаше в канцеларията: „Ето този юнак носи всяка сутрин хляба направо от фурната!“. Младежът, нахлузил един голям каскет на главата, се доближи и без много формалности сам се представи: „Казвам се Данчо Недевски. Работя във фурната и свиря в духовия оркестър във Видин. Този хляб го нося от името на видинските младежи. Щом разбрахме, че тук има интерниран католически свещеник, ние решихме веднага да му помогнем поне с малко хляб!“. Аз останах наистина много изненадан от това странно решение на непознатите видински младежи! Наглед гребен жест, но свят като насъщния хляб!

Скоро се запознах и с останалите православни свещеници в града. Включих се в катедралния хор и всяка неделя пеех с другите хористи. Освен това всяка вечер с енорийския свещеник о. Димитър пеехме вечернята.

Един ден о. Димитър ме покани да проповядвам в енорийската черква. На верните той ме представи така: „Вие познавате о. Купен. Той е католически свещеник, но каквото ви каже, е вярно!“. Проповядвах веднъж. Покани ме втори, трети път. Все приемах. Но викам си, нека питам моето началство дали това, което върша, е редно. Писах на папския делегат Дон Галони. На 2 януари 1948 г. той ми отговори: „Ако апостол Павел е проповядвал на атиняните езичници в ареопаг, защо един католически свещеник да не може да проповядва в един християнски храм!“.

Един ден обаче ми се случи нещо съвсем изненадващо. Получих покана от самия дядо Неофит да го посетя. Помислих, че той е недоволен от това, че съм проповядвал в митрополитската черква „Св. Николай“, и ще ми направи забележка. Отидох в определения час. Дядо Неофит, за когото бях чувал, че мрази до смърт католиците, ме прие много сърдечно, предложи ми кафе и разговаряхме повече от час. Никакъв признак на омраза към католиците. Напротив, голям респект и уважение към Католическата църква!

Малко след този прием викарият на дядо Неофит, епископ Софроний, ме посети и ми донесе цял кашон с хранителни продукти. Дядо Софроний, от своя страна, бил много признателен на нашия епископ Кирил Куртев за това, че монс. Куртев му подарил епископското енголние и епископския кръст. Дядо Софроний по-късно бе назначен за митрополит на град Русе.

На Нова година – 1948 – чух под прозорците ми да свири духов оркестър. Не посмях да стана. Свириха „Изгнаникът“ от Шуберт. Когато сутринта станах, намерих под външната врата пхнат голям плик. Отворих го. В него пари и кратка бележка: „За католическия изгнаник – от видинската младеж!“.

На 24 януари пристигна майка ми със сестра ми Гинка и зетя Георги Стаев. Майка ми беше дошла във Видин още при пристигането ми, на 26 ноември 1947 г. Тогава я видях за пръв път от 1938 г. Сега идваше със сестра ми и зет ми, за да ги венчая.

На 25 януари направихме венчавката. Присъстваха 5–6 души православни свещеници. Пя свещеническият хор.

Животът във Видин протичаше нормално. Чувствах се като редовен енорийски свещеник. Хората свикнаха и бяха много доволни.

На 13 март 1948 г. ме посети монс. Кирил Куртев. Това посещение беше голяма благодат за мене. Най-после можах да видя моя духовен пастир.

На 1 юни 1948 г., рано сутринта, дойде един милиционер вкъщи и ми каза, че началникът ме вика. Веднага тревога. Всички мислеха, че ще ме пратят някъде в лагер. Племенницата на хазяйката, братовчедка на началника на ДС, тръгна след мене, за да гледа къде ще ме закарат. Аз влязох в Окръжното управление. Там ме чакаше началникът на ДС. Щом ме видя, той се ухили до уши и ми каза: „Хайде, честито! Вече си напълно свободен! Можеш да напуснеш Видин и да се върнеш при близките си!“. Аз му благодарих и излязох навън.

На 3 юни, рано сутринта, аз бях вече на палубата на кораба, който замиваше от Видин за Русе. Имаше доста изпращачи. По едно време видях да идва запъхтян дядо Софроний, викарийният епископ на Митрополит Неофит, не с букет, а с цял сноп червени рози. Качи се чак горе на палубата. Разцелувахме се и се сбогувахме. През това време няколко рози бяха паднали на палубата. Капитанът ги забеляза, наведе се и ги взе. „Ние, моряците, обичаме цветята“ – каза той и се усмихна. Аз нищо не казах. Корабът потегли. С целия грамаден сноп се качих до кабината на капитана и му казах: „Вярно ли е, че моряците обичат цветята? Тогава заповядайте!“. Дадох му всичките рози. Той се зарадва. Зарадвах се и аз. Цялата кабина се изпълни с благоуханието на чудните български рози!...

## Глътка въздух

Това бе периодът на освобождението ми във Видин на 3 юни 1948 г. до арестуването ми в Ореш на 9 юли 1952 г.

След като напуснах Видин, същия ден – 3 юни 1948 г., вечерта бях вече в Русе. С монс. Босилков приказвахме до късно през нощта. На другия ден заминах за София. Прие ме монс. Кирил Куртев, защото монс. Иван Гаруфалов по това време беше в Рим. В София останах до 25 юли с.г. След това монс. Гаруфалов ме изпрати на малка почивка при майка ми в Малко Търново. Там останах почти един месец. На връщане към София, в Бургас, гостувах на о. Рафаил Пеев, енорийски свещеник в източната енория, възкресенец, и на о. Йосафат Марков, енорийски свещеник в западната енория – капуцин.

Когато се върнах в София, монс. Куртев поиска от мен да подпиша клетвена декларация, че никога, нито писмено, нито устно, не съм дал съгласието си да бъда в услуга на Държавна сигурност. Това направих веднага с удоволствие.

След това се включих в обикновената свещеническа дейност. Започнах да служа при сестрите Кармитки и да им изнасям духовни беседи.

Но ето че възникна един нов проблем. Проблемът с жилището. Милицията не ми позволяваше да остана в София, въпреки че имах назначение от владиката и не се нуждаех нито от квартира, нито от работа.

На 16 юли 1948 г. монс. Иван Гаруфалов се завърна от Рим. Два гена след него се завърна и монс. Босилков, заедно с Дон Галони. Монс. Гаруфалов направи постъпки да получи разрешение да остана в София, но без резултат. „Докато аз съм в София, Купен Михайлов няма да получи разрешение да живее в столицата!” – това бе категоричният отговор на началника на Шесто районно управление.

На 31 юли имах една приятна изненада. Получих писмо от кардинал Тисеран, в което изказваше съчувствието си за моето интерниране във Вудин и ми изпращаше специален благослов от Пий XII. Това бе голяма утеха за мене. Малко след това утешително писмо от милицията официално ме уведомиха, че трябва непременно да напусна София. На 11 декември 1948 г. получих второ официално предупреждение. Аз все още не напусках столицата. Дон Галони ме взе временно при себе си в Делегацията. Но и това не помогна.

На 17 януари 1949 г. ме арестуваха и изгониха от София. (...)

В края на месец юли монс. Босилков получи писмо от директора на вероизповеданията Тагаров, че в Русе трябва да се организира „Конференция за мира” за католическото духовенство от Северна България. Тогава такава беше модата. В такива „Конференции за мира” всички религиозни общини трябваше да изразят становището си и да изтъкнат голямата роля на Съветския съюз, единствен радетел и гарант на мира в света. Монс. Босилков ми възложи задачата аз да подготвя подходящ доклад.

На 7 август 1950 г. салонът на театъра в Русе бе пълен. Присъстваха: монс. Босилков, Тагаров, почти всички свещеници от епархията, представители на Православната църква, представители на Комунистическата партия, представители на Отечествения фронт, представители на Градския съвет и много граждани.

Доклада, предварително прочетен и одобрен от монс. Босилков, направих аз. За нас и за повечето хора той бе добър. За комунистите беше „лош и неиздържан”, защото в него не беше изтъкната ролята на Съветския съюз, „единствен радетел и защитник на мира!”. Говореше се за „някай си митичен Исаяя”, който няма нищо общо със съвременния мир”. А текстът от Исаяя беше: „Слушайте, острови, внимавайте, народи далечни... Аз съм Господ, Бог твоя... Който те води по оня път, по който трябва да ходиш... о, ако се бе вслушал в Моите заповеди! Твоят мир щеше да бъде като река и твоята правда, като морски вълни... Но за нечестивеца няма мир! – Тъй казва Господ” (вж. Ис. 48 и

49). Това беше моето заключение. И до днес пазя текста на този доклад и съм убеден, че Исаяя има право!

С помощта на Исаяя монс. Босилков лесно се избави от примката на нечестивеца, от примката на мира...

Успоредно с лекциите в семинарията, монс. Босилков ми възлагаше редовно и други работи, свързани както с пасторалния живот на енорията, така и с пасторалния живот по селата в цялата епархия. Така аз имах възможност да обиколя почти всички села: Ореш, Драгомирово, Белене, Трънчовица, Асеново, Бърдарски геран и Царев брод. От своя страна, монс. Кирил Куртев искаше да посещавам редовно и нашите католици от източен обред в Шумен. Така че тази „гълтка въздух“ бе много своевременна и благоприятна за мене. Аз се чувствах полезен за Църквата, за вярващите и за самия себе си.

В края на учебната 1951–1952 година, през месец юни, проведохме последните годишни изпити. След изпитите монс. Босилков замина на почивка в Люлин, близо до София, а мене ме изпрати в село Ореш, хем да си почина, хем да помагам на енорийския свещеник о. Убалд.

Но ето че се случи нещо съвсем непредвидено.

На 9 юни бях готов да замина за Шумен, за да служа литургия на нашите католици от източен обред. Рано сутринта някой позвъни на вратата. При мене влезе един елегантно облечен млад мъж. „Вие ли сте о. Купен Михайлов?“ – запита учтиво той. „Да! Аз съм!“ – отговорих аз. „Идвам от името на монс. Босилков, за да ви кажа, че ако имате нещо за укриване, скрийте го веднага, защото Държавна сигурност ви следи!“ Без да мисля много, отговорих: „Ти си Държавна сигурност!“. В този момент той извади пистолета си и – „Горе ръцете!“ В същото време вратата се отвори. Показа се униформен милиционер с автомат. Изведнъж се намерих между двамата. Между пистолета и автомат. Съблякоха ме съвършено гол. Търсеха оръжие и радиоантена!

Бях арестуван отново! Отведоха ме. Вън на двора успях да видя само сестра Теодора. Тя плачеше!

Беше 8 ч. сутринта на 9 юни 1952 г. Гълтката въздух свърши!

## **В социалистическото чистилице**

От деня на арестуването ми 9 юли 1952 г. до деня, в който бе прочетена присъдата – 3 октомври 1952 г., изминаха 87 дни. Това бяха дните на моето престигване в „Чистилицето на Социализма“. В това „Чистилице“ всеки кандидат за бъдеща присъда е подлаган на специална терапия. Ако издържи на тази терапия, той ще бъде удостоен с една „справедлива“ присъда. Ако терапията е много интензивна, той може и да не издържи. Толкова по-лошо за него. Той умира в килията си от „естествена смърт“ и никога няма да чуе присъдата

си. Това се е случвало със стотици затворници. Това се случи и с о. Фортунат Бакалски, който в една съседна килия бе подложен на една по-специална и много по-интензивна терапия.

Животът в социалистическото чистилище е познат много добре на стотици, а може би и на хиляди българи и затова намирам за излишно да го описвам. Ще разкажа накратко само това, което аз изживях.

След като ме арестуваха в Свищов, същата вечер двама милиционери ме закараха до гарата и ме натовариха на влака за София. Пътувах цяла нощ. Сутринта на 10 юли бях в София. Предагоха ме на Държавна сигурност и ме оставиха в един тесен и зловонен карцер. След няколко часа дойде един милиционер и ме отведе на третия етаж в една килия. Там се намирало следственото отделение. В килията намерих само един скъсан сламеник, едно скъсано мръсно одеяло и една кофа. Заклучиха ме. Останах сам. Започнах да си казвам броеницата на пръсти. Изведнъж вратата се отвори шумно. Един милиционер със синя шапка, без да влиза в килията, изкрещя: „Гад! Няма да се облягаш на стената! Няма да си затваряш очите! Нямаш право да спиш! Нямаш право да лягаш на сламеника!“. Аз онемях. От умора, безсъние и глад се бях малко опрял до стената и съм си затворил очите. Не, това не е разрешено в социалистическото чистилище!

Милиционерът отново затвори шумно вратата и я заключи с големия железен ключ. Отново останах сам. Обяд няма. Вечеря – също. В 10 часа вечерта шпионката на вратата се отвори. Отвън се чу командата: „Лягай!“. Легнах на сламения гюшек и си покрих лицето с мръсното одеяло, за да не ми блести светлината от крушката, увиснала точно в средата на килията. Моментално отвън – нов крясък: „Не си покривай лицето! Не си покривай ръцете! Ръцете вън! Наг одеялото!“. Започнах да се плаша. Вън се чуваха само стъпките на дежурния милиционер, който при всяко минаване отваряше шпионката, за да провери дали не съм си покрил отново очите и ръцете.

Не мина много време и аз съм заспал. Изведнъж чувам, вратата отново се отваря. „Хайде! Ставай!“ Вън чакаха двама милиционери. Поведоха ме нагоре към четвъртия етаж. Там бяха килиите, в които се водеше следствието. Вкараха ме в една килия. Там ме чакаше следователят. Външно изглеждаше приятен. На бюрото сложил хляб и салам. В ръцете си държеше пистолет и си играеше с него. Пред бюрото – една табуретка. Той я посочи и ми каза да седна. Започна следствието. В началото, както всяко следствие: „Как се казваш? Къде си роден? Къде си учил? Какво си учил? Откъде идваш? Кой те прати? Каква е твоята дейност“, и пр., и пр., с малки интервали до 4 часа сутринта. През интервалите, които ми даваше, той демонстративно чупеше пресен топъл хляб, режеше салам и поглеждаше към мене. Аз умирах от глад. Гледах и мълчах. Мълчеше и той. Към 4 ч. престана да яде и ми каза: „Хайде за днеска стига!“. Извика двама милиционери. Заведоха ме обратно в килията. След малко дежурният милиционер отвори шпионката – и отново командата: „Лягай!“. Легнах и заспах като убит. Но в 5 ч. шпионката отново се отвори – и нова команда:

„Ставай!“ Станах веднага. Не мога да разбера къде съм. Главата бучи. Очите не виждат. Краката треперят... Започваше отново следващият ден. Трябваше да помниш и да спазваш стриктно правилата в килията: „Не се облягай на стената! Не си затваряй очите! Не лягай на сламеника!“. И така до 10 ч. вечерта, когато чуеш командата: „Лягай!“. Лягаш като мъртъв. Заспиваш моментално. Но към 11 ч. отново команда: „Ставай!“. Отново на четвъртия етаж. Следствието продължава цяла нощ, понякога до 3–4 часа сутринта, понякога до 5 часа. При тази най-редовно употребявана инквизиционна терапия в килиите на четвъртия етаж само за десетина гена ти ставаш напълно неадекватен. Много хора посягат на живота си.

Когато психически си напълно изтощен, започва втората фаза от терапията. Започват да ти внушават, че най-доброто нещо за тебе е да се признаеш за виновен. Че ако не се признаеш за виновен, никога няма да излезеш от килията, никога няма да се явиш в съда.

„Аз мога да чакам месец, два месеца, година и повече. Аз нищо не губя. Но мисли му ти!“ Така ми повтаряше до втръсване цяла нощ следователят, до 5 часа сутринта. Игват моменти, когато ти започваш да мислиш, че той е напълно прав! Че той е единственият твой благодетел, който е „дълбоко загрижен за твоя живот!“...

Успоредно с това започва изплитането на една ловка сатанинска мрежа, в която трябва да попаднеш сам ти.

„Вярно ли е, че Ватиканът те е пращал по бежанските лагери в Италия?“

Наистина всичко това е вярно. Не можех да го отрека. И когато обяснявах, че в бежанските лагери аз бях изпратен само за да помагам на бежанците, и когато Босилков ме пращаше по селата, аз ходех там само за да изповядвам и да проповядвам, следователят казваше: „Тия работи на друг ги разправяй! Ние знаем много добре, че единствената цел да те пращат по лагерите е била да събираш от бежанците сведения против Съветския съюз. Така също, както и Босилков те е пращал по селата, за да събираш сведения от селяните против народната власт! Ти сам признаваш, че са те пращали. Значи си агент на Ватикана и на Босилков!“. Това бе последното заключение от цялото следствие! Следствие наистина сатанинско.

Тук трябва да призная обаче едно нещо: никога не съм бил подложен на „специална физическа терапия“, тоест инквизиция или побой, както изпитаха това много мои събратя, както изпита това о. Фортунат Бакалски. Специално за о. Фортунат мисля, че мога да кажа това. В началото на следствието, когато още не бях напълно изтощен нито физически, нито психически, следователят оставяше понякога вратата на килията нарочно отворена, за да се чуват адските писъци на изтезаваните жертви и вулгарните псувни на палачите.

Една нощ вратата бе пак отворена. Чух писъци и псувни. Бях напълно на себе си и познах гласа на о. Фортунат. През това време следователят ме наблюдаваше как ще реагирам. Аз наистина бях изтръпнал от ужас и страх. „Е, какво ще кажеш!“ – запита ме той, като продължаваше да подхвърля в ръката си пистолета. „Ужас – отговорих аз, – но ако вие само веднъж ме напсувате на майка, знайте, че и на парчета да ме режете, няма да чуете нито една дума от мене!“

Дали бяха тези мои думи, или някоя специална благодат, не зная, но истината е, че този следовател никога не ме нагруби с неприлични думи. За да постигне целта си, за следователя не всякога бяха необходими псувни и инквизиции. Достатъчни бяха глаг, безсъние и тормоз.

Не помня някога по време на следствието да съм изгубил напълно съзнание от глад и безсъние. Но помня много добре, че неведнъж в килията, върху бялата стена, съм виждал майка си, дядо Кирил Куртев и тържествени архиерейски служби в „Русикум“. Но мисля, че това са били по-скоро моменти на халюцинация, отколкото моменти на умствено помрачение.

Така в общи линии премина следствието. Слава Богу, издържах. Дойде най-последният на процеса. Няколко гена преди това ни даваха по-нормална храна. В навечерието на самия процес ме подстригаха, обръснаха и ми донесоха расото. Заприличах на човек.

В геня на процеса, заедно с другите свещеници, ме закараха в Съдебната палата. В зала 15 трябваше да се състои големият процес срещу католическите свещеници. Влязохме в колона по един, като между всеки двама имаше по един милиционер. Когато влязохме, залата бе препълнена с публика. На първия ред от лявата страна седнаха о. Камен Вичев, о. Павел Джиджов, о. Йосафат Шишков, монс. Евгени Босилков и о. Петър Сарийски. Аз бях на втория ред, точно зад гърба на монс. Босилков.

Подсъдими бяха 40 души – 27 свещеници, 12 миряни и една монахиня. Председател на съда беше Стефан Величков. Двамата прокурори бяха: Петко Петрински и Пенчо Величков.

Процесът започна на 29 септември 1952 г. сутринта и продължи пет гена – до 3 октомври 1952 г. Късно вечерта бяха прочетени присъдите. Камен Вичев, Павел Джиджов, Йосафат Шишков и монс. Евгени Босилков бяха осъдени на смърт. Останалите получиха от една до двадесет години. Аз бях осъден на 12 години. Не зная защо, но в момента, когато се четяха присъдите, не бях в състояние да мисля и да реагирам по никакъв начин на това, което в действителност ставаше около мене. Всичко ми се струваше като една голяма страшна шега. Едва когато ме прибраха в килията и останах сам, започнах да осъзнавам, че това не е никаква шега или сън, а една страшна, действителна трагедия!

## „Тук уснение! Тук уснение”

На другия ден след като ни прочетоха присъдите, рано сутринта на 4 октомври 1952 г., ме изкараха от следственото отделение на третия етаж и ме вкараха в „Режимното отделение” на втория етаж. Това отделение се наричаше „Режимно”, защото в него се изпращаха затворниците, вече осъдени на смърт – „смъртни” – или затворници, които след получената вече присъда поради някаква причина трябва да бъдат подложени на допълнително изпитание – нова, допълнителна терапия. Това фактически е „затвор в затвора”.

Вкараха ме в първата килия вляво. Тя е малко по-голяма от другите килии. Мисля, че беше номер 20. Там заварих двадесетина души, всеки сигнал върху багажа си. Сламеници нямаше. Всеки сигнал върху чергицата, която бяха му донесли близките след процеса. Там заварих и някои от нашите свещеници. Доколкото си спомням, вътре бяха вече: о. Петър Сарийски, о. Евтим Манолов, о. Самуил Рончев, о. Марин Петков, о. Лавренти Стрехин, о. Антон Карагъзов и о. Храбър Марков. Другите хора бяха от други процеси и не ги познавах. По-късно, на 6 декември, докараха в нашата килия и о. Стефан Мешков, осъден на втория процес.

В същото отделение, в килиите от 17 надолу, се намираха осъдените на смърт. Ние знаехме това от грънкането на веригите им, когато ги извеждаха от тоалетните.

Режимът в това отделение бе доста различен от режима в следственото. Тук нямаше нито сламеници, нито легла. Лежахме направо на цимента, но всеки имаше една черга или нещо друго, с което да се покрие. За сметка на това пък всеки можеше да се облегне спокойно на стената, да си затвори очите, когато седне да приказва с другите, и дори да си легне върху багажа си. Всеки разполагаше с 40 см територия. Границите на тази територия бяха неприкосновени.

Главното наказание в това отделение се състоеше в това, че си напълно откъснат не само от външния свят, но дори и от останалите осъдени в затвора. Нямах право на „каре”, т.е. да излезеш на двора, да подишаш малко свеж въздух или да видиш малко слънце. За няколко седмици лицето ти добива цвѣта на парафинена свещ и отслабваш толкова, че започваш да залиташ, когато ходиш. В това второ чистилище можеш да останеш една седмица, един месец, година, дори повече. Зависи от дадените „директиви”. Целта винаги е: да те унищожат като личност и станеш „нов човек”. В много случаи това се постига.

В някои случаи инквизиционната терапия в това отделение е по-страшна от терапията в следственото отделение. Така например зимно време си винаги сам в килията. Вън студ. Всичко заледено. Прозорецът е широко отворен, за да влиза чист въздух! Всяка сутрин се хвърля кофа вода, за да се поддържа хигиената. След десет минути всичко е лег...

Лятно време, обратно. В килията 15–20 души. Прозорците плътно затворени. Няма въздух. Не можеш да дишаш. Мнозина губят съзнание. Отваря се за миг вратата. Извеждат припадналия в коридора. Заливат го с една кофа вода и хайде обратно в килията...

В Режимното отделение се обработват най-лесно „антените”, тоест доносниците, които Държавна сигурност редовно праща по килиите, за да донесат кой как се държи, какво говори за Народната власт и как приема дадената присъда.

Обикновено съдбата на доносника е печална. Нямам му доверие тези, които го пращат. Нямам му доверие тези, с които той живее. Най-често се случва така, че го бият едните и другите. Едните в килията, другите извън килията...

Още на следващата нощ, след като ме вкараха в Режимното отделение, към 11 часа чухме вълн в коридора грънкането на вериги. След това се чуха ударите на чук върху някакъв железен предмет. Някои по-стари затворници казаха: „Коват вериги за смъртните!”. Чувах се само безмилостните удари на железния чук и от време на време някое безпомощно „Оох!” на нещастната жертва. Онази вечер дежурни бяха старшините Васил Бажото и Киро Вакарелеца.

Минаха двадесетина дни. Една вечер килията се отвори. На вратата заста на старшината Киро Вакарелеца, показа с пръст към мене и заповеднически извика: „Ти там, Ватикана! Вземи 5–6 души и излез да миеш коридора на отделението!”. Да миеш коридора – това се смяташе за голяма привилегия в Режимното! Поне за няколко минути можеш да се раздвижиш и да подишаш друк въздух! Освен това ние знаехме, че в някои от съседните килии са затворени монс. Босилков и другите трима свещеници, осъдени на смърт, и можехме да се опитаме да влезем по някакъв начин във връзка с тях.

Взех 6 души, не помня кои, и веднага на работа. Взехме кофи, парцали, метли и нарочно започнахме да се викаме един друк по име, за да ни чуят осъдените на смърт. „Хайде бе, Иване! Петре! Антоне! Носете вода! Изперете парцалите!” и т.н.

Когато наближихме 17-а и 18-а килия, започнахме да викаме по-силно помежду си. Аз използвах момента и повторих на френски: „Иси Асомсион! Иси Асомсион!” [тук Успение! Тук Успение!]. От 17-а килия се обади о. Павел Джигжов. Познах го по гласа. Той повтори: „Иси Асомсион! Иси асомсион!”. И след това: „Тук съм с един младеж, също осъден на смърт! Учим френски!”. Тогава казах на о. Павел: „Конфитеор!” [Изповядай се!] Той повтори: „Конфитеор!”. Веднага добавих „Абсолюцио!”. Дадох му разрешение. Изповедта бе свършена! Аз още държах мръсния парцал в ръцете си. В това време старшината Киро Вакарелеца извика гневно: „Хей ти там, Ватикана, какво се бавиш пред килията!”. Не казах нищо. Взех кофата с мръсната вода и отидох към тоалетните. Никой, нито моите приятели затворници, нито двамата старшини, които ни пазеха, разбраха какво фактически се случи в тези няколко секунди!...

След малко всички се прибрахме в килията. За пръв път, откакто бях арестуван в Ореш, бях наистина щастлив. Това бе първата щастлива нощ в затвора!...

## Пол Робсън<sup>1</sup>

В килия № 20 прекарах до 10 декември 1952 г. Една сутрин вратата се отвори и старшината Киро Вакарелеца изкомандва: „Ти, Ватикана! Стягай багажа и тръгвай!“. Завих набързо багажа си в една малка черга и излязох от килията. Помислих си, че е настъпил краят на мъчението. През това време вече някои от нашите свещеници бяха изведени от Режимното и изпратени по групи затвори.

Тръгнах след старшината. За голяма моя изненада вместо към изхода на коридора той ме вкара навътре, към гръното на отделението. Там, най-накрая, вдясно се намираше килия № 37, която затворниците наричат „Разтегателна“. Наричат я така, защото въпреки че по размери е като всички останали килии, „тя се разтяга“, тоест събира много хора.

Влязох и изтръпнах! Пред очите ми тридесетина полуголи мъже с бледи, изпити лица и посърнали очи. Някои ме поздравиха с едно полугласно „Добре дошъл!“ и ми направиха малко място, за да мога да седна. Те били чували за „Католишкия процес“ и ме приеха с известно съчувствие.

В килията между другите намерих протестантския пастор Гаврил Цветанов от протестантския процес, завършил образованието си в Оксфорд, Георги Марков от холандския процес, завършил музика в Берлин, Милко Попов, също от холандския процес, завършил архитектура в Париж, и Мехмед Дъгдъголу, секретар на Турското консулство в София, който още през 1948 г. бил осъден на смърт. В продължение на три години всеки ден очаквал да бъде изпълнена смъртната присъда и накрая го помилвали. Сега излежаваше 20-годишна присъда.

Имаше и още няколко души „политически“ с по-малки присъди, между 10 и 15 г. затвор. Тогава присъдите между 10 и 15 г. се смятаха за нормални. Присъдите под 10 години се смятаха за „спортни“, тоест гребна работа.

Останалите затворници бяха криминални. Техният брой впоследствие се увеличи доста. По едно време в килията се събраха 46 души. Колкото и „разтегателна“ да беше, килията си оставаше с все същите размери, 2,80 на 3 м, невъзможно беше всички да седнем. Обърнахме на смени: едни седнали, други прави. Но и това не помогна. Съблякохме всички грехи: панталони, пуловери, ризи. Всичко под краката, за да не заемат място! Който седи, трябваше да гържи между краката си поне двама души.

<sup>1</sup> Пол Робсън (1898–1976) – американски певец и киноактьор, известен с борбата си за правата на чернокожите, удостоен през 1952 г. с „Ленинска награда за мир между народите“. Съветската пропаганда използва името и дейността му в Студената война. Б.р.

Дните, особено нощите, минаваха много трудно. Зада минава времето по-лесно, всеки трябваше да разкаже нещо. Така напр. Гаврил Цветанов разказваше за Оксфорд, Милко Попов за Париж, Георги Марков за модерната музика и т.н.

Но такива теми не интересуваха много „кримките“. За тях най-интересното бе всеки да разправя за своите подвизи: как успял да проникне в някой апартамент, как се отървал от милицията и пр.

Най-интересен от всички „кримки“ беше един млад мъж, мургав, с редки зъби, чорлава коса и цял татуиран: ръцете, гърдите, гърба. Всички го наричаха Пол Робсън. Всички се отнасяха с голямо уважение към него. Явно бе, че той бе темен шеф. Истинското му име бе Марко. Сам той се наричаше „дете на затвора“. Всички с възхищение слушаха неговите подвизи в софийския квартал Коньовица.

Веднъж той се облякъл като офицер от Държавна сигурност и изнудил един православен свещеник да му даде няколкостотин хиляди лева, иначе щял да го интернира. Оказало се обаче, че този свещеник бил сътрудник на Държавна сигурност. И бум! Пол Робсън – в затвора! „Че му дерем кожата на попо, ей там на площада „Света Неделя“!“ – заканваше се неведнъж Пол Робсън.

Друг тип „кримка“ и интересен разказвач беше циганинът Шако. Цяла София го знаеше. Той започваше своите разкази винаги по един и същи начин: „Едно прекрасно майски ден Шако и неговата сестра Мария тръгнаха да теглят лотария на Софийската гара“, тоест да крадат. От Централна гара до Подуене операцията е свършена. Сестра му предава на Шако краденото и лотарията е теглена. Или още по-лесно: с един картонен куфар без гръно Шако покрива куфара на някой разсеян пътник и спокойно напуска гарата...

Всеки от „кримките“ разказваше за своите подвизи с такова вдъхновение, че другите го гледаха със зяпнала уста. Разбира се, всички тези подвизи в по-голямата си част бяха фантазии, но за „кримките“ това бе извънредно интересно.

Един ден вкараха в килията един селянин. Веднага разпит: „Как се казваш? Откъде си? Защо си съден?“ и пр. Селянинът се усмихна и каза: „За да ви разправам, трябва да обяснявам, а време няма!“. Отговорът ми хареса. Станахме след това големи приятели. Бай Лазар Механджийски бе осъден на 15 г. за това, че е николаетковист. Казвали му: „Откажи се от Никола Петков и дъщерите ти ще учат и ти няма да лежиш 15 години!“. Бай Лазко отговорил: „Ке ги лежим!“. Тогава хайде в режимното.

Приказките, приключенията, измислени или истински, всичко това бе необходимо, за да минава времето по-лесно. Неприятното бе, че всичко това се разказваше по един много вулгарен и крайно отвратителен начин. Аз мълчах и много рядко се обаждах. Страхувах се, че ако реагирам по някакъв начин, „кримките“ нарочно ще продължат с неприличния си език, за да ме гразнят.

Един ден Пол Робсън, който няколко пъти седеше в краката ми и вече се познавахме, неочаквано ме запита: „Ти, Ватикан! Защо не ни разкажеш и ти нещо за Рим, за Ватикана, за папата? „С удоволствие – отговорих аз, – но, Пол Робсън, много те моля, кажи на твоите хора, като разказват своите приключения, да не употребяват толкова много неприлични думи и да не бъдат така вулгарни, особено когато описват как изнасилили някоя жена! Ако някой направи това на твоята гъщеря, какво ще направиш?“ „Че му одерем веднага кожата!“ – избухна и инстинктивно напсува въображаемия престъпник. От този момент ние с Пол Робсън станаме приятели...

Условията в килията ставаха все по-непоносими. Поради липса на въздух и движение краката на много от нас започнаха да се подуват. Отокът идваше все по-нагоре към стомаха. Някои започнаха да губят съзнание, други се преструваха, че губят съзнание, за да накарат старшината за малко да отвори вратата. Едно жестоко удряне с налъмите по вратата и старшината я отваря. Измъкват като заклано прасе припадналия, заливат го с една кофа вода и обратно в килията. През тези няколко секунди или най-много две-три минути всички в килията печелеха: вътре влизаше малко въздух!...

Слава Богу, аз никога не изгубих съзнание и не припаднах. Затова в килията всички ме нарекоха: „Даянджията“, тоест който много „даяни“ – изгържа.

След като Пол Робсън прояви интерес към Ватикана, кримките започнаха да правят икономии на неприличните думи и да задават въпроси. Повечето от въпросите бяха наивни, смешни и много глупави, но аз трябваше да отговарям сериозно на тях. Между стотиците въпроси от този род бяха например: „Католиците християни ли са, или православни? Вярват ли в Бога и в Ленин? Колко хиляди са на брой? Папата мъж ли е, или жена? Колко жени има? Повече ли, отколкото Мохамед? Папата умира ли? Носи ли пистолет?“ И т.н., и т.н. От този род. Като слушах тези въпроси, беше ми и весело, и тъжно. Тъжно, защото показваха колко голямо е невежеството и колко осакатени морално са тези души.

В това чистилище изкарах 37 дни. Една сутрин вратата на килията се отвори и старшината Киро Вакарелеца изкомандва: „Всички вън! Строй се!“ Излязохме и веднага се строихме в редица по един. Броиха ни. Бяхме всичко 46 души!

Втора команда: „Който чуе името си, веднага да си вземе багажа и да излезе! Другите остават вътре!“

Взех багажа си и излязох. Бяхме около 30 души. Другите останаха вътре. С мене излязоха: протестантският пастор Гаврил Цветанов, архитект Милко Попов, Георги Марков, Мехмед Дъгдъголу, бай Лазар и моят нов приятел Пол Робсън. Изглежда, че само той знаеше къде ни водят. Доближи се до мене и тихо прошепна на ухото ми: „Вече сме свободни! Отиваме в „Шанхай“! Я че те водим! Не бой се!“

Аз нищо не разбрах, но бях спокоен. С мене беше „Детето на затвора”, най-опасният в София криминален престъпник – Пол Робсън...

## **В „Шанхай”**

От Режимното по една каменна стълба слязохме надолу към приземния етаж. Вляво от нас – нови, големи решетки. Заг решетките – „Първо отделение”. Пол Робсън започна да ми обяснява: „Ето това е „Шанхай”! В Софийския затвор това е нещо като Разпределителна гара. След като са получили присъдата си и са минали през Режимното, всички затворници, криминални и политически, ги събират тук. След това оттук ги разпращат по различни затвори в страната: Белене, Пазарджик, Шумен, Враца, Стара Загора и другаде. Вкараха ни вътре. Печална картина! В грамадното помещение шум, врява, музика, развален въздух. Някои се бият, други спорят за място, други играят „барбут”, т.е. комар, някои пеят цигански песни, а някои, изтощени до смърт, блажено спят. Пооглеждам се наоколо. На циментовия под – всичко заето. Няма сантиметър празно място. Над насядалите на пода – широк гървен нар. На него също всичко задръстено. Човек до човек. Над първия нар още един нар. На него същото положение. Абсолютно невъзможно беше не само да намериш място, но и да оставиш багажа си. Пол Робсън разбра разочарованието ми и ми каза: „Аз разполагам тука с „Агенция за настаняване”! Я че те оправим безплатно! Ела с мене!”. Едва сега разбрах, че Пол Робсън е наистина „Дете на затвора” и голям шеф на кримките. Тръгнах след него. Заведе ме до последния нар вдясно. Най-отгоре на нара бяха насядали група момчета. Щом видяха Пол Робсън, всички станаха. Поздравиха го. А той без много обяснения каза на едно от тях: „Веднага долу!”. Без да каже нито дума, момчето взе багажа си и слезе долу. На мене със същия заповеднически тон Робсън каза: „А ти, Ватикан! Веднага горе! Имаш място!”. Помогна ми да се кача и ми сложи багажа на освободеното място. След малко събра цялата дружина и издаде следното нареждане: „Виждате ли този мой приятел? Казва се Ватикан! Това е католишко отче! Че го уважавате и че го пазите! Ако някой го напсува или му открадне нещо, я че му дирим сметката! Жив че му одерем кожата!”. Всички вкупом отговориха: „Няма как! Тъй че биде!”.

След като гаде нарежданията си, Робсън се обърна към мене отново и ми каза: „Лягай и спи спокойно. Тук никой няма да ти направи нищо лошо! Ще знаеш обаче че при нас има три правила, които и ти трябва да спазваш. Ако милицията те пита нещо за нас: Не чух! Не видях! Не знам! А сега лягай!”.

Легнах, но не можах да заспя. Имах чувството, че съм попаднал в един съвсем нов, непознат свят, странен, фантастичен и същевременно истински и реален, свят, в който престъпността се мъчи да върви заедно с добродетелността, и жестокостта – заедно с искрено човеколюбие!...

Сутринта едва се събудих. Пол Робсън и другарите му вече играеха със зарчетата на „барбут”. До тях стоеше един младеж, цял гол. Облечен беше само с една книжна торба от цимент, вързана на кръста. Вечерта играл „барбут” и му взели ризата и панталоните.

Същата вечер под нас на цимента успя да си купи местенце един мъж, който беше излязъл заедно с нас от Режимното. Той изглеждаше интелигентен на вид и добър. За да бъде сигурен, че няма да му откраднат багажа, той вързал куфара за крака си и спокойно заспа. Сутринта станал и ужас! Куфарът още вързан за крака му, но съвършено празен! За мене подобна изненада беше невъзможна. Пазеха ме най-големият бандит в София, Пол Робсън, и неговите момчета!

Веднъж, мисля, че беше около Нова година 1953 г., изкараха цялото отделение във на „Колелото“. При излизане всеки затворник получаваше своя личен картон. С картоната отиваше при един лекар. Биеха му някаква инжекция, предаваше обратно картоната си на дежурния и отново в отделението.

По едно време дотича при мене един младеж, показа картоната си и ми каза: „Виж, името на един от вашия процес!“. Взех картоната и действително на другата страна отзад прочетох: „Камен Вичев Йонков – осъден на смърт“ и с червено мастило напярко написано: „Екзекутиран 11.XII.1952 г.“.

Веднага с няколко момчета, наши приятели, се разтичахме да търсим имената на нашите свещеници. За съжаление нищо повече не открихме. Но за нас това бе достатъчно доказателство, че монс. Босилков и тримата други свещеници, осъдени на смърт, са били екзекутирани в същата нощ – на 11.XII.1952 г.

През това време в Първо отделение докараха и о. Петър Сарийски. При „дърводелците“ открихме, че се намира о. Асен Чонков. Така католическите свещеници, останали на „свободен режим“ в Софийския затвор, станахме трима. Веднъж решихме да се опитаме да служим „конспиративно“ Литургия. Намерихме чист хляб, вино и една винена чаша. Постлахме една черга на цимента. Поставахме охрана, и легнали под нара, отслужихме „Светата Литургия“. В една чиста кърпичка запазихме Свето Причастие за о. Асен Чонков, който беше в друго отделение. На сутринта, когато двете смени се срещат, аз се опитах да предам Светото Причастие на о. Чонков, но дежурният старшина забеляза и извика: „Ей там, Ватикана! Какво правиш? Я ела тук!“. Аз изтръгнах. Светото Причастие беше още у мене. Веднага го глътнах и показах празната кърпичка. „Какво говорехте? Още ли продължавате вашия шпионски заговор?“ Изведнъж ми дойде наум: „Другарю старшина, това, което си казахме, мога да го кажа само на Държавна сигурност!“. Дали ми повярва или не, не зная, но ме погледна подозрително и ме остави. Може би си е помислил, че и аз съм един от многобройните „антени“ на ДС в затвора!...

Животът в Първо отделение бе монотонен и скучен. От непоносимата крчмарска музика, която ехтеше от всички радиоточки в отделението, от постоянните побоища между „кримките“ и шумните разправии между циганите човек можеше да полудее. С голямо нетърпение чакахме часа за „каreto“, тоест на разходката в двора. Двама по двама, ние имахме възможност да погушахме малко чист въздух, да се раздвижим и да си поприказваме спокойно. Най-добре прекарвах „каreto“ с архитект Милко Попов. Той ми „даваше лекции“ по архитектура, а аз му „давах лекции“ по философия.

Така продължи до месец май 1953 г. През това време много приятели изчезнаха, преместени в други затвори. Ненадейно изчезна и моят добър приятел и „ангел пазител в „Шанхай“ Пол Робсън.

### **Браво! Пиши го шивач!**

В началото на месец май 1953 г. започнаха да търсят специалисти шивачи. Имало голяма военна поръчка. Един ден моят нов приятел в Първо отделение ме запитва дали искам да работя в шивалнята в затвора. Казах му, че нямам нищо против, но че не съм шивач и едва ли ще ме приемат. Той само ми отговори: „Остави това на мене!“. Оказа се, че този приятел бил преди това началник на полицията във Варна, осъден на 20 години. Сега работеше като гладач в шивалнята. Познаваше директора на шивалнята бай Кольо още преди години и като „тракийци“ били много добри приятели.

Без да ми каже нещо, този приятел говорил на бай Кольо за мене. Казах му, че съм добро „тракийче“, че съм католически свещеник и че бай Кольо трябва да измисли нещо, за да ме вкара в шивалнята. Той обещава. „Ще го взема на всяка цена! Каквото и да става! Ще измисля нещо!“

Минаха няколко дни. Една сутрин извадиха от Първо отделение около 500 души. Щяха да търсят между тях шивачи специалисти. Строиха ни в две редици. Започна проверката. Доиде моят рег. Бай Кольо хвана едно копче на затворническата ми куртка и ме попита хем дяволито, хем сърдито: „Какво е това?“. Отговорих му: „Копче!“. Той избухна в смях. Всички наоколо се смеят. Сmee се и капитан Ракев. „Браво! Пишете го шивач!“ – отсече бай Кольо и продължи да търси други специалисти шивачи...

От този момент аз станах „специалист шивач“, въпреки че никога в живота си не бях хващал игла. Никога не предполагам, че бай Кольо бил толкова голям артист. Впоследствие наистина имах стотици случаи да се убедя, че той наистина беше голям артист и чудак. По гуша бе много добър. Единственият му дефект беше, че много псуваше. Но за него псувнята беше понякога като израз на съчувствие и благословение. Затворниците го уважаваха, защото той никога не ги наказваше.

В началото на м. юни 1953 г. започнах редовна работа в шивалнята. Дадох ми „работнически картон“. В този картон се отбелязваха работните дни. Това за нас беше важно, защото всеки два работни дни се смятат за три, излежани в затвора.

Казваха, че през 1953 г. шивалнята в затвора била най-голямото шивачко предприятие в България. Бяхме към 1300 души. Работехме на три смени, денонощно. Особено трудна беше нощната смяна. Към два часа след полунощ те наляга такъв сън, че не виждаш нищо пред себе си. Имаше и нещастни случаи, когато някой „зашиваше“ пръстите си.

В началото шиехме само военни грехи: шинели, куртки, панталони и др. В шивалнята по едно време постъпиха о. Петър Сарийски и Дъздъголу. И двамата работеха на „копчарката“, тоест машина за шиене на копчета. Аз работех на банк. Това е комплект от осем шевни машини, движени от една обща ос. За един месец свикнах и работата тръгна нормално.

Директорът на шивалнята бе наистина голям артист и чудак. Когато някой от началниците влизаше в шивалнята, бай Кольо бе неузнаваем. Псуваше, заканваше се, никога не харесваше продукцията. Когато началниците си отиваха, той ставаше съвсем друг, кротък, човечен и добър. Започваше да хвали работниците и псувните му придобиваха форма на благословия. Затворниците го познаваха и не се сърдеха. Той псуваше и се заканваше само пред началниците, но никога не наказваше.

По едно време започнаха да вдигат „политическите“ от шивалнята и да ги изпращат по другите затвори или в Белене. За да ме спаси, бай Кольо ме назначи „главен специалист по поправка на шевни машини“. Изведнъж станах „специалист – техник“. Отидох при другите, истинските техници и по цял ден правех гайки от стоманена тел за ремъците на шевните машини...

Артистичните прояви на бай Кольо бяха безброй.

Веднъж дойде офицер от Държавна сигурност, доставчик на военни шапки, в момент, в който Бай Кольо псува и крещи: „Това не са шапки! Това са селски зугли! Боклуци!“. Видя отдалече, че офицерът влиза, и веднага смени тона: „Елате, другарю майор! Вижте, това са шапки! Никъде в България няма да намерите толкова елегантни и красиви шапки!“. Затворниците мълчаха и леко се усмихваха. Наистина чуден беше този бай Кольо!

Но той продължи с шивашките си номера. „Другарю майор, искате ли да ви ушием най-хубавата шапка в София? Веднага ще ви взема мярка. Легнете на масата. Така! Много добре! Готово! Шапка номер 53. Чудна глава!“

Майорът си отиде щастлив. Бай Кольо избухна в неугържим смях. „Абе, просташка интелигенцийо! Ами трябва ли да се изтегнеш цял на масата, за да ти вземат мярка на главата!?“...

Един ден бай Кольо ме помоли да подредя книгите в личния му кабинет. Подреждам, подреждам и гледам на бюрото му цял потънал в прах, един том от „Капиталът“ на Маркс. Чудех се къде да го сложа. Бай Кольо дяволито ме погледна и каза: „Тази книга не я пипай! Остави я на бюрото! Нека тия идиоти видят, че бай Кольо чете Маркс!“...

Към шивалнята бе създаден и така нареченият „Култсъвет“, чиято цел бе да превъзпита духовно затворниците чрез лекции по религия и марксизъм. Лекциите бяха задължителни за всички. Накрая се гържеше изпит и се даваха оценки. Към мене лекторите се отнасяха винаги с уважение и разбиране,

защото на всеки изпит им отговарях добре за това, което те ни учат, и за това, което ние знаем.

Веднъж обаче ние имахме една специална лекция от „големи професори“ от Отечествения фронт на тема: „Бюджетът на Съветския съюз и бюджетът на САЩ“. Не бих се спирал на този случай, ако тази лекция не ми беше дала възможност да получа първото си свиждане с майка ми и да узная за отдавнашната смърт на баща ми.

С големи цветни диаграми един лектор доказваше, че в Съветския съюз най-много пари от бюджета се харчат за науката, за здравеопазването, за селското стопанство, а за въоръжаването – почти нищо, много малък, нищожен процент. В САЩ, точно обратно. Всичко – за въоръжаването, и почти нищо за науката и здравеопазването. Накрая въпроси.

Всички мълчаха. Според затворническия манталитет който зададе въпрос, се смята за изменник. Но ние с Георги Марков бяхме получили лични покани и се бяхме подготвили. Георги вдигна ръка и каза: „Не съм съгласен с изнесеното!“. Суматоха. „Ако вземете не бюджета, а националния доход в Съветския съюз, ще видите, че е точно обратното. В Съветския съюз се харчи много повече за оръжие, отколкото в САЩ!“ Затворниците започнаха да ръкопляскаат и да тропат с налъмите си по пода и по масите. Аз мълчах. Лекторът се поуизчерви, но спокойно започна отново да показва диаграмите. Георги Марков замълча. От в. „Правда“, който получавах редовно, ние знаехме точно какви са процентите за въоръжаване в Съветския съюз и в САЩ. Събрах малко кураж и казах: „Георги Марков е прав. Сам в-к „Правда“ казва, че в Съветския съюз се харчат за оръжие много повече пари в процентно съотношение спрямо националния доход, отколкото в САЩ!“. Затворниците започнаха да освиркват лекторите. Настъпи хаос. Чукането с налми по пода се усили. Някои започнаха да излизат от салона. Събранието се провали. Някои затворници ни поздравяваха с „Браво! Браво!“. Прибрахме се в помещението. Цяла нощ не спяхме. Чакахме всеки момент да ни извикат за „малка справка“.

На сутринта облякох два панталона, два пуловера и една дебела ватенка. Готов бях за карцера. Георги Марков – също. В 9 часа едно „кофти“, тоест викач, извика в шивалнята: „Георги Марков и Купен Михайлов, при началника!“

Минахме край Режимното, продължихме към главния изход и ни въведеха в една голяма стая. Там, насядали в кресла, бяха около десетина офицери от Държавна сигурност, облечени във военна униформа. Беше и началникът на затвора Георги Москов. Като ме видя така екипиран, един от тях каза: „Ти, Михайлов, какво си се навлякъл с толкова грехи? В Сибир ли ще ходиш?“. Отговорих: „Не в Сибир, а за карцера съм готов!“. „Как можеш да мислиш за такива работи? Кой праща в карцера хора, които направиха вчера толкова интересна лекцията на нашите професори? Ами я ни кажи откъде знаеш това?“. Аз предварително носех със себе си същия брой на в-к „Правда“. „Ето! Тук пише всички проценти за въоръжаването и на Съветския съюз, и на САЩ!“ Подагох им вестника. Четат и се споглеждат

един груг. „Преведи ни го.“ Преведох го. „Така е! Така е!“, повтаряха те и не знаеха какво да кажат. „Ние те извикахме да ти благодарим. Лекторите ще си получат своето! А ти за награда ще имаш едно свободно свиждане с майка си!“

След две седмици можах да видя майка си. Цялата беше облечена в черни траурни грехи. „Защо? Какво се е случило?“ – запитах аз тревожно. „Баща ти почина! Не знаеш ли? Още през декември миналата година! Веднага ти пратихме телеграма! Не си ли я получил?“ „Не! Сега за първи път чувам, че баща ми е починал! Бог да го прости!“

Имахме толкова много неща да си казваме! Не знаехме откъде да започнем. Минаха неусетно десетте минути. „Край!“ – извика дежурният милиционер и веднага отведе майка ми. Тя се разплака и излезе. Свиждането свърши. От голяма мъка аз няхах сили дори да заплача!...

Продължих да работя в шивалнята. Като затворник от „първа категория“ аз имах право само веднъж на три месеца да имам свиждане и на три килограма храна. Майка ми нямаше възможност да идва в София. Редовно ме посещаваше сестра Марта от сестрите Евхаристинки и ми носеше храна.

Веднъж се бях наредил на опашка пред лавката. Продаваха хляб, мас и мармалад. Избор богат! Случайно мина старият познат, старшината Киро Вакарелеца: „Ватикан! Навярно папата и тук ти праща долари!“. Аз бях в много добро настроение и му казах: „Праща я! Ти от толкова време служиш в затвора и още не са те повишили, за да получаваш някой лев повече, пък аз от вчера съм тука, влязох като старшина от Ватиканското разузнаване и вече съм повишен в чин полковник. Как да не получавам долари?“

Не зная до каква степен Киро Вакарелеца повярва на това, но истината е, че аз няхах пукната пара в джоба!

Такива и много други неща, трагични и комични, се случваха, докато аз работех в шивалнята на Софийския затвор. Изнизаха се много седмици, месеци и години, докато един ден ме извикаха и ми казаха: „Стягай багажа!“

## **Кариерата Самоводене**

Това стана през първите дни на м. март 1960 г. Стегнах си багажа и тръгнах. С мене бяха о. Петър Сарийски и още десетина души „политически“. Под конвой ни закараха на Централна гара в София и ни качиха на влака София–Варна. Закъде щяхме да пътуваме, няхахме никаква представа. След няколко часа пристигнахме на гара Горна Оряховица. Свалиха ни и ни вкараха в етапното. Там заварихме един симпатичен старец с благородна осанка и бяла като памук коса. Казваха, че бил големият български гържавник Стойчо Мошанов.

След няколко часа престой в етапното ни свалиха на близката гара Самоводене. Отгясно на гарата се виждаше едно голямо двуетажно здание,

заобиколено с бодлива тел, а недалеч от зданието се извисяваха високите до 10–15 метра каменни блокове на Самоводенската карьера.

Това здание беше новият затвор, а Самоводенската карьера – новото ми работно място...

Записаха ни. Настаниха ни. Наровете в широкия салон и в стаите не се отличаваха много от наровете на „Шанхай“ в Софийския затвор. В кариерата работеха към 300 души. Всички „политически“. Началниците тук бяха малко. Един главен началник, един лейтенант и трима старшини. Единият старшина беше роден брат на лейтенанта, казваше се Дончо. Другия старшина всички наричаха Свекървата, защото беше злобен човек и ненавиждаше затворниците. Третият старшина беше бай Мирон – живо въплъщение на невежеството и простодушието. В него само пагоните и пистолетът имаха някаква символична стойност.

Още на следващия ден започнахме работа. Отначало тя ми се видя много тежка. Не беше както в шивалнята. Тук се борих с камъни – тежки, остри, неоформени. За една седмица пръстите започват да кървят и не можеш да пипнеш нищо с тях. Даваха ръкавици, но и те не издържаха повече от седмица.

Мене ме сложиха на „мелячката“. Там големите камъни се мелят на по-малки парчета и стават на чакъл. Работата ми се състоеше в това: да посрещна пълната вагонетка, която идва от забоя с едри камъни до тон, тон и половина, да я докарам до „мелячката“, да я обърна и да изсия камъните. Работа на пръв поглед проста и лесна. Но в началото аз едва се справях. За да обърна вагонетката, трябваше да правя усилия с ръцете, с краката, със корема и с кръста. Освен това понякога вагонетката излизаше от релсите и трябваше да се вдига с лост. Това бе много трудно.

Първия месец бях убит от умора всяка вечер. После свикнах и като гругите след работно време играех волейбол.

Храната бе сравнително добра. Два пъти седмично ни даваха месо. Но месото бе такова, че само като го погледнеш, тръпки ползваша по гърба ми: само лой, свински зурли, крака и опашки. Обикновено даваха на обяд боб, вечер картофи. На гругия ден обратно: на обяд картофи, вечер боб.

Отношението на милиционерите тук бе по-човешко. Затворниците дори понякога злоупотребяваха с това. Така например една нощ, когато пълнели с чакъл един вагон, затворниците издебнали старшината бай Мирон, купили си ракия от павилиона на гарата, пийнали си и му взели пистолета. Той се отървал с едно мъррене, а затворниците само с шест месеца карцер в Плевен...

Веднъж старшината Дончо ме помоли да го подготвя за някакъв изпит по френски език. Уроците се провеждаха в една горичка вън от кариерата. Един ден Дончо запита: „Искаш ли да видиш Велико Търново?“. „Искам!“, отговорих

му аз. „Тогава запиши се, че те болят очите и утре сме във Велико Търново!“ Така и направих. На другия ден Дончо ме разведе из града. Върнахме се чак вечерта. Той не пропусна да ми плати и обяда в един ресторант...

Лятно време горещините в кариерата бяха непоносими. Зимно време пък температурите стигаха понякога до 10–15 градуса под нулата. Но най-лошото в кариерата не беше нито лошата храна, нито големите горещини през лятото и неописуемите студове през зимата, а липсата на вода. След работа 8 часа на мелячката аз бях цял в прах: лицето, очите, ноздрите, грехите. Необходимо беше на всяка цена да се измия. Но рядко пъти имаше достатъчно вода за това. Случвало ми се е само с една чаша вода да направя „идеална баня“. Истинско щастие бе за нас дори през зимата да отидем до река Янтра, за да се изкъпем и изперем.

На моето работно място се намиреше „Хаспела“ – кабината, от която се спускаха пълните вагонетки с чакъл към големите вагони. Вътре в кабината на хаспела работеше съпругата на началника на гарата г-жа Роза. Тя се отнасяше много добре към всички затворници. Зимно време, особено когато чаят идваше почти заледен, тя скришом затопляше нашите канчета и ние имаме възможност малко да се стоплим. Тъй като аз работех непосредствено до нейната кабина, тя често топлеше и моето канче. Винаги се обръщаше към мене с „отец“. Това забеляза и бай Мирон. Веднъж той я запитал: „Розо, мари! Какъв е този „тец“, дето му топлиш чая?“. Г-жа Роза, която ми разказа случая, му отговорила: „Мисля, че е ТЕЦ Марица!“. Така бай Мирон с право винаги ме наричаше „Тец Михайлов!“

Въпреки лошите условия и тежката работа, както повечето затворници, така и аз, физически заякнахме много и се закалихме. Нямаше простуди, нямаше хреми. Правеше впечатление, че на кариерата всички бяхме в отлично здраве. Когато излизаха на свобода, повечето веднага се разболяваха. Тук 200–250 вагонетки на смяна бяха нещо съвсем нормално и умората поносима.

Неусетно мина една година. Към края на февруари 1961 г. тъй, както си работех на мелячката, неочаквано бай Мирон ме извика и ми каза: „Тец Михайлов, началникът те вика. Дошли са някакви „големи големци“ от София“.

Без да се бавя, тъй както бях мръсен и цял в прах, последвах бай Мирон. В кабината на началника бяха седнали трима мъже, облечени в цивилни грехи. Щом влязох, началникът започна: „Тези гости са от София. Те знаят, че скоро ще си излезеш от затвора и искат да си поговорят с тебе!“. Тогава единият от тях, цял в усмивка, каза: „Михайлов, ние знаем, че ти винаги си имал добро поведение в затвора. Освен това ти си интелигентен човек... (тук неговите хвалби започнаха много да приличат на хвалбите на лисицата в баснята „Гарванът и лисицата“). Ние сме дошли от София, за да проведем един културен разговор с тебе и да помислим заедно как да уредиш по-нататък живота си“. Тогава в разговора се намеси вторият „голям човек“. Той повтори хвалбите на „лисицата“ и добави: „Като излезеш, ние ще ти дадем работа в София, софийско

жителство, заплата, кола, и дори една хубава жена!”. Аз мълчах. „Е, какво ще кажеш? Ще бъдеш щастлив! Ще бъдеш полезен за социалистическото общество!” Аз още мълчах. Накрая проговорих: „Добре ! Много добре! Доколкото разбрах, вие искате да направите нещо като договор с мене. Давате ми жителство, работа, кола, дори и жена! Благодаря! Но не виждам никаква гаранция, че всичко това само след месец-два или след година няма да си го вземете обратно и да ме изгоните от София, както ме изгонихте през 1948 г. Освен това има неща, които не се продават и с които не се търгува, като например вярата, свещенството, морала... Съжалявам, но не мога да приема вашето предложение!”. Това казах и отново замълчах. Те се спогледаха. Тогава третият от „големците” стана, удари с юмрук по масата и изкрещя:

„Йезуит! Марш оттука!”

Нашият „културен разговор” завърши. Аз си излязох. На излизане само чух нашия началник Димитров да казва на „големците”: „Аз нали ви казах!”

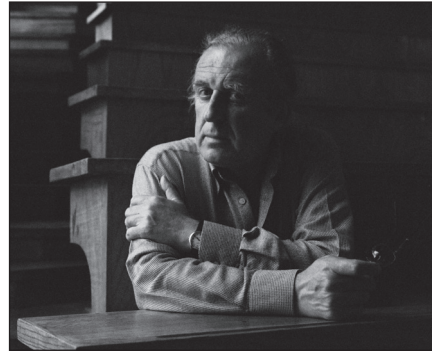
На 16 март 1961 г. старшината Дончо ме извика:

„Хайде, Михайлов! Ще черпиш! Днес те изписваме. Вече си свободен!”

Веднага се облякох. Взех си багажа. Сбогувах се с о. Сарийски и с останалите приятели и излязох. Старшината Дончо ме заведе до гарата. Там оставих багажа си. Дончо ме заведе до своя дом и ми предложи да се обадя на майка ми по телефона. Щом чух гласа ѝ, казах: „Майко, вече съм свободен, скоро ще се видим!”. Тя бе щастлива. Щастлив бях и аз. Никога няма да забравя този благороден жест на старшината Дончо!...

Така от деня на арестуването ми в с. Ореш на 9 юли 1952 г. до момента на освобождаването ми в с. Самоводене на 16 март 1961 г. изминаха осем години, осем месеца и девет дена по мое изчисление. През това време имам изработени 2400 дни, с които намалих 12-годишната си присъда с приблизително три години и четири месеца.

Проф. Цочо Бояджиев е един от водещите български хуманитаристи, основоположник на философската медиовистика у нас. Дълги години преподава история на античната философия и на средновековната философия в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на книгите: *Неписаното учение на Платон* (1984), *Студии върху средновековния хуманизъм* (1988), *Античната философия като феномен на културата* (1990), *Августин и Декарт* (1992), *Философия на Европейското средновековие* (1994), *Кръговрат на духа* (1998), *Нощта през Средновековието* (2000), *Loca remotissima* (2007) и др. Преводач е на съчинения на Платон, Аристотел, Плотин, Августин, Тома от Аквино, Бонавентура, Майстер Екхарт, Марсилио Фичино, Джовани Пико деля Мирангола, Лоренцо Вала, Николай Кузански, Братя Грим, Мартин Хайдегер и на съвременна португалска поезия. Автор на стихосбирките: *Прозорец на север*, *Пастир на думи*, *Обратното на слънчогледа*, *Книга на иронията и опрощенията*, *Книга на разкаянията и утешенията* и др. Изявен фотограф, автор на изследването *Философия на фотографията* (2014). През 2020 г. излезе анкетата на проф. Ат. Стаматов *Отгласи. Разговори с Цочо Бояджиев* (Фондация „Комунитас“).



На 25 септември т.г. Цочо Бояджиев навърши 70 години и бе отличен с орден „Стара планина“ – I степен.

Предложеният тук текст е част от книгата му *Другото Средновековие*, която предстои да бъде издадена от Фондация „Комунитас“.

## Цочо Бояджиев

# БОЛНОТО ТЯЛО И БОЛНАТА ДУША

## Болният и лудият

Темата за болестта е една от най-травматичните в контекста на християнската теодицея, богооправдание. Не е съвсем лесно наистина да се обясни защо, след като Бог е всеблаг и след като този тук свят е най-добрият от всички възможни светове, то все пак в него има болка и страдание. Най-общо казано, причините за наличието на болести са, от една страна, безмерността на греховните ни желания, от друга – необходимостта да бъде изпитана добродетелността на човека. Посочването им предпоставя, че болестта има някакъв смисъл, че този тип страдание и противоборство е телеологически детерминирано. Това означава в частност, че и самите усилия за нагомгането на болестта следва да бъдат мотивирани на едно по-високо от баналното соматично или физиологическо равнище – защото няма смисъл да излекуваме тялото или душата си, за да задоволяваме например и в бъдеще похотливите си възжеления. Мярата на здравето и болестта е целта на човешкото съществуване изобщо, сиреч вечното спасение и пребиваването

с Бога. Кръстосването на двете оценъчни скали (здраве – болест и спасение – гибел) придава по-особен смисъл на травматичните ни екзистенциални състояния: болестта може да бъде знак за сторено от нас прегрешение, увещание за добродетелен живот, възможност да коригираме порочното си поведение или – при неизлечими болести – повод да изявим пълноценно добродетелта на търпението и понасянето на страдание. Тази по-интегрална концепция и разбиране на болестта означава, че Средновековието третира не толкова конкретната болест или болния телесен орган, а целия човек – и методите за това третиране са по правило далеч по-комплексни от простите, концентрирани върху симптомите на конкретното заболяване терапевтични процедури. В този смисъл и медицината на Средните векове е принципно холистична, както холистичен е и изобщо светогледът на тази епоха: лекуването се осъществява, естествено, съсредоточено върху конкретното заболяване, но непременно на един универсалистки фон – винаги с нагавката „както Бог пожелае“. Бог именно е „първият лечител“ – в това са убедени всички, а оттук и във факта, че без божествена благодат никое терапевтично усилие не може да е ефективно. Разбира се, свърхестествено при третирането на болните се намесват и различни светци – най-общо Козма и Дамян, но и отделни светци, „отговорни“ за изцвяването конкретно на една или друга болест: Блазий – на гърлото, Еразъм – на вътрешните органи, Катарина – на езика, Вейт – на епилепсията, Дионисий – на главата; Ахатий – на особено тежките болести с очакван летален изход, Маргарита – на раждането, Аполония – на зъбобола, Текла – на очните болести. Същевременно простото позоваване на Божията милост никога не е изчерпващият жест в отношенията ни със страдащия ни ближен. Отново Бог е преизпълнил творението с неща с целебни свойства и мъдрият човек следва да положи усилие да изучи този щедър и милосърден божествен дар.

Това дори в някакъв смисъл се вменява в дълг на оня, който има дар за лечителство. Истинският мотив на лечителското изкуство – пише Арналд от Виланова – е любовта към ближния. Лекарят е Божи наместник, който партнира на природата, другата Божия наместничка – той е „другар на природата“, *socius naturae*. В това партньорство истинският майстор, истинският лечител е самата природа; лекарят е само неин прислужник. „Другар на природата“, *socius naturae*, следва да е обаче и самият болен, който трябва да мобилизира собствените си естествени сили, за да подпомогне стореното от лекаря. Що се отнася до средствата за лечение, то най-доброто е те също да са максимално естествени. Болестта е за предпочитане да бъде надмогвана чрез оказващи терапевтично въздействие храни, нежели чрез лекарства. Там, където ефект би се получил чрез проста диета, следва да се избягва използването на лекарствени средства. Умният лекар, отбелязва Арналд, не би прибързвал да ги прилага, ако не бъде принуден на това от развитието на болестта. Тази предпазливост е препоръчителна особено по отношение на деца и млади хора, при които приемането на лекарства е винаги проблематично. Тези хора, които на младини са прибягвали често до всякакви лекове, твърде рано започват да се оплакват от тегобите на старостта. Мисленето на болестта непременно от хоризонта на същностните измерения на

човешкия живот детерминира и поведението на самия лекар. Той, разбира се, следва да се съобразява с възрастта, пола и телесното устройство на болния, но в никакъв случай не и с неговия ранг и обществено положение. Както всеки същностен човешки акт, така и заболяването не е собствено интимно събитие; то има по-универсален смисъл, а следователно и се осъществява като публичен феномен. Страданието е, от една страна, поучение, от друга, то ангажира цялата общност и затова не се смята за редно да бъде понасяно в изолация; в противоборството с болестта е по-скоро естествено да бъде въввлечена онази общност, която дължи на страдащия солидарност – по роднинство, приятелство или поради някаква друга обвързаност.

Общността на това събитие предполага, от своя страна, ангажираност на институциите на обществото. В Ранното средновековие това са преди всичко институциите на Църквата. Лечителската активност на църковните служители се интегрира в цялостната им душеспасителна мисия. По-късно с лечението на болните се заемат определени гържавни и градски институции, включително академичната общност чрез своите факултети. Особено силен е институционалният ангажимент при т.нар. социално значими заболявания и при епидемиите. Става дума на първо място за проказата, позната в Европа от VII в., но особено разпространена през XII в., когато засегнатото население е между 1 и 5%. Болестта, носеща названието „лепра“, прониква през Мала Азия в средиземноморските райони още през Късната античност, а няколко века по-късно обхваща цяла Европа. Едва в края на Средновековието заразата рязко отслабва, така че в началото на Новото време проказата престава фактически да бъде проблем в Западна Европа.

Ужасяващото в това заболяване за средновековния човек не е толкова смъртта в резултат от него, която обикновено и не е толкова скоро и не е така драматична, колкото съзнанието за нелечимостта на тази болест, както и външният вид на болния. Проказата се проявява най-напред върху кожата, разглеждана именно като чудния посредник между външния свят и вътрешния свят на човека. На първо място, засегнато бива лицето, което постепенно губи човешките си черти и заприличва на лъвска муцуна. Гласът се изменя, става грезгав и провлечен като котешко мяукане. Тялото излъчва сладникавата миризма на разтлението. Човекът изчезва зад маската на звяра.

Почти инстинктивната мярка за ограничаване на заразата е изолирането на прокажения, отделянето му от обществото. Решението за това е санкционирано на Първия латерански събор през 1179 г. Макар и все още жив, болният се третира като вече мъртъв. За него се отслужва заупокойна меса. Бракът му – макар и невинаги – се разтрогва. Прокаженият надява специална греха и снабден с пътническа тояга и хлопка, напуска града и се скита, докато не бъде приет в някой лепрозориум. Противодействието срещу болестта започва с поставянето на диагнозата, осъществявана като съдебна процедура с назначени по решение на съда „вещи лица“, *probatores*. Присъдата може да бъде обжалвана от болния. Каталогът на симптомите включва 16 „знака“: 1. твърди и възлести мускули; 2. зачервена кожа; 3. опадане на косата; 4. мускул-

на атрофия; 5. нечувствителност на определени места и гърчове; 6. ранички и язви; 7. подутини под езика, на клепачите и зад ушите; 8. усещане за парене по кожата; 9. гъша кожа на откритите и изложени на въздух места; 10. изтичане на вода от кожата; 11. рядко температура; 12. притворен и гневлив характер; 13. тежки сънища; 14. слаб пулс; 15. черна и съсирена кръв; 16. бяла и пепелява урина. Въпреки закононото отделяне на болния той не бива лишен от човешка грижа и християнско милосърдие. Определени права все пак му се дават: при взаимно съгласие той може да продължи да живее с брачния си партньор, има право да участва в евхаристийни церемонии, да бъде приет в различни общежития, лепрозории, както и в ордена на свети Лазар – винаги обаче извън градските стени. Така че необходимостта от законово „изолиране“ не означава в собствения смисъл на думата изключване, камо ли пък затваряне. Болните се организират по-скоро в нещо като монашески ордени. Те и наричат мястото на съжителството си *congregatio* или *fraternitas*, или *conventus clausi S. Lazari*; те сами себе си наричат *sorores ac fratri, broedere ind sustere* (сестри и братя), а и към тях се обръщат с изразите *fratres et leprosi, fratres et pauperi*, със съзнанието, че всички ние сме в крайна сметка братя и „нищи в Христа“.

Първата голяма чумна вълна преминава през Европа от 541 до 767 г., след което задълго изчезва като значимо заболяване. През есента на 1347 г. тя бива пренесена от Мала Азия посредством заразени плъхове през средиземноморските пристанища. Първите заболявания са констатирани в Генуа през януари 1348 година, откъдето епидемията се разпространява взривно по морските и сухоземните търговски пътища. Между 1348 и 1351 г. Европа губи около една трета от своето население. Наистина, когато преценяваме размера и честотата на епидемиите – от болести или глад – ние трябва да отчитаме непременно и някакъв коригиращ коефициент, свързан с това, че свидетелствата често са подсилени с библейски и литературни топоси, оцветени с морализаторски внушения. След средата на четиринадесетото столетие през различни периоди в различни части на Европа избухват множество локални епидемии. През 1493 г. Европа е сполята от нова, непозната дотогава страшна болест – сифилисът.

Чумата е в някакъв смисъл подготвена от серията гладни епидемии след 1300 година и от хроничното недохранване на част от населението, довело до отслабване на съпротивителните сили на организма. По-висока е смъртността, естествено, в големите градове; особено уязвими сред възрастните групи са децата и младите хора.

Думата чума, *pestis, pestilentia*, първоначално се употребява за обозначаването на всяко опасно заболяване; едва през XIV в. тя бива отнесена пряко към това заболяване. В края на Средновековието под „чума“ се разбира по-специално т.нар. бубонна чума (пренасяна чрез пряк контакт с болния и водеща към бърза смърт, но и можеща да продължи със седмици), докато далеч по-опасната, характеризираща се с тъмни кървави петна върху кожата, белодробна чума (пренасяна от въшки и разпространявана при разчесване или по храни-

телен път) носи по-често названието „черна смърт“. Истинският проблем, с който се сблъсква средновековното общество през четиринадесетото столетие, е обаче не лингвистичен, не проблем на именуването. Чумната епидемия разтърсва базисни основания на човешкия живот, принципите на самото човешко общезитие; тя преформулира целите, идеите за добро и зло, за справедливо и несправедливо, за позволено и нередно – един анализ на тази същностна светогледна цезура би обогатил съществено не само нашите представи за живота през Средните векове, но и разбирането ни за мотивите и механизмите на човешкото поведение изобщо. Ще си позволя да насоча вниманието ви към „Декамерон“, знаменитото съчинение на Джовани Бокачо, в което се говори тъкмо за нравствения срив, за разкъсването на междучовешките връзки във времето на страшната епидемия във Флоренция.

Така или иначе тази страховита катастрофа изправя средновековното общество пред непосилната като че задача да осмисли ставащото и да потърси пътица за избавление. С тази задача се нагърбва, в частност, включително Парижкия университет. В един прочут меморандум, обнародван през 1348 г., магистрите от Медицинския факултет посочват предполагаемите причини за заболяването, прогнозата за неговото развитие, както и необходимия начин на живот, способен да умножи защитните ни сили и да ни предпази от заразата. Като причина за епидемията колегиумът на лекарите посочва – опирайки се на правилата на астрологията и естествознанието – концентрирането, в резултат от неблагоприятно разположение на звездите, на болестотворни изпарения над Индийския океан, които се разпростират в различни посоки като облаци или мъгли – към Арабия, Крит, Македония, Унгария, Албания и Сицилия. Когато този заразен морски бриз достигне Сардиния, това ще заплаши цялото човечество – и всички хора ще погинат, ако не предприемат предписаните профилактични мерки или ако животът им не бъде съхранен по Божие благоволение. Конкретните предвиждания на лекарите са, че до 17 юли на следващата година изпаренията ще се концентрират в облаци, от които ще се излее вонящ гъжд, в резултат на което въздухът отново ще се пречисти. Когато този гъжд бъде оповестен чрез гръмотевици, хората трябва да се приберат в домовете си, да нападнат силен огън и да останат вътре до три дена, след като земята изсъхне напълно. През това време не трябва да се яде прекалено много и човек трябва да се предпазва от вечерния, нощния и предутринния хлад. Трябва да се избягват различни храни – водоплаващи и летящи птици, млади прасенца и стари волове, както и изобщо всякаква тлъстина. Препоръчително е месото да е прясно, с топла и суха природа, в никакъв случай не пикантно. Добре е да се готвят каши с различни подправки – чер пипер, джинджифил, карамфил. Сънят трябва да продължава до изгрев слънце и дори до по-късно, през деня обаче не е редно да се спи. На закуска трябва да се пие умерено, вечерята да е малко преди полунощ, когато обаче е разрешено да се пие повече, като се избират светли и леки вина, примесени с една пета или една шеста вода. Изсушени или пресни плодове, приемани с вино, не вредят; без вино опасността от тях е смъртоносна. Червеното цвекло, както и останалите зеленчуци, независимо дали са обработени, или се ядат сурови, са много вредни. Напротив, твърде здраво-

словни са всевъзможните поправки, например градински чай и розмарин. Не са препоръчителни студените и воднисти яхнии. Смъртно опасно е да се излиза нощем преди третия час след полунощ. От рибите трябва да избираме по-гребните, и то само речните. Движението крие опасности: човек трябва да стои на топло и да се пази от влага и студ, както – разбира се – и от гъжда; в частност, не бива и да се готви с гъждовна вода. Когато вали, след яденето трябва да се взема териак (така в средновековната медицина се нарича лекарството против всяка болест). По-пълните хора не бива да се излагат на слънце. Трябва да се избират добри, изискани вина, да се пие много пъти през деня, но в малки количества. Прибавен към гадено ястие, зехтинът води до смърт. Вредно е и да се пости, вредна е прекалената въздържаност, гневът, прекомерното пиене. Младите хора трябва да спазват тези разписания особено есенно време, ако не искат да умрат от дизентерия. Когато е нужно за прочистване на тялото, може да се прави клизма. Банята е смъртно опасна. Препоръчително е и известно въздържание от общуване с жени, което е по-лесно, ако мъжът не спи в едно легло с жена. Казаното се отнася за всички и най-вече за хора от вече заразените с лошия въздух крайморски райони или острови.

Този удивителен документ е почти дословно препредаване на един меморандум на Джентиле от Фолиньо от август 1348 г., преработен от Пиер от Дамузи и предаден на Медицинския факултет в Париж. Меморандумът се позовава на астрологическата констелация от 20 март 1345 г., когато трите най-горни планети се събрали в знака на Водолея и предизвикали тези особено опасни влажни изпарения, които, попаднали в дробовете на човека, се съгъстват, образуват плътна отровна материя и така се появява чумата.

Заедно с правилата за индивидуална превенция срещу чумата следва да се предприемат и по-цялостни социални действия. Първо, да се изолират болните – цели райони или само конкретните болни, например на островите край Венеция. Тази изолация първоначално била за строго определен срок – *quaranta giorni*, откъдето е и думата „карантина“. Използват се, разбира се, и лекарства – очевидно без особен успех; но заедно с това аромати, мазила, скъпоценни камъни, талисмани и изобщо всичко, което може да бъде мобилизирано срещу страшната болест. Много важно, оказва се, е и общото настроение и отношението към живота на конкретния човек. Човек трябва преди всичко да се радва, да мисли за неща, които му доставят наслада или му се нравят. Едва след това идват рецептите, предписанията за кръвопускане, диетите и останалите профилактични мерки срещу болестта. Разбира се, търсейки причините за нещастията, средновековното общество не пропуска да спомене евреите или сакатите бедняци. Тяхното прогонване също се схваща като вид социална профилактика.

Особено травматично за хората от Средните векове изглежда болестното разстройство на ума. Простонародната диагноза е пределно проста: умственото заболяване представлява своего рода имплантираност на дявола в гушата на човека; симптоматиката се разпознава като своеобразно

дяволско издевателстване с човешкото тяло. Разбира се, по-образованите хора се опитват да намерят и естествено обяснение. Когато се заема с един особено тежък случай Хилдегарда от Бинген поставя свършено друга диагноза, настоявайки, че за дяволска намеса може да се говори само символично – доколкото чрез това страдание Бог е искал само да смири и пречисти онази, която обича, но че действителната причина за заболяването е въздействието на концентрирани вредоносни изпарения, които са потиснали разумната душа, „приспали” са я, така че тя не е в състояние да контролира тялото. В по-общ смисъл душевното заболяване според Хилдегарда е естествена проявеност на грехопадналостта на човешката природа, то е *destitutio*, разруха, напомняща едновременно за началния божествен замисъл за човека, *constitutio*, и за неговата крайна цел, *restitutio*, възстановяването на изначалната божествено регламентирана човешка природа. Впечатлението е обаче, че двата обяснителни модела съществуваат и понякога определят поведението дори на един и същ лечител. Практиката на екзорцизма (от гръцкото *ex horkos*), прогонването на злия дух, е засвидетелствана за всички векове от тази епоха. Простото призоваване на злия дух да напусне тялото на нещастника в името на Христа постепенно прераства в цял ритуал, със специални магически формули и действия, като например отрязването на косите, за да бъдат лишени демоните от едно любимо тяхно място за криене, или къпането в светена вода, установено от епископ Атон от Верчели през 961 г. През XIV в. вече се прилагат и други процедури: слаби удари, запалени свещи, камбанен звън. Изплашените демони питат къде трябва да отидат – защото не искат да се върнат в преизподнята, а и вече не могат да останат в това си временно прибежище; затова те дият някакво друго създание – животно или растение, в което да се прислонят; те излитат във вид на муха или прилеп, много често през ноздрите, но понякога и през други отвърстия на тялото.

Строго медицинското обяснение на такива душевни разстройства е свързано с общата представа за болестта изобщо, дължаща се на дебалансираност на свършената размереност на четирите течности в човешкия организъм. Основната причина за нарушаването на равновесието според представите на средновековните учени е черната жлъч, „меланхолията”, това черно, разяждащо и разпалващо кръвта вещество, което понякога е дори единственият контрагент за безумствата на умопомрачения. Това загадъчно вещество вълнува силно умовете на средновековните лекари. През 1080 г. знаменитият салерниански учен Константин Африканец превежда от арабски в „Монте Касино” един трактат *За меланхолията*, представляващ компендиум на арабското и гръцкото медицинско познание и оказал изключително въздействие върху медицинската наука през школите в Салерно и Шартър, през схоластическите суми, падуанския и парижкия авероизъм, хуманизма чак до времето на Парацелз и дори до психиатрията от средата на осемнадесетото столетие. Етиологията на душевните заболявания – каузалната им обвързаност с една от четирите течности – позволява самите тези заболявания да бъдат обединени под сборното понятие „меланхолия”, а, от друга страна, и да бъдат тълкувани като собствено телесни страдания, като соматози, чиито

симптоми и увреждания засягат обаче и душата. Същевременно се признава, че определени душевни нагласи са в състояние да въздействат върху „поведението“ на течностите в организма, включително на черната жлъч, така че – строго погледнато – меланхолията и следва да бъде схващана като психосоматично заболяване.

Описанието на самото заболяване е извършено съобразно един стандартен модел, включващ четири – нека ги наречем – философски въпроса: *an sit, quid sit, quale sit, quare sit*: дали е, какво е по същността си, какво е по качеството си, защо е. Че такива заболявания има, това е очевидно. Същността на меланхолията описват две дефиниции: „Тя е вяра, че сме нападнати от някакво несъществуващо зло“ и „Тя е безпокойство в душата, от което се поражда страх и тъга“. Качествената характеристика на заболяването се съсредоточава върху патогенезата: изпаренията на черната жлъч се издигат към мозъка и размътват разсъдъка, принуждавайки го да си въобразява всевъзможни небивалици, като същевременно пробужда страх в сърцето; всичко това е придружено от соматични проявления, като безсъние, отслабване, нарушения на потентността и на други органични функции. Що се отнася до последния въпрос, то причините за заболяването са многобройни: на първо място това е естествената предразположеност, след което идват обаче и многобройните диетични компоненти: климат и въздух, ядене и пиене, сън и богърстване, ритъмът на работата и почивката, отделянето и вътрешната секреция, регулирането на преживяванията, нарушаване на сексуалния живот (монасите са по-често меланхолични).

Симптоматиката на меланхолията е детайлно описана: потиснатост, страх от неща, от които няма защо да се боим, ровене в гребелии, параноични представи. Болните виждат ужасяващи черни фигури. Други имат усещането, че са без глава, така че един лекар бил принуден да нареди да поставят върху главата на болния оловна шапка, та като усети тежестта, онзи да се увери, че все пак има глава. Някои чуват конски тропот, свистенето на вятъра, заплашителни гласове геном и нощем. Други долавят неприятни миризми. Други губят вкусовете си усещания. Други смятат телата си за по-големи, отколкото те действително са. Други се боят, че небето ще падне над главите им. Към това се прибавят безсъние, главоболие, кръгове пред очите, разсеян поглед. Едни ядат твърде много и имат постоянен силен апетит. Други, напротив, буквално се гнусят от вида на храната. Някои се усамотяват, предпочитат самотни и тъмни места. Други предпочитат широки слънчеви поляни, оросявани от потоци овощни градини. Други предпочитат да яздят, да се забавляват, да слушат музика и да водят беседи, така че самотата ги прави ужасно нещастни. Други пък спят постоянно. Едни се смеят прекалено, други често плачат. Последното дава, между другото, добър повод текстът да се отклони по посока изграждането на една цяла теория за смеха и плача, базирана, естествено (защото такава е интелектуалната парадигма на цялото съчинение), по-скоро върху физиологически, нежели върху собствено психически процеси. В този смисъл не бива да ни учудва, че не само отворачението от храната, но и другият основен симптом – социалното отчуждение, се интер-

претира изцяло соматично.

Тежка разновидност на меланхолията е епилепсията. Етиологията на тази тайнствена болест също се обвързва със соматични изменения във вентрикулите на мозъка: истинската причина е една течност, която циркулира в мозъчните вентрикули и ги изпълва, макар и не напълно, но достатъчно, за да възпрепятства душевните процеси. Това заболяване носи характерното название – *aroplexia minor*, различаваща се от истинския мозъчен удар, наричан *aroplexia maior*. Разбира се, простолюдното обяснение е намесата на злотворни свръхестествени сили – демон, който завладява и обездвижва тялото на болния. Още повече че симптомите – гърчовете, пияната на устата и т.н., като че недвусмислено говорят за присъствието на дявола.

Свършено естествено и терапията е насочена най-вече към грижа за тялото на болния. Принципът е, че тялото следва душата в нейните действия, ала душата следва тялото в неговите заболявания. Разбира се, разнообразната симптоматика на „меланхолията“ предполага и разнообразни терапевтични процедури. Същностното средство е „диетата“ в най-широкя смисъл на тази дума – „изкуство на живеенето“. Средствата за въздействие са мекото и разумно уговаряне (логотерапия), баните, музиката, спортът, особено ходенето, а също и сношението. Специално се препоръчва виното. От значение е и разположението на жилището: то трябва да е отворено на изток поради изравнеността на климатичните условия и мекотата на въздуха. Необходимо е да бъде регулиран и цялостният начин на живот на меланхолика. Още призори е редно да се предприемат дълги разходки през равни и открити области – пеш или на кон, като конят обаче трябва да е кротък, а и ездата трябва да се извършва на гладен стомах, тъй като в такъв случай вредните течности се разтварят и излизат по-лесно от тялото. За да бъде прочистено тялото, след упражненията страдащият от меланхолия трябва да се полее първоначално с топла, а след това за кратко и със студена вода; тази двойна баня спомага от организма да бъдат отделени вредоносните вещества, разградени чрез телесните упражнения. На излизане укрепналият от банята човек трябва да бъде увит в мека кърпа и намазан плътно с хладна мазнина, която, от една страна, затваря порите и съхранява по този начин придобитата благодарение на банята влага, а и укрепва, от друга страна, здравината на кожата. След като се облече, болният трябва да си отгъхне, като срещу жажда се препоръчва разреген в прясна вода сироп от рози. Закуската включва месо и подправена с всякакви билки каша, сготвена за предпочитане в бадемово масло. Виното, смесено с вода, подпомага храносмилането. За това допринася и последващата кратка разходка в хълмиста местност. Ако болният не може да заспи, ръцете и краката му следва да бъдат леко разтрити с теменужено масло. Ако това не помогне и ако той има плашещи видения, върху главата му трябва да бъде изцедена кърма или да бъде предизвикано кихане. За сън помагат и горещи бани за ръцете и краката. В особено тежки случаи неизбежна е хирургическата намеса, някакъв вид лоботомия, действаща очевидно като шокова терапия.

Любопитно е, че този тип заболяване не убягва от вниманието и на самия Тома от Аквино, който в своята *Сума на теологията* изброява седем средства срещу тягостната леност, *acedia*, тази *tristitia saeculi*, която неизбежно води до смърт. Първото е радостта; второто е „дарът на сълзите”, *donum lacrimarum*, защото сълзите облекчават тъгата; третото е подкрепата на съчувстващ ни приятел; четвъртото е старанието да проумеем истината в контекста на цялото – защото светът е в цялостта си благо Божие творение; на пето място върху тялото въздейства и чудогоеецът сън; шестото средство е освежителната баня; седмото са молитвите. В Късното средновековие грижата за душевноболните се съсредоточава в специално учредени за това болници. Първата такава, която има специализирана терапевтична програма, е създадена с кралски устав на 15 март 1410 г. във Валенсия по инициатива на един монах, Хуан Гофре; като дейността на болничното завеждане е под контрола на 10 от най-изтъкнатите граждани. В създадения през 1425 г. по нареждане на крал Алфонсо Пети в Сарагоса *Hospital de Nuestra Senora de Gracia* за пръв път се прилага труготерапия.

Разбира се, на битово ниво отношението съвсем не е така идилично мило-сърдно. Всяко село има своя луд, също всеки манастир, а по-късно висшите светски владетели, но и някои прелати назначават на служба при себе си умствено болни или гръблъвовци за забавление. При все че средновековните хора добре знаят, че тъкмо тези хора са особено мили Богу и че взето в есихатологична перспектива, страдащите от умствена недостатъчност стоят особено близо до Бога. Впрочем, ако разгледаме по-внимателно въпроса за отношението към болния, включително към душевноболния или сакатия, ще установим, че средновековният християнски свят проявява едно далеч по-хуманно отношение спрямо него в сравнение с Античността, където телесният или душевният негъг почти автоматично дават основание за остракиране, сиреч за отстраняване от обществото. На определено ментално равнище Средновековието съхранява този рефлекс (срещата с такъв човек, особено ако той е първият за деня, се смята за лоша поличба), но това съвсем не е задължително. Примерът с Херман от „Райхенау” е показателен: той бил почти неподвижен, ала е приет в манастира „Райхенау”, внимателно образован до степен, че става един от най-забележителните учени на XI в.

В заключение нека кажем и няколко думи за организацията на здравеопазването. Лекарите се подготвят първоначално в знаменитите градски школи, например в Салерно или Поатие, а сетне в един от трите висши факултета на университетите. Ако не говорим за многобройните самозвани лечители, внимание заслужават така наречените низши лечителски професии, които са от изключително значение за средновековната система на здравеопазването – баняджиите и бръснарите, които са същевременно нещо като фелдшери и изпълняват също процедури от „малката хирургия”: лечение на рани, кръвопускане, оперативно отстраняване на гнойни образувания и т.н. Прочее, тези професии също предполагат някакъв курс на обучение. На много места бръснарите образуват собствена гилдия, само че нямат пасивно избирателно право и не могат да бъдат приемани в градския съвет. Те достигат

понякога завидно благополучие и публично признание, ала никога не се освобождават напълно от петното на „безчестната“ професия.

Баняджиите също образуват собствен занаят, който включва най-разнообразни умения: бръснене, преглеждане и превързване на рани, наместване на изкълчени телесни членове, приготвяне на целебни напитки, както и всичко свързано с първата помощ и малката хирургия; по-късно към това се прибавя и кръвопускането.

Особен статут имат и ангажираните в една друга помощна медицинска сфера – фармацевцията. Наличието на аптека в града се смята за много престижно. Наистина средновековните аптеки се различават твърде съществено от съвременните – най-вече по асортимент. Така през 1432 г. в аптеката във Виена се продават – заедно с лекарствата – още и подправки (пипер, шафран, мускат, тамян, канела, гжинджифил, карамфил, кимион), както и всевъзможни бакалски стоки (захар, ориз, зехтин, смокини, стафиди, бадеми, сапун, восък, гипс, бонбони – последното е нещо много престижно и често се използва за твърде изискан подарък, включително на най-високопоставени лица). Широкият профил на търгуваните стоки поражда, естествено, конфликти, най-вече с бакалите, които с известно основание тълкуват дейността на аптекарите като нелоялна конкуренция. Обикновено разногласията се разрешават с помощта на градската управа. В някои градове има ценз за упражняването на тази професия, а аптекарите са задължени да полагат клетва, обвързваща ги със задължението да спазват предписаните правила: лекарствата да бъдат приготвяни само от годни „субстанции“ или да бъдат доставяни от надеждни източници; на пациента да не се предлагат лекарства, непередписани от лекар, за да се избегне самолечението; цените да са умерени и достъпни за всички граждани (в някои градове вносът на лекарства е освободен от мита и такси); своевременно да се подновява асортиментът; силните отрови да не се оставят на леснодостъпни места. Върху дейността на аптекарите се упражнява строг лекарски контрол, особено при продажба на опасни лекове – опиати, лаксанти, абортиви. Същевременно са взети мерки и срещу възможното „сработване“ между аптекаря и лекаря с цел печалба.

Първата стъпка в лекуването е, както се знае, поставянето на диагноза. Доколкото причината и симптоматиката на болестите се обвързват с баланса на течностите, който на свой ред зависи от разположението на небесните тела, то лекарят диагностик трябва да бъде в някакъв смисъл астролог. Както и да има солидни познания по ботаника. Основните целебни субстанции се извличат от растенията, поради което във Високото средновековие дори се култивират специални билкови градини. Любопитно за нас е изготвянето на специални любовни отвари. Средновековието възприема напълно сериозно влюбеността като вид заболяване, което подлежи на лечение, включително медикаментозно. Тъй като проявленията на любовната болест са многобройни и разнообразни, различни са и предлаганите средства. Така онзи, който не съумее да встъпи в сексуален контакт с жена, трябва да прибегне до помощта на растението „сатирион“, *orchis specialis*, чиято дясна,

по-голяма шушулка („тестикул“) следва да бъде стрита заедно с 47 зрънца бял пипер, към което трябва да бъдат прибавени и 4 унци мед, а след това лекарството да се разтвори в добро вино; след като пие в продължение на три гена по 9 лъжички от него, мъжката му сила ще се възвърне. Обратно, за прекомерно активни мъже се препоръчва отвара от растението *ruta graveolis*, която потиска семеотделянето, а с това и похотливостта на мъжа. Като афродизиак действат различни „нощни растения“, най-вече мандрагората. Някои от рецептите за любовни питеета включват необичайни ингридиенти: лекарят Пиер Мора говори за някакъв прах, съставен от изсушени и стрити сърце на гълъб, гроб на врабче, бъбрек на заек, както и гениталиите на лястовица. За укрепване на семейната връзка Алберт Велики предписва разтворен в течност прах от градински чесън, бръшлян и някакви червейчета.

Каквито и ефективни средства за надмозването на различните болести да има обаче, най-ефективна все пак си остава профилактиката, сиреч спазването на една здравословна *forma vivendi*. Защото първата задача на медицина е да съхрани здравето и да го подобрява там, където това е възможно. Втора задача е възстановяване на вече нарушеното здраве. Третата е – например при хронични заболявания – да смекчи болката и да утеша страдащия. Едно съчинение, „Тайна на тайните“, *Secretum secretorum*, създадено на границата между XII и XIII в., групира мярата на здравословния живот в шест пункта: 1. Избор на подходяща околна среда: светлина, въздух, вода, топлина, почва, климат; 2. Култура на храненето и пиенето; 3. Спазване на подобаващ ритъм във всекидневието – на труд и почивка, движение и покой, делник и празник; 4. Спазване съразмерността между спането и будността, съответстваща на космическите процеси и в частност на смяната на деня и нощта – да не се будува нощем; 5. Подгъждане на редовно отделяне, сиреч на цялата секреторна дейност на организма; 6. Овладяност на емоциите и страстите и спазване на дължимата мяра в общуването с другите хора. В един ръкопис от XIV в., наречен *Conservator Sanitatis*, процедурите след ставане сутрин са описани по следния начин: когато човек се събуди сутрин, той трябва да побърза да се освободи от излишните вещества в тялото си, което става освен чрез изпразване на корема, също и чрез прочистване на носа и ушите. След което да измие ръцете и лицето си, лятно време със студена, зимно – с хладка вода. След това да се снесе, грижливо да обтрие главата и цялото си тяло и да почисти зъбите си с груба кърпа. След това да препотвърди мира си с нашия Господ Иисус Христос. След молитвата да се облече и с истински апетит да се заеме със закуската си.

## Смъртта

В средновековното възприемане и преживяване на смъртта лесно може да бъде установена определена еволюция, белязана от видим разрыв около дванадесетото-тринадесетото столетие. Тази еволюция се определя най-малкото от два съществени фактора: откриването на чистилицето и откриването на индивида. Първоначалната, общо взето, ведра представа за смъртта като сън постепенно се заменя от едно галеч по-драматично въз-

приемане на този същностен екзистенциален акт, което в „есента на Средновековието” придобива дори отсенките на зловещото и макабрено.

Специфичното в средновековната идеология на смъртта е убеждението, че тя не е безусловен край на живота, а своеобразен преход и в този смисъл е елемент на самия живот. Като собствено жизнен акт умираването следователно следва да бъде нормирано, самата смърт да бъде срещната достойно (мотивът за *mors pretiosa* в агиографията и разработването на специално „изкуство” на достолепната смърт, *ars moriendi*, обхващащо строгата последователност на достолепните жестове от този решаващ момент на човешката драма), а отишлият си от нас да продължава да бъде удържан – чрез грижите ни за него – в общността на човеците. Въвличането на смъртта във фабулата на живота има двоен ефект. От една страна, идеята за прехода смекчава неимоверно ужаса пред отпадането в безусловното небитие. В житийната литература нерядко ще прочетем, че светците посрещат сетния си час не само спокойно, но дори и с радост от предстоящата среща с небесния им Отец. Храбростта и безтрепетността на скандинавските воители или на героите от „Песен за нибелунгите” пред лицето на смъртта е пословична. Но примери за обратното все пак има. Благочестивият Петер от Амстердам изпитвал такъв страх от смъртния си час, че молел Бога да му отнеме разсъдъка, когато този час наближи. Титмар от Мерсебург свидетелства за непреодолимия ужас, който изпитвала в сетните си мигове сестрата на император Хайнрих II Лиутгарда. Това безпокойство, тревожното преживяване пред лицето на смъртния час изглежда напълно оправдано. Защото става дума не за отпадане в нищото, а за преход, само че за преход към нещо напълно неведомо и тайнствено, където освен всичко останало ще бъде произнесена и окончателната присъда над по-нататъшната наша съдба. Изправеният пред лицето на смъртта човек неотменно е измъчван от мъчителната загадка на това „отвъд” и когато се домогне например до „свидетелство на очевидец”, обикновено разказът съвсем не е успокояващ.

Тази амбивалентност в преживяването на смъртта е пряко следствие от идеята за смъртта като преход, като своего рода инициация, чудновато съчленяваща – както всяка инициация – светлата надежда за преход към несмутимото по-нататък блаженство и непреодолимото безпокойство пред дебнещите ни в това неведомо отвъдно пространство злощастия. Актът на инициацията – това трябва специално да бъде подчертано – се вписва винаги в сложна мрежа от йерархизирани отношения, в структури на авторитет и власт, в символични системи, чиято кохерентност и логика следва да бъдат разпознати. В средновековна Европа свързващото звено на тези системи е паметта, паметуването на мъртвите. Възпоменателни в средновековната литература са практически всички текстове, тематизиращи смъртта. Паметта за мъртвите е неотнимаем компонент от живота в европейското Средновековие, доколкото те никога не губят своята „референтност” спрямо света на живите и в този смисъл са същностен елемент от социалното възпроизводство, от възпроизводството на социални значения. В размислите на средновековния човек за смъртта централната тема е

статутът на мъртвите, на онези, които вече са прекрачили отвъд, но не са престанали да съществуват и тук. Тази двойствена екзистенция подсилва усетливостта за парадоксалността на границата между отсамното и отвъдното и тласка към внимателното обграждане на смъртта с ритуали на прехода, застиващи постепенно в текстови конвенции и дори в ясно регламентирани институционални форми, определящи взаимоотношенията, „обмена“ между живи и мъртви, от една страна, а от друга – между самите живи по отношение на мъртвите.

От практически неизчерпаемото тематично поле на проблема за смъртта аз ще посегна към само един мотив – този за усилията да бъде надмогната скръбта по мъртвите. За тази цел ще ви запозная с едно съчинение<sup>1</sup>, публикувано през 1503 г. Съчинението представлява резюме от проповедите на Йоханес Гайлер от Кайзерсберг, държани между 1495 и 1497 г. в катедралата на Страсбург и посветени на темата за смъртта. Самият Гайлер гледал на проповедите си, изгадени в съвкупността им през 1514 г. под названието *Sermones prestantissimi*, като на своего рода *ars moriendi*, подобно на едноименното произведение на Жерсон, представляващо част от неговото „Тричастно съчинение“ и преработено в немски вариант от нашия автор още през 1482 г. Широко разпространените в края на Средновековието трактати върху „изкуството на красивата смърт“ по правило акцентират върху тясната обвързаност на добрата смърт с благочестиво и добродетелно изживения живот и съдържат конкретни предписания за безтрепетно и достойно посрещане на смъртния час, един своеобразен „рецептурник“ на меко ритуализираната последователност на действията и думите, чрез които човек съхранява достойнството си в мига на прехода към отвъдното. Ала срещата на човека със смъртта не е еднократен акт и тя не се осъществява единствено в този миг. Тя не може да бъде сведена дори и само към периода на „болестта, водеща към смърт“. В някакъв смисъл – настоява Гайлер – тя ни съпътства винаги, целият ни земен живот е всъщност постоянно умиране, в нас смърт и живот са сплетени неотделимо още от първия наш вик. Това е забелязал още Сенека, а и цялото Европейско средновековие напълно споделя популярната максима, според която смъртта е скрита в неграта на самия ни живот: *media vita in morte sumus*. Но тъкмо това всеприсъствие на смъртта ни конфронтира с нея в далеч по-широк от личното ни противостоеене смисъл. Смъртта ни засяга не само защото последователно и упорито разгражда нашия живот, но и защото ни отнема скъпите нам хора. Умението да срещнем достойно лицето на смъртта включва следователно и готовността ни да се справим със страданието от тази болезнена загуба. На това е посветено и обсъжданото от нас съчинение.

Водещият императив гласи: „Не плачи“ (*Noli flere. Nit weyn.*) Разбира се, проповедникът много добре знае, че този принцип може да има само регулативна функция. Страданието от загубата на скъп човек е естествено, мнозина

<sup>1</sup> *Eyn Trostspiegel Christlichs trosts aller betrübter hertzen die ire kynder gemahel freünd oder ander so yn abgestorben synt unzumlischen truren und beweynen. Durch den hochgelerten gottfoerchtigen herren Doctor Johannes von Keyzersperg zuo Straßburg geprediget.*

светци от Ветхия и Новия завет оплакват смъртта на близките си, а и сам нашият Господ е оплакал смъртта на Лазар, както четем в Евангелието. Човек обаче трябва да се въздържа от прекомерна и неразумна скръб. Мотивът е стар. Плачът е нелеп най-малкото поради това, че той не може да ни върне близките. Позовавайки се на гумите на апостол Павел в Посланието до солуняните, 4:13 сл., средновековната литература на утешението подсилва този в някакъв смисъл „битов“ аргумент с разсъждения от по-висок метафизичен порядък. Наистина апостолът призовава „да не скърбите, както и другите, които нямат надежда“. „Другите“ са езичниците, които не се надяват на възкресението. Тяхната скръб е разбираема, тъй като те не знаят друг живот. Ние обаче, които вярваме във възкресението, нямаме основание да тъгуваме. Прекомерната скръб се обръща в сигурна индикация за нашето неверие. С нея ние в някакъв смисъл хулим Бога и се поддаваме на едно от най-перфидните дяволски изкушения. Оплаквайки мъртвите, ние погубваме душата си, така че се сбъдват евангелските слова: „мъртвите оплакват своите мъртъвци“ (Лук. 9:60).

И така, първото и само по себе си достатъчно утешение е Божията воля (*gotlicher wil*). Наистина по-низшите душевни способности на човека е естествено да страдат. Сетивата и свързаният с тях низш разум не могат да приемат смъртта, която разрушава съществуващото. Ала във висшите си душевни способности – духовния разум (*geistliche vernunft*) и волята – ние се съединяваме с Бога и приемаме безусловно Неговото решение. Разбира се, човек няма власт над сетивните си възприятия. Волята му обаче е свободна и той е редно да послуша разума си, който, между другото, му подсказва, че Бог във величието и милостивостта си никога не сторва нещо несправедливо. Утешението по този начин се постига чрез промяната на мярата и основанието на случващото се. Съществена се оказва не загубата на близкия човек, а именно това, че по Божие благоволение сме го имали.

На второ място човек може да подири утешение в разсъждението за справедливостта на смъртта, която възстановява някакво добро равновесие (*bona equitas, quote billicheyt*) в универсума. Нелепо е да тъгуваме за загубата на нещо, което не е наша собственост, а ни е било само предоставено за известно време. Ала какво представляват всички притежавани от нас неща, ако не дар от Бога, който ни е даден с условието, че някога ще бъде поискан обратно? Много ефективна в тази връзка се оказва и стратегията по банализирането на смъртта. Ако смъртта е еднаква и обща за всички, ако пътят на всички нас е общ, както четем у Еклисиаста (13:19 сл.), то какво ново ни е сподобило, ако никой, който прехожда в отвъдното, не е нито пръв, нито последен, ако смъртта не знае нито изключение, нито лицепрятие? Всеобщността на смъртта сменя личностния компонент в нея, дегперсонализира я и в този смисъл отнема основанията за страданието, което е наистина подчертано личностно преживяване.

Третото стъкло в огледалото на утешението е неизбежността на смъртта (*mortis inevitabilitas, unvermydlicheyt des todes*). Нелепо е човек да тъгува за нещо,

което няма да го отмени. Но ние не сме родени на тази земя, за да останем вовеки на нея и тук да установим вечното си обиталище. Следователно човек трябва все някога да бъде взет оттук и да бъде отведен на друго място. Смъртта е общата участ за всички люде – за младия и стария, за благородника и човека от простолюдиеето, за учения и невежата, за богаташа и бедняка. Такъв е законът за човешкия род: всички хора са смъртни. Тук се отваря широкото пространство на философския дискурс. Смъртта е същностно определение на човека, тя е включена в самото му понятие като „разумно смъртно живо същество“ (*animal rationale mortale*). Ние сме създадени „от нищо“ и затова естествено тежнеем към небитието. От смъртта се оплакваме тъкмо защото сме забравили за първородната рана в плътта ни, защото сме въобразили себе си съвършени, безсмъртни, прекрасни, подобни на своя Създател. Радикализацията на тази теза, осъществена като съсредоточено взирание в нищожността на човешкото съществуване изобщо, може да доведе дори до своеобразно възраждане на епикурейското схващане за невъзможността на срещата между човека и смъртта, доколкото, разбира се, няма как да се срещнат небитие с небитие. Възможната реплика е онтологическото уплътняване на човешкия живот посредством благочестието и добродетелността, но тогава пък и самата смърт загубва смисъла си на зло, понеже – както отбелязва Августин – не бива да бъде смятана за зло смъртта, предшествана от добър живот. Напрежение в този контекст се поражда между две интерпретации на факта на човешката смъртност. Античното платонистко стоическо схващане за смъртта като естествена необходимост намира – колкото и парадоксално да изглежда това на пръв поглед – свои поддръжници и през Средните векове. Смъртта на човека не е за наказание, ами произлиза от естествената му предразположеност и в този смисъл следва да се приема по-скоро като заслужен покой след тегобите на живота. Няма следователно никакво основание да тъгуваме за това, дето природата следва своя ход, а и човешката смърт е само един незначителен епизод във всеобхватната драма на смъртността, в която по необходимост погиват всички неща – животните, градовете и дори слънцето, погълнато от непрогледния мрак. Тук е съвсем лесно да бъде включен целият арсенал на – макар и силно редуцирания благодарение опозицията *providentia-fortuna* – арсенал на средновековния фатализъм. Ала подводните камъни на детерминистичния фатализъм могат и да бъдат избегнати чрез простото преинтерпретиране на природата като „викарий Божи“ и в този смисъл смъртта да бъде привидяна – в един вече чисто християнски ракурс – именно като възмездие за сторения от първите човеци грях. Разбира се, пише Августин в *За Божия град*, човекът е бил сътворен способен да не умира (*posse non mori*), ала тази възможност за безсмъртие не е същата като тази на ангелите, които не умират дори и след като съгрешат. Смъртта е отплатата за греха (*stipendium peccati*, Рим. 6:23) и тъкмо жената е тази, която я е родила за нас. Решителни застъпници на собствено християнската позиция могат да бъдат открити дори сред ренесансовите хуманисти и Колучо Салутати е един добър пример за това.

Четвъртото утешение звучи на пръв поглед парадоксално: това е братовата ни полза (*fraterna utilitas, bruederlicher nuotz*). Позовавайки се на Матео Вегио и Франческо Петрарка, Гайлер привежда всъщност един от решаващите

и същевременно проблематични аргументи в литературата на средновековното конзолацио: смъртта е освобождение от тегобите на настоящия живот, спасение от житейските злощастия. Този свят е бездруго долина на плача, той няма защо да бъде обичан и в този смисъл ние нямаме основание да оплакваме онези, които са го напуснали. Който не разпознава спасителната функция на смъртта, е просто глупак. В литературата на утешението, която преследва подчертано практически цели и поради това борави далеч по-гъвкаво с теологическата материя, ще срещнем пълния речник на платонисткия дуализъм на душата и тялото, като последното ще бъде понякога без каквито и да е уговорки характеризирано като „тъмница за душата“, „бreme“ и дори „гробница“, откъдето пък ще се разгърне и цялата неизчерпаема метафорика на освобождаването, събличането, полета, възвръщането в родината. И все пак категоричността на изказа няма как да прикрие подвъпросността на този аргумент. Защото, разбира се, в настоящия живот има не само страдание и мъка. Той е дар Божии, а значи той е и някакво благо, за загубата на което е оправдано да се скърби. Нещо повече, достойното поведение на добрия християнин изисква не да бягаме от несгодите, ами да ги посрещнем мъжествено и да ги изтърпим хладнокръвно. В този смисъл познаният от Античността мотив не е възможно да бъде пренесен безпрепятствено в полето на християнската нравственост. Тъкмо поради това ние няма да го срещнем там, където въпросът за смъртта се разглежда от чисто теологическа гледна точка, сиреч в богословските трактати. В Средновековието мотивът функционира единствено в конкретната практическа пастирска ситуация, при това задължително в съпоставителен контекст, сиреч като контрапункт на темата за небесните блаженства, или с допълнения, уплътняващи съдържателно идеята за мизерията на земното човешко съществуване. На първо място, смъртта ни освобождава от тегобите на старостта, описвани, прочее, без никаква сантименталност и милосърдие например в сатиричната литература на Средните векове. Смъртта на стареца е естествена и тя, разбира се, не може да бъде повод за скръб. Прекомерното дълголетие крие в себе си всевъзможни опасности, които рязко влошават качеството на живота и от които ни предпазва навременната смърт. Освен физическата немощ в тази връзка се споменава отслабването на интелекта, затрудняващо правилната преценка на случващото се и правещо душата уязвима за всевъзможни заблуди. При това, доколкото човек е лесно податлив на съблазни, с годините той трупа грехове и това увеличава мярката на наказанието му. Изобщо трудно е да си представим по-жалка ситуация от тази на безкрайно проточилата се мъчителна старост или – вече като екстраполяция – на онази *miserabilis immortalitas*, за която разказва древният мит. Смъртта слага край на „историята на човешките злощастия“ и утешението може да дойде от напомнянето от какви тегоби се е отървал покойникът. Понякога този тип аргументиране отива твърде далеч и опира до границата на анекдотичното и дори на комичното. При това очевидно е по-добре да умреш един път, нежели да умираш всеки ден в страха си пред неизбежната смърт. Този античен мотив, до който редица автори прибегват с охота, е завещан на Средновековието от Августин. Дори смъртта на младия човек, която можем да наречем преждевременна (*immatura et acerba*), е възможно да

бъде преинтерпретирана в духа на утешителния дискурс. Далеч по-добре е, твърди Йоханес от Тепл, човек да умре още когато му се живее. Такава смърт е всъщност навременна с оглед бъдните тревоги и огорчения. Такава смърт е навременна и с оглед на това, че предпазва младия човек от греховете, които той несъмнено би натрупал, ако би живял по-дълго. Този аргумент е особено ефикасен (при изключително високата детска смъртност през Средните векове), когато става дума за загубата на дете, доколкото юношеската възраст се смята за началната, в която започваме да трупаме греховете си. Възрастовата редукция, разбира се, не е радикална и Европейското средновековие никога не отива в стилистиката на утешението дотам, че да подложи на съмнение смислеността на самия живот. Животът е дар от Бога и в този смисъл античният мотив, че за човека е по-добре изобщо да не се е раждал (*non nasci optimum*), е блокиран още в съчиненията на Отците на Църквата. На негово място проповедникът припомня Божието провидение. Бог е Този, Който е наредил всички неща в универсума и тази подредба е не само безусловно мъдра и справедлива, но и възможно най-добрата за всяка земна твар. Дори най-малкото птиче не умира без Божие наречение. Ето защо и човекът, който разумно съзнава всичко това, не би скърбял прекомерно за мъртвия си приятел, ако знае, че Бог е постъпил с него по най-добрия мислим начин.

Шестият аргумент в огледалото на утешението подхваща и разширява водещия мотив на цялото съчинение – безполезността на плача и скръбта (*fletus et tristitie inutilitas, des trurens und weynens unnütlichkeit*). Наистина, ако сега мъртвият пребивава в рая, то нелепо е да оплакваме оня, който се наслаждава на небесните блаженства, ами по-скоро да се радваме за него. Ако е попаднал в чистилицето, по-полезно би било да се молим за него с надеждата за неговото скорошно избавление. Плачовете и вайканията трябва да престанат дори ако той се е озовал в преизподнята – което, прочее, ние не можем да знаем със сигурност, освен ако по Божие съизволение мъртвият не ни се е явил, за да ни съобщи това.

Плачът и тъгата не само не принасят никаква полза на мъртвите, ами и могат и да им навредят. Този е седмият „утешителен” аргумент. Дълбоката тъга от загубата на близък човек обаче наврежда и на собственото телесно и духовно здраве на тъгуващия. Тя е и повод за злия дух да се намеси в нашия живот, да ни изкуши с отчаянието ни и да ни доведе по този начин до гибелта на тялото и душата. Разбира се, човек не е изцяло властен над собствените си чувства и в този смисъл той не е в състояние безусловно да изтръгне скръбта от сърцето си. Тъкмо поради това обаче той трябва да се уповава Богу, да моли за утешение и Бог непременно ще го чуе – рано или късно.

На осмо място Йоханес Гайлер от Кайзерсберг изброява многобройните опасности, свързани с прекомерната ни тъга по покойните ни близки. Тя е най-напред сигурна индикация за непростимата ни отгаденост на този свят, на временното и тленното. Тя, от друга страна, ни навежда на спорната мисъл, че бихме си спестили всички тези страдания и угнетения, ако изобщо не бихме имали близко до себе си нашите приятели. Нашата скръб, по-нататък, без-

друго трябва да предизвика Божия гняв върху ни, доколкото заради приятеля си ние сме готови да оспорим божественото решение. В дъното на прекомерната скръб се провиждат следите на безмерното тщеславие. Няма по-нелепо обяснение за мъката по загубения син от това, че с неговата смърт се прекратява роговата линия на едно славно коляно. Тази „глупост на името и племето“ (*torh<e>yt des nammens und stammens*) бива изобличена посредством старинния мотив *ubi sunt*, „къде са великите крале и императори, всички чеда на тази земя, дето са жадували такива почести и слава? Погребани са и никой нищо не знае за тях, паметта за тях е заглъхнала със звъна на камбаната.“

Последното и решаващо утешение е всеобщото възкресение (*resurrect<i>onis generalitas, die gemein urstend*).

Що се отнася до боязънта ни пред лицето на собствения ни край, проповедникът предлага спокойно да премислим самото понятие за смъртта, подсказвайки ни възможността да сторим това с помощта на една изящна метафора. Отправната точка на това разсъждение дава писаното у Матей 3:10, че „секирата лежи вече при корена на дърветата“. Човекът следователно е дърво, а секирата, с която то ще бъде отсечено, е в ръцете на изкусен дървосекач. Тъкмо такъв е смъртта. Този дървосекач изпълнява публична служба и дейността му засяга всички. Разположен удобно в пивницата (защото какво друго е този тук живот, ако не странноприемница, в която всички сме се отбили за кратко), той поднася всекиму неговата чаша. Никой не може да го избегне – нито силният на деня, нито властимащият, нито красавецът. Срещата ни със смъртта е неизбежна, защото е божествено регламентирана: както с оглед на собствената ни уязвимост като твари, така и поради всевъзможните външни опасности, които ни ограждат отвсякъде. Наистина за нас са напълно неведоми конкретните ѝ детайли: ние не знаем нито часа, нито мястото, нито вида на смъртта; нам е неведомо нито духовното, нито телесното ни състояние в смъртния час. Впрочем този час може да бъде мислен изцяло хронологично, сиреч да отбелязва границата на прехода от живота към смъртта, но е възможно да мислим смъртта и по-разширително, като постоянно съпътстваща ни от първия миг на нашия живот. Смъртта ни плаши с усърдността си, с горчивината и строгостта, както и с неумолимостта си. Под строгия ѝ „служебен“ израз обаче нерядко се крие добродушие и милозливост. Ние се боим от нея поради много причини: поради тясната обвързаност между душата и тялото, които смъртта разделя насилствено; поради пристрастеността ни към земните блага, които смъртта ни отнема; поради страха от предсмъртните болки или бъдните мъки. В действителност обаче тя е справедлива, доколкото изпълнява Божията присъда, а и установява нерушимо равенство между хората; мъдра, доколкото е действаща сила в един несъмнено съвършено устроен универсум; възвисяваща човека, доколкото прави ненужни трупанията на земни блага и не ни позволява духовно лентяйство, ами ни подтиква постоянно да служим Богу; изпитателка на собственото ни достойнство, доколкото пред лицето ѝ всички ние – като актьори в края на театрално представление – снемате маските и бутафорните си костюми и се представяме в цялата си нищета и човешка убогост.

Свещеник Стоян Чиликов е роден през 1972 г. в Асеновград. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“, следва аспирантура в Московската духовна академия, където защитава дисертация на тема „Архиепископ Серафим Соболев и неговите социологични възгледи“. Специализира в Аристотеловия университет в Солун и Латеранския университет в Рим. В момента е доцент по патрология към Катедрата по теология при Пловдивския университет „Паусий Хилендарски“. Автор е на книгите: *Учението за Божията майка в богословието на св. Григорий Палама* (2003); *Спасението на човека според св. Йоан Златоуст* (2006); *Красотата на света* (2007); *Въведение в богословието на отците* (2007); *Православната вяра и живот* (2012); *Празникът Успение Богородично в православната богослужерна традиция. Богословско съдържание на празника на базата на химнографията и словата на отците* (2019). Служи като енорийски свещеник в столичния храм „Св. Георги“ в кв. „Дървеница“.



**о. Стоян Чиликов**

## АНТРОПОЛОГИЧНИ КОЛИЗИИ НА КОРЕЛАЦИЯТА ДОГМАТ – ЕТОС В ЦЪРКВАТА

През последните десетилетия в академичното богословие започна да се обръща задълбочено внимание на въпроса за връзката на догмата с етоса на Църквата, което доведе до съответните нови изследвания по темата. Подобни изследвания крият в себе си риска или да изпаднем в позицията на критици и „учители“ на Църквата, или да гледаме през розови очила на проблематиката, която поставя темата, като по-скоро се стремим да я идеализираме, отколкото обективно да я анализираме. Ако изследваме обаче темата *sine ira et studio*<sup>1</sup> и се направи поне опит да сме едновременно и обективни, и честни спрямо поставената проблематика, то би могло да се стигне до една балансирана позиция, основана на цялостната традиция на Църквата. В контекста на казаното по-горе ще се опитам на базата на традиционната връзка догмат–етос в Църквата да представя възникналите проблеми в перспектива, породена от съвременните обстоятелства.

Кризата, предизвикана от ковид пандемията и свързаните с нея изпитания, изведе на преден план опасността от фундаментализъм в Църквата, който присъства в нея в една или друга форма през различните етапи на същест-

<sup>1</sup> Безпристрастно, обективно (букв. без гняв и прегубеждения).

вуването ѝ. На второ място е проблемът с неолиберализма и секуларизацията. Всъщност можем да разглеждаме секуларизацията като основна причина за появата и на либерализма, и на фундаментализма в Църквата. Колизията между фундаментализма и либерализма е изключително дълбока и многолика, като в същността си има един корен и едно начало – секуларизма.

В настоящия текст ще се опитам да анализирам причините за появата на антропологична колизия в корелацията догмат – етос, както и да акцентирам на спецификите на тази колизия. Според древната практика на Църквата връзката на догмата с етоса е същностна, затова разгледайте по-долу в текста девиации – фундаментализмът и либерализмът, са констатирани и анализирани като аномалии, които присъстват твърде силно в живота на Църквата, разяждат я, влияят ѝ, без обаче да променят нейната същност.<sup>2</sup>

### **Догмат и етос в традицията на Църквата**

Догмите на Църквата са истини на вярата относно спасението в Христос. Затова е напълно закономерна и основателна рефлексията на догмата върху етоса. Начинът на живот на християните е следствие от тяхната правилна вяра. Разбира се, те са така тясно свързани, че влияят едно на друго: догматът – на етоса, и етосът – на догмата, но в историческия контекст на развитието на Църквата догматът определя начина ни на живот. В Писанието и Преданието на Църквата догмите са истини, които определят битието на християните и чрез които се спасяват. В този контекст истините на вярата, формулирани на съборите от отците на Църквата, изразяват богооткровеното учение на Христос, което се проектира в начина на живот на вярващите, който е живот в Духа. Богооткровените истини на вярата създават в християните предпоставки за живот във вярата, така както теорията ражда практиката, така че връзката на догмата с етоса виждаме изразена в църковния живот и в светозледа на вярващите в Христос.

В Писанието и в личността на Богочовека виждаме парадигма за тази връзка между догмат и етос. Христос свидетелства: „Не мислете, че съм дошъл да наруша закона или пророците: не да наруша съм дошъл, а да изпълня” (Мат. 5:17). В основата на учението на Христос е учението за любовта и саможерт-

<sup>2</sup> Двете понятия фундаментализъм и либерализъм са неологизми, те са чужди на Древната църква, но явленията, които описват, се зараждат още след приключването на гоненията в Ранната църква. Тези понятия, които познаваме в съвременната им употреба, имат своето значение в съвременната епоха. Поради различните културни, политически и религиозни критерии в различните епохи и обстоятелствата, в които се е намирала християнската общност, те са неприложими напълно в съвременната им употреба, но като отклонение от корелацията догмат – етос, откриваме признаци за тях още в ранните периоди на Църквата, така както и ересите. Въпреки че започват да се проявяват в пълната си сила след приключване периода на гоненията, корените им са от Ранната църква с влиянието, което идва от юдейския и езическия свят. Понятията фундаментализъм и либерализъм в своята същност са неприложими за Христовото тяло, тъй като представят едни различни от църковните реалии (така, както е възгледът за зло и добро в християнската богословска мисъл). Употребата им в настоящия текст е с оглед на тяхната метаморфоза и трансформация, тъй като те подменят светоотческата вяра в Христос и се зараждат на основата на нездрав духовен живот, псевдоблагочестие или робуване на страстите, които се оправдават със свободата в Христос.

вата и борбата с егоцентризма. Виждаме примерите, които Христос показва в Новия завет: те не са борба със закона, но не са и следване на буквата на закона, защото са парадигма за живота в Христос, който е в свобода, като доброволно поробване за Бога, жертване за всички и любов към всички в Христос. Богочовекът нарушава съботата, за да изцели, за да помогне, за да извърши чудо с тялото и душата на човека. Новият завет, който Той погнечатва с кръвта Си, е благовестието за спасението на човека и света, което е извършено от милващата Любов на кръста. Апостолите това проповядват и това живеят според Неговото Евангелие.

В първите години от живота на Църквата догмат и етос са под влияние на ереси на основата на юдаизма и езичеството. Спорът между св. ап. Петър и св. ап. Павел, описан в Посланието до галатяни, е не само спор за спазването на *буквата на закона*, а за истините на вярата и за начина на живот. Решенията на Събора в Йерусалим от 51 г. са решения<sup>3</sup> за това какъв трябва да бъде животът на християните според Новия завет, заветан от Христос и Неговия пример, който те имат още пред очите си. В този контекст може да се каже, че Апостолският събор в Йерусалим отразява спора за връзката на догмат и етос, който апостолите разискват.

Отците на Църквата, подобно на апостолите, следват примера на Христос на „дело и слово“ (срвн. Лук. 24:19). Техните съчинения, от една страна, предават учението за благовестието и изясняват истините на вярата, а от друга – говорят за живота според вярата. Затова са лесно разбираеми мотивите на Църквата през IV–V век да въведе подготвителен период за желаещите да приемат свето Кръщение, по време на който оглашените изучават истините на вярата и заедно с това участват в богослужението и поставят началото на християнския си начин на живот. Св. Кирил Йерусалимски във Второто си слово към готвещите се за свето Кръщение разяснява синергията между догмата и етоса и тяхното важно значение за спасението на християните. Според него те двете заедно изразяват истинското богопочитание, служението Богу с дух и истина (Иоан. 4:23). „Начинът на богопочитание се състои – казва той – от следните две неща: от (знание на) догматите на благочестието и от добри дела.”<sup>4</sup>

Химнографските текстове на Църквата по своя специфичен поетично-възхвален начин предават истината за отношението и връзката между догмата и етоса. Светителите са възпети като „правило на вярата”, защото изразяват истините на вярата с живота си и ги предават на народа Божий: „Правило на вярата и образец на кротостта, учител на въздържанието те показа Този, Който е истината на нещата...”, се казва в

<sup>3</sup> Спорът, който апостолите разглеждат, е как да се изпълнява юдейският закон от новоприелите Христос. Решението на Апостолския събор е да не се изисква обрязване от новоначналните християни, а само „да се въздържат от осквернени, идоложертвени храни, блудство, удавнина и кръв, и да не правят на други онова, което не е тяхно угодно“ (Деян. 15:20).

<sup>4</sup> *Sanctus Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses.* PG 33, 456. Ὁ γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τοῦτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν, καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Καὶ οὔτε τὰ δόγματα, χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ· οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελοῦμενα, προσδέχεται ὁ Θεός.

общия тропар за светителите<sup>5</sup>. Троичният Бог прави светителите да изразяват вярата с живота си и да бъдат правило на вярата и образец в добродетелта, чрез което се довеждат и вярващите при Бога, Който прославя своите светии и се прославя чрез тях (срвн. 2 Сол. 1:10; Пс. 67:36). В канона на св. Авксентий, написан от св. Теофан Изповедник (†847), се съдържа свидетелство за перихорезиса и синергията между догмата и етоса в прославения от Бога светец, която е пример за начин на живот и начин на изповядване на вярата: „Твоят живот е светъл и вярата православна (правилна)<sup>6</sup>, въздържанието – чудно, разтворено от благодатта на словото, Авксентие”<sup>7</sup>.

Иконописиста изразява с помощта на боите богословието на отношението между догмата и етоса в личността на християнина и на светеца. Иконите на светителите обикновено представят светеца с Евангелие в ръце, като предаващ истините на вярата, като целият образ е одухотворен, изпълнен с Божията благодат и светлина, като притежаващ даровете на Духа от общуването с Него и поради чистия си добродетелен живот.

Описаните по-горе примери са само част от Преданието на Църквата, в което се съдържат свидетелствата за връзката на догмат и етос на основата на Свещеното писание, творенията на отците на Църквата, химнографските текстове и иконоизписването на конкретни светии.

Заедно с изследваната корелация догмат – етос, в Църквата съществуват антропологични колизии, които разрушават тази връзка или поне в крайна сметка я отслабват. Един пример: през V век св. Августин Хипонски (†430) разбира учението на Христос (изразено и чрез св. ап. Павел) относно спасението в Църквата едностранчиво като дело изцяло на Божията благодат. Тази позиция на хипонския светител е в противовес на позицията на британския монах Пелагий (†420), който смятал, че спасението на човека се осъществява изцяло в рамките на свободната човешка воля. Тези крайни възгледи на двамата и тяхната конфронтация впоследствие довеждат до нарушаването на синергията между Божията благодат и човешката свобода, между Божията воля и свободната човешка воля в процеса на спасението на човека, което в крайна сметка довежда до учението за преопределението на Калвин.

В контекста на казаното по-горе стои и колизията между фундаментализма и либерализма в Църквата като нарушаване в хармонията на корелация догмат – етос. Дълбоко зад колизията на фундаментализма и либерализма, които по различен начин интерпретират свободата на човека и Божията

<sup>5</sup> *Минія февруарій*, Москва, 1996, с. 247 (тропар на вечерня за 14 февруари).

<sup>6</sup> Смыслът на термина *православна вяра* е много по-широк от общоприетия, с който се обозначава религиозната принадлежност. Той изразява истинната вяра, която се състои не само в знанието на теоретични истини, които очертават правилното учение, а и в правилното, истинско прославяне на Бога и живот в Него въз основа на вярата.

<sup>7</sup> Канон, песен 5, тропар 3. *Минія февруарій*, Москва, 1996, с. 290.

благодат, стои една друга колизия, която прераства от антропологична в еклезиологична и крие в себе си не по-малко проблеми и капани. Става въпрос за индивидуализма и съборността в Църквата и изкуственото противопоставяне на монашеско-аскетическата традиция с евхаристийната традиция на Църквата<sup>8</sup>. На същата основа се развива и трета колизия, която отново от антропологична прераства в еклезиологична и незаслужено остава в периферията на богословските изследвания: колизията клерикализъм – антиклерикализъм<sup>9</sup>. В този текст ще се ограничи с първата от трите колизии, а именно: тази между фундаментализма и либерализма.

### **Антропологична колизия на връзката между догмат и етос. Секуларизация, либерализъм и фундаментализъм в Църквата**

Корелацията догмат – етос маркира „пътя на спасението” (Деян. 16:17) за вярващите в Христос. Същевременно поради появата на секуларизацията в недрата на Църквата се зараждат изкривявания на тази връзка, които се изразяват в течение на времето в *complexio oppositorum*<sup>10</sup> в лицето на либерализма и фундаментализма в Църквата. Секуларизацията, от която страда Църквата днес, се проявява и в ранната християнска епоха. С приключването на гоненията, навлизането на големи маси езичници в Църквата и създаването се впоследствие единство между Църква и държава започва мъчителният процес на

<sup>8</sup> Евхаристийната и аскетическата традиция на Църквата се развиват самостоятелно една от друга и същевременно зависят една от друга. Между тях трябва да има синергия, подобна на тази между догмат и етос, но за съжаление, в историята на Църквата тя прераства в колизия, за което твърде често допринасят и самите членове на Христовото тяло. Християнският живот е ясно обусловен от мирогледа, който създават двете традиции. Този мироглед може да е под въздействието както на модерни богословски възгледи, така и на пастирската икономика и редица други фактори. В резултат на това Евхаристията е под влияние на аскетиката и в определени случаи – противопоставена на подвига. Въпросът за честото причастяване на вярващите е парадигма за колизията между Евхаристията и подвига и на приоритета, който се отдава на Евхаристията пред аскетиката. Аргументацията на двете практики е въз основа на традицията на Църквата, но се пропуска фактът, че изследователският подход и метод не са само богословски, но и пастирски. Без пастирския подход и двете позиции е възможно да проектират или в краен консерватизъм (фундаментализъм) или в откровен либерализъм.

<sup>9</sup> Клерикализмът е характерен за консерватизма, а антиклерикализмът – за либерализма. И при двете позиции са възможни аргументи в подкрепа на едната или другата страна. Но те са по-скоро едностранчиви и крайни и въпреки че се оправдават с библейски и светоотечески текстове, са интерпретирани тенденциозно в полза на отстоявания възглед. Впоследствие, въпреки че клерикализмът е характерен за римокатолицизма, а антиклерикализмът – за протестантизма, „воюването” против схоластиката на римокатолицизма довежда до отявлен либерализъм, при който, каквито и говори да се използват, методът и начинът на мислене са твърде съществени с тези на същата тази схоластика на римокатолицизма. Това се отнася и за текстове на православни изследователи. Пример: твърдението от текста „Светотайнствената изповед” на прот. Д. Димитров, че свещеникът по време на тайнството Изповед е „само свидетел и нищо повече”, е срешено и приравняващо свещеника с останалите християни. (Вж. „Светотайнствената изповед”, <https://www.pravoslavie.bg>, 21.04.2021). В действителност свещеникът по време на изповедта е освен свидетел и тайноизвършител. В този контекст говори за священослужителите и св. Василий Велики в молитвата на приношението от Божествената литургия, като ги нарича: „служители на святите Твои тайнства” λειτουργοὺς τῶν ἁγίων σου μυστηρίων. Вж. Λειτουργία Μεγ. Βασιλίου. Ιερατικόν. Αποστολική Διακονία. Αθήνα, 1992, σ. 174.

<sup>10</sup> Единство на противоположности.

секуляризиране на Църквата<sup>11</sup>, който се отразява пагубно върху нейния бого-служебен и духовен живот. Той се проявява и чрез сблъсъка на двете противоположни и полюсни прояви на секуларизма – либерализма и фундаментализма, които намират почва в църковния живот през различните епохи.

Секуляризацията е неизбежно явление с оглед на влиянието на езичеството върху християнството и „духа на този свят“ (вж. 1 Кор. 2:12) върху „царството, което не е от този свят“ (вж. Иоан. 18:36). Отците на Църквата в своите съчинения се опитват да предпазят християните от отклонявания в крайностите на либерализма или на фундаментализма, въпреки че не използват тези понятия в тогавашната епоха. Всяка една ерес е подмяна на истината за спасението в Църквата. Секуляризацията, подобно на ересите, внася нарушения във вярата на християните, слага капани за тяхното спасение, чрез които подменя етоса на християнството. Тя корозира връзката догмат – етос, тъй като променя начина на живот на вярващите в Христос. За нас, християните от последните два века, тя може да бъде наречена в определен смисъл *съвременна ерес* в Църквата, тъй като в днешните условия е повлияла и влияе много повече, отколкото преди няколко столетия.<sup>12</sup>

Учението на Христос е потвърдено в свидетелството на живота на светиите, в творенията на отците, които предават живота в Христос на вярващите през всичките епохи на Църквата. Свободата, за която говори Христос в Своите евангелски слова, апостолите – в своите послания, и отците – в своите съчинения, е свобода в Духа. Така я описва и св. ап. Павел – приелият Христос в свобода, който е призван в свобода, копнее да бъде роб Божий, „призваният свободник бива роб Христос“ (1 Кор. 7:22)<sup>13</sup>. Свободата не е либерализъм, чрез който се правят компромиси и човек угажда на егоизма си. Същото се отнася и за фундаментализма в Църквата: учението на Христос е изкривено в *ревност не по разум* (вж. Рим. 10:2)<sup>14</sup>. То не е консерватизъм или традиционализъм в Църквата, а отново служене на собствените страсти, в които първенствува гордостта.

<sup>11</sup> Според свидетелството на Евсевий Кесарийски процесът на влияние на живота на езичниците върху живота на вярващите в Христос започва от първия почти 20-годишен мир от преследванията на християните при управлението на император Диоклециан (284–305). Според църковния историк тогава християните започнали да си завивдат един на друг, да се оскъряват, царяло неизразимо лицемерие и притворство, взаимна вражда и омраза, „а към властта се стремят така жадно, пише той, както тираните към тиранията“. Eusevius Pamphilus . Historia Ecclesiastica 8, 1 PG ,20, 741B.

<sup>12</sup> Срв. Кокудев, Щони (дякон Сава), *Енорийските общности и виртуалното християнство. Опит за рефлексия върху посттоталитарната църковна идентичност*, сп. „Християнство и култура“ 4 (81), с. 101-114.

<sup>13</sup> „Призваният в свобода е роб Христос“ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶν Χριστοῦ . In: Nestle- Aland. Novum Testamentum Graece. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2012, p. 530.

<sup>14</sup> Изразът е станал нарицателен според синодалния превод на Библията на български език и се използва като библейски фразеологизъм, за да се изрази фундаментализма във вярата. В изданието на Nestle-Aland изразът стои „ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ’ οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν“ – „защото имат ревност по Бога, ала не според знанието (което са получили)“. Става дума по-скоро за знанието, относно живота според вярата, знанието за Бога, което израилтяните са получили от Тората, Закона и Пророците. С други думи, според този библейски текст апостол Павел свидетелства, че ревността по Бога може да не бъде според начина на живот, който е въз основа на нашата вяра, на богопознанието, което имаме от общуване с Бога, на основата на Неговото учение в Писанието. Благодаря на прот. доц. г-р Павел Събеv, който ми обърна внимание на съществуващото разночетене между гръцкия текст и синодалния превод.

Христос според Евангелията нарушава закона и същевременно изпълнява закона, защото Неговият пример е на основата на любовта, милостта и саможертвата, не на законничеството, формализма или егоцентризма. Секуларизацията в лицето на фундаментализма и либерализма променя теоцентричния характер на християнската вяра и живот, като ги трансформира в антропоцентричен. Много от разколите и ересите са въз основа на секуларизацията на Църквата и нейното възприемане и превръщане в инструмент за власт, влияние и материални придобивки. Начинът ни на живот показва какви сме като християни, независимо от позицията, която заемаме. Когато той (етосът) се променя, се променя и основният критерий на вярата – богослужението и тайнствата, тъй като тайнствата са свързани с аскетиката и начина на живот на православните християни.<sup>15</sup> Секуларизирана църква е възможно да роди и секуларизирана духовност, с която по-скоро имитираме духовен живот. Това е процес на боледуване, в който има страдание от страстите на човека, но има и лечение. Всеки е възможно да сгреша, да падне, въпросът не е в еднократното падане и ставане, а това да не се превърне в състояние на гушата, която изповядва такъв мироглед и такава вяра, защото това няма да бъде учението на Богочовека Христос, а предаване на Неговото учение, изкривено през призмата на нашите страсти.

Ересите, които разтърсват Църквата през първите векове (както и след това), са или на основата на юдейството, или на езичеството. От една страна, юдейството влияе върху новообразуваната християнска общност, а от друга страна, постепенно става все по-голямо влиянието на езическите маси, които влизат в Църквата. Така се появяват ересите на монархианството, арианството, духоборството, македонианството или на гностици и евионити. Те всички свидетелстват за нарушената връзка между догмата и етос, както и за появата на антропологичната колизия либерализъм – фундаментализъм, която се проявява по-силно или по-слабо, но неизменно през всички епохи от съществуването на Църквата, защото е защитена от секуларизацията. Това явление се е превърнало в закономерност под влияние на срастването на държавата с Църквата и впоследствие е оказало огромно влияние върху развитието на живота на вярващите през всички епохи от съществуването на Църквата.

Основна причина за секуларизирането и изострянето на последвалата колизия е влиянието от „стария човек“ (Кол. 3:9) при християнизирания на Империята. Езичниците влизат в Църквата обременени от старата си вяра, традиции, култура, които невинаги са оставили пред кръщелния купел. В Империята се изгражда политика за християнизация, но някои езичници стават християни повече поради користолюбиви стремежи, заради израстване в кариерата и лесен начин на живот, отколкото заради вярата си в Христос. По този начин християнската вяра е изправена пред опасността от проникване на езически елементи, които оказват влияние на живота на християните в

<sup>15</sup> Интересно е да се проследи развитието на поставената тема според каноните на Църквата. Те свидетелстват за стремежа на Църквата да се доведат вярващите до Христос, да се преодолеят различните страни на многоликия егоизъм и запазване на единството на вярата в живота на християните.

Империята. Секуляризирането на Църквата се засилва поради зависимостта ѝ от светската власт, като императорът се превръща във „външен епископ“ за Църквата<sup>16</sup>, получава царско помазание, право да влиза през царските двери по време на богослужение и да се причастява в олтара с епископите и свещениците, тогава, когато народът вече е отделен от причастие с клира. Св. Йоан Златоуст и св. Григорий Богослов през IV век изразяват тревога, че се става свещеник поради службогонство, което по нищо не се различава от това при светските длъжности.<sup>17</sup>

Петата новела на св. Юстиниан Велики (†565) чертае перспективи за хармония и симфония между държавната и църковната власт, които обаче се оказват неосъществими. Епископът „се превръща“ в съдия, богослужебните одежди наподобяват облеклото на византийската аристокрация, като наръкавниците, сакоът, жезълът и короната на архиереите са аналогични на царските.<sup>18</sup> През вековете секуляризацията се отразява в богослужебния и духовния живот на Църквата, както и в различни нейни важни области като богословие, християнско изкуство и култура. Вероятно секуляризацията на Църквата е макар и не основна, но една от косвените причини за възникването на монашеството. То е напускане на този свят с цел единение с Бога. С развитието на Църквата то също ще бъде подложено на заплахата от секуляризация.<sup>19</sup>

Основният фактор за секуляризацията на Църквата през вековете е влиянието на държавната власт върху нея, което въздейства и изменя християнския начин на живот. В същността си нарушаването на връзката догмат – етос започва преди приключването на епохата на гоненията на християните. Първите християнски ереси и разколи свидетелстват за гревността на този процес на основата на човешките страсти.

Зараждането на колизията може да се търси още в греха на прародителите, чрез който се поврежда човешката природа и човекът се отдалечава от Бога. Христос със Своя живот, смърт и Възкресение обновява човека, спасява го и го преобразява. Животът на християните в Църквата е освещаване на човека, и Писанието на Новия завет свидетелства за стремежа на Църквата да запази единството си от изкривявания на истините на вярата, които се изразяват не само в словесно формулиране на богооткровеното учение за

<sup>16</sup> Eusevius Pamphilus. *De vita Constantini* 4,24 PG 20, 1172B: ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἂν εἶην.

<sup>17</sup> Sanctus Joannes Chrysostomus. *Homiliae in Acta Apostolorum* 3, 5PG 60, 40.

<sup>18</sup> Наистина, някои от отците на Църквата оправдават тези „нововедения“ с царското служение на Христос, на което свещенослужителят е образ, когато служи светата Литургия. Но по същество това е линията на развитие на секуляризация на църквата, пример за която е още Павел Самосатски. Учението за Христос е отдалечаване от лукса, властолюбието, егоизма и е борба със страстите, което в голяма степен се запазва при монашеската традиция на Църквата и в по-малка – в живота на Църквата в света.

<sup>19</sup> Аскетиката, молитвата и богослужението изразяват православния начин на живот не само на монасите, но на цялата Църква. Разбира се, монашеството е повлияло и продължава да влияе върху основните сфери от църковния живот, но те са принадлежност на цялата Църква. Либерализмът не е опасен, когато е индивидуално явление на някои от членовете на Църквата, а когато влияе на цялата църковна общност. В този контекст секуляризацията уязвява Църквата, като предизвиква противопоставянето на фундаментализма на либерализма в църковното тяло.

спасението на човека, но и в начин на живот според него.

Посланията на апостолите в Новия завет предпазват християните от ереси, които предлагат различен Христос от Спасителя, видян от Неговите ученици, описан в Евангелията и *живян* от християните. Посланията съдържат и преки наставления именно относно християнския начин на живот. За да се живее свято, е необходима християнската любов на основата на саможертвата, повтаря многократно св. ап. Павел.<sup>20</sup> Апостолите се стремят да посочат необходимостта от нравствен живот на вярващите в Христос: св. ап. Павел говори против кръвосмешението, блудството, прелюбодеяството, невъздържанието, обяснява какъв да бъде животът на домашната църква, отношението към езичниците, към гържавната власт.<sup>21</sup> Древното анонимно християнско съчинение „Послание до Диогнет“ говори за живота на християните през II век, че „в плът се намират, но не по плът живеят, но са граждани в небесата... обитават света, но не са от света“<sup>22</sup>.

Същевременно разколът в Африканската църква по време на светителственото на св. Киприян Картагенски (†258) е показателен за нарушаването на връзката догмат – етос. В него откриваме проявяващи се признаци на фундаментализъм на фона на балансираната позиция на св. Киприян. Разколът на картагенския презвитер Новат е поради оспорване правото на епископа и клира да приемат в единство с Църквата отпадналите от вярата, но в основата му са човешките страсти завист и властолюбие. Картагенските презвитери, начело с Новат, искат изповедниците (които са изповядвали Христос по време на мъченията) да са тези, които да приемат желаещите да се завърнат в лоно на Църквата, а не епископът и клира, като се позовават и на отдалечаването на св. Киприян от мястото на преследването, с което избягва мъките и смъртта за Христос. Фундаментализмът, независимо от епохата, в която се намира Църквата, отправя обвинения като прикрива своите стремежи, както това прави Новат. Същевременно плодовете от неговите действителни намерения се проявяват в следващите години след описаните събития: Новат и групата около него правят разкол в църквата в Картаген, а св. Киприян при поредното гонение умира като мъченик за вярата.

Вторият пример от Ранната църква за нарушаването на корелацията догмат – етос и проявата на секуларизацията в ранните ѝ стадии, на либерализма и фундаментализма е свързан с личността, живота и учението на Павел Самосатски (†275). Той е едновременно и гържавен служител<sup>23</sup>, и епископ на

<sup>20</sup> Животът на християните в Църквата като тяло Христово е уподобяване на Христос и живот в Него (вж. Иоан. 15:13: „Никой няма любов по-голяма от тази, да положи душата си за своите приятели“). Апостолът на езичниците преподава учението на Христос: „... за да бъдем свети и непорочни пред Него с любов, както предопредели да ни осинови за Себе Си, чрез Исуса Христа“ (Еф. 1:4-5; вж. още: 1 Кор. 14:4-8; Гал. 5:6).

<sup>21</sup> По-подробно вж. Събеф, П. *Диптих за Савел от Тарс*. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2018, с. 46-77.

<sup>22</sup> *Послание до Диогнет*, (прев. Риболов, Свет.). В: *Светоотеческо наследство. Изборник*. С., 2001, с. 110.

<sup>23</sup> Павел Самосатски изпълнява светската длъжност *дуценарий*, която е висш гържавен пост във връзка с финансите на страната. Според Евсевий Кесарийски самият Павел Самосатски *предпочитал да се нарича по-скоро дуценарий, отколкото епископ*, въпреки че съвместявал и двете служения. Eusevius Pamphilus. *Historia Ecclesiastica* 7, 30 PG ,20, 712C: δουκηνάριος μάλλον ἢ ἐπίσκοπος θεῶν καλεῖσθαι.

една от най-важните катедри – Антиохия. Това съчетаване на двете власти е отразено и в начина му на живот, описан от историка Евсевий, епископ Кесарийски. Павел Самосатски си служи с всички дворцови похвати, маниери и атрибути на гържавната власт при изпълнението на епископското си служение. Той се облича разкошно, забранява песнопенията, прославящи Господ Иисус Христос, а постановява *да се пеят химни в негова чест*<sup>24</sup>. Той е *високомерен и горделив*<sup>25</sup>, *безмерно богат посредством беззаконие и светотатство*<sup>26</sup>, *благочестието счита като средство за печалба*<sup>27</sup>. С поведението си принуждава и останалия клир да подражава на живота на света, като го учи на ласкателство и интриги: ако в своите проповеди епископите и свещениците от съседните градове и села го ласкаят, им позволява да се обръщат към народа (за проповед)<sup>28</sup>. Подобно на гържавните служители, се обкръжава с *множество телохранители* (копиеносци – *δουροφόροι*), *така че неговата пищност и високомерие към окръжаващите го правят вярата ненавистна*<sup>29</sup>.

Догматическото учение на Павел Самосатски е осъдено от отците на Събора в Антиохия през 268 г. като неправилно. Той отрича божеството на Господ Иисус Христос<sup>30</sup> и става прегрешение на Арий. Евсевий Кесарийски привежда свидетелството на отците от Събора в Антиохия, които осъждат заблудите на Павел Самосатски, като посочват, че е отпаднал от тялото Христово: „Тъй като той е отстъпил от правилото на вярата и приел незаконни и лъжливи учения (νόθα διδάγματα), то няма какво да се съди за делата човек, който е вън от Църквата”<sup>31</sup>.

Павел Самосатски е ярък пример за нарушаването на корелацията догмат – етос и образец на влиянието на света в живота на Църквата. С признаването на християнството за свободна религия и гържавната политика за симфония с Църквата този процес се задълбочава, като християните в опита за живот в Христос често изпадат под влиянието на секуларизацията в една от двете крайности – фундаментализъм или либерализъм.

През V век младият Александрийски епископ Кирил, който по-късно става знаменитият отец на Църквата, допуска подобни знаци на проява на „ревност не по разум” (Рим. 10:2). Той използва монасите в борбата си със светската власт и прави опит за канонизация на мъченик за вярата – монаха Амоний,

<sup>24</sup> Евсевий Кесарийски пише, че повод за това бил празникът Пасха, през време на който организирил да пеят песнопения в негова чест. Eusevius Pamphilus. Historia Ecclesiastica 7,30 PG ,20, 713B.

<sup>25</sup> „ὕψηλὰ φρονεῖ καὶ ὑπερήρται” – *високомерно се носи и се превъзнася*. Op. cit. PG 20, 712C. Евсевий Кесарийски привежда в своя труд дословно свидетелството на отците от Събора в Антиохия от 269 г., които се опитват да предпазят вярващите от отравата на ереста на Павел Самосатски, да намерят разрешение и лечение на неговото *смъртоносещо учение* (θεραπείαν τῆς θανατηφόρου διδασκαλίας). Ibid PG 20, 709C.

<sup>26</sup> ...ὕπερβάλλοντα πλοῦτον ἐλήλακεν ἐξ ἀνομιῶν καὶ ἱεροσυλιῶν. Ibidem PG 20, 712B.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibidem PG ,20, 713B.

<sup>29</sup> Ibidem PG ,20, 712C.

<sup>30</sup> Op. cit. 7, 27 PG 20, 705C: „ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου” (*бил по природа обикновен човек*).

<sup>31</sup> Op.cit.7,30...„ὅπου δὲ ἀποστᾶς τοῦ κανόνος, ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν, οὐδὲν δεῖ τοῦ ἕξω ὄντος τὰς πράξει κρίνειν” PG 20, 712B.

който е убит заради нападение на висш гържавен служител<sup>32</sup>.

Св. Йоан Златоуст (†407) умира поради конфликта си с императрица Евдоксия и интригите на епископата, начело с Александрийския архиепископ Теофил; св. Максим Изповедник (†662), св. Софроний Йерусалимски (†638), св. Мартин, папа Римски (†655), и много от константинополските епископи умират заради отстояване истините на вярата. Намесата на гържавата в делата на Църквата в Източната империя се оформя в цезаропапизъм, а обратният процес се наблюдава в Западната империя – папоцезаризъм, който получава крайния си вид в структурирането на църковна гържава – Ватикан. Последвалият процес на Реформацията е продукт на секуларизацията в другата ѝ форма – либерализма, който въстава против фундаментализма.

### **Съвременно състояние на колизията фундаментализъм – либерализъм**

Днешните процеси, които протичат в Църквата, са резултат на продължилата секуларизация, която постепенно институционализира църковното тяло, като предава на членовете му (клир и миряни) всички характерни за пагналата природа характеристики и признаци, като най-вече променя начина на живот. Това е предпоставка за възникването на нови разколи и ереси в Църквата. Римската империя се разпада, но на нейно място се развива Руската империя, след това националните църкви и ереста на етнофилетизма, която е следствие на процеса на секуларизация. Тя оказва мощно въздействие върху църковното тяло през различните епохи, като двете полюсни проявления – фундаментализмът и либерализмът, се проявяват под различна форма. Църквата в лицето на клира (епископат, презвитери) има учителната власт да свидетелства с живота си за Христос, да Го преподава и да води към Него, като възпитава в Неговото учение. Същата педагогическа функция има и богословието, което възпитава в истините на вярата като слово и живот. Когато това не се случва, се появяват *уродливи* форми на християнски живот, които се проявяват във фундаментализъм или либерализъм<sup>33</sup>.

Духовният живот има разнообразни проявления и лесно всяко от тях може да се подмени с болна мистика, благочестието – с пиетизъм, вяра – с фундаментализъм, духовното ръководство – с младостарчество<sup>34</sup>, богословието като слово за Бога – с интелектуално говорене, интелектуализирането на вярата и сблъсъка на харизматичното богословие – с рационализма и интелектуализ-

<sup>32</sup> Амоний ударил с камък в главата префекта Орест, който според закона го мъчил до смърт. Самите християни в Александрия не одобрили опита на Кирил за канонизация, защото знаели, че монахът Амоний е умрял поради своето безрасъдство, а не защото е бил „принуждаван да се отрече от Христос“ (οὐ μὴ ἀνάγκη ἀρνήσεως Χριστοῦ). Socrates. Historia ecclesiastica 7 PG 66, 765C -768A.

<sup>33</sup> Съвременната форма на либерализма е известна като модернизъм.

<sup>34</sup> Интерес представлява статията на Кирил Говорун „Фундаментализм в Восточном християнстве“ В: Богров, А., Толстолуженко, М. (Ред). *Политическое богословие*, М., 2019. В нея авторът прави историко-критически анализ на фундаментализма. Според него култът към старците (младостарците) в православие е подобен на *поклонението към папството* в римокатолицизма или на *библейския абсолютизъм* в протестантизма. Вж. Говорун, К. Пос. съч., с. 104.

ма, светоотеческият опит в богословието – с аристотеловия метод на богословстване, на философизирането на богословието. Като краен резултат богословието се превръща в инструмент на възпитаване в либерализъм във вярата, а животът в Христос е заменен от икономията на интелектуалното богословие. Тогава начинът на живот на християните по нищо не се различава от този на нехристияните.

В същността си начинът на мислене и при фундаментализма, и при либерализма е по-скоро интелектуализиран и индивидуалистичен, а не църковен и в Христос. Имитация на духовен живот е възможна и при двата полюса на колизията, които може да имат множество нюанси, доближаващи ги един до друг.

Образът на каещия се християнин, който се подвизава, като се бори със страстите си, има за основа богатата православна традиция на Църквата, изразена чрез евангелските, светоотеческите, богослужебните и житийни текстове. Но дори и тези автентични извори и свидетелства може да се окаже, че захранват псевдодуховен живот, защото човекът има свободна воля. Едни и същи текстове и примери е възможно да се интерпретират по различни начини, под влияние на човешките страсти най-вече – поради скрита гордост и лъжливо благочестие<sup>35</sup>. Тогава духовната борба по-скоро се имитира и това е възможно и при двата полюса – и при фундаментализма, и при либерализма. Геният на Фьодор Достоевски представя много ярко различните форми на православната духовност в романа *Братя Карамазови*. Персонажите на Иван Карамазов, Алексей Карамазов, Дмитрий Карамазов и Павел Смердяков, както и тези на стареца Зосима, монаха Терапонт и Великия инквизитор, са образи от съществуващия църковен живот и представят духовни и псевдодуховни реалности.

Антропологичната колизия между фундаментализма и либерализма може да бъде лесно разпозната в различните епохи от историята на Църквата. Знаков е сблъсъкът на св. Симеон Нови Богослов (†1022) с Никомидийския митрополит Стефан, който се опитва да подиграе преподобния, че не разбира от интелектуално богословие и затова му поставя задача да разясни как той разпознава и разделя ипостаса на Сина от този на Отца, с „умствено различие или с действително“. Отговорът на богопросветения Симеон е неговият

<sup>35</sup> Библейските текстове ясно изразяват какво е истинското и показното благочестие и любов. Св. ап. Яков в своето послание посочва истинското благочестие в състраданието и грижата за другите и по-конкретно за тези, които са най-много оцетени от смъртта – сираците и вдовиците. Той говори за влиянието на света (секуларизацията) и за чистотата на сърцето. „Чисто и непорочно благочестие пред Бога и Отца е това: да пригледваш сираци и вдовици в техните скърби и да се пазиш неосквернен от света“ (Як. 1, 27). Господ Иисус Христос с живота, делата, смъртта и словата Си говори за любовта като саможертва: „Никои няма любов по-голяма от тази, да положи душата си за своите приятели“ (Иоан. 15:13). Св. Йоан Златоуст в коментара си на посланието на ап. Яков свързва благочестието с милостта и състраданието с които се уподобяваме на Бога: „Това с което можем да се уподобим на Бога, е милосърдието и състраданието. Ако това нямаме, сме лишени от всичко. Не е казал (апостолът): ако постите, ставате подобни на вашия Отец. Няма нищо такова у Бога. А какво? Бъдете милосърдни, както е милосърден и небесният ваш Отец...“. Останалото според Беда Достопочтени е фалшиво благочестие, показна религиозност: „пред Бога и Отца много хора изглеждат (опитват се да се покажат като) религиозни, но те са чужди на Бога“. Вж. повече в: Оген, Т. *Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I – VIII веков*. Твърь: Герменевтика, 2008, с. 25.

знаменит химн 21<sup>36</sup>.

Богословието и днес може да се окаже инструмент на либерализма или на фундаментализма. Същевременно Църквата продължава да се секуларизира и в наши дни, като проявява всички признаци на влиянието на гържавата, което предизвиква още по-големия сблъсък между фундаментализма и либерализма. Съвременен пример е отнемането на църковния сан на протодякон Андрей Кураев от Църквата в Русия (Московска патриаршия) заради „говоренето му против Църквата“.

Каноните са свидетелство за опита на Църквата да предпазва вярващите от отдалечаване от Бога и за духовното им лечение при грешки. Принципите на акривията и икономията обаче е възможно да се използват не за лечение на вярващите, а под влияние на секуларизацията да подхранват фундаментализма или либерализма, гордостта или егоизма, които са в основата на погрешното интерпретиране на каноните. Пандемията от COVID-19 показва, че Църквата в съвременния свят се затруднява да се грижи за духовното изцеление на вярващите. И твърде често учението за Христос е форматирано или във фундаментализъм, или в либерализъм.

Христос в Евангелието разказва притчата за митаря и фарисея. Химнографията на Великия пост минава под знака на основните послания, които Той отправя чрез тази притча. Става дума за автентичната християнска духовност, която може да подминем в сянката на основните две течения духовност, представени от вечните образи на митаря и фарисея в Църквата – консерватора законник и либерално мислещия и живеещ християнин, който често грешни. Образът на фарисея, законника, книжника е постоянен, докато образът на митаря е допълнен от блудницата, блудния син, разслабения от къпалнята Витезда, разбойника на кръста.

Писанието, словата на отците и богослужебните текстове имат сотириологичен характер – те изразяват християнската вяра и живот, които водят към живот вечен. И трите привеждат примери и укрепяват вярващите, за да имат християнски начин на живот „на дело и слово“. Въпросът не е в еднократно подхлъзване в едната или другата посока, а това да не се превърне в начин на живот, който е различен от примера на Христос, от Неговото учение, така както са го живели и проповядвали отците.

Случаят със св. Киприян Картагенски е показателен за формирането на фундаментализъм в Древната църква. Но архиепископът възпитава във вярата. При появата на чумата той насърчава християните да се жертват за ближните. Това е християнската саможертва, която е различна от християнския фундаментализъм, който се развива на основата на пиетизма.

Някои от житията на мъчениците, които са писани през по-късните епохи,

<sup>36</sup> Symeon de Nouveau Theologien. *Hymnes*. (Ed. Koder, J.). SC 54, 130-168. Paris: Les Editions Du Cerf, 1971

съдържат в себе си апологетични елементи – в изповядването на вярата как те хулят езическите богове. Да се подражава обаче на това без здрава християнска вяра, означава че изобщо не се разбира не само учението на Христос, което проповядват и живеят апостолите и отците, но и времето, обстановката и ситуирането на мъчениците в Римската империя, които наистина умират за Христос и Го изповядват, като искат любовта Му да обхване целия свят. Това казва и общият тропар за девиците мъченици: „Твоята агница, Иисусе, зове с висок глас: Тебе, Женихо мой, обичам, и Тебе като търся, страдам, и се съразпъвам, и се съпогребвам с Твоето кръщение, и страдам заради Тебе, за да живея с Тебе...”<sup>37</sup>. Мъчениците с живота и смъртта си се уповават на Христос. Когато живеят или умират, те са Христови, изпълнени с Неговата любов, затова смъртта им не е индивидуален акт, а свидетелство за Христос, събитие, в което участва цялата съборна Църква. Готовността им да намерят смъртта си заради Христос, както и животът им са изпълнени с Неговото присъствие. Затова и примерът им ражда нови християни, които живеят в Христос. В този контекст св. Йоан Златоуст казва, че дори мъченичеството и саможертването за Христос не служат за нищо, ако нямаме любов.<sup>38</sup> „Който не е опазил братската любов – казва св. Киприан Картагенски, – той не може да бъде мъченик за вярата.”<sup>39</sup>

В съвременната епоха много по-забележими са признаците на секуларизация в Църквата, фундаментализма и либерализма, отколкото на живот според апостолската и светоотеческата вяра в Христос. Това не означава, че Църквата днес не изпълнява своите социологически функции. Тя просвещава и води човека към преобразяване и обожение, но примерите на секуларизация, фундаментализъм и либерализъм са много по-ярки и крещящи от тихото служение на членовете на тялото Христово, които се освещават в общението с Христос.

Саможертвата, любовта, отговорността, трезвостта, които проявяват християните през всички епохи от съществуването на Църквата, са присъщи и днес. През III век християните в Картаген се жертват за ближните по време на чумата – и днес това се прави тихо, без много вдигане на шум от вярващите в Христос; едно от първите неща, които направи новоизбраният Сръбски патриарх Порфирий, е да облече медицински костюм за защита и да влезе в ковид отделието, за бъде съпричастен и да даде утеха на болните.

Нашият Господ Иисус Христос е Бог на любовта, саможертвата, милостта, надеждата, които не парадират, а кротко се раздават там, където има нужда, така както Христос го е правил, а така също и апостолите, отците, вярващите в Троицата през всички епохи, включително и днес.

<sup>37</sup> Минія февруарій Москва, 1996, с. 115 (тропар на вечерня, 5 февруари).

<sup>38</sup> Sanctus Joannes Chrysostomus. *Homilae in prima ad Corintios*. 5,4 PG 61, 212.

<sup>39</sup> Sanctus Thascius Caecilius Cyprianus, *De unitate ecclesiae*, 14 PL 4, 510B.

# НЕКА ЦЪРКВАТА В УНГАРИЯ БЪДЕ СТРОИТЕЛ НА МОСТОВЕ И ПАЗИТЕЛ НА ДИАЛОГА!

Слово на папа Франциск пред епископите на Унгария по време на Апостолическата визита на папата в Унгария, Будапеща, 12 септември 2021 г., Музей на изящното изкуство.<sup>1</sup>

*Скъпи братя епископи,*

Щастлив съм да се присъединя към вас в края на 52-рия международен евхаристичен конгрес. Благодаря на епископ Андраш Вереш<sup>2</sup> за добрите гуми и за красивия подарък, който ми поднесе от името на всички вас – наистина е красив, благодаря. Благодаря на всички вас за топлото посрещане и за подкрепата ви за това събитие, което ни припомня централното място на Евхаристията в живота на Църквата.

Бих искал да споделя с вас някои мисли, които са вдъхновени от евхаристичното богослужение. В осветените хляб и вино ние виждаме Христос, Който предлага Своите тяло и кръв за нас. Църквата в Унгария чрез своята непоколебима вяра, проявена в хода на гонения и чрез пролятата от нейните мъченици кръв, по особен начин е свързана с Христовата жертва. Колко много от тези наши братя и сестри, епископи и свещеници, са изживели това, което отслужват на олтара! Те бяха смазвани като житни семена, за да нахранят другите с Божията любов; мачкани като гроздови зърна, за да може Христовата кръв да се превърне в източник на нов живот; те бяха прекършвани, но тяхната изпълнена с любов жертва пося в историята на вашия народ евангелско семе на прераждането.

Когато се връщаме към тази история на мъченичество и жертвеност, трябва да погледнем и в бъдещето, водени от същото желание като мъчениците: да упражняваме милосърдието и да свидетелстваме за Евангелието. В живота на Църквата тези две неща трябва да останат неделими: *съхраняването на миналото и погледът към бъдещето*. Да съхраняваме корените на своята вяра и отминалата история, без обаче да оставаме възгледани само в миналото, а да бъдем обърнати към бъдещето, където с нетърпение очакваме да открием нови пътища за проповядване на Евангелието.

<sup>1</sup> Заглавието е на редакцията.

<sup>2</sup> Андраш Вереш (р. 1959г.) – епископ на Дьор, председател на Конференцията на католическите епископи на Унгария. Б.пр.

Пазя ярки спомени за унгарските сестри от конгрегацията на Исус („английските дами“), които са били принудени да напуснат родината си заради религиозни преследвания. С характерните за тяхното звание сила на характера и вярност те основават колежа на името на Дева Мария в Платанос, близо до столицата Буенос Айрес. Научих много от тяхната сила, смелост, търпение и любов към родната земя; за мен те бяха могъщо свидетелство. Като припомням тяхното дело днес тук, бих искал да отдам почит и на всички останали мъже и жени, които са били подложени на принудително изселване, на всички, отдали живота си за своята страна и вяра.

Като епископи сте призвани, на първо място, да напомняте на своя народ, че християнската традиция, както ни казва Бенедикт XVI, „не е сбор от гуми или вещи, кутия с мъртви предмети. Традицията е реката на новия живот, която тече от началото, от Христос, до нас и така ни позволява да бъдем съучастници в Божията история заедно с цялото човечество“ (Обща аудиенция, 3 май 2006 г.). За надслов на настоящия конгрес вие избрахте стих от Псалм 88: „Всичките ми извори са в тебе“. И наистина, самата Църква тече от извора, който е Христос, и е изпратена, за да може Евангелието като река от жива вода, която е безкрайно по-голяма и приветлива от вашия велик Дунав, да освежава пустините, които съществуват в нашия свят и в нашите сърца, за да пречиства и утолява всяка жажда. Вашето служение като епископи не се състои в повтарянето на послание от отминали дни, а в това да бъдете пророчески глас, който гръмка прогласява постоянната навременност на Евангелието в живота на светия Божии народ и в днешния свят.

Бих искал да предложа няколко основни насоки в упражняването на тази мисия.

Първо, *бъдете вестители на Евангелието*. Нека не забравяме, че в сърцето на живота на Църквата стои нашата среща с Христос. Понякога, особено когато обществото около нас не проявява ентузиазъм към християнското послание, можем да се изкушим да отстъпим към защитата на нашите институции и структури. Вашата страна днес е част от големите промени, които засягат цяла Европа. След дълги години, в които практикуването на вярата срещаше съпротива, увеличаването на свободата днес донесе нови предизвикателства, характеризирани от възхода на секуларизма и намалената жажда за Бога. Да не забравяме: Христос е вечно течащият извор на водата, която утолява всяка жажда. Структурите, институциите и присъствието на Църквата в обществото имат за цел да събудят в хората жаждата за Бога и да им предложат живата вода на Евангелието. Като епископи вие не сте призвани да бъдете предимно бюрократи и мениджъри, тези задачи могат да бъдат изпълнени от други хора. Нито сте призвани да търсите привилегии и облаги. Моля ви да бъдете слуги. Слуги, а не принцове. Какво искам от вас? Да показвате изгаряща страст за Евангелието. Вярност и страст за Евангелието. Бъдете свидетели и проповедници на Благата вест, радостни и близки до вашите свещеници и вашите монаси, носещи сърцето на отци, готови винаги да ги посрещнете с откритост.

Позволете ми да се отклоня от моя текст и да ви припомня четирите вида близост, които един епископ трябва да има. Първото е близостта до Бог. Питам ви като мои братя: молите ли се? Или само повтаряте Бревиария? Молите ли се от сърце? Отделяте ли време за молитва? „Но аз съм толкова зает...” Сред множеството дела, които трябва да правите всеки ден, намерете време и за молитва.

Второ, близост помежду ви. Епископската конференция, братството между епископите, е благодат. Никой от вас не мисли същото като другия: това е съкровище. Опитвайте се да изразите различията помежду си в единството на епископата, вместо да създавате фракции. Всички сме братя. Ти мислиш различно от мен, но си мой брат. Трябва да обсъдим този въпрос? Нека го обсъдим. Нужно е да повишим тон? Да го повишим. Но като братя. Без това да уврежда единството на Епископската конференция. Това е благодат: и ние трябва да се молим за нея. В това се състои опазването на единството на Божия народ – чрез единството на епископите.

Третият вид близост е тази, която вече споменах: близостта с вашите свещеници. Свещеникът е „най-близкият” на епископа. Ще споделя с вас нещо, което много ме натъжава. В някои епархии, както в моята родна страна в предишната ми епархия, така и сега в Рим, има свещеници, които се оплакват. Те може и да са трудни, но се оплакват, защото изпитват нужда, и затова трябва да могат да говорят с епископа. Те така казват. Много пъти съм чувал свещеници да казват: „Обадох се, но секретарят каза, че епископът е много зает, после провери и ми отговори: „Може би след три седмици епископът ще има възможност да ви види за петнайсет минути”. А свещеникът отговоря: „Не, благодаря, не искам”, или пък казва: „Добре”. Това не трябва да се случва. Така свещеникът чувства епископа далечен, не приема епископа за свой отец. Ще ви дам един съвет като брат: когато се върнете в своя епископски дом изморени след мисия или след посещение в енория и разберете, че се е обаждал свещеник, върнете му обаждането – или същия ден, или най-късно на следващия, но не по-късно. Близост. Ако се обадите на този свещеник веднага, той ще знае, че има отец. Това е много важно. Близост до вашите свещеници, това означава и близост до вашите монаси. „Да, но нали знаете, този свещеник е труден...” Помислете обаче кой истински баща няма труден син? Всички бащи имат такива синове. Синовете трябва да бъдат обичани такива, каквито са, а не такива, каквито бихме искали да бъдат.

И накрая, близост до светия и верен Божий народ. Моля ви да не забравяте вашия народ, от който Господ ви е взел. „Взех те от стадото”: не забравяйте стадото, от което сте били взети. Какво препоръчва Павел на Тимотей? „Помни майка си и баба си, твоите хора.” Авторът на Послание до евреите казва: „Помнете вашите наставници, които са ви проповядвали словото Божие”. Колко много скромни верни, колко много баби стоят за нас. Нека сърцето ви бъде близо до вашия народ. Не е хубаво, когато сърцето на епископа е далеч от неговия народ.

Четири вида близост. Допитайте се до съвестта си дали ги притежавате. Струва ми се полезно да ги повторя още веднъж: близост до Бога, близост помежду ви – виждам сред нас представители на специфични исторически и литургични традиции, с техните различия: бъдете близо до тази литургия, до тази история, не се опитвайте да натрапвате нещо друго или да ги латинизирате: моля ви, недейте. Близост помежду ви, близост до вашите свещеници и близост до светия и верен Божи народ. В днешно време да бъдеш епископ – това се отнася за всеки период, но искам да подчертая това за днешния ден – изисква изкуството да се вслушваш. И това не е лесно. Не се страхувайте да отдавате първенство на Божието слово и да включвате миряните: те ще бъдат потоците, чрез които Унгария отново ще бъде напоена от реката на вярата.

Второ, бъдете *свидетели на братството*. Страната ви е място, където отдавна и заедно живеят мъже и жени от други народи. Различни етнически групи, малцинства, религиозни изповедания и мигранти са превърнали вашата държава в мултикултурна. Това е нещо ново и поне в началото може да предизвиква безпокойство. Разнообразието винаги е малко плашещо, защото отправя предизвикателство към нашата сигурност и към съществуващото положение. Ала то крие в себе си и скъпоценната възможност да открием сърцата си за евангелското послание: „да любите един другия, както аз ви възлюбих” (Иоан. 15:12). Прег лицето на културното, етническото, политическото и религиозното многообразие можем или да се затворим в твърдото укрепление на нашата предположаема идентичност, или да се открием към среща с другите и култивиране на мечтата за братско общество. С удоволствие си спомням, че през 2017 г. тук, в тази европейска столица, се събрахте заедно с представители на другите епископски конференции от Централна и Източна Европа, за да потвърдите още веднъж, че привързаността към собствената идентичност никога не трябва да се превръща в причина за враждебност и презрение към другите, а трябва да бъде подкрепа за диалога с различни култури. Диалог, който не отрича собствената принадлежност.

Над голямата река, която прекосява този град, се извисява величественният Верижен мост, заменил нестабилния гърбен мост, свързващ Буда и Пеща. Ако искаме реката на Евангелието, също тук в Унгария, да проникне дълбоко в живота на хората и да доведе до по-братско и солидарно общество, Църквата трябва да изгради *нови мостове на диалог*. Моля ви като епископи, заедно с вашите свещеници и пастирски служители, винаги да показвате истинското лице на Църквата: тя е майка. Майка! Лице, което е приветливо за всички, включително и за тези, идващи от друго място, лице, което е братско и отворено за диалог. Бъдете пастори, които приемат братството присърце, които не господарстват над стадото, а пристъпват като отци и братя. Нека *стилът* на братството, който ви моля да развивате заедно със своите свещеници и с целия Божи народ, да се превърне в искрящ знак на Унгария. Това ще помогне за формирането на Църква, в която миряните във всеки аспект от своето всекидневие, в живота на своите семейства, в живота на обществото и на работното място ще бъдат квас на евангелското братство.

Нека Църквата в Унгария бъде строител на мостове и пазител на диалога!

И накрая, на трето място, *бъдете строители на надеждата*. Ако поставим Евангелието в центъра и свидетелстваме за него с братска любов, ще можем да гледаме в бъдещето с надежда, каквито и бури, големи или малки, да ни сполетят днес. Какво е призвана да внесе Църквата в живота на всички хора, ако не спокойната увереност, че Бог е милостив, че Той ни обича във всеки момент от живота ни и е готов винаги да ни прости и да ни вдигне? Помнете Божия подход, който е подход на близостта, състраданието и нежната любов. Такъв е Божият подход. Нека пътуваме по същия път със същия подход. Изкушението на обезкуражаването никога не идва от Бога, никога. То идва от врага и може да бъде подхранено от различни ситуации: заг просперитета или под прикритието на религиозните традиции могат да се крият множество тъмни петна. Наскоро Църквата в Унгария имаше основание да се замисли как преходът от епохата на диктатура към тази на възстановената свобода е криел в себе си и редица противоречия: спад в морала и увеличение на организираната престъпност, на търговията с наркотици и дори трафик на органи, заради които толкова много деца са загубили живота си. Съществуват социални проблеми: проблеми, преживявани от семействата, бедността, тревогите, пред които са изправени младите хора, всичко това в контекста на предстоящото тогава укрепване на демокрацията. Църквата не трябва да пропуска да бъде застъпник на близостта, източник на грижи и утеха, ако не иска да допусне хората да бъдат лишени от светлината на надеждата. Проповедта на Евангелието вдъхва нов живот на надеждата, защото ни напомня, че във всичко присъства Бог. Той ни съпровожда и ни носи смелостта и креативността, от които се нуждаем, за да започнем отначало. Вълнуващо е да си припомним казаното от блажения кардинал Йозеф Миндсенти<sup>3</sup>, син и отец на тази Църква и на тази земя, който в края на своя изпълнен със страдания живот, вследствие на преследване, ни завеща тези думи на надежда: „Бог е млад. Бъдещето е в Неговите ръце. Той извиква всичко ново, младо и обещаващо в отделния човек и в народите. За да не се поддаваме никога на отчаянието”. (Послание до председателя на Организационния комитет и до унгарците в изгнание, в J. Közi Horváth, Mindszenty bíboros, 111). Бог е млад.

Пред лицето на кризите, независимо дали социални или църковни, бъдете винаги защитници на надеждата. Като епископи на тази страна, винаги изказвайте думи на насърчение. Никога не говорете по начин, който увеличава дистанцията или налага присъди, а по начин, който помага на Божия народ да гледа уверено към бъдещето, който помага на хората да живеят свободно и отговорно. Животът е дар на благодатта, който трябва да бъде приет, а не загадка, която трябва да бъде разрешена. Кубът, изобретен от вашия известен архитект Рубик, е завладяваща игра, а не модел за това как да живеем живота си!

<sup>3</sup> Кардинал Йозеф Миндсенти (1892–1975) – архиепископ на Естергом и примас на Унгария, арестуван многократно заради съпротивата си срещу комунистическите власти, превърнал се в символ на съпротивата срещу комунизма в Унгария. Б.пр.

Запомнете: вие сте пастири на своето стадо. Пастирът трябва да е *сред* стадото: в челото му, за да показва пътя, в средата му, за да усеща миризмата му, и в края, за да подкрепя изоставащите, а и за да помага на цялото стадо да върви напред, защото има ясен усет къде се намират добрите и тучни пасища.

Скъпи братя, Унгария също се нуждае от обновяващата проповед на Евангелието, от ново социално и религиозно братство, от ежедневно обновяваща се надежда, която ни позволява да гледаме към бъдещето с радост. Като епископи вие сте призвани да играете водеща роля в този исторически процес, това прекрасно приключение. Братя мои, нека Бог ви утвърждава в радостта от вашата мисия! Благодаря за всичко, което правите и ви давам моята сърдечна благословия. Нека ви закриля Светата Дева и свети Йосиф да ви пази. И ако имате малко време, помолете се за папата. Благодаря.

Превод от английски: Момчил Методиев

# ХРИСТИЯНИТЕ В АФГАНИСТАН: ДВЕ ЛИЧНИ СВИДЕТЕЛСТВА

## Шахназ Бати: свидетелството на монахиня, служила в Афганистан



*Родена в Пакистан, сестра Шахназ Бати е член на Конгрегацията на сестрите на милосърдието на свети Жан-Антид Туре. Служи в Афганистан до 25 август, когато след превземането на Афганистан от талибаните успява да напусне страната с помощта на италианските въоръжени сили. Тя разказа за своя опит в интервю пред Масимо Тубани от „Помощ за Църквата в нужда“ (ACN):*

### Какво ви мотивира да започнете служение в Афганистан?

Нашата конгрегация участва в проекта „За децата на Кабул“. Той е създаден през 2001 г. в отговор на призив на свети папа Йоан Павел II. Прекарах последните две години в Кабул заедно със сестра Терезия и сестра Ирена от други две конгрегации. Организирахме училище за деца от 6 до 10-годишна възраст с интелектуални затруднения и синдром на Даун, които подготвихме за включване в държавните училища.

В училището с нас работиха местни учители, пазачи и готвачи. Със съдействието на италианските власти успяхме да изведем в Италия не само членовете на нашия персонал, но и всичките им 15 семейства. В момента всички те са под грижите на религиозни ордени, където са посрещнати с щедрост и гостоприемство. Ала семействата на децата, на които преподавахме там, продължават да ни се обаждат и да искат помощ. Те останаха по домовете си. Може да си представите опасността, пред която са изправени те днес.

### Как изглеждаше неделният ден в Афганистан?

Неделята не е призната за ден за богослужение и почивка. Приема се за ден като всеки друг. Но в италианското посолството имахме възможност

дискретно да отбелязваме религиозните празници, както и да отслужваме литургия.

**Кои бяха най-големите трудности, с които се сблъскахте по време на своята мисия?**

Първото предизвикателство беше научаването на местния език, защото хората в Афганистан не знаят английски. Не може да преподавате каквото и да било, без преди това да знаете езика. Друго предизвикателство беше да опознаем техните навици и начин на мислене, за да можем да встъпим в диалог с хората и да сме близо до тях. Най-тежка беше невъзможността да се движим свободно, защото като жени винаги трябваше да бъдем придружавани от мъж. Моя работа например беше да попълвам всички необходими документи в банките или в другите държавни служби, където трябваше винаги да бъда придружавана от местен мъж.

Жените са смятани за некомпетентни и нямат гумата за нищо. Но най-голямо страдание изпитвах, когато се случваше да видя жени, третирани като вещи; когато виждах жени, принуждавани против волята си да сключват брак с мъже, избрани за техни съпрузи от патриарха в семейството.

**Беше ли уважавана религиозната свобода в Афганистан преди оттеглянето на западните сили?**

Не, защото афганистанците приемат, че всички чужденци от Запада са християни. Постоянно бяхме наблюдавани и няхаме право да показваме никакви религиозни символи. Ние, монахините, трябваше да бъдем облечени като местните жени, няхаме право да носим кръст, който символизира нашата мисия.

**Какво преживяхте през август тази година?**

Беше много трудно време: бяхме затворени в мисията и се страхувахме. През последната година бяхме само две. Веднага щом стана възможно, другата сестра, която беше с мен, си тръгна, и до края останах сама. Помогнах на нашите съседни мисионери от друг орген, и на техните 14 деца с тежки увреждания да се качат на един от последните полети за Италия. Нямахме да си тръгнем, ако не беше възможно да спасим тези деца. Благодарни сме на италианското министерство на външните работи и на Международния червен кръст, които ни помогнаха да стигнем до летището, както и на отец Джовани Скалезе, представител на Католическата църква в Афганистан. Той не напусна, докато и ние не си тръгнахме. Пътуването до летището на Кабул беше тежко, отне ни повече от два часа, по пътя имаше стрелба, но в крайна сметка успяхме.

**Като сестра католичка и като жена, как бихте оценили опитите на Запада за „узнасяне на демокрация“ в Афганистан?**

Манталитетът не може да бъде променен само чрез добри намерения. Вярвам, че начинът на мислене може да бъде променен чрез културни проекти, насочени към новите поколения. Виждаме това сред младите жени, които не искат да се откажат от гражданските си права и свободи. Ала това може да се случи само чрез образование на младото поколение. Демокрацията не може да се изнася, тя може да се култивира.

### **Какво бихте казали на западните правителства по отношение на тяхната политика към Афганистан?**

Бих ги помолила да помогнат на тази страна да получи истинска свобода, свобода, изградена върху уважение и върху човешкия и граждански напредък. Когато казвам това, имам предвид, че религиозният фанатизъм води до разделение и враждебност, никой човек не е по-добър от останалите и всеки има полза от мирното съжителство.

### **Как можем да помогнем на хората там?**

Можем да ги подкрепим, като създадем условия за културно и гражданско образование, което да им помогне да живеят като свободни хора. Също и за намирането на убежище в нашите страни, ако те решат да напуснат Афганистан. Или, ако властите разрешават, можем да помогнем, като останем при тях. Бих била първата, която би пожелала да се върне при тях. В тези трудни времена можем да сме близо до тях в бежанските лагери, организирани в съседните страни. Можем да помогнем на децата да не умират от глад и жажда или от лесно лечими болести. Нужно е също на жените да се гледа като на човешки същества, достойни да имат права и отговорности, но най-важното е те да бъдат приемани като хора, а не като вещи.

### **„Избягах от Афганистан на 8-годишна възраст, след като талибаните убиха родителите ми”**



*Али Ехсани е 38-годишен адвокат, който живее в Италия. След дълго и мъчително пътуване той пристига в Италия, когато е на 13 години. Тогава е съвсем сам, успява да избяга от Афганистан, след като неговите родители християни са убити заради вярата си. Единственият му брат умира по пътя.*

*В Афганистан той изповядва своята вяра в пълна тайна. Като дете е смятал себе си за напълно „обикновен”. Дете, което не се е отличавало от приятелите си, всички от които израснали*

*В мюсюлмански семейства. И все пак бил различен. Дори и да не го съзнавал, Али е бил християнин. Родителите му никога не говорели пред него открито за своята вяра, защото се страхували, че той неволно ще ги издаде. Спомня си как майка му винаги оставяла едно свободно място на масата у дома, в случай че дойде човек в нужда.*

*Рейчъл Мартин от „Помощ за Църквата в нужда“ (ACN) разговаря с този християнин от Афганистан, чийто живот е белязан от желанието му да следва Христос и който е бил преследван заради Него.*

### **Как и кога разбрахте, че семейството ви е християнско?**

Когато бях 8-годишен, веднъж отидох на училище и съучениците ми ме попитаха защо баща ми не ходи в джамията да се моли. Когато се прибрах вкъщи, попитах баща си и той ми каза: „Кой те пита това?“. Настояваше да не казвам на никого, че сме християни. Тогава ми обясни, че християните ходят на църква. Не каза нищо повече, защото се опасяваше, че може да започна да говоря за нашата вяра и така да издам семейството.

### **Какво стана след това?**

По-късно хората разбраха, че сме християни. Един ден се върнах от училище и разбрах, че талибаните са разрушили дома ни и са убили родителите ми. Аз и брат ми бяхме принудени да избягаме от Афганистан. Той беше 16-годишен, а аз бях на 8. Пътуването отне пет години. Описах нашата одисея в книгата си *Тази нощ виждаме звездите*. Пътуването беше мъчително, трябваше да прекосим Афганистан, Пакистан, Иран, Турция и Гърция, докато стигнем до Италия. Брат ми почина по пътя.

*Заедно с брат си той се качва на лодка, която трябва да го отведе до бреговете на Гърция. Брат му Мохамед не успява да достигне брега. Али се спасява, като се хваща за туба бензин. В този момент той си казал: „Ако Исус съществува, Той ще ме спаси от удавяне“. Тогава е на 11 години. Съвсем сам, когато пристига в Италия, той знае какво точно иска да прави: да учи право, за да защитава слабите и да помага на тези, изстрадали толкова, колкото и той самият. Никога не е забравял афганистанските си корени. Свързал се е с християнско семейство в родината си, което тайно изповядва своята вяра, и го подкрепя.*

### **Как това семейство успява да изповядва вярата си?**

Запознах се с това семейство чрез приятел и започнахме често да си говорим. Изпращах им видеоклипове на Светата меса или предавах на живо за тях богослужението по мобилния си телефон. На тях им беше трудно, защото никога не бяха посещавали меса. И все пак, когато видяха видеоклиповете, бяха толкова развълнувани, че заплакаха... макар и да не разбираха какво се говори заради езиковата бариера.

### **Но те са били разкрити от талибаните...**

Докато гледали месата, включили телевизора, за да може цялото семейство да я гледа. Така един от съседите разкрил, че са християни, и ги предал.

Бащата е бил арестуван и това е последното, което е известно за него. Семейството е било принудено да избяга и да се крие в убежище, като е плащало на пазач, за да ги пази. С помощта на властите на Италия и Ватикана успяхме да ги изведем от страната. Сега живеят в Италия.

### **Какво направи семейството през първите си дни на свобода?**

Първия път, когато посетиха месата, бяха толкова развълнувани, че можеха само да плачат. Трогателно беше да ги наблюдаваш как имат свободата открито да изповядват своята вяра. Тогава казаха: „След като толкова дълго сме живели в мрак като тайни християни, сега се чувстваме като преродени”.

*Семейството напуска Афганистан, без да вземе нищо със себе си. Един от синовете е бил облечен в традиционна афганистанска риза, която не свалил, докато не стигнал до Италия. Тази риза беше подарена на папа Франциск от журналист, който го придружава по време на посещението му в Унгария и Словакия.*

*Докато говори, Али се усмихва, лицето му не изразява болка. Тъй като не знае дали родителите му са успели да го кръстят в родината му, той решава да приеме тайнството в базиликата „Свети Йоан Латерански” в Рим. В края на интервюто той се обърна към читателите на „Помощ за Църквата в нужда” да се молят за мир в света.*

# ЗАПОЧВА ЛИ НОВ ЕТАП ЗА ОБУЧЕНИЕТО ПО РЕЛИГИЯ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ?

С доц. д-р Мариян Стоядинов разговоря Сандра Керелезова

Вероятно мнозина от вас, след като са хвърлили поглед върху заглавието, са преживели нещо като *dejavu*. За кой ли път се завръщаме към дискусияния въпрос – нужно ли е въвеждането на задължителни часове по религия в училище, или не?! Разговор, по който тъпчем на едно място вече над 20 години. Помним и голямото шествие през 2010 година, и споровете по различните концепции за професионално и непрофесионално обучение, и анализите защо липсва воля от страна на този или онзи министър на образованието... Но си струва да се завръщаме към въпроса тъкмо защото той е решен в голяма част от европейските страни, където обучението по религия е сред задължително избираемите часове в образователната програма (с уговорката, че е наличен избор и за непрофесионално обучение, например под името „Етика“, или на „професионално кооперативен подход“ – часове, в които се преподава например християнското учение от гледна точка и на католицизма, и на протестантството).

Известно е, че още от около 4-годишна възраст детето започва да задава екзистенциални въпроси, свързани със смъртта, смисъла на живота и устрояването на света и човека. Защо не освен със семейството то да ги обсъжда със своите съученици и учители в часа по религия?! Помня, че веднъж в процеса на обучението си за преподавател по религия трябваше да разкажа пред децата от един втори клас на столично училище историята за Мойсей, който бил оставен в кошче в тръстиките на речния бряг, за да бъде спасен от жестоката заповед на египетския фараон. Най-хубавото от този час бе това, което се случи извън предвидения от мен план за урока. Бяха ми отправени доста конкретни въпроси за решението на Мойсеевата майка. Урокът преля в разговор за сложните и почти невъзможни житейски избори, за жертвата и страданието, за това какво е да имаш призвание и да бъдеш *избран*...

Всъщност дали изучаването на християнство в училище ще направи българските деца по-духовни хора и осъзнати вярващи – не можем да предвидим, но е вероятно те да станат по-знаещи за основните принципи и влиянието на християнския светоглед и култура, залегнали в сърцето на Европа. Или най-малкото – ще се минимализират предположенията, че на Рождество празнуваме „подаръците на Дядо Коледа“ или „май беше рожденият ден на Някого...“, а причастие и изповед има само в историческите сериали...



доц. д-р Мариян Стоядинов

Повод да повдигнем отново темата е една добра новина, която бе оповестена в началото на септември – МОН окончателно одобри нови учебници от 1. до 7. клас по предмета „Религия – християнство-православие”, предложени от Светия синод на БПЦ, и от тази учебна година българските ученици вече могат да учат по тях. При заявка от страна на учители и директори те ще бъдат предоставяни безплатно. С инициативата по изготвянето на учебниците се зае Културно-просветният отдел на Светия синод, под ръководството на

Ловчанския митрополит Гавриил, а екипът по проекта включва десетки експерти – богослови, педагози, редактори, фотографи и художници.

За новите учебници като значимо събитие разговаряме с доц. д-р Мариян Стоядинов, преподавател по догматическо богословие в Православния богословски факултет на Великотърновския университет, който е и главен редактор на новите издания.

**Когато през годините сме говорили за въвеждането на задължително обучение по религия, като че ли погледът ни е бил насочен най-вече към волята на политици и управници, но не по-малко важният въпрос е – има ли желание за това от страна на обществото, на родителите. Чувала съм немалко гласове, че това е не само „архаично”, но и „ненужно индоктриниране”, което няма място в държавната система на образование...**

Образователната система е консервативна по дефиниция. В същото време тя постоянно иска да бъде модерна. В първи клас, примерно, децата не учат „Трудово”, а „Технологии и предприемачество”. За да се наложи нещо в системата, то или трябва да е удобно-познато – както традиционните общообразователни предмети, или да е модерно. Православното християнство обаче нито е удобно-познато за българската образователна система като Математика и БЕЛ, нито е достатъчно модерно като „Компютърно моделиране” (3. клас) или „Гражданско образование”. Затова системата се стъписва пред каквато и да било форма на обучение по религия.

Обществените нагласи са другата страна на същата монета. Ако православно християнство е само архивен феномен – като египетските пирамиди, примерно – тогава никой не би трябвало да се страхува от индоктриниране. Ако пък православно християнство е в състояние да индоктринира, значи не е само „архаика”, а някаква жива реалност. И в двата случая да обърнеш гръб на такъв солиден цивилизационен пласт, при това с актуална значимост, е съзнателно самоподценяване. Аз лично се съмнявам, че обучението по религия ще индоктринира някого, ако той не го иска с цялото си сърце, така както и обучението по БЕЛ досега не е направило от всички ученици нобелови лауреати по литература.

**Кои са най-големите достойнства на новите учебници? В публикация на официалния сайт на Патриаршията тяхната поява е наречена *исторически напредък* за православно образование в България...**

Към днешна дата са публикувани учебниците от първи до седми клас включително. Общият обем е близо 900 страници. Преминали са през всички етапи на проверка и оценка от МОН. Това означава, че всеки урок, всяка илюстрация, всяко изречение дори е съобразено с нивото на децата и с държавните критерии – както методически, така и съдържателно. В най-новата ни история това наистина няма аналог. И оценката е както за българската образователна система, така и за църковната просвета в най-широкия смисъл на израза. Просто нямаме друг подобен образователен масив от текстове, задачи и илюстрации, който последователно – от звуковите модели до самостоятелните творчески проекти да полага такъв фундамент от знания.

**Трудно ли бе за екипа, изготвил учебниците, да намери баланс между предлагането на основни знания за православно вяра и срещата с богатия опит, така да го наречем, с дълбочината на духовните послания и същината на християнската етика?**

Всеки от хората, ангажирани в екипа, има както академичен, така и църковен опит. И в двата случая смиренieto (съзнанието за собствения лимит) и чувството за дълг са условие, без което не може. Всеки си дава сметка за висините на знанието и опита, до които само сме се докоснали. Ако сме направили така, че и най-малките да научат нещичко за тези висини, значи сме си свършили работата.

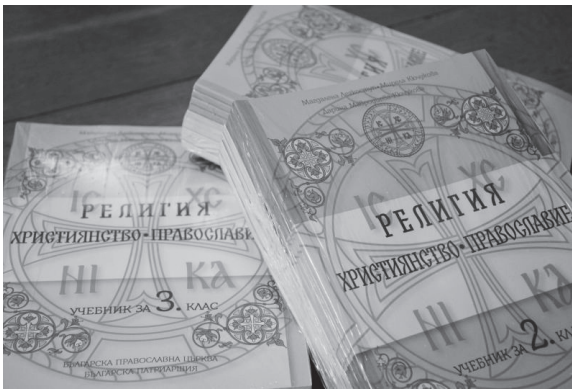
**Дали учебниците биха били полезни и за децата в неделните училища? И всъщност не е ли достатъчно духовното възпитание в семейството, в енорията, вместо да настояваме за обучение в училище, защото както би отбелязал някой – вярата е личен, а не обществен въпрос?**

Вярата, разбира се, е личен въпрос. Но грамотността и образоваността е обществен въпрос. Виждате какви усилия полага държавата, за да вкара в училище онези групи ученици, за които последните две неща не са приоритет. В този смисъл религиозната грамотност, познаването на мотивите, формирали нашата самоидентификация като народ, има за алтернатива неграмотността. А когато тази неграмотност е системна, тогава ничия вяра няма да е в състояние да компенсира подобен обществен дефицит. Пак ще подчертая – тук не става дума за личната вяра, а за обществената грамотност.

Що се отнася до неделните училища – учебниците определено ще са полезни, стига да се следва ритъмът на училищното образование. Със сигурност ще бъдат от полза и за по-малки, и за по-големи. Предимството в случая е не просто в осигуряването на информация – последното всеки любознателен читател може да намери и в интернет (между другото, учебниците са достъпни и

онлайн<sup>1</sup>). Предимството е в подредеността и последователността, в която се разгръща ветрилото на познанието, а също и в диалогичния формат на общуване.

**Усилията на вашия екип продължават по съставителството на учебниците за по-големите ученици. Именно тийнейджърската възраст е период, в който интензивно се изгражда критично мислене, оспорват се авторитети и йерархични структури. Човекът в този етап от живота е и най-чувствителен и реагиращ на всяко назидателно налагане на постулати, на всеки фалш. Но и в този период се формират трайни убеждения, светогледи, нагласи към живота. Като че ли обаче – когато става дума за обучение по религия – свикнахме да говорим за по-малките ученици и забравихме за гимназистите. И тук съм чувала две гледни точки – че да, полезно е да получат информация за световните религии, но е удачно тя да е по-дистанцирана, някакъв вариант на сравнително религиознание (за да могат да направят информиран избор); другата застъпва подхода на професионалното обучение...**



Снимка: Официален сайт на Българската патриаршия

В момента работим върху учебниците от осми до дванайсети клас. Гимназиалното ниво е сериозно предизвикателство. Мнозина ни казват – за какво ви е, след като религия (Християнство-православие) се изучава предимно в основния курс? На пръсти се броят групите в прогимназиалните класове, а в гимназиалните – почти няма. При изучаващите Ислям нещата са различни. Техните учебници до дванадесети клас вече минаха през оценителската процедура на МОН. Затова независимо от съпътстващата работата ни скептицизъм ние трябва да осигурим и християнството като възможен избор в часовете по религия.

Тоест у нас съществува един очевиден парадокс. Православното християнство като религия и ценности се изучава в четири гържавни университета и... в началните класове. Сега ще преодолеем парадокса, поне на нивото на учебниците. Все едно дали някой ще се възползва след година, две или десет. При младите хора, учещи в гимназиите, свободата е ценност; често – безусловна. Поне при мен беше така. Няма да бъде почитено, ако лишим тази свобода от възможност за избор. А избор наистина е предвиден в програмата – тези, които не искат да изучават Християнство-православие, могат да изучават Ислям или да предпочетат Неконфесионално обучение, където не се акцентира върху конкретна религиозна традиция. Над последните две програми са работили други екипи и предполагам, са се справили добре.

<sup>1</sup> Вж. <https://bg-patriarshia.bg/textbooks>

**В процеса на работа по учебниците добихте ли някакви впечатления от образователната практика и учебните материали по религия в други традиционно православни страни – Гърция, Сърбия, Румъния, Русия?**

Във всяка страна е различно. Има твърде много съпътстващи фактори – не само религиозни, но и социокултурни, политически, дори геополитически – затова е много трудно да се правят сравнения или да се заимстват готови модели. Не сме търсели такива.

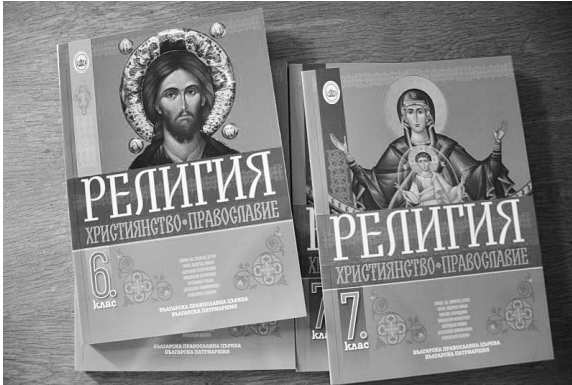
**Споменавайки други православни страни, това лято синогалните архиепископи в Румъния излязоха с официално писмо срещу въвеждането на сексуално обучение (извън часовете по биология) и конкретната програма, по която е предвидено то да се изучава от румънските ученици. В немалко румънски медии реакцията на тамошната църква беше критично коментизирана като нещо ретроградно и нелепо. Четох и дискусии, в които двата предмета се противопоставят – часовете по религия срещу часовете по сексуално образование, и обратното... Как да излезем от подобни капани?**

На първо място, има голяма разлика между ситуацията в Румъния и у нас. Отношенията Църква-държава в Румъния са регламентирани отдавна и за това има солиден политически консенсус. Религия се изучава от много години в цялата страна. В много градове има финансирани и поддържани от Църквата общообразователни училища, които са предпочитани и от родителите, и от учениците. Затова не е странно, че архиепископите имат позиция и влизат изобщо в подобен дебат. Ако има капан – той винаги е в мярата. Нека допуснем, че православието и Църквата изобщо е имунната система на едно общество. Тя трябва да поддържа здравословна среда за функциите на всички други системи в обществения организъм. Естествено е да реагира при всяка патогенна ситуация. Ако обаче имунната система изведе всички функции, тогава положението става... сложно. Още по-сложно става, когато бъде елиминирана. Както казах – в подобни случаи всичко опира до дозата, мярата и разума.

**Често изтъкваме колко е важна личността на учителя, неговият индивидуален подход и подготовка. Богословските школи в България имат вече достатъчно подготвени кадри, но на този етап – ако обучението по религия в училище не стане задължително – тези хора не са мотивирани да практикуват учителската професия, защото – казано направо – не биха могли да си изкарват прехраната с това...**

Това е още един парадокс на нашата образователна система. От една страна, имаме държавна поръчка за обучението на учители по религия на най-високо ниво, а от друга – МОН оставяше обучението по религия в периферията. Стоотици, а може би и хиляди са се дипломирали в държавните ни университети със специалност „Теолог-учител по религия“. Влизането в училище днес обаче е свързано с придобиването на поне още една квалификация или правоспособност, за да бъде гарантирано оцеляването в условията на нашия стопански и бюджетен канибализъм. През последните години нещата се промениха в

добра посока, поне в областта на гържавната политика – изготвянето на съвременна програма за обучение по религия от първи до дванадесети клас е елемент от тази промяна; процедурите в МОН за съставяне и одобряване на учебниците по религия – също; обучението в богословските факултети на действащи учители за преподаватели и по религия – и то.



Снимка: Официален сайт на Българската патриаршия

**Самият вие, като баща на ученици в различни етапи на образователната ни система, преминахте през онлайн обучението и... го преживяхте. С какво именно личната ви опитност на баща ви помогна в работата по тези учебници?**

Когато завърши първата учебна година в условия на онлайн обучение... купих торта и празнувахме. А иначе – съзнанието, че децата ти ще четат това, което пишеш или редактираш, е

изключително мотивиращо. Така отговорността излиза от сферата на абстракцията и придобива много конкретна, почти ултимативна форма. Понякога си говорим по темите в учебниците и оценявам тази възможност за общуване като уникален подарък. Пожелавам го на всеки!



Презвитер Иван Иванов (Кюмурджийски) е богослов, литургист, медиевист, църковен дипломат. Възпитаник на Висшия колеж „Капраника“ в Рим; завършва Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Вокалния факултет на Националната музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“ в София и Факултета по източни църковни науки на Папския институт за Изтока в Рим при Папския грегориански университет. Доктор по философия, доцент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Изследователските му интереси са в областта на литургическото и евхаристийното богословие, сакраментологията, църковната музика и химнография, медиевистиката, кирило-методиевистиката, църковната дипломация, интерконфесионалния и междурелигиозния диалог. Референт на Апостолическата нунциатура в България за отношенията между Българската православна църква и Светия престол; преводач на св. папа Йоан Павел II и папа Франциск по време на посещенията им през 2002 и 2019 г. в София; Член на Международната асоциация за литургични изследвания Societas Orientalium Liturgiarum. Църковно-дипломатически представител на Западно- и Средноевропейската епархия за отношенията със Светия престол, и свещеник на БПЦО „Св. Седмочисленици“ в Рим и БПЦО „Св. Амвросий Медиолански“ в Милано. Редовен член на Академията „Сан Луиджи ре ди Франча“, преподавател по литургическо богословие и сакраментология в Папския латерански университет в Рим. Научен консултант и лектор в различни университети в Европа.

### Презвитер Иван Иванов (Кюмурджийски)

## СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ И СВЕЩЕНОТО ПРЕДАНИЕ – ОСНОВА ЗА БОГОВДЪХНОВЕНИЯ И ИЗПОВЕДЕН ХАРАКТЕР НА ЕВХАРИСТИЙНИТЕ ТЕКСТОВЕ

В процеса на изграждане на християнското богослужение основно място заемат Свещеното писание и Свещеното предание. Много текстове, молитви и богослужебни обреди са инспирирани от Свещеното писание. Така например някои основни съставни части на християнското богослужение, сред които молитвата, песнопенията, текстовете на Евхаристията и тайнствата, последованията на Литургията и на целия богослужебен кръг са базирани и

изградени от текстовете на Свещеното писание на Стария и Новия завет, а поученията, проповедите, литургичните рубрики, обредните действия, много от празниците и свързаните с тях обреди, са отражение на практиката на Църквата, запазена в Свещеното предание. В ранния период на формиране на богослужебните последования и най-вече на Евхаристията<sup>1</sup> молитвите били изграждани чрез познанието на Свещеното писание от страна на свещенослужителите и харизматична импровизация на базата на апостолското приемство, запазена в рамките на Свещеното предание. По този начин с наличността на текстовете от Свещеното писание и посредством харизмите (благодатните дарове) започнало съчиняването на евхаристийните молитви, останали закодиранни, като *ὁ κανὼν ἐς τῆς πίστεως* – *regula fidei* – *канон на вяра* на Църквата, в Евхаристията.<sup>2</sup> Евхаристията, като изповед на вярата, проявена в истинското благодарение („Благодарим на Господа“<sup>3</sup>), е засвидетелствана и в текста на древната поклонничка Етерия в нейния *Дневник*, и в някои нейни думи, които могат да бъдат определени като изповед и благодарение към Бога.<sup>4</sup> В много от древните литургийни текстове има такива с изповеден характер. По въпроса за изповядването на вярата като основа на евхаристийните текстове, трябва да се отбележат и някои важни библейски и исторически характеристики, свързани с най-сакраменталната и важна част в Анафората – *epiclesis*. Евхаристията е *Тайнство на Тайнствата*. Затова и богословското изследване на Евхаристията трябва да съответства на литургичното, библистично и светоотеческо предание на Христовата църква. В този ракурс се правят и подробните изследвания на Евхаристията и нейния център – Анафората, в традицията особено на византийските анафорални текстове на св. Василий Велики<sup>5</sup> и на св. Йоан Златоуст<sup>6</sup>, които ясно и категорично доказват взаимовръзката – *вероизповед, молитва и живот*.

Преоткриването на истината за светата Евхаристия изисква както познаване на конфесионалните особености на другите деноминации, така и възприемането, учението и тълкуването на Евхаристията на едно ново ниво, с нова методология, терминология и език. Това, разбира се, не означава заличаване и моделиране на евангелските истини, на учението на Църквата, творенията на отците и свидетелствата на изворите, а тяхното по-лесно и достъпно представяне на обикновения християнин. Независимо от натрупаните конфесионални различия и нанесените щети върху богослужението на Църквата в периода на Късното средновековие, Евхаристията остава всевечното „сърце на Църквата“, без което Богочовешкият организъм не

<sup>1</sup> Иванов (Кюмурджийски), дякон И. *Евхаристията – *Mysterium fidei* – *Mysterium vitae** (литургично изследване на тайнството Евхаристия), Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 2020.

<sup>2</sup> Срв. пак там, с. 50-56.

<sup>3</sup> Евхаристиен диалог на Византийските литургии. Срв. Иванов, дякон И. С. *Евхаристията – спасителен диалог с Бога*. София, 2005.

<sup>4</sup> *Дневникът на Етерия*: V. 12; X. 2; XIX. 5; XXIII. 5; XXIII. 8; XXIII. 9; XXIII. 10. Срв. Иванов (Кюмурджийски), дякон И. С. Литургични коментари, анализи и интерпретации на Дневника на Етерия. Сравнително изследване с паралели от богослужебната традиция на Църквата. – В: *Дневникът на Етерия. Peregrinatio ad Loca Sancta – поклонение до светите земи*. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, с. 142-277.

<sup>5</sup> Византийската редакция на Литургията (Анафората) на св. Василий Велики.

<sup>6</sup> Византийската редакция на Литургията (Анафората) на св. Йоан Златоуст.

може да съществува. „Църквата Христова като мистично тяло на Господа има своя благодатно-мистичен живот. Църквата по своя характер е евхаристийна, но и Евхаристията е еклезиологична, което означава, че истинска Евхаристия може да има само в Църквата.<sup>7</sup> Като говори за Преданието на Църквата като за нейно учение, св. Иринеи Лионски казва: „Нашето учение е съгласно с Евхаристията, а Евхаристията, на свой ред, потвърждава нашето учение“. Най-важните писмени източници за евхаристийното богословие са текстовете на Свещеното писание, Свещеното предание и текстовете на литургийните молитви. Евхаристийните молитви от *Анафората на св. Василий Велики* например са висшата степен на църковното богословие. „Те съдържат изумително изобразяване на божественото домостроителство и едно най-изразително литургично молитвено свидетелство за спасителните плодове на Евхаристията.“<sup>8</sup> Проф. И. Панчовски подчертава, че „светата Евхаристия е тайнство в собствен смисъл, защото е учредена от Самия Господ Иисус Христос, основава се на Свещеното писание и Свещеното предание, извършва се от Църквата още от деня на нейното основаване“<sup>9</sup>. Интерполацията на текстове от Свещеното писание в древните литургийни текстове са основание за синтез на юдейски и раннохристиянски богослужбени практики. Поетичното разнообразие на юдейската религиозна практика и връзката ѝ с раннохристиянската молитвена практика например разкрива не просто разликата в израза или традиционни термини от периода на формиране на съответния ритуал, но е и съществен факт, разкриващ цялото богатство от текстови и култови юдейски елементи, естествено преплетени с християнските богослужбени последования. Раннохристиянското богослужение асимилира текстове от Свещеното писание на Стария и Новия завет с Преданието и апокрифната литература, които се оказват в основата на антиохийско-кападокийското богословие по отношение на култовата и молитвената практика на Църквата, което, от своя страна, прераства в литургийната практика, изразена в класическите анафори. На основание на текстовете от Свещеното писание на Новия завет се оформя христоцентричният характер на християнското богослужение и най-вече канонът на светата Евхаристия, което е най-автентичният начин за разкриване на истината на живота и делото на Богочовека Иисус. Текстовете: „Аз съм пътят, и истината, и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене“ (Иоан. 14:6); „Истина, истина ви казвам, който слуша Моето учение, и вярва в Този, Който Ме е пратил, има вечен живот, и няма да дойде на съд, но е преминал от смъртта в живота“ (Иоан. 5:24). „И още Иисус им рече: Аз съм хлябът на живота; който дойде при Мене никак няма да оладнее, и който вярва в Мене никак няма да ожаднее,“ (Иоан. 6:35). „Истина, истина ви казвам, Който вярва в Мене има вечен живот,“ (Иоан. 6:47). „Богослужението на Източната църква е най-сигурният и вероучителен ориентир. То е хранителят на Свещеното предание, доказан критерий за

<sup>7</sup> Кожухаров, еп. Николай Макариополски. *Светата Евхаристия в еклезиологическо-икуменически аспект от православно гледище* (Светата Евхаристия като изява на църковно и междуцърковно общение). – В: ГДА, София, том. XXII, 1, 1972-1973, с. 4.

<sup>8</sup> Пивоваров, прот. Б. Божествената евхаристия като основание за духовен живот и залог за спасението. *Живо предание*: [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,100522/catid,281/id,22194/view/article/10.10.2020](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100522/catid,281/id,22194/view/article/10.10.2020).

<sup>9</sup> Панчовски, И. Светата Евхаристия в православен аспект. – В: *Духовна култура*, София, 1985, бр. 6, с. 18.

богословска истина и своеобразно отражение на всички богословски спорове от миналото”<sup>10</sup>, оказали влияние върху развитието на молитвите на Литургията и нейното последование.

Много рано в богословските и литургични трактати на Църквата се говори за Божията същност, като Бог е наречен Истински, Истинен, Истина. Говорейки за истината, която се отнася единствено и само до Бога, св. Максим Изповедник казва: „Истината и благомото разкриват Бога. Но (Той се явява) като Истина, когато Божественото произволява да се разкрие със Своята същност, защото истината е нещо просто, единствено, единно, тъждествено, неделимо, непреходно и безстрастно, не подлежи на забравя и е абсолютно непротяжно”<sup>11</sup>. За преп. Максим е характерно разделяне на „същност” и „енергия” (в единствено число). При това в този случай Божията „същност” се съотнася с Истината, а „енергията” – с Благомото.

Участието в богослужебното събрание на всички християни е израз на членството в Христа – участие, като членове на Църквата, на всички кръстени в името на Светата Троица, т.е. правилно изповядващите вярата участващи в тайнството Кръщение, независимо от раса, пол и социално положение. Правото на верните да участват в богослужението на Църквата се основава на правилното Кръщение, Миропомазване и Евхаристия, за които споменават и раннохристиянските текстове.<sup>12</sup>

В последованието на Византийските литургии – *CHR*, *VAS* и *Литургията на Преждеосвещените дарове*<sup>13</sup> на св. Григорий Двоеслов папа Римски и в други, много от молитвите съдържат текстове, които се отнасят до истината за вярата въобще (като изповеданието на вярата, изповедта на греховете) и до Истинския Бог – конкретно, с различни характеристики, основани върху текстове от Свещеното писание и върху традицията на Свещеното предание. Разликите са минимални, но все пак се откриват в някои от молитвите на Евхаристийния канон. В своите изследвания върху източната литургийна практика, литургистите проф. Р. Тафт<sup>14</sup> и проф. М. Аранц доказват това.<sup>15</sup>

Съществува неразривна връзка между Свещеното писание, Свещеното предание и Откровението, което е първообразът за съставянето на евхаристийните молитви на Църквата. Откровението се разпространява сред човеците посредством

<sup>10</sup> Делипапазов, архим. А. *Предизвикателства пред литургическото богословие в България*. – В: *Развитие на практическото и нравствено богословие в България. Традиции, проблеми, перспективи*. София, 2012, с. 110.

<sup>11</sup> Св. Максим Изповедник. *Творения*... с. 183.

<sup>12</sup> Срв. Иванов (Кюмурджийски), дякон И. С. *Литургични коментари, анализи и интерпретации на Дневника на Етерия*... с. 142-277.

<sup>13</sup> *PSL* – Преждеосвещена литургия (Литургия на предварително осветените Дарове).

<sup>14</sup> Срв. Eastern Church Councils and the Liturgy: Fourth-Century Theological Developments in the Byzantine Anaphora of St. John Chrysostom. – In: Lecture at the Orientale Lumen Conference OL XIV North: Church Councils of the East, June 7-10, 2010, at Seton Hall University, South Orange, NJ, OL XIV East, June 21-24, 2010, at the Pope John Paul II Cultural Center, Washington, DC, and OL Euro East III, July 5-8, 2010, in Istanbul/Constantinople, Turkey, in press in the OL, 2010.

<sup>15</sup> Срв. Аранц, М. *Евхаристия Востока и Запада*. Рим, 1998.

Свещеното писание, но естественият начин на разпространение на Божественото откровение в Църквата е и Свещеното предание. От началото на света до времето на Мойсей нямало свещени книги, а учението за вярата в Бога се предавало чрез устно предание, т.е. чрез разкази, примери, един на друг, от предци на потомци. Богочовекът Исус Христос преподавал Своето Божествено учение на Своите ученици чрез проповед и примери, а не чрез книга (чрез писание). По такъв начин преди появата на текстовете от Свещеното писание на Новия завет и апостолите в началото разпространявали вярата и утвърждавали Църквата Христова. Уникалността на акта на учредяване на Евхаристията се състои в това, че информацията се разпространява едновременно чрез Свещеното писание и чрез Свещеното предание. Едното допълва другото, онова, което не е казано в Новия завет, се доказва в следващите творения на апостолите, апостолските мъже и светите отци, което оформя Преданието. Според прот. Г. Флоровски Църквата има знанието и разбирането на истината и *смисъла* на Откровението. „Съответно Църквата притежава способността и авторитета да възвестява Евангелието и да го тълкува. Това не означава, че Църквата е над Писанието. Тя гържи на Писанието, но от друга страна, не е обвързана от неговата буква. Основната цел на екзегетиката и тълкуването е да разкрият смисъла и значението на Свещеното писание, или по-скоро смисъла на Откровението, на *Heilsgeschichte*. Църквата трябва да проповядва Христос, а не просто Писанието. Използването на Преданието в древната Църква може да се разбере само в контекста на истинската употреба на Писанието. Словото се съхранявало живо в Църквата. Това рефлектирало в нейния живот и структура”<sup>16</sup>. В този контекст „истинното познание – познанието на Истината – пише о. Павел Флоренски – е възможно единствено чрез претворяване на човека, чрез освобождаването му, чрез придобиването на любовта...”; и още: „Актът на познанието не е само гносеологичен, но и онтологичен, не само идеален, но и реален. И познанието е действително *излизане* на познаващия от самия него или – което е същото – реално *влизване* на познаващия в познаващия – реално единение между познаващия и познавания”<sup>17</sup>.

Отнесено към евхаристийното богословие и разбирането на съборност в контекста единствено и само на Евхаристията – като общение на вярващите в Тялото Христово, то, основавайки се на Свещеното писание и Свещеното предание, разгръща догматическа, но и литургико-канонична обосновка на въпроса за съборността на Църквата и нейната съборна система между местните църковни общности, чийто фундамент е православната вероизповед. „Веднага трябва да кажем, че всъщност появата на съборите и съборната система в Църквата на Изток е този факт, в който се проявява и показва евхаристийната природа на единството на всички местни епископски църкви. Всъщност съборите не са решавали и определяли нищо друго освен въпроса за общението или необщението между църквите именно в св. Евхаристия, а заедно с него и всичко, което то включва: общение във вярата (и то правата вяра – ὀρθοδοξία), общение в любовта, в кръщението, в светостта на живота, във всички останали дарове на благодатта на Светия Дух”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Флоровски, Прот. Г. *Библия, църква, предание*, София, 2003, с. 106.

<sup>17</sup> Флоренский, П. А. *Сочинения*, т. I, Столп и утверждение Истины, Москва, 1990, с. 74.

<sup>18</sup> Йевтич, еп. Атанасий. *Евхаристията в Източната църква. Църква, Православие, Евхаристия...*, с. 110.

Св. Василий Велики свързва тайнството Евхаристия с вероизповедта и догмите на Църквата. В този контекст в споровете с крайните ариани той показва богослужебната практика на Църквата с анализ на евхаристийните доксологии, като подпомага разбирането за евхаристийния еписiclesis. Така светият литургист затвърждава вярата и догмата на Църквата за освещаващата сила на Светия Дух. „В своя трактат св. Василий отстоява конкретен въпрос – наистина решаващ момент в солидното тринитарно учение – равенството по достойнство (ὁμοτιμία) на Светия Дух. Неговото главно позоваване е към литургично свидетелство: доксологията по определен образец („със Светия Дух“), която, както той доказва, е широко използвана в църквите. Изразът, разбира се, не е библейски. За него свидетелства единствено Преданието. Но неговите противници не признавали никакъв друг авторитет освен този на Писанието. При това положение св. Василий се стремил да докаже законността на позоваването на Преданието. Кападокийският литургист открива незаменния пример на *неписаното предание* за утвърждаването на вярата на Църквата в Евхаристията и нейния вселенски дух – *sensus catholicus* и църковен ум – *φρόνημα ἐκκλησιαστικόν*<sup>19</sup>. „Католичният, всецърковен характер на Евхаристията и значението му за Църквата са очевидни“<sup>20</sup>, споделя еп. Атанасий Йевтич. За този вселенски (католичен) характер на Евхаристията и за еклезиологичните последици от това още по-ясно ни говорят следните характерни думи от *Посланието* на св. Игнатий Богоносец до Смирненската църква: „Всички следвайте епископа, както Иисус Христос – [следва] Отца и презвитерите както апостолите, а дяконите почитайте като Божия заповед“.

Ясно е, че Църквата почита и изпълнява Свещеното предание наравно със Свещеното писание. За църковните отци Преданието е не толкова записана информация, колкото жив опит на богопознанието. Както пише Тертулиан: „Ние притежаваме това Правило на вярата, което Църквата е получила от апостолите, апостолите – от Христос, а Христос – от Бога“<sup>21</sup>. Следователно в Новия завет и в разбирането на древните отци на Църквата Свещеното предание е непрекъснат процес на предаване на богооткровената истина от едно поколение на друго, като началото на този процес е в Бога. „Преданието е непрекъснатата последователност не само на идеи, но и на опит. То предполага не само интелектуална съгласуваност, но и живо общуване по пътя към истината.“<sup>22</sup> Според св. Филарет Московски „Свещеното предание е не само видимо и словесно предаване на правила и постановления, но и невидимо и действително“.

<sup>19</sup> Флоровски, Прот. Г. Библия, Църква, Предание... с. 113.

<sup>20</sup> Йевтич, еп. Атанасий; архим. Иустин Попович, митрополит Амфилохий Радович. *Църква, Православие, Евхаристия...*, с. 101.

<sup>21</sup> Тертулиан. *За давността против еретиците*, 37. Срв. Сагарда, Н. *Вера и жизнь христианская по учению отцов и учителей Церкви. Вып. II. О Священном Писании и Священном Предании*. Пг., 1915, с. 127. Цит. по Бурмова, Л. *Раннохристиянската литургична практика според някои новозаветни апокрифи I–IV век*. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен доктор, София, 2016, с. 8.

<sup>22</sup> Мейендорф, И. *Иисус Христос в восточном православном богословии*. Правосл. Св. Тихон. Богосл. Институт. Москва. 2000, с. 11. – Това съчинение е превод на руски език от книгата на Мейендорф *Christ in the Eastern Christian Thought*. New York, 1969.

но съобщаване на благодат и освещение”<sup>23</sup>. В това отношение и доказвайки силата на Преданието, св. Василий Велики искал да покаже, че равенството по достойнство (ὁμοτιμία) на Духа, т.е. Неговото божество, е винаги приемано в Църквата и е част от *кръщелното изповядване на вярата*<sup>24</sup>. Всъщност ὁμοτιμος за св. Василий е равнозначно на ὁμοούσιος<sup>25</sup>. В това разбиране за Преданието има много малко новост, с изключение на последователността и прецизността на изложението. Неговият начин на изказ обаче е твърде особен. „От пазените в Църквата δόγματα и κηρύγματα едни ние притежаваме от писаното учение (ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας), а други, предадени ни от апостолското предание, сме приели [като тайна] – ἐν μυστηρίῳ. И двете имат една и съща сила (τὴν αὐτὴν ἰσχύιν) по въпросите на благочестието.”<sup>26</sup> На пръв поглед оставаме с впечатлението, че св. Василий тук въвежда двоен авторитет и двоен стандарт – Писание и Предание. Според Флоровски всъщност св. Василий Велики бил далеч от подобна идея и се основава на св. апостол Павел за преданията, които верните приели (εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι’ ἐπιστολῆς (2 Сол. 2:15; 1 Кор. 11:2)). „Неговата терминологична употреба е особена. Κηρύγματα са за него това, което в по-късния език обикновено има значение на *догмати* или *учения* – официално и авторитетно учение и ръководство по въпросите на вярата – откритото или общодостъпното учение. От друга страна, δόγματα са за него целият комплекс от *неписаните обичаи* (τὰ ἄγραφα τῶν ἑθῶν), или цялата структура на литургичния и саκραментален живот. Трябва да се има предвид, че понятието и самият термин – δόγμα, не бил все още устойчив по онова време – той все още не бил термин с точно и определено значение. Във всеки случай не трябва да се смущаваме от твърдението на св. Василий, че догматите – δόγματα, са изказани или предадени от апостолите – ἐν μυστηρίῳ. Ще бъде очевидно неправилен превод, ако преведем това като *тайно*. Единственият правилен превод е: „по пътя на тайните”, т.е. под формата на обреди и (литургични) *обичаи* (които ние наричаме тайнства). Всъщност именно това казва и св. Василий: „τὰ πλείστα τῶν μυστικῶν ἀγράφων ἡμῖν ἐμπολιτεύεται (повечето от тайните са ни предадени неписано. Ясно е, че терминът τὰ μυστικά – sacramentum, например се отнася тук очевидно до тайнствата Кръщение и Евхаристия, които за св. Василий имат *апостолски произход* и това са едни т.нар. *мистагогии* – като въвеждащи във вярата и нейното изповядване трактати.”<sup>27</sup> И така, всички примери, цитирани от св. Василий във връзка с Кръщението, са от обреден или литургичен характер: употребата на знака на кръста в службата за приемането на оглашените<sup>28</sup>; обръщането на Изток

<sup>23</sup> Срв. Флоровски, Г. *Писание и Предание с православной точки зрения*. – В: Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата, 1964, № 45, с. 58.

<sup>24</sup> Флоровски, Прот. Г. *Библия, църква, предание*. София, 2003, с. 109.

<sup>25</sup> Срв. *De Spiritu Sancto*, SC, Paris, 1945, р. 28. Срв. Pruche, В. Въведение към изданието на „Трактата За Светия Дух” на св. Василий Велики. Цит. по Флоровски, Прот. Г. *Библия, Църква, Предание...* с. 109.

<sup>26</sup> Св. Василий Велики, *За Светия Дух*, 66.

<sup>27</sup> Въпросната докология е едно от тези предания. Срв. Св. Василий Велики. Трактат *За Светия Дух* (71 и 66): οἱ τὰ περὶ Ἐκκλησίας ἐξαρχῆς διαθεσμοετήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες, ἐν τῷ κεκριμένῳ καὶ ἀφθέκτῳ τῷ σεμνὸν τοῖς μυστηρίοις ἐφύλασσον – апостолите и отците, които от самото начало устроили всичко в Църквата, съхранили светостта на тайните в скритост и мълчание). Флоровски, Прот. Г. *Библия, Църква, Предание...* с. 110.

<sup>28</sup> Срв. ТРЕ Бз 1929, с. 31.

и на Запад при молитва<sup>29</sup>; обичаят да се стои прав при богослужението в неделя; призоваването – ἐπίκλησις в евхаристийната молитва<sup>30</sup>; благославянето на водата и елея<sup>31</sup>, отричането от сатаната и неговите ангели и съчетание с Христос и неговите ангели<sup>32</sup>, трикратното потапяне при Кръщението<sup>33</sup>. „Има и много други „неписани тайнства на Църквата”, казва св. Василий: τὰ ἀγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια<sup>34</sup>. Те не са споменати в Писанието. Но имат голям авторитет и значение. Те са необходими за запазването на правата вяра.”<sup>35</sup> Св. Василий дава и друго изяснение на тайнството – като едно запазено тайно учение, свързано единствено и само с литургийната евхаристийна тайна. Така тайнствата на Църквата „произхождат от негласно и тайно предание: „ἀπὸ τῆς σιωπῶμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως ἐκ τῆς ἀδημοσίεου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας – от негласното и тайно предание; от това необнародвано и пазено в тайна учение”. Това негласно и тайно предание, „което не е изнесено на всеослушание, не е езотерично учение, предназначено за някакъв определен елит. Елитът е Църквата. Всъщност преданието, на което св. Василий се позовава, е литургичната практика на Църквата. Той има предвид това, което днес се обозначава като *disciplina arcana* (тайно учение). До IV век това „учение” било широко разпространено и било официално прието и застъпвано в Църквата. То било свързано с института на катехумената и имало главно образователна и дидактична цел – пазене на истините на вярата. От друга страна, както самият св. Василий казва, „някои предания трябвало да се пазят неписани, за да се избегне профанизиране в ръцете на невярващите”<sup>36</sup>.

## Свещеното писание като основа за учредяването на Евхаристията – някои изследователски теории и хипотези

В тази част от изследването акцентът пада върху някои анализи и паралели при тълкуването на евангелските свидетелства за литургичните моменти, свързани с юдейската религиозна практика, от една страна, и феномените, свързани с нея – богослужебните последования и най-вече Тайната вечеря, но и новозаветни Иисусови богослужебни принципи и последования – от друга. Това се прави с цел да се разбере истината за всичко, което се е случило в тези първични и основни, твърде мистични, но и реални исторически събития и моменти. Древните литургични юдео-християнски текстове на *берака* – בִּרְכָּה – *berāqāh*<sup>37</sup>, раннохристиянските псалмодийни и песенни сборници и

<sup>29</sup> Срв. ТРЕ Бг 1929, с. 32-33.

<sup>30</sup> Срв. *Служебник*. Синодално издателство, София, 1957 = (СЛУ Бг 1957), с. 92-93 – *CHR*, с. 135 – *BAS*.

<sup>31</sup> Срв. ТРЕ Бг 1929, с. 54-59, 61-64.

<sup>32</sup> Пак там в обреда на Оглашението и обреда на Отричане от сатаната и съчетание с Христос.

<sup>33</sup> Срв. ТРЕ Бг 1929, с. 65.

<sup>34</sup> Св. Василий Велики. *За Светия Дух*, 66 и 71.

<sup>35</sup> Флоровски, Прот. Г. Библия, Църква, Предание... с. 109.

<sup>36</sup> Пак там, с. 111.

<sup>37</sup> *Berāqōt* е множественото число на литургичния термин *berāqāh*, който произлиза от *bārūq* (от еврейски – благословен בָּרַךְ). С тази юдейска молитва, която съчетава в себе си всички видове молитви (в зависимост от нейния култов характер) – благодарствена, хвалебствена и просителна, започват по-голямата част от молитвите на юдеите и е в състава на основна част от юдейския ритуал – обществен и частен. Повече за термина срв. *Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона* (Brockhaus and Efron Jewish Encyclopedia). СПб, 1908-1913.

текстовете на древните анафори от трапезен и синагогален тип, както и архаичните анафори от апокрифите, а също така и различните анафорални текстове, атрибуирани с имената на св. Йоан Златоуст и св. Василий Велики, доказват този процес. В новозаветните текстове термините, които съответстват на юдейската *berākāh*, са гръцките причастни форми *εὐλογήσας* (употребявана за благословение на хляба) и *εὐχαριστήσας* (употребявана за благодарение и благословение над чашата). По примера на тази юдейска молитва е изградена и евхаристийната молитва, учредена от Господ Иисус Христос на Тайната вечеря<sup>38</sup>.

„Християнството, родено в еврейска среда и присадено върху религията на Израеля, безспорно не се е отчуждило напълно от старозаветното богослужение при оформянето на обредите си. Още от времето на Мойсей еврейският обредов закон е бил строго определен. По времето на Иисус Христос той се е изпълнявал в храма, в синагогата и в частните къщи. В Йерусалимския храм, център на култа, свещениците и левитите принасяли кръвни и безкръвни жертви: всекидневни жертвоприношения – утрения и вечерня – придружени от пеенето на псалми и определени молитви; празнични жертвоприношения, принасяни на Пасха, Петдесетница и на празника Очищение, когато първосвещеникът влизал в Светая Святих. В синагогата, където юдеите отивали на молитва, се рецитирали установени молитви, чели са и тълкували Свещеното писание и са завършвали богослужението с Мойсеевата молитва, т.е. благославяне на народа. Синагогите са били освен това място за събиране на милостиня; те са били и съдилище и училище за народа. В частните къщи е ставало обряждането на новородените, пасхалната вечеря, годишното възпоменание за освобождението от египетското робство и пр. Иисус Христос премахнал жертвите, защото чрез Евхаристийната жертва били отменени всички видове древни жертвоприношения. Той и учениците Му ходели в храма, за да бъдат между народа и да му проповядват Евангелието. Христос и апостолите посещавали синагогата и вземали активно участие в службите, извършвани там – чели и тълкували Писанието. Християнското общество, макар че се отделило от юдейското и вместо в събота започнало да се събира на молитва в неделя, все пак не е пренебрегвало съботните събрания в синагогата.”<sup>39</sup> Древният сирийски писател Яков Афрат (първата половина на IV в.) в беседата си *Наставления за пасхата*, глава 4-та, нарича Тайната вечеря (извършвана според него на 13 нисан) в сравнение със старозаветната пасхална вечеря *Истинска пасха*, споменато и от Хр. Гяуров. Обяснението, което проф. Гяуров дава на термина *пасха*, употребен от синоптиците за обозначение на Тайната вечеря, както и обяснението в Мат. 26:17; Марк. 14:12 и Лук. 22:7, е нещо ново в новозаветната екзегетическа наука<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Кога се е състояла Тайната вечеря и дали това влияе върху определянето на нейния характер, се изяснява в редица изследвания на литургистите, чието споменаване не е свързано с разглеждания тук проблем. По този въпрос сравни изследването на Гяуров, Хр. *Денят на Тайната вечеря*. ГДА, С., 1951-52, с. 43-56.

<sup>39</sup> Иона, Архим. *Учебник по литургика. Кратко ръководство за изучаване на православното богослужение*. София, 1950, с. 129-130.

<sup>40</sup> Срв. Гяуров, Хр. *Денят на Тайната вечеря...*; Трайчев, Е. *Тайната вечеря*. – В: ЦВ, бр. 17, (IV-V), 1994.

Еп. Николай Макариополски<sup>41</sup> в своето изследване върху учредяването на Евхаристията и екзегезиса на новозаветните текстове дава разрешение не само на разногласието между синоптиците, от една страна, и евангелист Йоан, от друга, по въпроса за гения, в който е била Тайната вечеря – 13 нисан, но и на въпроса за характера на тая вечеря – тя според проф. Гяуров не е била пасхална, макар и в някои отношения да е била подобна на последната. Само така може да се обясни и древната практика на Православната църква да употребява квасен хляб при св. Евхаристия. Защото такъв хляб е могъл да поднесе Христос на учениците Си на Тайната вечеря само ако тая вечеря не е била пасхална (Изх. 12:15). „Богочовекът Иисус Христос се явил на света за всички хора и за всички епохи. Той е вечният Агнец, който се принесъл жертва за греховете на людеите. Той е извършил Тайната вечеря и установил евхаристийната жертва (Мат. 26:26-28 и Иоан. 6 глава), която ни очиства от всеки грях. Последната жертва има същата сила и значение, каквато е Голготската, защото в нея по чудесен начин се принасят в жертва същите Тяло и Кръв Христови. С учредяването на св. тайнство Евхаристия Спасителят е положил началото на новозаветното богослужение и основите на всички останали тайнства.”<sup>42</sup> Според Афанасиев „няма никаква възможност сведенията на синоптиците (св. ап. Матей, св. ап. Марк и св. ап. Лука) да бъдат съгласувани с данните от Евангелието на сп. апостол Йоан Богослов по въпроса „била ли е Тайната вечеря Пасхална трапеза, или не”<sup>43</sup>. Но в подкрепа на твърдението, че Тайната вечеря е била пасхална, се привеждат следните аргументи: всички евангелисти (включително и ап. Йоан Богослов) отбелязват приближаването на великия юдейски празник – Пасха. Отбелязва го и Иисус Христос (Мат. 26; 1,17; Мар. 14:1,12; Лук. 22:1,17; Иоан. 12,1; 13:1) със Своите ученици. Ясно е, че Христос почита този юдейски празник и всяка година редовно идва за него в Йерусалим. Докато е бил още малък, всяка година е ходил в Йерусалим с родителите Си на поклонение (Лук. 2:41). През време на тригодишното Си обществено служение също всяка година идва за празника в Светия град (Иоан. 2:13; 5:1; 7:1). Той е очакван от юдеите и тая година да дойде (срв. Иоан. 11:56). И ако ние виждаме Христос и тая година, предприел за празника поклонническо пътуване до Светия град, то това Той прави не с друга цел, а за да изпълни едно предписание на Закона (Второз. 16:16). Афанасиев заключава, че „ако Той за този празник прави с учениците Си една вечеря, то тя е била пасхална”<sup>44</sup>. Синоптическите евангелия наричат тази вечеря *пасхална*. В периода на подготовка учениците пристъпват към своя Учител и Го питат: „... къде искаш да Ти приготвим да ядеш пасха?” (Мат. 26:17; Мар. 14:12; Лук. 22:8), а Христос, потвърждавайки този факт, назовава празника със същото име: „От сърце пожелах да ям с вас тази пасха, преди да пострадам” (Лук. 22:15). Вечерята, за която става въпрос, е станала нощно време: „Аз приех от Господа това, що ви и предадох, а именно, че Господ Иисус през нощта, когато бе предаден...” (срв. Иоан. 13:20; 1 Кор. 11:23). А по това време са могли

<sup>41</sup> По въпроса за учредяването на Евхаристията срв. Кожухаров, Еп. Николай Макариополски. *Светата Евхаристия. Произход и същност на св. Евхаристия. Литургично-екзегетическо изследване*. София, 1955, с. 60-94.

<sup>42</sup> Иона, Архим. *Учебник по литургика...* с. 129-130.

<sup>43</sup> Афанасиев, Прот. Н. *Трапеза Господня...* с. 74.

<sup>44</sup> Пак там.

да стават само сватбени, при обряване и по преимущество – пасхални вечери. Вечерята на Христос завършила с халел, т.е. *славословие*: „И като изпяха хвалебна песен, излязоха на Елеонската планина” (Мар. 14:26), нещо, което не става при обикновена вечеря. В 1 Кор. 10: 16-17 апостолът говори: „Чашата на благословението, която благославяме (т.е. Евхаристията), не е ли общение (κοινωνία) с Кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение (κοινωνία) с Тялото Христово? Защото един хляб, едно Тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб”. Основната истина в този фундаментален евхаристийно-еклесиологичен текст на св. апостол Павел е, че *многото*, т.е. всички вярващи, съставляват *едно Тяло*. То се отъждествява с *единия хляб* на Евхаристията, с който *многото* се причастяват. Извор на единството на вярващите с Христа и помежду им е *единият хляб* на св. Евхаристия, който хляб е Тяло Христово. Причастявайки се с него, всички събрани верни стават едно Тяло Христово, стават Църква. Затова св. Йоан Златоуст, повтаряйки след апостол Павел тази истина за църковното битие и живот, говори в своето тълкувание: „... Апостолът казва „общение с Тялото”, тъй като участието се различава от този, комуто то се дава, затова той премахва и това на вид малко различие. Именно като казал „общение” (κοινωνία) с Тялото – искал да изрази още по-тясна близост и затова добавя: „... защото един хляб, едно Тяло сме ние многото”. Какво аз казвам: „общение”? – продължава той; ние ставаме самото Негово тяло. Какъв е този хляб? – Тяло Христово. А какво стават онези, които се причастяват (с Него)? – Тяло Христово; не много тела, а едно Тяло”<sup>45</sup>. Проф. М. Аранц дава подробно изяснение на структурата и вида юдейска молитва в различните етапи от историята на гревен Израел, както и наличните сведения за връзката на тези молитви с молитвената и по-точно евхаристийна практиката на първите християни.<sup>46</sup> Това показва спецификата на юдейската молитвена практика, разделяйки хронологично процеса на нейното формиране според историята на Йерусалимския храм. В моите изследвания върху Евхаристията, като тайнство на вярата и тайнство на живота, давам подробна информация за развитието, паралелите (прилики и разлики) в оформянето на литургичните елементи и особености на юдейската Berākāh<sup>47</sup> в сравнение с християнската Eucharistia<sup>48</sup>. Елементите на текстове от Свещеното писание, влизащи в състава на хвалебствените, жертвените и трапезните анафори, се преработват от опците литургисти и се създават образци на класически анафори на гревната Църква. Те стъпват върху свидетелствата, които ни дават Евангелията (синоптическите) и св. ап. Павел (срв. Мат. 26:26-27; Марк 14:22-23; Лук. 22:17-20; 1 Кор. 11:23-25). Учредителните новозаветни гуми, произнесени към хляба

<sup>45</sup> Йевтчич, еп. Атанасий, архим. Иустин Попович, митрополит Амфилохий Рагович. *Църква, Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие*. Част I. София, 1999, с. 101.

<sup>46</sup> Аранц, М. *Евхаристия Востока и Запада...*, с. 16-17.

<sup>47</sup> Юдейската берака (ег.ч. – berākāh, мн.ч. berākōt) – благословение. Повече за термина срв. *Еврейска енциклопедия Брокгауза и Ефрона* (Brockhaus and Efron Jewish Encyclopedia). СПб, 1908–1913. Всички еврейски термини в това изследване са транскрибирани по Putman, F. C. *A New Grammar of Biblical Hebrew*, Sheffield Phoenix Press, 2010.

<sup>48</sup> Изследователски аспект, разглеждан в книгата на Иванов (Кюмюрджийски), Дякон И. С. *Евхаристията – Mysterium fidei – Mysterium vitae (литургично изследване на тайнството Евхаристия)*. Университетско издателство, София, 2020.

и виното, твърде много напомнят словата на пасхалната юдейска вечеря. Т.е. Тайната вечеря е била и пасхална по характер, извършена според стандарта и в рамките на юдейската религиозна пасхална вечеря, и *нова пасхална – жертвена вечеря*, извършена съобразно човеколюбието на Богочовека. Според еп. Николай Макариополски „вероятно трябва да се отбележи, че само във връзка с нея и тя, и учреденото на нея тайнство Евхаристия придобиват смисъл“<sup>49</sup>. Затова едно припомняне на ритуала на древноюдейската пасхална вечеря в нейните главни части може да ни улесни при изясняване смисъла на последната пасхална вечеря на Христос, „новата наша пасха“ (1 Кор. 5:7).

На Тайната вечеря Господ Иисус Христос обезсилил и отменил старозаветната юдейска Пасха, като, бидейки Сам истински пасхален Агнец, *антиципира* (предзнаменува)<sup>50</sup> Своята изкупителна за целия човешки рог саможертва. Макар че не е изпуснал нито йота от юдейския обред и изпълнил Закона в съвършенство, както повелява традицията, Той извършил това по един изключително нов и особен начин: „Взе хляба и като благослови, преломи го и раздавайки на учениците, каза: вземете, яжте: това е Моето Тяло. И като взе чашата и благодарил, даде им и рече: пийте от нея всички; защото това е Моята Кръв на Новия Завет, която за мнозина се пролива за опрощаване на греховете“ (Мат. 26: 26-28). След това Господ добавил: „... това правете за мой спомен“ (Лук. 22:19). Привеждайки това Господне поръчение, св. ап. Павел пояснява: „Защото, колчем ядете моя хляб и пиете тая чаша, ще възвестявате смъртта на Господа, докле дойде Той“ (1 Кор. 11: 26). Според еп. Николай Макариополски „ясно е от тук, че на Тайната вечеря Господ установил едно свещенодействие, известно от най-дълбока църковна древноост и до днес под името Евхаристия, т.е. благодарствена служба, жертва. Евхаристията в своята същност, съгласно поръчението на Господа, е същото това (тойто), което сам Той извършил на Тайната вечеря, т.е. голготското жертвоприношение, с тая само разлика, че на Тайната Голготската жертва е била антиципирана по един сакраментален начин, а в св. Евхаристия същата тази жертва – пак по сакраментален, т.е. мистико-реален начин – се извършва *post factum*. От данните на св. ев. Матей и св. ев. Марк се вижда, че учредяването на св. Евхаристия е станало през време на самата вечеря, при яденето (Мат. 26:26; Марк. 14:22). Свидетелството на тестването от *Мишна* – *Mišnāh* (*Beṛāqōt*, VIII) показват начина на извършването на обредите по време на тези трапези: измиването на ръцете, запалването на светилниците, благословение и преломяване на хляба, благословение на чашата с вино, които се откриват и в евхаристийните обреди от раннохристиянския период, особено свързаните с Пасхалната вечеря – използване на блюдо за пасхалния хляб (Марк. 14:20, Мат. 26:23, Иоан. 13:26), *афикоман* – *’arhîqōtān* – от *’ēpī kōmōn* (това, което ще бъде след това, или десерт)<sup>51</sup> – частта, оставяна за странниците и бедните (срв. 1 Петр. 2:11), пасхалната чаша с вино, наг която се произнасяли гуми от Свещеното писание (Изх. 24:1-10, Ис. 53:12), из-

<sup>49</sup> Срв. Кожухаров, Еп. Николай Макариополски. *Светата Евхаристия. Произход и същност на св. Евхаристия. Литургично-екзегетическо изследване*. София, 1955, с. 60-94.

<sup>50</sup> Извърши предварително, извън стандартите на физическото време и пространство.

<sup>51</sup> В юдейската практика *афикоман* е хляб, който се използва в края на трапезата, а след това е забранено да се яде.

пяване на втората част от хвалебния химн халел – hallēl (Пс. 113-118) в спомен на Изход, и край на вечерята (Марк. 14:26, Мат. 26:30). Като се има предвид, че действието на Христос с хляба, произнесените към това обяснителни слова и произнасянето на благодарствена молитва (εὐχαριστήσας) твърде много напомня пасхалния ритуал с преломяването и раздаването на безквасния хляб, би могло да се приеме, че учредяването на Евхаристията е започнало именно в този момент на благославянето, преломяването и раздаването на хляба. На основание на текстовете от Свещеното писание на Новия завет в практиката на православната литургийна традиция за св. Евхаристия се използва квасен пшеничен хляб и вино от лозов плод. Свидетелство за това са текстовете: Мат. 26:26-28, Марк. 14:22-24, Лук. 22:19-20, срв. 1 Кор. 2:23-25. Пшеничният литургичен хляб се нарича *просфора*, от гр. προσφέρω – принасям, понеже в миналото е бил занасян в храма като приношение от християните. Някои дават символично значение на просфората като символ на Пресвета Богородица – вместила невместимия Бог, или на земната и небесна Църква като Христово Тяло. Литургичната просфора трябва да бъде квасен хляб, защото Сам Спасителят на Тайната вечеря употребил такъв хляб – ἄρτος (Мат. 16:6-7, Марк. 14:22-24), което означава „подквасен, повдигнат” (ἀίρω – повдигам) – жив хляб, а не безквасен хляб – ἄζυμος (Числ. 6:19, Съд. 6:20, Лев. 2:4 и др.). Според евангелските сведения апостолите също извършвали тайнството Евхаристия с квасен хляб. Указания за това намираме в Деяния апостолски, където евхаристийният хляб се нарича ἄρτος.

Относно чашата според първите двама евангелисти тя е последвала като че ли непосредствено след преломяването и раздаването на хляба, докато според св. апостол Павел и св. евангелист Лука – след приключване на вечерята: „Също взе и чашата след вечеря, като рече: тая чаша е новият завет с Моята кръв, която за вас се пролива” (Лук. 22:20; срв. 1 Кор. 11:28;). Твърде вероятно е Христос да е поднесъл евхаристийната чаша по време на третата пасхална чаша, която по преимущество се е наричала чаша на благословието<sup>52</sup>. Св. евангелист Лука говори за две чаши, докато другите говорят за една. Първата чаша, според Лука, е старозаветната чаша (Лук. 22:17), а втората – евхаристийната чаша (Лук. 22:20) на благословието. След втората чаша благодарили, хвалили, словословили. За четвърта и пета чаша евангелистите мълчат. Те свидетелстват за пеенето на халела – „и като изпяха хвалебна песен...” – ὑμνήσαντες ἐξήλθον (срв. Мат. 26:30; Марк. 14:26)<sup>53</sup>. Смята се, че чашата, за която говори ев. Лука (22:17-18), е трета пасхална чаша, но в случая с Тайната вечеря се оказва първата чаша, свързана с юдейската традиция, изпълняваща стария Закон: „... като взе чашата и благодарил, рече: вземете я и разделете помежду си, защото, казвам ви, няма да пия от лозовия плод, докле не дойде царството Божие”, различна от чашата на Новия завет с Неговата кръв: „... тая чаша е новият завет с Моята кръв, която за вас се пролива (Лук. 22: 20)”. Но ако се направи един анализ според принципа на литургичната антиципация и приеме ли се, че преломяването на хляба е

<sup>52</sup> Благословената чаша на Birkat haMazon, използвана в семейството.

<sup>53</sup> Керн, архим. Киприан. Евхаристия (Из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж, 1947, с. 39-40.

станало във време на преломяването на безквасника и че Христос е поднесъл чашата в момента, когато следвало да се вдигне третата пасхална чаша, трябва с това да се приеме, че Христос неслучайно свързва старата юдейска Пасха с новата, която Той учредява на Тайната вечеря – т.е. св. Евхаристия; че дава на старата юдейска Пасха нов смисъл и ново съдържание, че старата Пасха като предобраз на Истинската Пасха – Христос и Неговото изкупително дело (1 Кор. 5–7) вече се опразва, изгубва значението си и се прекратява, защото между първата и втората чаша „храмовата завеса се разгра през средата” (Лук. 23:45) и Христос даде Своята жертва за спасението на човека. Паралелът между юдейската Пасха и Тайната вечеря е очевиден. Той е свързан с преминаването от конкретиката на закона и времето към благодатта и вечността. Става въпрос за разделяне на сакраменталното време – *хронос* прекъсва своето последование в момента, в който Христос извършва тайнството и преминава в динамиката на спасителното време – *керос*. Христос учредява нова свещена Пасха.

Литургично погледнато, юдейската Пасха е *зикарон* – זִכְרוֹן – спомен, за избавление от робството: „И моя ден да ви бъде за спомен, и празнувайте го като празник за Господа...” (Изх. 12:14), равнозначно на *anamnesis* – αναμνησις като новозаветен спомен. Евхаристията в този смисъл е жив спомен – „това правете за Мой спомен” (Лук. 22:19) – за изкупителна смърт: „Защото, колчем ядете моя хляб, и пиете тая чаша, ще възвестявате смъртта на Господа, докле дойде Той” (1 Кор. 11:26). И еп. Николай Макариополски открива паралел между Пасхата и Тайната вечеря. Юдейската Пасха носи характер на жертва – на масата лежи заклано агне, с чиято кръв, имаща изкупително, спасително значение, са помазани портите на тези, които ще бъдат (или вече са) спасени от едно робство (Изх. 12:7,13). Кръвта на Голготския Агнец е също изкупление от робството на греха и това изкупление има универсална валидност (Ис. 53:4, 7, 10, 11; Иоан. 1 :23; Мат. 20:28; 1 Иоан. 2:2; 1:7). Юдейската Пасха е в известен смисъл и Завет (Иерем. 31:22). И Тайната вечеря е също сключване на завет – *Нов завет* (Мат. 26: 18). Към това следва да се отбележи, че обредът на пасхалната вечеря, молитвите и чинодействията ѝ се характеризират като месиянски и есхатологични. Произнасяните думи на пасхалната вечеря не са само спомен за онова, което Яхве – יהוה е направил за юдейските бащи в миналото, когато ги е извел от страната на робството, но се отправя и в бъдещето – напомня за царството на Месия. Вратата на стаята, в която се празнува Пасха, трябвало да бъде оставена отворена. Това не било без значение. Придавало му се есхатологичен смисъл на очакването на Месия – да дойде, да влезе, така както и християните в първите векове призовавали Господ да дойде – *маран-ата*. Половината от преломения безквасен хляб, афикоманът – била оставяна за най-накрая на вечерята със същата цел. Есхатологическият елемент е подчертан и в Тайната вечеря – Христос указва Тайната вечеря като залог за бъдещата месиянска пасха, която нова ще яде с учениците Си в царството на Отца (Мат. 26:29). Еп. Николай заключава: „... ние вече можем да направим следния извод: Тайната вечеря е генетически и идейно свързана с юдейската Пасха. Ако тя не е била пасхална, била е извършена най-малко в рамките на последната. И само върху пасхалната основа Евхаристията може да

бъде разбрана, само върху този исторически фон тя получава цвят и живот. Евхаристията, следователно, е Пасхата на Новия Завет<sup>54</sup>.

Според литургистите в юдейската богослужебна традиция са познати три вида обредни вечери: *пасхалната*, която била извършвана веднъж в годината срещу еврейската Пасха; *шабат кидуш*, която била извършвана всеки съботен ден; и *хабура*, представляваща приятелско събиране, което могло да бъде извършено по всякакви поводи. Макариополският еп. Николай обръща внимание на всички хипотези относно вида на Тайната вечеря, като използва в изследванията си хипотезите на Ветер, Казер, Лийцман и Харнак и тяхното мнение за Тайната вечеря и св. Евхаристия като гругарска, братска, приятелска трапеза – *хабура*. Тези приятелски вечери не били лишени и от религиозен характер. Те започвали с *преломяване* на хляб, т.е. с молитва и благословение. Христос обичал да устройва подобни трапези. Затова и враговете Му дори Го наричали „многоядец“ и „винопиец“: „Дойде Син Човеческий, Който яде и пие, а казват: ето човек многоядец и винопиец, приятел на митаря и грешници. И премъдростта биде оправдана от своите чеда“ (срв. Мат. 11:19). Според Лийцман такава приятелска, а не пасхална, е била последната вечеря на Христос с апостолите. Опровергавайки тези неясни твърдения, еп. Николай Макариополски смята, че схващанията на Ветер<sup>55</sup> и Лийцман<sup>56</sup> по отношение на характера на св. Евхаристия са подложени на основна критика от Арнолд, който е изтъкнал тяхната несъстоятелност.<sup>57</sup> Същият Арнолд казва за Одо Казел, един от най-добрите познавачи на древноезическата и християнската мистериология, че той – Казел – е привел много свидетели, за да покаже колко живо е била проникната християнската гревност от схващането за Евхаристията като изобразяване на Христовата саможертва<sup>58</sup>. А големият православен богослов Н. Н. Глубоковски в капиталния си труд *Благовестие на св. ап. Павел* по този въпрос казва: „Християнската вечеря била възпоменание за самата жертва на Господ и я отразявала в себе си“<sup>59</sup>. По-нататък той отбелязва: „Апостол Павел хранел отвлечение към всичко езическо и съвсем не е бил склонен към съзнателно взаимстване“. От този морален и психологически аспект жертвеният характер на Евхаристията е подчертан с акта на яденето и пиенето – израз и средство за приобщаването на вярващите със своя Изкупител и Господ. „Евхаристията е в известен смисъл, следователно, жертвена софра. Жертвени софри са били устройвани при някои жертвоприношения при езическите народи и в Израил. Словото Божие нарича тези гощавки „ягене пред Господа“ (Иzx. 18:12; Второзак. 12: 18; Амос 2:8). Значението на тези трапези е било да се поддържа чрез тях (чрез самото ягене и пиене) общение на вярващите с Бога,

<sup>54</sup> Кожухаров, Еп. Николай Макариополски. *Светата Евхаристия като жертвоприношение*. ГДА, т. IV (XXX), 1, 1954-1955.

<sup>55</sup> Wetter. G. P. *Altchristliche Liturgien. I. Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahls. II. Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls*. Göttingen 1921-1922.

<sup>56</sup> Leitzmann, H. *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926.

<sup>57</sup> Срв. August A. *Der Ursprung des christlichen Abendmahls: im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*. – In: *Freiburger theologische Studien*, Freiburg im Breisgau, 1937, s. 55.

<sup>58</sup> Кожухаров, Еп. Николай Макариополски. *Светата Евхаристия като жертвоприношение*. ГДА, т. IV (XXX), 1, 1954-1955, с. 8.

<sup>59</sup> Глубоковски, Н. Н. *Благовестие св. ап. Павла*. 1185.

респ. божествата (при езичниците), и на общение на самите вярващи помежду си. Според Казел „сакраменталното ядене и пиене [е с цел] да се достигне спасение – σωτηρία<sup>60</sup> и безсмъртие. Ядейки жертвата, ядящите стават с това и участници в жертвеника (1 Кор. 10:18-21), получават благословението на жертвата, т.е. постигат онова, в името на което последната е била принесена – здраве, сполука, умилостивление, примирение, очищение и прощение на греховете. Тази идея е била още по-силно подчертана особено при мистериите. В християнството обаче, под влияние на елинизма и на юдаизма, в ранните обреди били привнесени елементи, отговарящи на литургичните нужди, и така Литургията получила характер на жертвоприношение, а евхаристийните елементи – хлябът и виното – придобили значение на жертвени предложения и на духовно-мистична храна. Това е характерното за възприемането на Евхаристията – в следствие на общението с Господа, и сакраменталното ядене и пиене на Неговите Тяло и Кръв, се очаква спасение на душите и телата ни. Може би, по логиката на тези исторически и обредови факти, в това всеобщо възприемане на жертвата трябва да се търси началото и на самата Евхаристия. В култовите елементи се сблъскват традициите на юдеите, на езичниците и на християните от първите векове от историята на Църквата.

Както чрез приемането на жертвена храна се е вярвало, че вярващите получават духовни сили и влизат в общение с Бога (респ. божеството), така и чрез ядене на даропринесителните елементи – хляба и виното – имащи при Евхаристията характер на безкръвна жертва, вярващите влизат в живо и реално общение с Господ Иисус Христос – с Неговата богочовешка природа.<sup>61</sup> Според проф. Ч. Джираудо цялата сирийска литература – библейската, патристичната и литургическата, показва *матрицата*<sup>62</sup> и основните производни на семитските термини. Те са изградени на двусъставната структура на „молитвата на Завета между Бога и неговия народ“<sup>63</sup>, която се изгражда на две основни части – встъпителна част в изявително наклонение – *анамнетична*, и заключителна част в повелително наклонение – *епиклетична*. Двете части имат причинно-следствена връзка и се обуславят една от друга. Така те са взаимно свързани и надграждащи се, приемайки гумите на св. Амвросий Медиолански *super est ut perfectio fiat* като съотношение между тайнствените моменти на Кръщението, Миропомазването и Евхаристията, които не се отхвърлят помежду си, но се съчетават и съизграждат, така както между учредителните гуми и осветителните гуми μεταβολή на епиклезиса съществува перфектна връзка в свършенството τελείωσις на тайнството.<sup>64</sup> Така взаимовръзката на гумите на гръцки: εὐχαριστέϊν – εὐχαριστία (благодаря – благодарение) и εὐλογία (благословия); на сирийски: yadà – tawdita (благославям, хваля, служа – служение); на еврейски: jadàh – todàh (изповядвам – изповед) свиге-

<sup>60</sup> Casel, O. *Die Liturgie als Mysterienfeier*. – In: *Ecclesia orans*, Freiburg 1922, VII, p. 21.

<sup>61</sup> Кожухаров, Еп. Николай Макариополски. Светата Евхаристия като жертвоприношение. ГДА, т. IV (XXX), 1, 1954-1955, с. 8-9.

<sup>62</sup> Giraud, C. *In unum Corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*. Milano, 2001, p. 292.

<sup>63</sup> Джираудо, Ч. *Литературная структура евхаристической молитвы. Православное учение о церковных тайнствах, V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви*. Том I, част IV, *Евхаристия: литургические аспекты*. Москва, 2009, с. 430-432.

<sup>64</sup> Срв. nak там, с. 435.

телства за пряката връзка – изповед-благодарение-освещение. Тези термини са обединени от смисъла на юдейската молитва *beraka*, на гръцки – *εὐλογία* (благодарение). Виждаме, че тези термини взаимно се допълват и стават синоними на най-свещения акт, който се извършва в Църквата и към който ни подготвя евхаристийният диалог – между Бога и човека – в Евхаристията.<sup>65</sup> Те определят характера на нашата евхаристийна молитва и се откриват подробно в Установителните думи, когато Христос, в нощта, когато се предаваше за живота на света, взе хляба и чашата в пречистите Свои ръце и като въздигна: „...показа на Тебе Бога Отца, благодари, благослови, освети, преломи“<sup>66</sup> (... *εὐχαριστήσας, εὐλόγησας, ἀγιάσας, κλάσας*)<sup>67</sup>.

„Последната вечеря на Иисус разкрива, следователно, по обобщаващ начин, не само Иисусовото пратеничество, но и неговата най-дълбока същина: Той е *εὐχαριστία* и *εὐλογία*, *благодарение* и *благослов* в собствено лице. В този обхватен смисъл лицето на Иисус е опорната точка на цялото, а христологията е фоновата основа на Евхаристията и начална точка за нейното разбиране.“<sup>68</sup> Неслучайно в тази част от изследването се обръща отново внимание върху новозаветните и литургийни термини, които се отнасят до раннохристиянската литургична практика и са основно залегнали в текстове на Евхаристията. Във връзка с този проблем еп. Николай Макариополски акцентира вниманието върху следния новозаветен факт: „На Тайната вечеря Господ взел хляб и вино, благословил ги (срв. Мат. 26:26), благодарил (срв. Мат. 26:27) и ги означил като Свои Тяло и Кръв, казвайки: „Вземете, яжте, това е Моето Тяло... и Това е Моята Кръв“ (срв. Мат. 26:26; Марк. 14:22, 24; Лук. 22:19, 20; 1 Кор. 11:24-25). Тук екзегетическият анализ на глаголите *благославям* (*εὐλογεῖν*) и *благодаря* (*εὐχαριστεῖν*), употребени в посочените места, сравнени с употребата им и в други места в синоптичските евангелия, като например при чудесното умножение на хлябовете и рибите (срв. Мат. 14:19; 15:36; Марк. 6:41; Лук. 9:16), установява пълен идентитет на тези два глагола. В приведените случаи те са явно употребени в смисъл на култово свещенодействие (*освещение*), съпроводено по всяка вероятност със съответна молитва (срв. Мат. 14:19; Марк. 6:41) и имащо специален за случая осветителен характер. А щом Господ е благословил, т.е. осветил, на Тайната вечеря хляба и виното и ги е означил като Свои Тяло и Кръв, те действително са били вече такива“<sup>69</sup>. Това се доказва и в текстовете на много от писмените извори като Литургии-те на св. ап. Яков брат Господен, на *Апостолските постановления*, на св. ап. Марк, на св. Василий Велики и на св. Йоан Златоуст, причастията *εὐλόγησας* и *εὐχαριστήσας* имат осветително-сакраментален характер и се допълват от думите *ἀγιάσας* и *πλήσας* Πνεύματος ἁγίου (изпълни с Дух Светий)<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> Taft, R. *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy*, III: „Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right“, OCP 55 (1989), p. 63-74.

<sup>66</sup> Срв. *Post-sanctus*, BAS. СЛУ Бз 1957, с. 113.

<sup>67</sup> Срв. *Post-sanctus*, BAS. Срв. BAS. *ἱερατικόν. Ἀποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος*. Ἀθήναι, 1962, σ. 178.

<sup>68</sup> За Евхаристията като истинско Заветание на Иисус Христос виж подробно при Каспер, Кардинал, В. *Тайнство на единството...*, с. 101.

<sup>69</sup> Срв. Кожухаров, еп. Николай Макариополски. *Евхаристийната епиклеза...*, с. 9.

<sup>70</sup> Макариополски, еп. Николай. *Евхаристийната епиклеза...*, с. 8.

Старозаветните корени на горепосочените гуми ни връщат към древната практика за изповядване на греховете на всички онези, които пристъпват към Бога, за което свидетелстват и направените паралели между юдейската и раннохристиянската литургийна практика. Изповед, на базата на която след покаяние според старозаветните схващания можеш вече да общуваш и принесеш своята жертва пред олтара на Всевишния, а според новозаветните заповеди ти вече си готов да участваш сам в принасянето и от изповядващ се имаш възможност да благодариш на Бога лично, като лично Го приемеш в себе си. В първата част от канона на Евхаристията – диалога<sup>71</sup>, се открива култовото възпоменание на една двойна история на взаимодействието и общуването между Бога и човека, на една „историческа изповед за вярата в Бога и историческа изповед за нашето неверие, историческа изповед за греха и историческа изповед за благодарението“<sup>72</sup>. Ето защо литургичните термини *благодарение* и *изповед* – *υαδὰν, εὐχαριστεῖν, gratias agere*, изградени в спасителната динамика на библейското време, имат едно и също значение, което трудно може да бъде преведено буквално на нашия съвременен език и запазва своята сакраментална динамика в контекста на тайнството Евхаристия. Това значение е пропито от вярата на моления се и призоваващ Бога древен християнин, който в ситуацията на търсещ Бога със свидетелството на живота си е застава пред Всевишния и е разкривал от дълбините на сърцето си вярата в Единосъщната, Животворяща и Неразделна Троица. Вярата, която ражда изповеданието, благодарението, благословението и славословието на Църквата.

Според самото Писание и Предание Царството Божие е знание за Бога, любов към Него, единство с Него и живот в Него. Царството Божие е единство с Бога като Източник на живот, като Самия Живот. Царството Божие е съгържание на вечния живот: „... а вечен живот е да познават Тебе, Едного Истиннаго Бога, и пратения от Тебе Исуса Христа“ (Иоан. 17:3). „Църквата е тайна Христова, „τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ“, но е също и духовна тайна, тайна на Светия Дух и общение с Него „κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος“, и на действието на Светия Дух в света, на Неговата благодат. И едната, и другата се осъществяват и конкретизират в Евхаристията. Преди всичко Евхаристията е *тайнство*, което дава възможност на християните да влязат в единение с Господ Исус Христос, а чрез Него – и с останалите членове на Тялото Му – Църквата. В древната Църква тя не е била едно от сегемте тайнства, в каквото се оформя в следващите векове, а Тайнство на тайнствата, с което всички останали тайнства и обреди били свързани и в което намирали своя истински смисъл и пълнота. Тайнственият характер на Евхаристията е вложен в нея в деня на учредяването ѝ и засвидетелстван в много от съчиненията на св. отци и църковни писатели, и решенията на поместни и вселенски събори. Евхаристията е тайнство на Въплъщението, смъртта и Възкресението Христови, но в същата степен е и тайнство на Петдесетница. Следователно тя е събитие на Христос Въплътения, Разпнатия и Възкръсналия, и

<sup>71</sup> Срв. Иванов, дякон И. С. *Евхаристията – спасителен диалог с Бога*. Рим, 2005.

<sup>72</sup> Giraud, C. *In unum Corpus...*, с. 293.

събитие на слизането и действието на Светия Дух в Църквата. Съзнанието за това е от изключително голямо значение и преведено на богословски език, следва да се каже, че христологията и пневматологията лежат в основата на еклезиологията и поравно са застъпени в нея.<sup>73</sup> Духът Божий присъства навсякъде в живота. Това Негово присъствие е жива Петдесетница, чието начало започва след Възнесението на Господа, когато с благодатните Му дарове се освещава и основава Църквата. Господ Иисус Христос изпраща своите апостоли на проповед „... като даде чрез Духа Светаго заповеди на апостолите, които бе избрал“ (Деян. 1: 2), а Светият Дух ги съпътства навсякъде и така се разпространява светлината на Евангелието, защото Спасителят е Светлината и ние се спасяваме чрез Него: „Аз съм светлината на света; който Ме последва, той не ще ходи в мрака, а ще има светлината на живота“ (Иоан. 8: 12).

Връзката между Свещеното писание и богослужебните текстове на Евхаристията разкрива същностното използване на важни термини, отнасящи се до епиклетичната част. Така, за разлика от употребата на термина *пресъществяване*, то терминът *претворяване* е от древност в литургийната практика на Църквата и е автентичен по своето значение и характеристика и се свидетелства многократно в учението и творенията на светите отци. Учението за претворяването на св. Дарове, изяснено в други мои изследвания, е най-съществен и централен момент в учението за св. Евхаристия. Основава се на ясни новозаветни свидетелства, на недвусмислените слова на Спасителя (Иоан. 6:48-58; Мат. 26:26-8; Марк. 14:22-24; Лук. 22: 19-20; 1 Кор. 11:23-25) и винаги е живо в съборното съзнание на Православната църква още от апостолско време. Така в последованията на древните литургии: Якововата, Василиевата и Златоустовата, се включва молитва към Бога Отца пред освещаването на св. Дарове, с която се измолва изпращането на Светия Дух, Който да превърне, промени, претвори (*μεταβαλεῖν, μεταρριθμῆσαι, μεταποιῆσαι*) предложените хляб и вино в Тяло и Кръв Христови.<sup>74</sup> „Такова пълно съгласие на всички древни литургии и в толкова важен предмет от учението за Тайнството Евхаристия неоспоримо свидетелствуват, че такова именно е било апостолското предание за този предмет и така винаги е вярвала в това св. Съборна Църква.“<sup>75</sup>

Св. отци и учители на Църквата също утвърждават, че в тайнството Евхаристия хлябът и виното се превръщат, променят, претворяват в Тяло и Кръв Христови. Например св. Юстин Философ (II в.) учи, че „... тази храна (Евхаристията), над която е произнесено благодарение с молитва ... и която след превръщането (*μεταβολή*) храни нашата плът и кръв, е Плът и Кръв на

<sup>73</sup> Йевтич, епископ Атанасий. Светата Евхаристия като събитие на Светия Дух. В: *Църква, Православие, Евхаристия – кратка антология на съвременното сръбско богословие*. Част I, София, 1999, с. 83-93.

<sup>74</sup> Алексиев, архим. Серафим – архимандрит Сергей Язджиев. *Православие и икуменизъм*. София, 1998, с. 229, 230, 231. Срв. <http://www.bulgarian-orthodox-church.org/rr/lode/serafim-pravoslavie-ecumenism/09e.htm>

<sup>75</sup> Макарий, митр. Московский и Коломенский. *Православно-догматическое Богословие* (изд. 4-ое). Т. II, СПб., 1883, с. 397.

Същия Този въплътител се Иисус Христос<sup>76</sup>; св. Кирил Йерусалимски (IV в.) пише: „Христос някога в Кана Галилейска е претворил водата във вино (Иоан. 2:1-10), сходно с кръвта. Нима не заслужава да Му вярваме, че е превърнал (μεταβαλὼν) виното в кръв?“<sup>77</sup>. „След завършване на призоваването хлябът става (γίνεταί) Тяло Христово, а виното – Кръв Христова“<sup>78</sup>; св. Григорий Нисийски (IV в.) изповядва: „Наистина мисля и вярвам, че и сега хлябът, освещаван чрез словото Божие, се претворява (μεταποιεῖσθαι) в Тяло на Бог Слово“<sup>79</sup>; у св. Амвросий Медиолански (IV в.) четем: „Всеки път, когато приемаме Тайните, които чрез Тайнството на свещената молитва се преобразуват (transfigurantur) в Плът и Кръв (Христови), ние възвестяваме Господнята смърт“<sup>80</sup>; Теодор Хераклийски (IV в.) изяснява: „Това е – казал Христос – „Моето Тяло“, и „това е Кръвта Ми“, за да не би да помислиш, че те са само образ, но че хлябът е самото Тяло Господне, а виното – Кръвта Господня, претворявани (μεταποιοιούμενον) в Плът и Кръв на нашия Господ чрез неизречимото действие на Светия Дух“<sup>81</sup>; св. Йоан Дамаскин (VIII в.) ясно свидетелства: „Хлябът на предложението и виното с водата чрез призоваването и слизането на Светия Дух свръхестествено се претворяват (ὑπερφύως μεταποιοῦνται) в Тяло и Кръв Христови“<sup>82</sup>.

Всички горепосочени библейски и светоотечески свидетелства, текстови паралели, научни теории, хипотези и аргументи доказват неразривната връзка между Свещеното писание, Свещеното предание и Литургията на Църквата, като основа за реално-мистичния църковен и евхаристичен живот. Направеното изследване доказва взаимовръзката и хармоничната симбиоза между *закона на молитвата, закона на вярата и закона на живота (lex orandi – lex credendi – lex vivendi)*, разкриващи истината за молитвената и евхаристична практика на Църквата.

<sup>76</sup> S. Justinus. *Apologia I*, cap. 66. — J. P. Migne, PG, t. 6, col. 428-429.

<sup>77</sup> S. Cyrillus Hierosolymitanus. *Mystagog.* hom. IV, c. 2.- J. P. Migne, PG, t. 33, col. 1097.

<sup>78</sup> Idem, *Mystagog.* hom. I, cap. 7. Пак там, col. 172.

<sup>79</sup> S. Gregorius Nyssenus. *Catech. magna*, cap. 37. — J. P. Migne, PG, t. 45, col. 96.

<sup>80</sup> S. Ambrosius, ep. Mediolanensis. *De fide*, IV, 10. — J. P. Migne, PG, t. 16, col. 667.

<sup>81</sup> Цит. по Макарий, митр. Московский и Коломенский. *Православно-догматическое...* с. 398.

<sup>82</sup> S. Ioannes Damascenus. *De fide orthodoxa*, IV, 13. — J. P. Migne, PG, t. 94, col. 1145.



Отец Павел Събев е енорийски свещеник в с. Присово, Великотърновска епархия. Преподавател е в Православния богословски факултет на Великотърновския университет по Священо писание на Новия завет. Автор на книгите: *В тези последни дни...* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2013); *Графї и Кїруїма. Въведение в литературната история на светите Евангелия* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2017); *Диптих за Савел от Тарс* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2018); *Текстология vs. теология?* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2019); *Другият Нов Завет. Текстове, лица и сенки* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2020), *Иисус и книжниците* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2021).

**о. Павел Събев**

## ОТНОВО ЗА „ПРОТИВОРЕЧИЯТА“ В ЕВАНГЕЛСКИТЕ РАЗКАЗИ

*Понеже мнозина предприеха да съчинят разказ за напълно известните между нас събития, както ни ги предадоха ония, които от самото начало бяха очевидци и служители на словото.*

Евангелие според Лука 1:1-2

Когато четем първите три Евангелия, няма как да не забележим множество прилики: еднакво описание на места и събития, почти дословно предаване на разговори, споменаване на едни и същи хора. Точно затова тези Евангелия се наричат синоптични – предоставят общ поглед към земния живот на Христос. По-внимателното четене обаче разкрива някои разлики в детайлите както в описанието на всяко от синоптичните Евангелия, така и в разказа на Евангелието според Иоан. Можем ли да определим различията като противоречия? Какво е противоречие? Ако има такива, могат ли да бъдат обяснени? Исторически достоверни ли са Евангелията, ако се разминават в описанието на събитията и предават по различен начин гумите на Христос?

Настоящата статия няма за цел да убеди скептиците, а да предостави перспектива за четене на евангелските разкази от гледна точка на техния социален и културен контекст. Не предлагам поредния опит за хармонизация на различията, а настоявам за тяхното приемане като свидетелство за ис-

*торичност* в контекста на устната средиземноморска култура, в която наметта и устният разказ са определящи „режими на историчност” (Франсоа Артоз).

И така, какво е противоречие? Мисля, че една приемлива за нашите цели дефиниция е следната: противоречие е, най-общо казано, поставяне на две взаимно изключващи се твърдения като еднакво валидни<sup>1</sup>. Последната вечеря на Учителя с учениците е станала в първия ден на Пасха (Мат. 26:17-35, Марк. 14:12-31, Лук. 22:7-38)//станала е в деня преди първия ден на Пасха (Иоан. 13:1-17, 26); изгонването на търговците от храма е станало в края на земното служение на Христос (Мат. 21:12-13; Марк. 11:15-17; Лук. 19:45-46)//станало е в началото на служението (Иоан. 2:1-15); двама бесновати според Мат. 8:28//един според Марк. 5:1-20 и Лук. 8:26-39; двама слепи според Мат. 20:29<sup>2</sup> сл.//един според Марк. 10:46-52 и Лук. 18:35-43; млад мъж (νεανίσκος) в празната гробница според Марк. 16:5//двама мъже (ἄνδρες δύο) според Лук. 24:4//ангел Господен (ἄγγελος ὑὰρ Κυρίου) според Мат. 28:2-3; на учениците е позволено да вземат тояга според Марк. 6:8-9<sup>3</sup>//не е позволено да вземат тояга според Лук. 9:3 и Мат. 10:9-10. Това са някои от „противоречията”, които често се посочват като подкопаващи историческата достоверност на Евангелията. Всъщност при повечето от тях непреднамереният прочит показва, че не става дума за противоречие, а за различна степен на конкретност и обстоятелственост в изложението. Например там, където се говори за един слепец или бесноват, не се казва, че не е имало други; или когато четиримата евангелисти са съгласни, че е имало двама разбойници, се разминават в обстоятелствата: Матей и Марк казват, че разбойниците са укорили Спасителя, докато Лука казва, че единият от тях Го изповядал като Господ, а Йоан, от своя страна, не казва нищо за поведението на престъпниците.<sup>4</sup> Ще разгледам само някои от често посочваните различия, за да очертая изходна гледна точка за перспективата на четене на Евангелията, към която бих искал да насоча читателя.

Въпросът за деня на Тайната вечеря<sup>5</sup> на Христос с учениците е породил огромен брой изследвания, които се опитват да хармонизират различните описания при синоптичните Евангелия и Иоан.<sup>6</sup>

Евангелията според Матей, Марк и Лука ни казват, че Тайната вечеря е била еврейска пасхална трапеза. Когато обаче се обърнем към Евангелието според Йоан, откриваме три текста, които, изглежда, показват, че вечерята се е

<sup>1</sup> Разбира се, те могат да бъдат и еднакво невалидни.

<sup>2</sup> Първите двама слепи мъже са споменати в Мат. 9:27-31 (без паралел в другите Евангелия, но срв. Марк. 8:22). Някои виждат тук дублетна форма с Мат. 20:29 сл. за една и съща история.

<sup>3</sup> Стих 9, където се споменават σανδαλία – сандали, „прости обувки” (синодален превод), е текст, уникален за Марк.

<sup>4</sup> Възможно е и двамата престъпници в началото да са били арогантни, но по-късно единият от тях да е разпознал Божия Син, така както центурионът е бил осенен от богопознанието.

<sup>5</sup> Последната вечеря на Христос заедно с апостолите е наричана по-често „Тайната вечеря”, защото на нея присъствали единствено дванадесетте Му ученици.

<sup>6</sup> Вж. Трайчев, Емил. *Новозаветна хронология. Част I: Хронологични податки в евангелските вести за живота на Исус Христос*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 2018, с. 134-150.

състояла, преди пасхалните агнета да бъдат принесени в жертва:

Иоан. 13:1: „**Пред празник Пасха** Иисус, знаейки, че е дошъл часът Му да премине от този свят към Отца, и понеже бе възлюбил Своите, които бяха в света, Той ги възлюби докрай”.

Иоан. 18:28: „Поведоха Иисуса от Каиафа в преторията. Беше заран; и те не влязоха в преторията, за да се не осквернят, та да могат **да ядат пасхата**”.

Иоан. 19:13-14: „Пилат, като чу тая дума, изведе въвн Иисуса и седна на съдището, на мястото, наречено Литостротон, а по еврейски Гавата. Тогава беше **петък пред Пасха**, около шестия час<sup>7</sup>. И рече Пилат на иудеите: ето вашия Цар!”.

Трябва ли да възприемаме според цитираните пасажи Тайната вечеря като пасхална трапеза, или тя е „прощална” трапеза преди еврейската Пасха? Има ли противоречие между Йоан – от една страна, и Матей, Марк и Лука – от друга?

Опитите за хармонизация са в широк диапазон: от предположение за наличието на различни календари по време на земния живот на Спасителя до анализи за характера на тази трапеза. Аз бих насочил скептиците към следното. Думата „пасха” може да се употребява в различни аспекти: за пасхалното агне, както в израза „и заклаха пасхата (way·yūš·ḥă·ṭū ḥar·pe·saḥ , вж. Ездр. 6:20)<sup>8</sup>; за пасхалната трапеза, както е употребена в израза „да ям пасхата с учениците си” (Марк. 14:14); за пасхалния принос, изяден по време на едноседмичния празник на безквасните хлябове, който съвпада с Пасхата, както във Второз. 16:2-3, където се казва: „И коли пасха на Господа, твоя Бог... Не яж с нея квасно: седем дена яж с нея безквасни хлябове, хлябовете на неволята, понеже набързо ти излезе из Египетската земя ...”; Пасхалната седмица, която се нарича още Празник на безквасните хлябове, както е наречена и в Лук. 22:1, където се казва „Наближаваше празник Безквасници, наречен Пасха”<sup>9</sup>.

Имайки това предвид, можем да препрочетем Евангелието според Йоан в нова светлина и да видим, че не е необходимо да тълкуваме неговото свидетелство като противоречие с Матей, Марк и Лука. Когато Йоан казва „преди празника на Пасхата”, това не означава „малко преди 14 нисан” – нощта, когато пасхалните агнета са били заклани; това означава „малко преди 15 нисан”, нощта, когато трябвало да бъдат изядени пасхалните агнета. Да не забравяме, че подготовката за трапезата трябва да бъде направена, преди да настъпи нощта, тъй като еврейската традиция отчита деня от залеза на слънцето. Тогава с най-голяма вероятност Йоан говори за четвъртък следобед или вечер. Когато пък казва, че след ареста на Иисус еврейските начал-

<sup>7</sup> Около 12 ч. през деня.

<sup>8</sup> Транскрипцията е дадена според известния речник на Стронг. Нека читателят има предвид, че тук Синодалният превод е предал фразата като „заклаха пасхални агнета”.

<sup>9</sup> Срв. Йосиф Флавий: „... когато се празнуваше Празникът на безквасните хлябове, който наричаме Пасха...” (Древности 14.2.1. 21-28).

ници няма да влязат в преториума, „за да не бъдат осквернени, за да могат да ядат Пасхата”, това се отнася до яденето на пасхалните мирни приноси, които трябвало да се ядат в ритуална чистота между 15–21 нисан. И точно поради тази причина в онази конкретна петъчна сутрин еврейските водачи не пожелали да влязат в преториума, за да не бъдат осквернени. И накрая текстът в Иоан. 19:13-14 говори за „деня на подготовката за Пасхата” – петък, деня, в който Исус е бил разпнат. Еврейските водачи не искали Исус и другите двама, разпнати с него, да висят на кръста в събота – особено по време на съботата на светата седмица на празника на безквасните хлябове – затова поискали да се счупят краката им, така че да умрат, преди съботата да започне при залез слънце в петък. Исус обаче бил вече мъртъв, така че не му счупили краката, но забили копие в ребрата му, за да са сигурни, че е мъртъв. Йосиф от Ариматей тайно се срещнал с Пилат и поискал тялото му, което било свалено от кръста и поставено в новоизсечена гробница с всички необходими неща за погребение. Но тъй като настъпвал залезът, жените нямали време да изпълняват обичайните погребални ритуали. Така те почивали, както се изисквало, в петък вечерта и събота до залез слънце. Дошли рано на следващата сутрин, „на третия ден” от смъртта – „първият ден от седмицата” (неделя), за да помажат тялото на Христос за погребение.

Евангелието според Йоан ни казва, че Исус е изгонил търговците от храма в началото на Своето служение, а другите три Евангелия поставят това събитие в края на Неговото служение, няколко дена преди разпятието. Според Йоан по време на Пасхата (първата от три, докато Матей, Марк и Лука разполагат своя разказ в рамките на една година и съответно една пасха) Исус отишъл в храма в Йерусалим, направил камшик и изгонил сарафите, обменящи нечистите езически пари, с които поклонниците идвали, за тирски шекели, и търговците, които продавали животни за жертвоприношенията в храма (Иоан. 2:13-16). Синоптичните Евангелия също разказват за прогонване на купувачите и продавачите и преобръщане масите (Мат. 21:12-13; Марк. 11:15-17; Лук. 19:45-46).

Само защото два разказа са сходни, това не означава, че се отнасят до едно и също събитие. Трябва да обръщаме внимание на факта, че езикът и начинът на описание може да са доста различни. Възможно ли е това изгонване на търговците да е станало два пъти? Първият път в началото на земното служение на Христос, както е описано от Йоан, а вторият – точно преди смъртта Му, както е описано в синоптичните Евангелия?

Ако разгледаме внимателно описанията, се откриват някои разлики, които не можем да пренебрегнем. Според Йоан Исус веднага дава отговор за случилото се, като насочва питащите го юдеи към Своето Възкресение (Иоан. 2:18-22). В синоптичните Евангелия не се споменава този диалог и няма указание за Възкресението, а се казва, че Исус започва да учи онези, които са били в храма, и изцелява слепите и куците, които са дошли при Него.

Според Йоан Исус е направил камшик от върви и след това е изгонил търгов-

ците, детайл, който липсва в другите Евангелия. Думите, които Иисус произнася, докато прекатурва масите и разсипва на земята парите, са различни (Иоан. 2:16, срв.: Мат. 21:13; Марк. 11:17; Лук. 19:46).

Възможно ли е Иисус да е сторил това два пъти – в началото и в края на своето служение?<sup>10</sup> Мисля, че това е напълно възможно. Христос често се сблъсква с религиозните водачи и изобличава тяхното лицемерие. По-малко суровите обръщения у Йоан (дом за търговия) бележат началото на служението, а по-тежките обвинения в синоптичните Евангелия (разбойнически вертеп) в края са ускорили развоя на събитията преди кръстната смърт на Спасителя – за няколко дни Иисус е заловен и разпънат на кръст.<sup>11</sup> Вероятно първият инцидент не е бил толкова остър, а и подкрепата на народа е възпряла храмовата стража да арестува Иисус поради страх от метеж и кърваво потушаване от римския гарнизон в крепостта Антония.

Освен разгледаните пасажи, разказващи за изгонването на търговците от храма, сходни са и разказите за помазанието на Иисус в дома на фарисея Симон (Лук. 7:36-50)<sup>12</sup> и в къщата на Симон прокажения (Марк 14:3-9//Матей 26:6-13). Както може да се види от препратките, първият епизод се появява рано в служението на Иисус, докато другият се случва към края. Ако те са едно и също събитие, това създава несъответствия. Има обаче достатъчно словесни различия в откъсите, които ни дават основание да не правим прибързано заключение, че те се отнасят до едно и също събитие.<sup>13</sup>

Разказите за слепците, излекувани от Христос – един според Марк и Лука, и двама според Матей – са често посочвани като противоречие. Описанието на Матей обаче може просто да предпоставя повече подробности. В обществото, в което живее Иисус, хората с различни недъзи се събират в малки групи, често пъти изолирани от другите (вж. Лук. 17:11-19; Иоан. 5:1-15). Така че напълно е възможно слепците да са били повече от двама, но Матей се фокусира върху двама, а Марк – върху един. Вероятно името на Вартимей е съхранено, защото той е разказал историята си на хората, които са я запомнили и са я разказвали на други. Възможно е Марк да се е фокусирал върху този, който е говорил от името на всички. Всичко това може да се отнесе и към разказите за бесноватия/бесноватите.

Във всеки случай евангелистите пропускат или допускат подробности в своите разкази, както сметнат за добре, вероятно водени и от начина, по който обичайно разказват за чудесата на Спасителя в своите общности, или от доминиращата за тях богословска интерпретация на историята.<sup>14</sup> Но

<sup>10</sup> Както е смятал св. Августин, а по-късно и Тома от Аквино.

<sup>11</sup> Със сигурност Каяфа, който е отговарял за тази дейност, е бил ядосан, защото не само неговият авторитет е оспорен, но са засегнати и финансовите му интереси.

<sup>12</sup> Йоан уточнява, че тази жена е Мария, сестра на Лазар (Иоан. 11:2).

<sup>13</sup> Симон е много често срещано име в онази епоха. Господ Иисус Христос има двама ученици с това име.

<sup>14</sup> Вж. по-подробно Събева, П. *Графий и Кјриуца. Въведение в литературната история на светите Евангелия*. В. Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий”, 2017.

тези различия не водят до истински противоречия, тоест те могат да бъдат обяснени чрез своя исторически контекст или като се взгледат по-внимателно – в контекста на отделните пасажи и думите, с които се предава историята.<sup>15</sup> Пример за това са думите на Исус към учениците му, след като заповядва на бурята да утихне: „... защо сте толкова страхливи, маловерци?“ (Мат. 8:26) и „... що сте тъй страхливи? Как нямате вяра?“ (Марк. 4:40). Виждаме различни гледни точки към колебанието на учениците: Матей е по-мек и щадящ, а Марк по-остър и така насърчава своите адресати да проявят повече твърдост в изпитанията.<sup>16</sup>

Евангелистите не се смущават да перифразират и обобщават. „Дори защитниците на непогрешимостта на Писанието свободно признават, че евангелистите обикновено записват само *ipsissima vox* (действителния глас) на Исус, а не *ipsissima verba* (действителните думи)“<sup>17</sup>.

Специално и интересно за изучаване от гледна точка на нашата тема е Евангелието според Йоан. В някои отношения неговият разказ се различава значително от синоптичните Евангелия<sup>18</sup>, но аз бих искал да обърна внимание на нещо друго. Евангелието според Йоан съдържа формални противоречия, които, убеден съм в това, са умишлени. Те са част от начина, по който авторът ни кара да разсъждаваме по-задълбочено върху множеството значения на думите. Барт Ърман посочва едно от любимите си „очевидни несъответствия“ – последното прощално обръщение на Христос към апостолите по време на последната вечеря с тях. Тази дълга реч се простира от 13 до 17 глава в Евангелието според Йоан. В Йоан. 13:36 Петър казва на Исус: „Господи, къде отиваш?“. Няколко стиха по-късно Тома казва: „Господи, ние не знаем къде отиваш“ (Йоан. 14:5). И след това, няколко пасажа по-нататък, по време на Тайната вечеря, Исус порицава учениците Си, казвайки: „А сега отивам при Оногова, Който Ме е пратил, и никой от вас Ме не попитва: къде отиваш?“ (Йоан. 16:5). „Или Исус не е обърнал внимание, казва Б. Ърман, или се случва нещо странно с източниците на тези глави, създаващо неестествено прекъсване.“<sup>19</sup>

Противоречието тук е в думите на Спасителя. Но защо Той да не може да използва парадокс? Исус говори за Своята кръстна смърт и за Своего отиване при Отца. Учениците очевидно не разбират добре за какво заминаване говори техният Учител, защото не осъзнават какво предстои. Бих казал, че тук има горчива ирония.

Неведнъж в Евангелието според Йоан противоречията на повърхностното езиково ниво трябва да насърчат читателите да мислят по-задълбочено.

<sup>15</sup> Вж. по-подробно Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. InterVarsity Press, 1987, p. 152-195.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 155-156.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>18</sup> Вж. по-подробно в моята книга *Графя и Кірууа*, с. 140 сл., с. 299 сл.

<sup>19</sup> Ehrman, Bart D. *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know about Them)* (New York: HarperOne, 2009), p. 9.

Йоан често използва думите в различен смислов ключ, спомнете си за раждането свише в беседата с Никодим, който разбира раждането буквално, като повторно влизане в майчината утроба, или живата вода при разговора със самарянката, която упорито я разбира като обикновена вода от кладенеца, или хляба от небето, който е разбран от събралото се множество като земна храна. Трябва да оценим правилно тези противоречия: те показват неспособността на хората да разберат Небесното, защото мислят за земното. Ние сме убедени, че отсъствието на вътрешни противоречия е определящо за историческата достоверност на един писмен извор, но както виждаме в Евангелието според Йоан, привидното противоречие е по-скоро умишлено предложено парадокс от Самия Христос.

Ние можем да поставим въпроса за непротиворечивостта не само по отношение на всяко отделно Евангелие, но и по отношение на общия разказ, споделян от четирите Евангелия, тъй като всяко от тях има за цел да разкаже по същество една и съща история. Любопитен е и въпросът защо в канона на Новия завет са били приети четири различни разказа за едно и също нещо.<sup>20</sup>

Убеден съм, че различията между Евангелията не са определящи за тяхната достоверност, след като те се осмислят като писмени версии на устни традиции в рамките на устна култура. Различията между Евангелията са точно това, което трябва да очакваме, като се има предвид, че техните ръкописи са четени и вероятно редактирани в апостолския век съобразно доминиращи устни традиции в общностите, до които са били изпратени.

Несъответствията, които могат да се разгледат като свидетелство за устното предание (*киригма*) на учениците на Христос, могат да бъдат групирани в четири общи категории: 1. Пасажи с очевидно взаимно изключващи се сведения. Например казва ли Иисус на учениците си да вземат тояга и сандали, както Марк съобщава, или да не вземат, както съобщава Матей? 2. Едно и също историческо събитие, което очевидно е записано като две отделни събития („дублети“). Може би най-известният пример за това са двата различни разказа за чудото с нахранването на народа (напр. Марк. 6:33-44 и 8:1-9). Много библеисти твърдят, че тези два разказа всъщност предават две различни събития, както видяхме и от посочените по-горе пасажки. 3. Пропуски или допълнения в рамките на паралелни пасажки, какъвто е случаят с броя на слепците и бесноватите. 4. Хронологични несъответствия, например епизодът с проклинането на смокинята и преподавания на учениците урок се случва в продължение на два дни в Евангелието според Марк (Марк. 11:12-14, 20-25), докато Матей свиства това в едно събитие (Мат. 21:18-22).

Дискредитират ли тези „противоречия“ историческия характер на евангелските разкази? Може ли/трябва ли тези различия да бъдат хармонизирани?

Всички тези несъответствия са известни още от времето на Целз и Порфи-

<sup>20</sup> Няма да разглеждам тук този въпрос, препращам читателя към моята книга *Графј и Кјруица*, с. 176 сл.

рий<sup>21</sup>, събрани и изложени последователно през епохата на т.нар. рационализъм (XVII–XIX в.), прокламирани по време на атеистичния режим у нас, който проповядваше „научен атеизъм“, днес те привличат интереса най-вече на новозаветните библеисти.

От историографска гледна точка очевидните различия между Евангелията са напълно нормални. Рядко в историята откриваме писмени извори за събитие, които не съдържат явни различия в изложението.<sup>22</sup> От различията между Ариан и Плутарх в сведенията за Александър Велики и различните разкази от Ливий и Полибий за Ханибал, пресичащ Алпите, до... съвременните противоречиви представяния на новините всяка седмица в различни медии. Хармонизирането на изворите, което ние винаги правим, защото се опитваме да разберем „какво всъщност се е случило“, е критично четене, съпътстващо всеки познавателен процес. Тази трезва преценка обаче не се прилага от скептиците по отношение на светите Евангелия и единствената причина за това не е от историографско естество, а от прегубедеността, че Евангелията не заслужават доверие.

Евангелията са написани в контекста на устно доминирана култура, в която писмеността има второстепенна роля. Традициите се предават устно, чрез посредничеството на този, който разказва/проповядва някакъв аспект от устната традиция пред общност от слушатели.

Устното предание, което се предава чрез възвестяващите киризмата за Евангелието<sup>23</sup>, винаги предполага много по-широка традиция, която е добре позната на слушащата аудитория. Тази по-широка традиция в общността формира предполагаемия контекст, в който всички споделени епизоди от устното предание, записани или предадени устно, имат смисъл.

Устната традиция обикновено представя фактите частично, разчитайки на паметта и очевидците. Древните ръкописи съдържат знания, които преди всичко се запомнят и точно затова техният първоначален живот не може да се откъсне от устната комуникация. Единствено нашата съвременна увереност и обсебеност от писмения текст е склонна да го абсолютизира като напълно самостоятелен.<sup>24</sup>

Последиците от тези наблюдения са значителни, когато коментираме „противоречията“ между светите Евангелия. Трябва да приемем наличието на по-широка традиция, която адресатите и авторът споделят<sup>25</sup> и в рамките на която първоначално са били разбирани индивидуалните, фрагментарни

<sup>21</sup> Вж. съчинението на Ориген *Против Целз*.

<sup>22</sup> Garraghan, G. *A Guide to Historical Method*. New York: Fordham, 1946, p. 314.

<sup>23</sup> Евангелието на Христос и Евангелието за Христос според Марк: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. За гантивната форма в израза, допускаща този двоен аспект, вж. СъбеВ, П. *Графί и Κήρυγμα...*, с. 100.

<sup>24</sup> Thomas, R. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 76-77.

<sup>25</sup> Павловите послания са доказателство за това, вж. СъбеВ, П. *Диптих за Савел от Тарс*. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2018, с. 40 сл.

елиптични разкази. Това означава, че трябва да се опитаме да си представим по-широк устен контекст, в който различията между разказите могат да бъдат хармонизирани.

Разбира се, от строго историографска гледна точка трябва да признаем, че е възможно различни традиции постепенно да модифицират съдържанието си по време на своето предаване, влизайки в противоречие с други традиции. В преданието се запомнят *не толкова думите, а нещата*. Фокусът на паметта в устните традиции обикновено е върху случилото се, а не върху думите, с които то се описва. Както казахме, апостолите и техните ученици разполагат със значителна свобода в начина, по който преразказват историята, имайки единствено грижата да предават точно нейната същност.<sup>26</sup> Това означава, че устното предание, идващо от тях, е съхранило живия глас на Христос, който Църквата е предала с думите на Христовите ученици. Няма конфликт между различните начини, в които Евангелията записват словата на Христос и събитията от Неговия земен живот. Съвременните грамотни хора може да открият противоречие между един евангелист, който записва как Исус казва на учениците си да носят тояга, докато другите предават забрана за това, но е много малко вероятно някой техен съвременник да е загрижен за такова отклонение в детайлите. И това е така, защото съществената точка в учението на Исус е една и съща в трите разказа – учениците трябва да се доверят на Бога за своите материални потребности, докато вършат делото Господне.<sup>27</sup>

Рудолф Бултман и повечето други критици на формата са убедени, че устните традиции могат да предават само кратки разкази. Но гнес имаме достатъчно основание да не приемем тази теза. Прозорливото изследване на арабския исторически разказ в устния режим на неговото функциониране показва, че устно предадените разкази, наречени *сувалиф* – „нещо, случило се в миналото“, са съсредоточени върху „исторически събития и биографични или социални обстоятелства, свързани с непосредственото или отдалечено минало“<sup>28</sup>. Редът, в който са изложени събития в дадено устно представяне на този разказ, има повече общо с „процеса на запомняне“ от страна на изпълнителя, отколкото с реда, в който действително са се случили събитията, защото „човек помни“, „човек разказва“. След като разказът започне, той може да бъде развит във всяка от няколко възможни посоки в зависимост от контекста на изпълнението; „... дългият разказ е група от по-малки разкази, които са вградени и взаимосвързани помежду си. Роенето на различните разкази

<sup>26</sup> Такова е свидетелството на свети Папий (ученик на свети Йоан Богослов, писал през първата половина на II в.) за написването на Евангелието според Марк, вж. Събева, П. *Графя и Кърлуца...*, с. 240 сл.

<sup>27</sup> Бих искал да обърна внимание на идентичните изрази при Марк и Лука: *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὄβον* (Лука 9:3) и *μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὄβον* (Марк 6:8). Докато Матей казва *μη κτήσησθε* (Мат. 10:9). При Марк и Лука използваният глагол *αἴρω* има значение „да взема“, при Матей – *κτάομαι* „да придобия“. Вероятно когато говори за вземането на тояга, Марк има предвид тази, която се използва в момента, т.е. „не се запасявайте, не се подготвяйте специално за вашата мисия, можете да тръгнете веднага с това, което имате, защото вече сте готови“. Това е разбрал и свети Августин, вж. *За съгласието на евангелистите*.

<sup>28</sup> Sawayan, Saad. *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992, p. 19.

в съзнанието на разказвача, когато той започне, и разplitането на различните епизоди, когато те идват по пътя един на друг и се тълпят в гърдите му... може да се оприличи на стадото жадни камили, които тичат към поилката... Понякога историите си пречат една на друга и разказвачът може да се окаже принуден да спре една текуща история в средата, за да разкаже различна... Това е така, защото разказите са много и са свързани помежду си”<sup>29</sup>.

Неслучайно всяко Евангелие показва интересен баланс между устойчивост в същественото и творческа гъвкавост в детайлите. Евангелистите свободно пренареждат събития и думи на Спасителя. Изглежда, че понякога събират и/или разделят събития (както правят Матей и Марк в разказа за смокинята). Понякога изглежда, че умишлено правят това по актуални за тях причини. Но доколкото знаем, в други случаи те може да го правят просто защото така им се предоставя материалът<sup>30</sup>, от който изграждат текста на своето Евангелие. Във всеки случай фактът, че начинът на подреждане на събитията и думите на Христос е различен във всяко Евангелие, не трябва да се тълкува като противоречие от позицията на устните традиции, които не само предшестват текстовете, но ги и съпътстват, и в никакъв случай не компрометираща историческата релевантност на Евангелията.

Евангелията описват делата на Христос като странстващ учител и лечител, поне така са го възприемали според евангелистите неговите съвременници, които все още не били достигнали до познанието за възплътения Божия Син. Затова служението на Исус би трябвало да се характеризира с повтарянето на притчи и слова, изречени в различните градове по сходен или различен в детайлите начин. Затова повторение и промяна на думи и истории трябва да се приемат като идващи от Самия Господ Исус Христос, съхранени в устните традиции и паметта на Църквата.

Това предполага, че по всяка вероятност много от вариациите на словата на Исус, които откриваме в Евангелията – вариации, които библиистите са склонни да обясняват, като се обръщат към различните редакционни цели на всеки отделен автор – могат да бъдат по-добре обяснени просто като вариации в устното слово на Самия Христос. Това обяснява и „дублетите”, открити в Евангелията. Пътуващ проповедник като Исус би казал и направил много сходни неща на различни места по различно време. Да отхвърлим такова обяснение, както правят не само скептиците, но и някои „ревностни християни” днес, означава че историята, разказана от евангелистите, не е била разбрана, възприета и преживяна като живот на Божия Син, живот, споделен с хората, разказан и благовестен много пъти и по много начини (вж . Лук. 1:1-2).

<sup>29</sup> Ibid., р. 23. Това описание удивително напомня казаното от св. Папий за проповедта на Петър в Рим и записването на Евангелието според Марк, вж. Събеф, П. Графъ и Кърүүма..., с. 240.

<sup>30</sup> Особено за свети евангелист Лука, който твърди в предговора, че грижливо проучил всичко отначало, като се основава на знанията, които „ни предадоха ония, които от самото начало бяха очевидци и служители на словото”.



Николай Петков освен православен свещеник е писател и доктор по литература. Роден е на 15.07.1971 г. във Велико Търново. Завършва българска филология през 1995 г. Защитава дисертация на тема *Образите на пътя и възрожденският наратив*. Автор е на книгите *Ars moriendi* или *Нова всеобща история на безчестието* (1997), *Химни и монодии* (2005), *Стадионът на старата госпожа* (2012), *Кирил и Хипатия* (2013), *Борхес и другите – там* (2017), *Тук, с Гогол* (2019), *Шахматни етюди или 32 бели полета* (2021). Ръкоположен е за свещеник през 2002 г., служи в храм „Св. пророк Илия“ в квартал Дивдягово, Шумен.

## О. Николай Петков

# МЪЧЕНИЧЕСКИ ЕТЮДИ

*Може би трябваше да минат повече от седемдесет години, за да се превърне политиката в История. Мисля, че трябва да се говори и пише за тази история. Не само защото тогава пострадалите за вярата са мъченици, подобно на избитите по времето на Нерон, Деций Траян и Диоклетиан; не само защото им дължим незабравя, но и защото много от онова, което се е случило през втората половина на XX и първата четвърт на XXI век не може да бъде обяснено без разказа за избитите свещеници. Без да броим тези, които са осакатени, вкарани в затвори и психиатрии, без интернираните и безследно изчезналите, броят на жертвите е 130 души... или една седма част от личния състав на днешния ни клир.*

## За отец Йордан Русев от Плиска

Всъщност отец Йордан не е от Плиска, а от Горна Студена. Родил се е през 1909 г., в една и съща година с дяго ми, на хвърлей камък от родното ми село Пейчиново. През 1930 г. завършва Черепишката семинария, жени се за момиче от с. Върбяне и пристига в Шуменския край. Казват, че живеел като заврян зет и че заедно с местния свещеник непрекъснато пътувал из съседните махали. Хем служба да отслужи, хем някой лев да изкара, хем занаят да изучи. Явно добре е пеело момчето. И което е по-важно, човешки се държало, затова в много от селата настоявали да им стане свещеник. През месец, през два се събирали околийските съветници и правели делегации до Варна, да измолят владиката Симеон да им го ръкоположи.

– Дете е още! Мляко има по устата! Изчакайте! Барем трийсет години да навърши, че да позволи канонът. Иначе, мен ако питате, и утре мога да го запоя – благо отвързвал старецът<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Митрополит Симеон (вероятно най-ерудираният архиепiscop в БПЦ) умира през 1937 г. на 97 години.

Изминали десетина години, докато юношата – търпеливо чакайки часа си – възмъжал. Вече бил на трийсет и една и новият митрополит Йосиф не виждал пречки за хиротонията му. Първата му енория била в село Слънчево, близо до Девня. Втората – в старата столица Плиска. Не се знае колко са били селата, в които е служил. Вероятно числото им е двуцифрено. Заради Крайовската спогодба и новото преместване на границата<sup>2</sup> повечето от тях били свършено безлюдни. Сигурно затова и спомените от онова време са малко.

Поне така твърдеше последният от енорияшите му – баба Ирина, майката на бъдещия Варненски митрополит Кирил. От нея знам как отецът ѝ се явил в сънно видение и я помолил да не убива отрочето в утробата си. Всичко това трябва да се е случило през септември 1953 г., близо половин година след смъртта на отец Йордан. Вече никой не знае защо „народната власт“ му е вдигнала мерника. Дали всичко е било „ей така, понеже много му знаят устата“, или защото в библиотеката му имало книги на немски език? А може би защото хората са го обичали. А това понякога се оказва смъртоносно.

Единственият спомен за убийството му идва от изповедта на убиеца, някой си Кънью, по-известен като „Кънью Керпеденя“. Преди да издъхне, той отново вижда онези същите разпрегнати коне. Животните, сякаш излезли от ада, за да трошат отново ребрата му. Само че този път всичко било много по-истинско и много по-ужасно от вчера, когато на улицата, на крачка от дома му, го стъпкали.

Доколкото разбрах, въпросният Кънью издъхнал, когато съм се раждал, в нощта срещу 15 юли 1971 г. Докато берял гуша, почти се прекръстил и признал, че някога в мазата на милицията скачал върху ребрата на попа, тъй както подивелите коне скачали върху неговите. Храчел кръв, мажел я с каскета по лицето си и агонизирайки, си припомнял случилото се през януари 1952 г. На общоселското събрание, когато партийният секретар с ярост крещял, че Бог никога не е съществувал, отецът се усмихнал и кротко отвърнал:

- Сигурно много се страхувате от Него! И сигурно има защо!
- А ти, дядо попе, не се ли страхуваш? – подвикнал някой от кибиците.
- Защо да се страхувам от Бога? Нали го обичам...

След което го помлели от бой. Когато губел съзнание, го заливали с урина и се подгавряли:

- Ама теб май Бог много-много не те обича? Къде е сега да те спаси?

Отецът в полусън прошепнал, че някога задавали същия въпрос и на Исус Христос... и че всичко това било хубаво, много хубаво... Понякога след часове,

<sup>2</sup> До 1940 г. българо-румънската граница е минавала на 60 км от Шумен.

понякога след дни отново идвал в съзнание. Така – четири седмици. И по-точно до 2 февруари 1952 г. Тогава сърцето му не издържало. И всичко свършило...

А може би не свършило, а започнало. Когато – след много години – пристигнал новият свещеник в Плиска, името му също било Йордан. Нерядко по време на литургия, на Великия Вход, в храма – неизвестно как и откъде – влизал още един свещеник. Бил със зелени одежди и с няколко бели косъма в брадата. На видима възраст около 40–45 години. Обикновено стоял до Горното място, кадял и мълчаливо слушал. Ала когато църквата, ради страха юдейскога, била празна, излизал вън, на клироса, и запявал... Пеел толкова тържествено и красиво, че дори на мегдана се чувало. Събирало се цялото село и слушало... Поне така разказваше баба Ирина. После, за да бъде съвсем ясно, че историята не е измислена от нея и че Животът не може да бъде разказван, ме водеше при гроба му. Унило преливаше вино, после избърсваше с опакоето на ръката си прахта от снимката му и като в просъница казваше:

– Ако нещо не ти е ясно, питай го! Ще ти отговори! Иначе щях ли да зная от какво почина момчето ми...

### **Отец Иван Калинов от Пейчиново**

Историята на отец Иван Калинов ме преследва отдавна. Може би защото винаги съм се опитал да я забравя. Тогава, в детските ми години, партизаните бяха добрите герои и цялата тази щуротия с изгарянето на жив човек някак не звучеше по пионерски. Ала наскоро, при едно от безбройните си пътувания на автостоп, отново се озовах на брега на пейчиновския язовир. Спътникът ми помоли да свърнем за минута от главния път. Искаше да ми покаже нещо важно, след което да ме закара там, закъдето съм тръгнал.

– Тук преди много години – вгледа се той във водата – баща ми е бил изяден от сом. Мислиш ли, че е възможно?

– Защо не? – Не познавах събеседника си и се опитах да съм деликатен.

– Бил е огромен, може би сто и повече килограмов сом – продължи той. – Необяснимо как, завлякъл баща ми в дълбокото. После дошли водолази, но не намерили трупа, затова се говори, че татко е погълнат от риба. Ще се помолиш ли за душата на Парижко?

– Парижко?

– Бил е партизанин от Горнооряховския отряд. Според легендата, за да докаже на Славка Картечарката, че е истински мъж, полял с бензин пейчиновския поп и хвърлил запален фас върху лицето му. Трябваше да измине повече от половин век, за да разбере какво точно се е случило.

Отецът – по онова време петдесетгодишен мъж<sup>3</sup> – бил подгонен като диверсант, защото умее да прави пари. Упадъчен бил, буржоазен елемент! Или, казано на съвременен език: чудесен мениджър. Ето защо с. Пейчиново го откупило от енорията му в град Бяла. Спазарили го срещу 60 декара ниви. Трийсет – за Беленската църква, и 30 – лично за отца. Годината била 1922. Ефрейтор Иван Калинов току-що бил пристигнал от Крагуевац. Защо е решил след войната да остане на вражеска територия и да учи в сръбски университет, никой не знае. Единственото известно покрай онези събития е, че с цената на десет декара от бащините си ниви хлапакът първо завършил Бачковската семинария<sup>4</sup>, а после – банково дело и земеделски финанси. Въпреки глага и холерата, въпреки репарациите и отчаянието намерил сили и желание да учи. Дали защото бил влюбен и току-що се бил венчал, дали защото новият търновски владика Филип<sup>5</sup> му имал доверие и го подкрепял, младият свещеник обещал пред Бога, че ще върне и последната стотинка, похарчена за него. Първо утроена, после угесетворена. В началото старците му се подигравали. Наричали го „попче-фантазьорче”. Но когато превърнал първата си заплата от трийсет декара в най-хубавото лозе, нещата се променили. Съселяните му с радост го слушали. Не само за това как да преборят филоксерата, но и откъде да намерят новите, френски сортове. Показал им чалъми, които нямало откъде да знаят. И сега в Пейчиново се помни традицията пред всеки ред да се засажда роза, за да може по вегетацията ѝ да се отгатне как ще се развие гроздето. И съответно появи ли се болест, отрано да се вземат мерки. Правел вино за чудо и приказ. Но не това е важното, а друго – че се стараел всички да са на печалба. Умът му сечал като бръснач. Само за седем години успял да превърне съселяните си в бизнесмени. Обединил ги във Всестранна кооперация и намерил пазари за стоката им чак в Австрия и Чехия. На едни помогнал да заминат за Австралия, на други – да започнат нов живот, тук на село. После, след като получил първото гарение – от Сигни – купил трактор и вършачка. На ползу роду, както се казва. С две думи: далеч преди социализма гядо поп създад първата народна кооперация. И това му струвало живота. Дошъл Девети септември, ала отец Иван Калинов отказал да повярва в комунизма. Идеята за Царство Божие тук, на земята, му се виждала повече от абсурдна.

– Не съм Юда – отвърщал той пред лицето на новата власт. – С доверие не търгувам. И не вярвам в анархията! Пък и тази философия – на колективната безотговорност, простете, ама не е моята.

После, за да го сплашат, разстреляли пред очите му единайсет царски офицери. Добре знаел, че идва и неговият край. Може би, ако покажел страх или малодушие, щели да го пожалят. Казват, че Славка посвоему го обичала и търсела вниманието му. Ала със спокойствието си отец Иван сам подписал присъдата си.

<sup>3</sup> Роден е през 1897 г.

<sup>4</sup> Наследник на пренесената през 1915 в България Цариградска семинария.

<sup>5</sup> След като Филип е канонически одобрен за владика на 21 януари 1921 г., отец Иван Калинов е един от първите (а може би първият) ръкоположени от него свещеници.

– Ех, деца сте и вие и по детски се забавлявате. Дано пораснете и поумнеете!

– Мълчи! – извикал баща ми и ливнал тубата с бензин.

– То аз и бездруго няма какво да ти кажа – със странна усмивка се усмихнал по-път. – Освен че на голяма риба се правиш и че голяма риба ще те изяде.

Не отвърнах нищо на спътника си. Мисля, че и той нищо не попита. Само гузно ме поогледа, избърса сълза от окото си и каза:

– Да продължаваме, че времето напредна. А за Парижко, отче, си спомняй по-някога. Може лош човек да е бил, но ми е баща. И много ме обичаше.

## Бесове

„Бесове” не заради носталгия по Достоевски, а защото да отрежеш пръстите на човек, който се кръсти, е наистина бесовско. Случило се е само пет гена след Девети, на 14 септември 1944 г. Около 10 часа сутринта, малко преди края на литургията, в църквата на село Кубадин<sup>6</sup> нахлуват въоръжени партизани. Главатарят им, някой си Пенчо, стреля в иконостаса и крещи:

– Разз-пръс-нисс! Ходом, марш! Всичк-иии вълн!

– Дори башибозукът знае, че литургия не се прекъсва! Изчакай края на службата и после стреляй! – спокойно отвръща отец Димитър Бояджиев.

Още не завършил гумата си, свещеникът усетил удар върху тила си. После – пред очите на всички – го вързали и натоварили в някаква гжипка. Извели го заг селото<sup>7</sup>, в местността Чаирите.

– Значи съм башибузук, а? – грозно изревал Пенчо и ритнал отца в лицето.

– Щом гържиш да бъдеш... Всъщност Лозница е Лозница едва от десет години. Селото е турско. Разходи се и разпитай дали турчин е стрелял в тази църква!

– Бойчо – обърнал се командирът към заместника си. – Гнидата се опитва да спори с нас. Дали да ѝ разбием зъбите, или да ѝ затворим устата по друг начин?

– Най-добре ще е да я изпържим в собственото ѝ масло – вдъхновил се въпросният Бойчо. – Ако каже, че утре пак ще се прекръсти, ще ѝ отрежем пръстите и ще ги сварим на яхния.

– Браво, Бойчо! Историята ще те запомни – плеснал с ръце Пенчо. – А, поне?

<sup>6</sup> Старото име на Лозница.

<sup>7</sup> Лозница – по това време село с 400 къщи и около 1700 жители – е граф от 1974 г.

Какво се замисли? Утре ще се кръстиш ли?

– Дори ще се помоля за вас – вяло отвърнал отец Димитър.

Според някои, защото нямало какво да отговори, според други: понеже бил крив и недомаслен, Бойчо извадил сатър и отсякъл фаланга от десния палец на свещеника.

– Ама съм точен, а? Даже кръв не протече – ухилил се той. – Все едно с шублер съм го мерил. Точно в кокалчето. – Зацъкали възторжено партизаните, пили още по една ракия и бас цепили кой ще се окаже баш майсторът в рязането на пръсти. Първи, втори трети опит... Не стигнали пръстите на ръцете. Наложило се да продължат и с краката. Увлекли се и продължили с дланите. Този, който щял да отреже най-много костици, без да засегне вените, щял да е победител. Изпили още две ракии. За артерии и за вени вече никой не мислел. А и да мислел, нямало как да се отреже китката на ръката, без да бликне кръв. Много кръв... Отец Димитър починал сравнително бързо.

Трийсет години по-късно, през септември 1974 г., същият този Пенчо се връща в родното си село и тържествено го провъзгласява за град. Влязъл и в църквата. Дори я предложил за паметник на културата. Асфалтирал и улиците, водещи към нея. Намерил и пари – партийни пари – за обновление и реставрация. Приел ги племенникът на убития – отец Кънчо, ставрофорен свещеноиконом и архиепийски наместник на Разград. И – както се казва, в края на всяка от приказките – всички заживели доволни и щастливи. Живели толкова доволни и толкова щастливо, че след смъртта на Пенчо го предложили за почетен гражданин на Лозница. Годината била 2004. За отец Димитър Бояджиев – разбира се – вече никой не помнел. Освен един турчин. Името му е Айхан Хашимов. Казват, че бил единственият, който се осмелил да протестира. Слава Богу, него все още не са го обесили.

## **Разказ за отец Васил Проданов от Салманово**

След като е осъден на смърт, отец Васил Проданов е убит на 24 март 1945 г. „Защото е на 34 години” – казал Иван Драгоев, издацията присъдата съдия. Знаел, че оправдае ли свещеника, той ще попадне в зеленодолския<sup>8</sup> концлагер. Затова, търсейки компромис, предложил пет години затвор. Но делото отдавна е предрешено. Отецът, заедно с едно цяло поколение свещеници<sup>9</sup>, няма право на съществуване и ще изчезне. Родените преди войните, между 1908 и 1912 г., трябва да се изтребят! До крак! Ясно като бял ден е, че тези хора няма да приемат новия строй и няма да повярват в ръководната роля на Партията. Нито Ленин ще обикнат, нито Маркс и Енгелс ще започнат да почитат. Ето защо отношението към поповете трябва да е като към вредния

<sup>8</sup> Първият български концлагер е в Зелени дол (на пет километра от Благоевград).

<sup>9</sup> След Девети (доказано) са избити 103-ма свещеници, а в лагери и затвори са пратени 372-ма. Пълен каталог на имената – в книгата на монахиня Валентина Друмева „Български свещеници, пострадали и гонени за вярата в най-ново време” (С., изд. „Св. Георги Зограф”, 2014) том 15, с. 280-295.

дивеч. Може би, разсъждавали партизаните, съдопроизводството е излишно; все едно да водиш дело срещу порове, невестулки и чакали. Най-добре ще е на злокученските<sup>10</sup> цигани да раздадат пушки, да се направят ловни дружинки и срещу чифт уши и предни лапи човек да придобие правото да работи за Народната милиция. Ако е всеотдаен, Държавата ще го награти. Старшина ще го направи, че даже офицер може да стане циганинът.

Но в случая с отец Васил Проданов, решили да сменят тактиката. Ей така, за назидание на целокупния български народ, ще нарочат попа за фашист. Ще го обвинят за смъртта на партизанина Ивански. Та нали все някой трябва да е виновен. А и добре известно е, че Иван Кръстев Ивански мразел църквата. Даже обещал да я взриви. Така че – макар и посмъртно – защо да не изпълнят последното му желание и да не се погавят с попа.

Две седмици след Девети, на 24 септември, го арестували. Жестоко измъчван в Шуменския затвор, трябвало да признае, че работел за Гестапо, като организирил кампании по депортирането на герловските<sup>11</sup> цигани; че ги пращал в Ниш, в концлагера, наречен – за примамка – на името на Червения кръст. Германците му плащали на калпак. Оттам и парите, с които организирил трапезария за децата сираци. Иначе как щял да се грижи за всички, чиито родители са убити на фронта?

– Последното обвинение не го оспорвам – признал отецът. – Стараех се, доколкото е по силите ми, да помагам на вдовици и сираци. Длъжен бях. Но има нещо, което ме човърка отвътре – замислил се той. – Признавам, че правех всичко гонякъде и заради себе си. Нали Кант казва, че щастието е с радост да изпълняваш грълга си. И че именно това придава усещането за смисъл. Не споделиш ли хляба си с поне два-трима от тези най-малки Христови братя, ще нагарча!

– Да се отбележи, че обвиняемият си призна всичко! И че има наглостта да цитира нацистки философи – ехидно подхвърлил разследващият милиционер.

– С уговорката, че Кант няма как да е хитлерист. Дори и салманските<sup>12</sup> циганета го знаят – язвително отговорил отецът. – Най-малкото, защото е умрял 85 години преди да се роди Хитлер.

След този разговор шест месеца изтезавали отец Васил, докато не признае за въпросния Кант. Трябвало всичко да се знае за него. Най-вече с кого, къде и как се е срещал германецът. И колкото по-категорично обвиняемият настоявал, че е невъзможно да познава някой, умрял през 1804 година, толкова по-зловещи и садистични ставали разпитите. Накрая, след като написал в показанията си, че връзката се осъществявала чрез посредничеството на Фихте,

<sup>10</sup> В село Злокучане (сега село Ивански) е била енорията на отец Васил Проданов.

<sup>11</sup> Герлово (от името на татарския хан Гирай) обхваща земите южно от с. Ивански – до Върбица и на запад от Върбица – до Омуртаг.

<sup>12</sup> От името на с. Салманово – рогното село на отец Васил Проданов.

намерили законно основание да го осъдят на смърт. Разстреляли го с още 40 „фашисти“. Убили ги там, където днес е центърът на Шумен, само на хвърлей камък от паметника на партизаните. Местните хора го наричат: „Руски паметник“, но може би не всички шуменци знаят, че слизащата към пазара уличка доскоро е била „лобната пътека“. На това място сега има голям магазин и паркинг пред него. Именно там – на паркинга – разстрелвали по 40 човека на ден. Понякога и повече...