



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“  
София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22  
тел. 02 9815670

**Редакция**

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22  
Тел.: 02 981 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 2022 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“, 2022

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

Броят е илюстриран с творби на Леда Паташева от изложбата „Ангели“, представена през май 2022 г. в „Дом Витгенщайн“ във Виена.

На първа корица: *Ангелът на светлината*; На четвърта корица: *Ангелът на всички майки*

# ХРИСТИЯНСТВО

година XXI/2022/брой 7 (174)

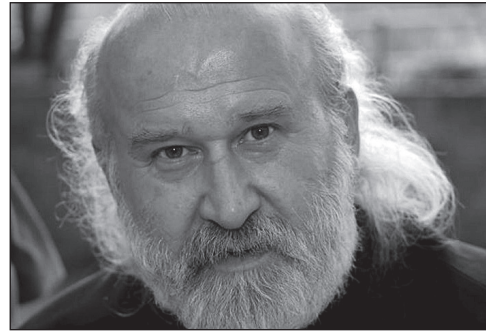
## съдържание

# КУЛТУРА

<b>In Memoriam: Диоклийски митр. Калистос (Уеър)</b>	<b>5</b>
Православният път, по който ни поведе митрополит Калистос (Уеър) Слово и безмълвие във Филокалия	о. Стефан Стефанов митр. Калистос (Уеър)
<b>Проблеми на православието</b>	<b>20</b>
Православната църква в Северна Македония и в България: възможна ли е дискуссия за общото наследство? – разговор на Сандра Керелезова с доц. г-р Павел Павлов	
<b>Християнство и култура</b>	<b>27</b>
Вярата е знание	Майкъл Егуаргс
<b>Църква и общество</b>	<b>39</b>
Църква и общество. Колоквиум на Богословския факултет на СУ и Богословския институт „Св. Тривелий“ Иван Илин. Любимият философ на Путин и войната Култ към самогържеца. Приносът на отец Александър Мен за обяснението на руската история	Димитрина Чернева Сергей Ташевски Клаус Мертец
<b>Дебати</b>	<b>60</b>
Ретроспекция на едно несбъднато пророчество (някои бележки за Шмеман, Запада и Русия)	Радостин Марчев
<b>Християнство и история</b>	<b>68</b>
Старозагорският митрополит Методий и социалистите	Румяна Лечева
<b>300 г. от рождението на св. Паусий Хилендарски</b>	<b>80</b>
Йосиф Флавий и свети Паусий: историята като метаистория Съборността на Църквата според химнографията от службата на св. Паусий Хилендарски и ранните византийски химнографски текстове на Църквата	о. Павел Събев о. Стоян Чиликов
<b>Библеистика</b>	<b>101</b>
Невидимото действие на Бога в книгата Естир	Десислава Тогорова
<b>Нови книги</b>	<b>110</b>
Теодицеята	Професорско каре
<b>Галерия</b>	<b>121</b>
Лега Паташева	Георги Тошев



Иконом Стефан Стефанов е роден през 1952 г. в Русе. През 1982 г. завършва Духовната академия в София. Ръкоположен е за дякон през 1978 г., а през 1980 г. и за презвитер от Доростолския и Червенски митрополит Софроний. Оттогава до днес неизменно служи в храм „Св. Николай Чудотворец“ в Русе, където и към днешна дата е председател на църковното настоятелство. От 1991 до 1997 г. е депутат от СДС в 36-ото и 37-ото народно събрание. От 1997 до 2000 г. редактира в. *Духовен дом* – едно от първите издания след 1989 г. у нас с християнска тематика. Автор е на множество статии в български електронни и печатни медии.



**о. Стефан Стефанов**

## ПРАВОСЛАВНИЯТ ПЪТ, ПО КОЙТО НИ ПОВЕДЕ МИТРОПОЛИТ КАЛИСТОС (УЕЪР)

Появи се съобщение, че митрополит Калистос (Уеър) е починал. Сложих го на страницата си във Фейсбук. Малко по-късно някой написа, че е в критично състояние, но е жив.

Митрополитът е обичал да се шегува. Тези, които го познават по-отблизо, разказват много спомени колко естествен е бил с всички хора, как се е шегувал, как не е поставял дистанция. В Ютуб има записи на негови богословски лекции, на които в един миг цялата препълнена зала избухва в смях след някаква негова шега. И ето, дори със смъртта си като че ли се пошегува, показва, че няма страх от нея, защото „живеем ли, умираме ли – Господни сме“ (Рим. 14:8).

За жалост десет дни по-късно, на 24 август 2022 г., дойде и потвърденото съобщение за земната му кончина. Вече не е *шега* и е тъжно, че вече не е сред нас. Остават книгите му, многото записи на негови лекции, които е изнасял по целия свят. Остава светлият спомен.

Аз присъствах на една негова лекция в аулата на Богословския факултет в София при единственото му посещение в нашата страна през 2002 г. Изминали са много години и спомените ми са избледнели. Но проф. Калин Янакиев и още двама богослови използваха гостуването му, за да проведат задълбочен

диалог с него, който беше публикуван<sup>1</sup>. В него той акцентира върху необходимостта да се свидетелства за пълнотата на християнския духовен живот. Именно това беше целият негов живот.

Не съм имал лична среща с митрополит Калистос, а във всички свои лекции и статии той повтаря, че в живота на православния християнин най-важно е личното участие в богослужението, в Литургията, личното общение с Христос. Щом с Богочовека най-важно е да общуваме лично, то колко повече това е важно за отношенията ни един с друг. Щастливи са тези, които са имали възможност да общуват с Калистос (Уеър), да слушат неговите лекции. Ала щастливи сме и ние, които имаме възможност да четем книгите му.

Някои го определят като популярен богослов. Той можеше да говори популярно, но много от текстовете му го показват и като много дълбок богослов. И в богословието, както в литературата, от първостепенна важност е да умееш да излагаш мисълта си с лекота и финес. Първото нещо, което на мен ми направи впечатление, когато четох първата негова книга, издадена на български език – *Тайнството на човешката личност (исихастки студии)*, беше широтата на неговата богословска и обща култура. В студиите си той цитира множество откъси от поетични произведения. Те изпълват богословския текст, явяват се внезапно и го правят по-жив, по-динамичен, по-многопластов, разширяват го, предизвикват интерес към него не само от богослови, но от много по-широк кръг читатели, показват, че богословието не е тема, откъсната от реалния живот, а органична част от световната култура и духовен синтез на общочовешката култура. Смяя да твърдя, че толкова широко познание на светската култура и такова органично вплитане в богословската тема не съм срещал у друг богослов. Ако трябва да открия какво от харизматичната личност на митрополит Калистос поставям на първо място, то е дарът му да извлича богословие от всичко и всичко да превръща в богословие. Смятам, че това го откроява сред другите съвременни богослови и това беше причината залите, в които изнасяше лекции, да бъдат винаги препълнени. Това очарова и запленива.

Не само книгите и лекциите на митрополит Калистос са интересни. Интересен е и животът му. 24-годишен той преминава в православие, през 1966 г. приема монашество и същата година е ръкоположен в свещен сан. В 1982 г. е хиротонисан за епископ Диоклийски към Константинополската патриаршия, а през 2007 г. е избран за митрополит. Той е първият англичанин – православен епископ. Има типичната култура на англичанин и в същото време дълбочината на православен богослов. Може би затова в предговора на споменатата книга казва: „Настоящите статии са написани за период от около двайсет години и са адресирани към западни (и преобладаващо неправославни) читатели. Ако тези текстове бяха писани днес, специално за българския православен читател, може би бих казал някои неща по друг начин, но основното ми послание би останало непроменено”.

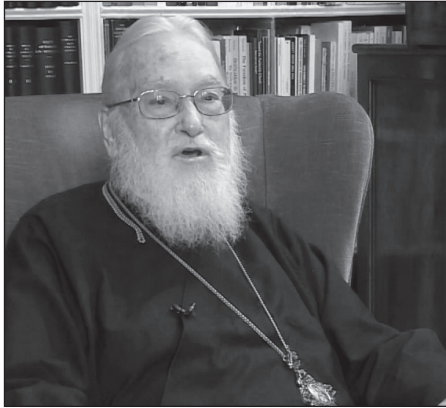
---

<sup>1</sup> Разговорът е публикуван в сп. *Християнство и култура*, бр. 2, 2002 г.

Въпреки че не е живял в традиционно православна страна, митрополитът имаше верен поглед за нашия църковен живот. Казваше, че не е възможно да се върне състоянието, когато Църква и държава са функционирали в единство, но допълваше, че и да „беше възможно, аз вероятно не бих желал това“. Това не е само заради реалността на секуларизацията и „ако нашата Православна църква има бъдеще, то трябва да бъде посредством личното посвещаване на всички членове, а не посредством финансовата, политическата и образователната подкрепа на управляващите“. Ето нещо толкова просто, което той е видял „отвън“, а ние „отвътре“ все още не можем да осъзнаем.

Животът на големите богослови започва след тяхната земна кончина. Така ще бъде и с приснопаметния Диоклийски митрополит Калистос (Уеър). „Православният път“, по който той поведе хиляди християни на Запад и на Изток, ще ни води към Божието царство, където тези, които не се отклонят от пътя, отново ще се срещнат с него. Защото „да бъдеш християнин, означава да си на път. Нашето положение, казват източните отци, е като на израилския народ в Синайската пустиня: живеем в шатри, а не в къщи, защото духовно сме винаги в движение. Ние пътуваме през вътрешното пространство на сърцето – пътуване, което не се измерва с часовете на часовника или дните на календара, тъй като това е пътуване извън времето към вечността”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Митрополит Калистос (Уеър), *Православният път*, Омофор, София, 2014 г., с. 7.



Диоклийски митр. Калистос Уеър (1934–2022) е един от най-видните съвременни православни теолози. Роден през 1934 г. в Англия, той учи класическа филология, философия и теология в Оксфорд. През 1952 г. за пръв път влиза в досег с православието и на Пасха 1958 г. е приет в Православната църква. Запознава се с древното източно монашество при престоия си на Света гора. През 1965 г. е ръкоположен за дякон и е постриган за монах в манастира „Св. Йоан Кръстител“ на остров Патмос. През 1982 г. е избран за Диоклийски епископ от събора на епископите на Константинополската патриаршия. През март 2007 г. е въздигнат в ранг митрополит на Диоклея. Той е първият британец, избран за православен епископ от времето на Схизмата (1054 г.). По-важните му книги са *Православният път*, *Православната църква*, *Царството вътре в нас*. Публикуваният тук текст – Kallistos (Ware), metr. of Diokleia, „Word and Silence in the Philokalia” – е лекция, изнесена в Университета North Park, Чикаго, на 22 февруари 2011 г.; в оригинал е достъпна на страницата на Ancient Faith Radio: [https://www.ancientfaith.com/specials/kallistos\\_lectures/word\\_and\\_silence\\_in\\_the\\_philokalia#h](https://www.ancientfaith.com/specials/kallistos_lectures/word_and_silence_in_the_philokalia#h)

### Диоклийски митр. Калистос (Уеър)

## СЛОВО И БЕЗМЪЛВИЕ ВЪВ ФИЛОКАЛИЯ

Проф. Брадли Насиф<sup>1</sup> току-що разказа за новата книга, посветена на *Филокалия*, която ще бъде публикувана тази есен. Това издание е вълнуващо и важно събитие едновременно за православните и за християните от други традиции. Намирам за привилегия да бъда сред тези, допринесли за публикуването на тази книга.

Както проф. Насиф току-що обясни, *Филокалия* (бълг. *Добротолубие*) е сборник от текстове с духовен и мистичен характер, писани от тридесет и шестима автори, които са работили между четвъртото и петнадесетото столетие и които всичките, с изключение на един, принадлежат на Християнския изток. И какво е онова, за което говорят всичките тези автори? Техните теми са много, но преди всичко те говорят за вътрешната молитва, за търсенето на Бога в скритото царство на сърцето – в онова царство, за което е говорил Христос, когато казва: „царството Божие вътре във вас е”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Bradley Nassif е американски православен богослов от ливански произход – възпитаник на Семинарията „Св. Владимир“ в Ню Йорк, на Университета „Фордъм“ и други висши образователни институции в САЩ. Преподавател е по библистика и история на Църквата в North Park University, Чикаго. Водеща фигура от православна страна в диалога между православни и евангелисти. Б.пр.

<sup>2</sup> Лук. 17:21. Б.пр.

И така, тази вечер аз определено няма да се опитвам да обобщавам в подробности съдържанието на *Филокалия*, вместо което, използвайки *Филокалия* като свой водач, бих искал да ми позволите да говоря върху една специфична форма на вътрешната молитва – Иисусовата молитва или призоваването на светото име. И макар *Филокалия* да е много повече от наръчник за практикуването на Иисусовата молитва, призоваването на името обаче формира една витална свързваща нишка – *лайтмотив*, привеждащ всяко действие към живо единство.

Като въведение, позволете ми да сложа пред вас, като икона, един от решаващите моменти в Стария завет: Моисей пред неизгарящата къпина – така, както това е описано в глава 3 на кн. Изход.<sup>3</sup> Докато той стои пред горящия, но неизгарящ храст в пустинята, Бог му казва две неща. Същите тези две неща Той говори и на вас, и на мене, и на всекиго, който се стреми да влезе в тайнството на непрестанната молитва.

Първо, Бог казва на Моисей: „събуй обувката от нозете си”<sup>4</sup>. Според тълкуването на гръцките отци – например на св. Григорий Нисийски – обувките, изработени от кожа на мъртви животни, означават безжизнеността на повторемостта, на еднообразието, на невнимателността. „Събуй обувката си” следователно символично означава: „Освободи се от онова, що не е живо, от поробването си спрямо несъщественото, механичното, това, което е едно и също. Отърси се от мъртвостта на отегчаващото. Събуди се. Ела в себе си. Отвори духовните си очи. Очисти дверите на своето възприятие. Погледни и виж! Чуй!”

Терминът, употребяван в православното аскетическо и мистическо богословие за този опит от събуждането, е *νῆψις*, което означава „трезвост”, „бдителност”, „будност”. Този опит от *νῆψις* е засвидетелстван в оригиналното гръцко заглавие на *Филокалия*. Там сборникът е наречен „*Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν*”, а това означава „Филокалия на светите ниптически отци” или „на отците, които са учили на будност”.

Събуди се! За мене това винаги е било проблем. Още от детството си аз заспивам без никакви затруднения. Веднъж дори заспах на една от моите лекции. Бях прекалено неразумен да изнасям лекцията си сегнал. Доспиваше ми се все повече и повече и когато се унесох в сън, започнах да чувам монотонен глас, докато изведнъж не осъзнах, че това е моят собствен глас. И нямах никаква представа какво съм говорил.

Разбира се, нашият основен проблем не е, че ние сме злонамерени, независимо че почти всички от нас понякога са и такива. Много повече нашият проблем е в това, че ние сме отегчени и затова израстваме фрагментирани и разпилени. Използваме само много малка част от нашите духовни ресурси. Прекар-

<sup>3</sup> „И видя той, че къпината гори в огън, но не изгаря” (Изх. 3:2).

<sup>4</sup> Изх. 3:5. Б.пр.

Ваме живота си с пет процента от пълния си потенциал. Караме на прекалено ниска предавка. Няма ни истински там, където сме – събрани тук и сега, участвайки в онава, което беше наречено „тайнството на настоящия момент“.

И така, връщайки се към Моисей, да видим какво се случва нататък – след като сме свалили нашите обуца. След това Бог казва на Моисей: „мястото, на което стоиш, е земя света“<sup>5</sup>. Какво се случва, след като ние свалим обувката си и започнем да ходим необути? Изведнъж ставаме чувствителни, особено чувствителни. Уязвими по един положителен начин. Земята под краката ни става нещо живо. Чувстваме пращинките между ходилата си. Чувстваме структурата на тревата. Същото е и по отношение на духовното. Свалили обувката си, освободили се от вътрешната мъртвост, ние започваме да осъзнаваме, че Бог е много близо. Че светът около нас е свет. И обновяваме усещането си за благоговение и за учудване пред всяко нещо. Всяко нещо, всеки човек се превръща за нас в едно тайнство на божественото присъствие, в средство за общуване с Бога.

Нека сега приложим историята, разказана ни в глава 3 на кн. Изход, към нашата молитва. Да се молим с дух и с истина, това е като да стоим с Моисей пред неизгарящата къпина. Да свалим обувката си, да свалим от себе си нашата мъртвост, да се събудим, да изпитаме всички неща като свежи и нови, да признаем, че стоим на света земя, да знаем, че Бог е непосредствено пред нас и вътре в нас.

Тук някои от вас биха били подтикнати да попитат: „Как? Как аз да постигна тази непрестанна молитва, това живо усещане за непосредствената светост? Молитва не само на думи, а вътрешна молитва, молитва на дълбокото „аз“, молитва на сърцето?“

Спомням си за една история, разказвана за големия викторианец Томас Карлайл<sup>6</sup>. Връщайки се от църква една неделна утрин, след като сегнал да обявда, той разгрозено казал на майка си: „Не мога да разбера защо проповядват с тези толкова дълги поучения. Ако аз бях пастор, щях да се изкача на амвона и да кажа само това: *Добри хора, вие знаете какво трябва да правите. Сега вървете и го правете!*“.

„Да, Томас – рекла майка му. – А би ли им го казал сега?“

И така, как ние можем да влезем в непрестанната молитва? Отговорът, предлаган от мнозина от православните и който по-специално предлага *Филокалия*, е: употребявай Иисусовата молитва, краткото прошение „Господи Иисусе Христе, Сине Божи, помилуй ме“. На гръцки: „Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱέ τοῦ“

---

<sup>5</sup> Пак там. Б.пр.

<sup>6</sup> Thomas Carlyle (1795–1881) – шотландски есеист, философ и историк медиевист; водеща фигура в епохата на управление на кралица Виктория (1837–1901) – т. нар. Викторианска епоха – с огромно влияние върху литературата и философията на деветнадесетото столетие. Б.пр.

Θεοῦ, ἐλέησον με”. На славянски: „Госпоги Иисусе Христе, Сине Божи, помилуй ме”. Има много варианти. Можете да завършите, казвайки: „Помилуй мене, грешния”. Или можете да кажете, включвайки и останалите: „Помилуй нас”.

Може би помните историята от Фьодор Достоевски, която ви разказвах, от неговия шедьовър *Братя Карамазови* – историята за старицата и лука. Това е един от анекдотите, които винаги разказвам. Тази история не е измислица на самия Достоевски. Той я е чул да се разказва в едно село и я е вплел в романа си:

„Имало веднъж една старица и тя умряла. За своя голяма изненада, събудила се в едно огнено езеро. Поглеждайки навън, забелязала своя ангел хранител да се разхожда по брега. И извикала: „Тук е станала някаква грешка. Аз съм много уважавана стара жена и не трябва да съм тук, в това огнено езеро”.

„О, – рекъл ангелът хранител, – а спомняш ли си някога да си помогнала на някого другиго?”

Старицата помислила за известно време и казала: „Да, веднъж, когато работех из градината, една просякиня дойде при мен и аз ѝ дадох един лук”.

„Отлично! – казал ангелът. – Случи се така, че този лук е у мене сега.” И бръкнал в грехата си и го извадил. И рекъл на старицата: „Нека видим какво ще направим този лук. Ще хванеш другия му край и аз ще те гърпам”. Вероятно това не е било глава лук, а стрък пресен лук.

След това, с помощта на лука, ангелът постепенно започнал да изважда старицата от огненото езеро. Ала тя не била единствената там. Когато останалите забелязали какво се случва, струпали се около нея и се хванали за нея с надеждата също да бъдат извадени. Това не се понаряло на старицата изобщо. Тя започнала да рита и да крещи: „Пуснете ме! Пуснете ме! Не вас гърпат, а мене! Това не е вашият лук, той е мой!”

И когато рекла „той е мой”, лукът се скъсал на две и тя паднала обратно в огненото езеро, и там, доколкото ми е известно, се намира и досега<sup>7</sup>.

Такава е историята на Достоевски, а аз ще допълня нещо към нея. Колко жалко

<sup>7</sup> Тук митр. Калистос цитира по памет. Точният разказ от *Братя Карамазови* гласи: „Имало едно време една жена, от злобна по-злобна, и тя умряла. Не останало подир нея нито едно добро дело. Грабнали я дяволите и я хвърлили в огненото езеро. А нейният ангел хранител стои и си мисли: какво ли нейно добро дело да си спомни, че да го каже на Бога? Спомнил си и дума на Бога: тя, казва, веднъж отскубна от градината едно стръкче лук и го даде на една просякиня. И му отвръща Бог: вземи сега, казва, същото стръкче лук, та ѝ го подай в езерото, нека се хване за него, и гърпай, и ако я измъкнеш от езерото, нека отиде в рая, пък ако се скъса, да си остане жената там, където е. Тича ангелът при жената, подава ѝ стръкчето лук: на, казва, жено, хвани се за него, да те изгърпам, но започнал лекичко да я гърпа и вече почти цялата я измъкнал, но другите грешници в езерото, като видели, че я изгърпват навън, хванали се всички за нея, да ги изтеглят и тях с нея. А жената, нали била от злобна по-злобна, взела да ги рита: „Мене гърпат, а не вас, мой е лукът, не е ваш”. И щом рекла това, лукът се скъсал. И паднала жената в езерото и гори там и до ден-днешен. А ангелът заплакал и си отишъл” – Цит. по превода на Димитър Подвързачов и Симеон Андреев от 1928 г.: Достоевски, Ф. М. *Събрани съчинения в дванадесет тома*, т. 9: *Братя Карамазови*, С.: Народна култура, 1984. Разказът е от Част трета, Книга седма, Глава трета: „Стръкчето лук”. Б.пр.

е, че старицата не е казала „това е нашият лук“. Казвайки обаче „това е моят лук“, тя се е отрекла от своята естествено вродена човещина, защото да бъдеш наистина човечен, това е да бъдеш свързан с другите, да ги обичаш и да сътрудничиш с тях. Ето защо, ако искате да бъдете верни на историята за старицата и лука, вие можете да завършвате Иисусовата молитва с думите: „Помилуй нас!“.

И така, призоваването на светото име – в Иисусовата молитва – представлява един път навътре; това е молитва, която може да ни даде възможността да свалим обущата си, да се събудим, да осъзнаем, че стоим на света земя, да се съберем в Божието присъствие, тук и сега, в този именно момент. Обърнете внимание на това, което казах – тя е *един* възможен път навътре. Това не е единственият път. Молитвата е личен разговор, разговор лице-в-лице, диалог между един особен субект – мене, и друг особен субект – Бога, Светата Троица.

Хората са безкрайно различни. Всеки от нас е уникален, неповторим. Във всекиго от нас може да се открие характерно само за него съкровище, което не може да се открие при никого другуго. Ето защо, в кн. Откровение (2:17) е казано, че в бъдещия век на всеки от спасените ще бъде дадено бяло камъче. И на това бяло камъче ще бъде написано ново име, което никой не знае освен този, който го получава. Във всяка човешка личност има скрита, единствена по рода си тайна. Всъщност, когато бях дете, веднъж имах сън, в който ми беше казано какво ще бъде името ми на бялото камъче. Но няма да ви го кажа (*смях*).

В *Хасидски разкази* от Мартин Бубер има едно изречение от някой си рави Зусия, който казва: „В бъдещия век, на Страшния съд аз няма [да бъда питан „Ти защо не беше] Моисей? Защо не беше Илия? Ще бъда попитан: „Ти защо не беше Зусия?“. Това е, което всички ще бъдем питани на Страшния съд – защо не сме станали уникалните личности, които Бог е предвидил да бъдем?“

И така, след като личностите са безкрайно различни и молитвата е лична, от това следва, че и пътищата на молитвата са различни. Няма нито една форма на вътрешната молитва, която да е без изключение подходяща за всекиго, навсякъде и винаги. Всеки от нас, под водачеството на Светия Дух, под ръководството на своя духовен отец или майка, на своя авва или своята амма, – а духовното ръководство е нещо, което е от изключителна важност в православие, за което имаме свидетелството и на *Филокалия* – всеки трябва да открие своя път в молитвата. Винаги вземайте предвид свободата в молитвата. Както казва св. Варсануфий от Газа, който пише през шестото столетие, „аз не искам да бъдеш под закона, а под благодатта“.

Ето защо, по отношение на Иисусовата молитва ние не следва да казваме, че тя е единственият молитвен път, нито че тя е най-добрият път. Следва просто да кажем: „Тя е помогнала на мнозина. Тя помогна на мен. Може да помогне и на теб“.

Център и сърце на Иисусовата молитва е самото свето име „Иисус“. Името, дадено на Сина Божи при Неговото раждане като човек във Витлеем от св. Богородица, Неговата Дева-майка, от Йосиф – човека, който Го е отгледал като свое дете. По този начин това е име, което събира ведно двойната реалност на Христос: това, че Той е изцяло и наистина Бог, и другото – че Той е изцяло и наистина човек. Самото име „Иисус“ пък означава по-специално „Спасител“. Както ангелът казва на Йосиф, „и ще Му наречеш името Иисус; защото Той ще спаси народа Си от греховете му“ (Мат. 1:21).

Така, означавайки „спасение“, името „Иисус“ ни говори не само за Въплъщение-то на нашия Господ, но още и за Неговата смърт, и за Неговото Възкресение. В Стария завет божественото име се е усеждало като извор на богатост и на сила. Същото е било с името „Иисус“ и в Новия завет. Със светото име са били изгонвани зли духове. Предизвиквани са били чудеса. По израза на един текст от Второто столетие – *Пастир* на Ерм – името на Сина Божи е велико и необятно и то поддържа целия свят.

По този начин ние, православните, усеждаме Иисусовата молитва, съдържаща това велико и необятно свето име, като предаваща ни богатостта и силата на Иисус, на Самия Спасител. Тази молитва има своята светотайнствена стойност. Тя е външен и видим знак за вътрешна и духовна богатост.

Налице са два начина, по които можем да ползваме Иисусовата молитва. Първият е този, който можем да наречем нейно свободно използване – във всеки момент от деня, който може да бъде иначе прехосан, веднъж или неколккратно във времето, в което сме заети с обичайните си задачи за деня, можем да повтаряме Иисусовата молитва. Другият начин е този, който можем да наречем установена употреба – когато казваме Иисусовата молитва като част от нашето редовно време за молитва, в условията на вътрешен покой – тогава, когато желаем единствено да се молим и не сме ангажирани с каквато и да било друга дейност. Възможно е също така да използваме Иисусовата молитва по първия, по свободния начин, без непременно да я използваме като част от редовното ни молитвено време, по установения начин. Така целта на свободната употреба на Иисусовата молитва можем да резюмираме с думите „Намери Христа навсякъде“. Целта пък на установената употреба може да бъде обобщена с фразата „Сътвори безмълвие“.

Първо тогава да кажем за свободната употреба: ние можем да казваме Иисусовата молитва, преди да заспим, с първото си събуждане, докато се обличаме, разтребваме или почистваме стаята си, докато перем, докато ходим от място на място... аз не карам кола и затова казвам Иисусовата молитва, докато си чакам автобуса, а оксфордската автобусна система предоставя много възможности за молитва. Ако обаче вие шофирате – е, можете да казвате Иисусовата молитва, докато изчаквате в задръстване. Когато светофарът светне червено точно пред вас, можете да кажете: „Добре! Възможност за молитва“.

За мен Иисусовата молитва е особено полезна и на различни събрания. Да – тя помага също така, когато давате съвети на хората. Често чувствате, че по някакъв начин, говорейки с другия, вие не сте достигнали до равнището на смисъла. Че нито един от вас не е успял да каже онова, което е искал да каже. В такива случаи намирам за по-полезна да кажа Иисусовата молитва веднъж или три пъти тайно в сърцето си и това нещо често преобразява разговора, въздига го на едно ново и по-творческо равнище на значението. Иисусовата молитва е полезна и в периоди на изкушения, когато чувствате вътре във вас да се надига гняв. Полезна е и във време на крайна физическа или ментална болка.

Ценността на Иисусовата молитва в тази нейна свободна употреба се състои в това, че тя е, от една страна, мощна, а от друга – несложна и пряма. Гъвкава е и приспособима. За да кажеш Иисусовата молитва, не се изисква никаква специална подготовка. Можем просто да започнем. По този начин това е молитва за всяко време; молитва, която може да се ползва в условия на напрегнатост, на обърканост – тогава, когато други, по-сложни начини да се помолим са невъзможни. Така аз виждам Иисусовата молитва като нещо, което е особено подходящо за нашата настояща епоха на тревожността. Всъщност днес Иисусовата молитва се използва по всяка вероятност от много повече хора в сравнение с преди – както от православни, така и от неправославни. Обяснението за това нейно широко разпространение е, че тя съединява нашето молитвено време с работното ни време. Превръща работата ни в молитва. Прави секуларното – свещено. Във всичко, което правим, довежда Христа при нас. Позволява ни да Го откриваме навсякъде.

Има една поема от Джордж Хърбърт<sup>8</sup>, която често се използва като славословие – наречена е „Еликсир“:

Научи ме, Господи, Царю,  
във всичко Теб да виждам  
и всичко, що творя,  
за Теб да сътворявам.

Иисусовата молитва ни помага да осъществим това. Както говори о. Александър Шмеман в своята възхитителна книга *За живота на света* – книга, която препоръчвам на всички, идващи при мен, за да научат за православната вяра – „християнин е този, който, където и да гледа, навсякъде вижда Христос и се радва в Него“. Ето какъв може да бъде ефектът от казването на Иисусовата молитва по свободния начин: виж Христа навсякъде.

Има едни думи, приписвани на Христос, макар в действителност те да не могат да бъдат открити в евангелията, но разпространявани сред ранните християни – ърафон или незаписано: „Вдигни камъка и ще откриеш Мен; срежи дървото на двете и там ще съм Аз“.

---

<sup>8</sup> George Herbert (1593–1633) – уелски поет и оратор, свещеник на Англиканската църква. Б.пр.

Така че ето я целта на свободната употреба на Иисусовата молитва: открий Христа навсякъде. А резултатът е, че ако ние казваме Иисусовата молитва често, дори и когато сме изцяло ангажирани с някаква неотложна задача, дори когато реално не я изговаряме – при все това обаче на едно дълбинно равнище, дълбоко вътре в нас молитвата въпреки това продължава. Вътре, дълбоко в нас, съществува едно постоянно съзнание за Бога. Св. Григорий Нисийски използва израза „усещане за присъствие”, αἴσθησις τῆς παρουσίας, и това е ефектът от честото казване на Иисусовата молитва. Това усещане за присъствие ще остава дори и когато нашето съзнание е изцяло погълнато от някаква сложна задача. По този начин ние започваме да изпълняваме предписанието на св. ап. Павел от 1 Сол. 5:17: „Непрестанно се молете”. Аз не мисля, че казвайки това, апостолът е имал предвид „изговаряйте” молитви през цялото време. Разбирам го като да е имал предвид „пазете дълбоко в себе си постоянно усещане за божественото присъствие”.

А сега нека се обърнем към устойчивата употреба на Иисусовата молитва, където ние се опитваме да казваме тази молитва, без да правим нищо друго. Обичайно, предвид външните условия, Иисусовата молитва е молитва, която човек казва сам, макар и да има изключения. Основният православен манастир във Великобритания – това е манастирът „Св. Йоан Кръстител” в Толесънт Найтс, Есекс, основан от руснака св. Софроний, ученик на атонския монах св. Силуан. В този манастир, с изключение на дните събота и неделя, богослужебните последования са заменени от обща Иисусова молитва. Населниците на манастира се срещат за по два часа сутрин и два – вечер, при което изуменият, вероятно пръв, казва Иисусовата молитва сто пъти, подир него друг от монасите я казва други сто пъти и така – всички поред. Те не я изричат всички заедно. На висок глас я изговаря един, а останалите се молят с нея в сърцата си.

Това обаче представлява изключение. Обикновено Иисусовата молитва е молитва, предназначена за усамотение в скришната стая<sup>9</sup> и която се казва от седнало положение. Византийските текстове казват да се седне на нисък стол, висок около девет инча<sup>10</sup>, но аз нерядко съветвам хората да сядат просто на нормален стол с облегалка. Най-често тя се казва със затворени очи. Ако обаче тръгнете да заспите, можете да станете и след всяка Иисусова молитва да правите по един земен поклон, след което отново да се изправяте. След като направите това около двадесет пъти, вероятно вече няма толкова да ви се спи. Обичайно молитвата се изговаря, вместо да се изпява, макар че в гръцката и славянската форма съществува определен ритъм, вътрешна музика на Иисусовата молитва, което не е толкова забележимо в английските текстове.

Скоростта, с която можете да я казвате, е в широк диапазон: по-бързо при гърците и по-бавно – при руснаците. Не е задължително тя да се изговаря

<sup>9</sup> Срв. Мат. 6:6. Б.пр.

<sup>10</sup> Почти двадесет и три сантиметра. Б.пр.

гласно – може да бъде просто вътрешно артикулирана. Съществуват начини тя да бъде свързвана с дишането, а нерядко се използва и молитвена броеница. Като за начало, аз предлагам на хората да я казват сами – от пет до десет минути, което е напълно достатъчно, а с натрупването на опит времевият интервал може да бъде удължаван.

Вътрешната цел на това, което наричам устойчива употреба, е – да се сътворява безмълвие, и тук се сещам за гръцката дума *ήσυχία*, една ключова дума във *Филокалия* – безмълвие по смисъла на покой на сърцето. Както казва Съорен Киркегор, „... ако аз бях лекар и ме попитат за моя съвет, бих отговорил просто: *творете тишина*”. Със сигурност съвременният свят изпитва огромна необходимост от такъв лекар.

Големият римокатолически духовен водач барон Фридрих фон Хюгел<sup>11</sup> е казал, че „човекът е това, което прави със своята тишина”. Тишината следователно е основен компонент от нашата човешка личностност. Без нея ние не сме истински човеци. Колко безмълвие има във вашия и в моя живот? Това е друг начин да се попита: „Колко човеци сме вие и аз?”

Иисусовата молитва следователно е път за навлизане в истинското безмълвие, във вътрешния покой или *исихия*. Какво обаче имаме предвид, когато казваме „безмълвие”? Дали то е просто външно отсъствие на шум, пауза между гумите? Базисно негативно ли е то, или по-скоро е вътрешно и позитивно: не отсъствие, а присъствие? Не празнота, не пустота, а пълнота? Не означава ли безмълвието – в истински духовния смисъл на думата – усещане за Другия? По гумите на Жорж Бернанос, „тишината е присъствие, в сърцето на което е Бог”.

В книгата на Псалмите, в Псалом 45 (съгласно еврейската номерация – Псалом 46), четем: „Замълчете и познайте, че Аз съм Бог” [ст. 11]. Псаломският стих не казва просто „Замълчете”<sup>12</sup>, а продължава нататък, като говори за присъствието на Бога. Знайте, че Бог съществува. Безмълвието, тишината – това е усещане за Бога. В молитвата следователно истинското безмълвие, разбирано в неговия положителен смисъл, означава не отделяне, а връзка. Означава възприемчивост, откритост, среща. Означава изгубване и намиране в Другия – чрез любовта.

В молитвата следователно безмълвието означава „да бъдеш с” – по един бдителен, внимателен начин. Безмълвието – това е съзидателно вслушване. И като образ на онова, което безмълвието означава, се сещам за фигурата, която често забелязваме в апсидата на византийския храм – на Божията майка, с ръце, издигнати в молитва, фигурата на св. Богородица Платитэра – „Ширшая

<sup>11</sup> Friedrich von Hügel (1852–1925) – влиятелен римокатолически богослов и апологет на християнството от австрийски произход. Б.пр.

<sup>12</sup> В превода на български, издание на Св. синод на БПЦ – „Застанете и познайте, че Аз съм Бог” (Пс. 45:11); в английския превод (*King James Version* и др.), където в случая по-точно е предаден еврейският оригинал – *Be still (הִשָּׁבֵט), and know that I am God*. Б.пр.

небес”, или *Oranta* – „в молитва”. Тъкмо този гревен жест – на вдигнатите в молитва ръце – изразява за мене представата за безмълвието като очакване за Бога.

Веднъж, когато бях на около десет, в храма на Англиканската църква, който моето семейство посещаваше, чух едно поучение върху молитвата, което много ясно запомних. Онези от вас, на които им се случва да проповядват, бъдете много внимателни какво ще казвате: сред слушателите ви може да има деца, а децата могат да бъдат много прецизни слушатели. В онзи случай проповедникът разказа история, която, мисля, беше свързана с Кюрето от Арс<sup>13</sup>, но той не го спомена поименно:

Някога в едно село живеел старец, който всеки ден ходел в църквата и дълго стоял там. Приятелите му го попитали: „Какво правиш през цялото това време в църквата?”

А той отговорил: „Моля се”.

„Молиш се – казали му те. – Значи трябва да има твърде много неща, за които да молиш Бога.”

С известно раздразнение той отговорил: „Аз не моля Бога за нищо”.

„И какво правиш тогава?” – попитали те.

А той отговорил: „Аз просто седя и гледам Бога, и Бог седи – и гледа мене”.

Когато бях на десет, това ми изглеждаше много добро определение за молитва. За мене то остава такова и сега. То е същото, което цели да постигне и Иисусовата молитва. Това е молитва на слушането, молитва просто на вътрешването, съзерцателна молитва.

Бедата тук е, че ако ние се опитваме да бъдем безмълвни в молитвата, ако просто стоим или седим, без да казваме нищо, ние ставаме жертви на разсейващите ни мисли. Не можем да изгасим вътрешния телевизор, настроен от самия акт на волята. Мислите идват и идват – не непременно лоши мисли, но ирелевантни мисли, които нямат нищо общо с нашата молитва. Както казва еп. Теофан Затворник – един от руските учители от деветнадесетото столетие – „... нашите разсейващи мисли са като жужащи мухи в лятна вечер”. Според Рамакришна<sup>14</sup> пък те са като маймуни, подскачащи капризно от клон на клон.

И какво да правим с този безспирен поток от мисли, картини, който минава

<sup>13</sup> Става дума за Jean Baptiste Marie Vianney (1786–1859) – светец на Римокатолическата църква, покровител на свещениците и изповедниците. Б.пр.

<sup>14</sup> Шри Рамакришна Парамахамса (1836–1886) – изтъкнат индийски хиндуистки мистик и религиозен водач. Б.пр.

през умовете ни тогава, когато се опитваме да бъдем безмълвни, за да можем просто да стоим пред Бога? Е, ние не можем да спрем потока на мислите просто като си кажем „Спри да мислиш“. Със същия успех можем да си кажем и „Спри да дишаш“. Това нещо не може да бъде сторено просто с усилието на волята. Това обаче, което можем да направим, е да гаем на нашия постоянно активен ум една много обикновена задача – повтарящото се призоваване на светото име: Господи Исусе Христе, Сине Божи, помилуй ме.

По този начин Исусовата молитва е словесна молитва, но тъй като нейните слова са прости, многократно повтаряни, тя е молитва, водеща от словата към безмълвието. Говорим, но в същото време слушаме.

Разбира се, някои от вас биха изразили определени възражения против подобен начин на молене: многократното повтаряне на една къса формула на призоваване. Нима в Проповедта на планината Господ не ни е предупредил срещу празните на съдържание повторения? На това аз отговарям, че Исусовата молитва е наистина повтаряне, но ако бъде казвана с дълбока вяра, с пламенна любов към Спасителя, тогава тя няма да е просто повторение, а повторение, което е изпълнено със значение.

Понякога хората отправят и едно по-различно възражение. Какво става с нашата обществена отговорност? Какво става с нашата загриженост за страданията на света? Не обръщаме ли гърбове на това, когато се молим в уединение, със затворени очи, казвайки едно след друго „Помилуй ме“? Не е ли егоистично това, не е ли то насочване навътре и отричане на света? Моят отговор на това е да поразсъждаваме върху два цитата. Първият от тях е от великия руски светец на деветнадесетото столетие Серафим Саровски, който казва: „Придобий вътрешен мир, и хиляди около тебе ще открият спасението“. Нататък, срещам се и за едни думи на някогашния генерален секретар на ООН Даг Хамаршюлд<sup>15</sup> от неговата забележителна книга *Бележки*<sup>16</sup>, където той пише: „Разбирай чрез мълчание. Действай от мълчание. Побеждавай в мълчание“.

„Придобий вътрешен мир и хиляди около тебе ще открият спасението“. Целта на Исусовата молитва е тъкмо придобиването на вътрешен мир. То обаче не е егоистично, защото по Божията благодат и милост ни прави инструменти на мира по отношение на другите. Защото ние сме се молили сами, по думите на Господа – „при затворени врата, скришом“<sup>17</sup>, което може да бъде за не повече от петнадесет минути всеки ден. След което, в течение на всичките останали минути и часове от деня, ние ще бъдем на разположение на другите, открити за техните безпокойства, обичащи, христоподобни, по начин, който в противен случай би бил невъзможен.

---

<sup>15</sup> Dag H. A. C. Hammarskjöld (1905–1961) – шведски икономист и дипломат; от 1953 г. до смъртта си служи като втори генерален секретар на ООН. Б.п.р.

<sup>16</sup> Книгата *Vägmärken* (букв. – „Знаци по пътя“; англ. *Markings*) е публикувана през 1963 г. Б.п.р.

<sup>17</sup> Срв. Мат. 6:6. Б.п.р.

„Разбирай чрез мълчание. Действай от мълчание...” Тези думи описват с точност целта на Иисусовата молитва. Помагат ни да разбираме в мълчание, така че след това да можем и да действаме, тръгвайки от мълчанието.

Св. Игнатий Богоносец използва следната паметна фраза: „[Бог е един, Който яви Себе Си чрез] Иисус Христос, Който е Негово Слово, произлязло от мълчание...”<sup>18</sup>. Тъй като Христовите думи идват от мълчание, те са били слова огнени и целителни. Тъй като Христовите действия идват от мълчание, те са били мощни и преобразяващи. Съвсем не рядко нашите думи и действия са безсъдържателни и неефективни, тъй като те не идват от мълчание. В случай обаче че те имаха своя източник в молитвата, в живота, вътрешна молитва – такава, каквато е Иисусовата молитва, те биха принасяли плод, далеч по-голям от всичко, което можем да си представим.

„Действай от мълчание”. Иисусовата молитва е съзерцателна молитва, но тя е още и молитва, която ни позволява да съчетаваме съзерцанието с действие – молитва, която прави нашето съзерцание действено и нашето действие – съзерцателно. Благодаря!

Превод от английски: Борис Маринов

<sup>18</sup> *Послание до магнезийци* 8, 2 – цит. по превода на Св. Риболов – в: *Светоотеческо наследство: Изборник*, С.: „Омофор” 2001, с. 55.



Доц. д-р Павел Павлов (род. 1967 в София) е преподавател в Катедрата по *историческо богословие* на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Преподава курсове в областта на *история на Църквата, история на християнството, история на православното богословие през XX век, християнско поклонничество*. Автор е на книгите *Тайната на богопознанието. Увод в семантиката и методологията на богословието в светлината на православната традиция* (в съавторство, 1999), *Богословието като биография: протойерей Георги Флоровски (1893–1979)*, *Био-библиография* (2013) и на множество научни публикации в специализирани издания. Той е един от инициаторите на ежегодния поклоннически поход *Рилският чудотворец*.

## ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА В СЕВЕРНА МАКЕДОНИЯ И В БЪЛГАРИЯ: ВЪЗМОЖНА ЛИ Е ДИСКУСИЯ ЗА ОБЩОТО НАСЛЕДСТВО?

С доц. д-р Павел Павлов разговоря Сандра Керелезова

Преди повече от десетилетие наскоро упокойният се Диоклийски митрополит Калистос споделя в свое интервю: „Това, което ми причинява най-голяма болка в Православната църква, е недостатъчната любов и недостатъчното доверие между нас. Между различните патриаршии и поместни църкви. Ние всички мислим за себе си като за едната свята, апостолска и съборна Църква на Христос. Но много често не свидетелстваме за това единство“<sup>1</sup>. Със своето богословие митрополит Калистос непрестанно ни припомняше, че в края на земния си път ще изоставим тук различните си идентичности освен една-единствена, която ще вземем със себе си и отвъд – тази на Божи чедра.

Развитието по казуса с Църквата в Северна Македония от пролетта и лятото на тази година може би е именно стъпка към засвидетелстване на единството, към изцелението на една рана в общоцърковния организъм. В началото на май със свое решение Св. синод на Вселенската патриаршия вдигна схизмата от Църквата в Северна Македония и прие в евхаристийно общение нейните архие-

<sup>1</sup> „Разговор. Диоклийският митрополит Калистос Уеър прег Златина Иванова“, сп. *Християнство и култура*, бр. 28, 2008 г.

реи, клир и миряни. За пътищата към връщане на доверието и доколко външни на църковното съзнание острастявания може да бъдат пречка в този процес – разговаряме с преподавателя по църковна история доц. д-р Павел Павлов.

**Помним писмото от 2017 г. от архиереите на Църквата в Северна Македония към Светия синод на Българската църква като към своя Майка Църква, както и решението на българските архиереи, в което се изразяваше готовност да се ходатайства за вдигането на схизмата. Дори бе определена комисия от българска страна, която да „движи“ този въпрос, да преговаря с другите поместни църкви. Но следващи стъпки така и не последваха, поне не публично оповестени. Помним и реакцията на Сръбската църква тогава. Очевидно северномакедонските владици потърсиха други пътища за решаване на въпроса. Защо явно тогава не беше моментът, а той настъпи точно сега?**

Можем да кажем, че това е процес, който назряваше. В Северна Македония различни групи по всякакъв начин от години се опитват нещо да направят по въпроса за Православната църква там. И този устрем продължава повече от две десетилетия. Следя внимателно темата от 1996 г., на всички фронтове там се правят опити да се получи *нещо*, макар и да нямаше последователна линия. Това е разбираемо и в чисто политически план – става въпрос за една нова държава, която търси възможности да се утвърждава, а такъв е концептът на Балканите: ако нямаш поместна църква, все едно си като на един крак, единият от стълбовете на самостоятелната държава ти е отсечен.

Относно писмото до нашия Св. синод – то в крайна сметка свърши своята работа, защото динамизира процесите. Ако погледнем от дистанцията на времето, ще видим, че именно от 2017 г. започна придвижването на този въпрос, който от години беше в застой. Признанието, изразено в това писмо (независимо от степенята на неговата искреност), очевидно притесни заинтересованите кръгове отблизо и далеч и те поставиха темата отново за решаване. Друг е въпросът дали бяха оползотворени всички възможности. От една страна, пак стана ясно, че ние сме тези, които се отнасят с най-голяма симпатия и желание за изцеляването на тази рана, но от друга, сме и най-внимателните към всичко, което се случва там. Има симпатия, но и напрежение, което ни кара често пъти да бъдем мнителни. Остана усещането, че от страна на Северна Македония пак има неискреност. Имаше възможности тогава ситуацията да се развие и по-добре, но според мен основната причина това да не се случи, бе другата страна, защото стана ясно, че честването на 1000 години от учредяването на архиепископията в Охрид през 2018 г. е не просто честване на една обща хилядолетна институция, а преди всичко политически пиар ход. След отказа от наша страна да изпратим представители на тържествата разговарях с някои духовници в Северна Македония от различни крила и имаше много разочаровани. Сред най-разочарованите бяха т.нар. *българофили* – една група от хората в Северна Македония, които разбират и обичат България в исторически план, но същевременно с това се борят за утвърждаването на своята държава и самостоятелна църква.

### **Как бихте коментирали така топлата, братолюбива реакция на Сръбската църква?**

Сръбската църква дълго време настояваше, че църквата в Северна Македония няма своите йерархични основания след 1967 година. Позиция, към която Българската православна църква е била винаги много внимателна. Още от времето на патриарх Кирил сме съзнавали, че вярващите там са наши събратя в православието, с тяхното духовно наследство, със своите манастири. Това бе дългочакана стъпка от страна на Сръбската църква, която десетилетия отказваше да стори това. Разбира се, много неща се промениха – най-вече в политически план. И това да се случи с нов патриарх в Сърбия, чрез когото се изпраща сякаш посланието: „Всичко старо е забравено!“. Но ние помним колко дълго и ревностно същите духовници, с които днес вече са в евхаристийно общение, бяха определяни като разколници. Вероятно нещо съществено се е променило, та същите хора без някаква външна промяна вече не са разколници. Мисля, че сме на път да се реши и този балкански църковен въпрос.

### **Кога можем да очакваме обявяването и окончателното признаване на автокефалията на Църквата в Северна Македония от целия православен свят?**

Не мисля, че ще има скорошно пълно признаване. Дори и да има, то ще е от страна на една група от църкви. Не само предвид „църковните лагери“, но и поради самата процедура за признаване на автокефалията, която е тежка. На предсъборните съвещания в Шамбези, Швейцария, беше обсъждана и темата за автокефалията, и това остана един от малкото въпроси, по които не се достигна до съгласие. Бяха предлагани различни варианти (сред които имаше и доста екзотични предложения) и се получи така, че поради конфликтността, която този въпрос провокираше, той не влезе сред темите за събора. Това пък до голяма степен сякаш освободи Цариградския патриарх след Събора в Крит да продължи да дава автокефалия без признанието на останалите, тоест тази църква започва да съществува в църковния мир, независимо дали всички останали са приели това.

Виждаме примера с Православната църква в Украйна, колко трудно върви този процес на признаване от другите поместни църкви, като, разбира се, двата случая имат своите специфики и не бива да ги приемаме като „скачени съдове“. Например трагедията с войната в Украйна може да динамизира процеса на признаване на отделна Православна църква там и от другите поместни църкви.

По отношение на православните в Северна Македония обаче е направена изключително важната стъпка – духовната йерархия е приета в евхаристийно общение, декларирано е, че тя има канонично основание. И с това голяма част от духовенството в Северна Македония вече е удовлетворено, то дори не се интересува толкова от въпроса за самата автокефалия, а преди всичко от съборното общение вътре сред православните, защото отпадат обвинението към тях, че са *самочинни*.

**Направи впечатление обаче бързината, с която наскоро гоиде изявление<sup>2</sup> на Руската православна църква. Изявление, в което се говори директно за признаване на автокефалията на „Македонската православна църква – Охридска архиепископия“, преди още да има издаден томос от Вселенския патриарх, и никъде не се споменава за първата стъпка, направена от Вселенската патриаршия в началото на май – вдигането на схизмата и възвръщането на евхаристийното общение. Как ще коментирате тази така бърза реакция на Московската патриаршия?**

Това беше очаквано, особено с оглед силното противопоставяне между православните днес. Аргументацията за това признаване е солидарността с решението на Сръбската православна църква. Сега трябва да следим дали това бързо съгласие ще изиграе конструктивна роля в по-нататъшното реално решаване на въпроса, или има по-скоро църковно-дипломатически характер.

**В своето изявление Св. синод на Българската църква, заедно с изказаната духовна радост от вдигането на схизмата, заявява и нуждата от *предстоящо разглеждане* по въпроса за името? Трябва ли българските архиепископи да направят компромис, или е „неприемливо“ да се съгласят с името „Охридска архиепископия“, както отбеляза Ловчанският митрополит Гавриил?**

Откакто следя тази тема, Църквата в Северна Македония няколко пъти, по най-различни причини си промени името, като непрекъснато се добавяха нови определения, които имат преди всичко исторически характер – Охридска архиепископия (2009 г.) и *Юстиниана Прима*. Когато се променя толкова често името, очевидно има проблем, защото името е основен идентификатор за идентичност – дали става въпрос за личност, организация, още повече за поместна църква. Сръбската църква не можеше по друг начин да признае йерархията на Църквата в Македония освен с името, което е съществувало преди 60-те години, а това е „Македонска православна църква“, както тогава са се наричали църквите: Българска, Сръбска, Румънска и т.н. Макар че по-късно, в 90-те години, течеше дебат в богословските среди, че е по-църковно и богословски обосновано поместните църкви да се наричат *Православна църква в България*, в Румъния и т.н., но така или иначе не се стигна до промяна, макар и да се съзнава, че това е един рецидив от XIX век в търсене на национално олицетворяване.

Както споменах, при едната от тези промени на името беше добавено и *Юстиниана Прима*. Тази добавка аз лично я приех с неодобрение, защото с това означение се има предвид първата поместна православна църква, създадена между стария и новия Рим, и това е типичното означение на една балканска църква, която е независима от стария и от новия Рим. В нашата историография от Възраждането насетне много е дебатирано кой е наследник на *Юстиниана Прима*. Първият исторически наследник реално е Българската църква

<sup>2</sup> <https://mospat.ru/ru/news/89563/>

– от 870 година насетне, с всичките ѝ форми на патриаршия, архиепископия в Охрид и т.н. През Средновековието знаем, че още в края на XI век и началото XII век, когато има опасност да бъде принижена архиепископията в Охрид и да стане един подчинен на Цариградската патриаршия диоцез, тогавашните архиепископи са започнали да употребяват *Юстиниана Прима*, за да покажат, че тук се търси приемственост с автокефална църква, която е много ранна.

1100 години и повече Българската църква е непрестанно под *обстрел*, затова че е автокефална. Ако има някоя поместна църква, която най-много да е изстрадала своята самостоятелност, това безспорно е Българската църква. И това много добре се знае от църковните историци, например в Сърбия – когато сме говорили с техни духовници и историци, те са споделяли: „Ние знаем, че Българската църква предшества Сръбската“. В Северна Македония обаче тези, които знаят, мълчат по този въпрос, там се търси някаква друга историческа линия, друга нишка. Разбира се, това е разбираемо, когато се поставя от тяхна страна, но повече ме притеснява, когато чувам подобни интерпретации на българска почва, които negliжират историческата истина. Например когато през 2017 година на дневен ред беше темата за *майчинството* на Българската църква и Охридската архиепископия, започнаха да се прокрагват откровено македонистки тези – че става въпрос за архиепископия на Самуиловата държава, която – видите ли – била македонска. А историческата истина разкрива, че Охридската архиепископия всъщност е пряко продължение, правопреемник на Българската патриаршия, която е „понижена“ в архиепископия по чисто политически причини, а именно защото патриархът „произвежда“ цар, грубо казано, а архиепископът – не. И тук говорим за Българската църква като канонична територия, не става дума за някакъв етнически или териториален принцип. Говорим за това, което Паусий е описал в *История славянобългарска*, което таксидиотите са проповядвали – и което очертава една свещена география. Говорим за приемственост, от кого си получил тази апостолска приемственост, което е основен принцип не само в Православната църква, но и при римокатолиците. Тази приемственост е записана и в устава на Българската църква. Надявам се някой ден от двете страни да се приеме, че имаме общо наследство... Освен това за наследството вероятно, на чисто териториален принцип, ще се намесят и други съседни поместни църкви, макар извън географията те да не пазят памет за старославната Охридска архиепископия.

Няма лесни решения, а братското общение изисква подвиг и жертви. Живеем във време, в което на съвременния човек не му се прави усилие да се товари с тежки исторически въпроси, те не са по вкуса на сегашното поколение. Резултатът е едно обезценяване на истината, а тя винаги е въпрос на ценности.

### **Необходимо ли е иницирането на дискусия от страна на българските архиепери по повод деликатния въпрос за името?**

Иска ми се да се случи един съвременен, добронамерен, интелигентен разговор между двете страни, не в търсенето на компромис – защото това звучи

като някаква сделка. Не, това ще е разговор за общото наследство. Тогава ще бъде решен и въпросът за името. Реалностите обаче показват, че ние, каквото и да предложим, е малко вероятно те да приемат... Известно е, че там се разпространява една въображаема, митологизирана история, която се преподава и в училище. И Църквата също е обвързана с такава митологизация, което беше много абсурдно, когато вървеше *антиквизацията* в Северна Македония. По време на управлението на Никола Груевски особено се акцентираше върху един идеал, който е предхристиянски, от времето на Филип и Александър Македонски, и сякаш християнството бе забравено, прескачаше се целият период на християнството.

Колкото е по-млад един национализъм, толкова е по-войнстващ. Още не сме видели какво ще стане с Църквата в Косово и Метохия. В Черна гора се върви към македонския сценарий.

Но за Църквата в Северна Македония Българската църква от всички ще създава най-малко спънки. В крайна сметка, защото обичаме събратята си там. Това не е сантиментална емоция – като някакъв младеж, който иска някоя девойка само за себе си. Не, това е любовта по-скоро на майката към детето, която нито се заменя, нито се прощава.

**Дали обаче някой там проявява интерес към това евентуално разглеждане на въпроса за името на Църквата в Северна Македония от българска страна? Ще припомня коментара по този повод на северномакедонския президент, който бе публикуван и в българските медии: „Кои сте вие, че да размисляте?“...**

Не бих искал да коментирам гумите на политици, особено такива, които са част от югонаследството. Те не са свързани с Църквата. Израсли в атеистичен режим, тяхното отношение към въпроса е псевдоцърковно и това си личи от така лековатите им коментари, на които не бива да обръщаме внимание.

Темата е в ръцете на духовниците. Трябва да върнем доверието помежду ни. Има духовници, които и от двете страни вярват в съборността и в братското общение, и те трябва да иницират този разговор. Не е важно нивото, дали ще е на официално равнище, а по-важни са тези инициативи за общение. Не виждам причина например (освен че в Скопие хвърлят камъни по нас) да не правим съслужения. Беше разочароващо, когато години наред македонски духовници, студенти при нас, в Богословския факултет, нямаше как да участват в богослужението в академичния параклис. И това беше десетилетия наред голяма болка. Сега вече тази пречка отпада и няма причина да не се иницира общение между отделни манастири, енории... Ако се постави такава начало – много бързо ще се укрепят отношенията помежду ни, защото за Църквата е много по-важно какво казва църковният народ, а не политиците.

Национализмът пречи на решаването на църковните въпроси, но знаем, че в Северна Македония има ново поколение духовници, които могат да намерят

по-добрия тон и имат по-меко и автентично църковно отношение по много от конфликтните въпроси. Прехвърчането на искри – това ще остане на формалната страна, а на реалната ще стои автентичното общение между събратя във вярата...

**Събитията и процесите, които наблюдаваме в последните няколко години в отношенията между поместните църкви, карат мнозина да бъдат песимисти. Струва ни се сякаш, че никога в историята между православните не е имало такава *разнообразие* от разделителни линии, позволявайки в междуцърковните отношения да проникват политически и национални идеологии. За тези плодове днес вероятно можем да търсим вина назад в историята, в процесите на утвърждаване на разбирането ни за национална държава...**

Няма място за песимизъм, откакто помним, ситуацията е такава. Изобщо така е през последните 300 години на Балканите. Но темата за самостоятелността на определена църква е била на дневен ред и преди появата на балканските национализми.

Едно е съвременната реалност, а друго са нашите идеали, в които се поучаваме от житията на светците. Някои искат отношенията между съвременните поместни църкви да отобразяват нещата такива, каквито са били във времето на Империята. Но това по-скоро ни напомня руския модел, а аз смятам, че балканският модел е доста по-автентичен от имперския. Щом имаме държава, трябва да имаме и поместна автокефална църква, това е някакъв императив. И такава е поуката от историята – винаги, когато има хора, които желаят да имат своя поместна църква, рано или късно този въпрос се разрешава. Най-добрият пример всъщност е България. В Северна Македония не обичат да гледат на България като на исторически пример, но ние имаме най-дълъг опит в схизма към т.нар. Майка-Църква и в крайна сметка се получава автокефалията на Българската църква.

Историята ни открива и следния феномен – по времето на Екзархията, когато сме под схизма, ние полагаме много по-големи усилия отколкото днес – и канонични, и богословски, развиваме активен църковен живот с богати плодове, с манастири като духовни средища, действени свещеници, голям брой енории, църковен народ. Подобен феномен през последните десетилетия виждаме и в Църквата в Северна Македония. Там процентно има повече монаси, отколкото в България, има повече духовници, повече вярващ народ – повече причастници. Защото непризнатата църква, търсеца признание, полага по-големи усилия. Ако вървим по историческите аналогии, има риск и там, както в България, след получаването на признание да се появят безразлични към Църквата поколения, да има един радикален спад на енергията за развиване на богословието, катехизаторската дейност... Ако това стане реалност, не знам дали си заслужава да се получи формална автокефалия...



Сър Майкъл Егуардс (род. 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 двузичното 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* (2020), откъс от която е и предложеният тук текст.

**Майкъл Егуардс**

## ВЯРАТА Е ЗНАНИЕ

### 1.

Вярата е откриване на реалното, мигът на нашето пробуждане, на взаимоотношението ни със Светия Бог и с един свят, преобразен от новия поглед.

Философията, както и човекът от улицата, правят отчетлива разлика между вяра и знание. *Знам, че това твърдение е истинно*, означава едновременно, че аз съм уверен в това, както и че тази очевидност се основава върху материални или логически доказателства. *Аз го вярвам* предполага липса на очевидност и на решаващи доказателства. Във втория случай, ако призная, че не съм сигурен в онова, на което настоявам, това не поставя под съмнение нито моята почтеност, нито интелектуалните ми качества. Дотук добре, всички сме съгласни с това. Нещата се развалят, опрем ли до християнската вяра и до онзи, който казва *аз вярвам – аз вярвам в Бог, аз вярвам в Библията, аз вярвам, че Исус е възкръснал* – искат ни доказателства и не ги ли получат, ни вменяват прискърбна слабост на ума. Приема се съществуването на субективна разлика между подобни твърдения, примерно: *Аз вярвам, че Еразъм е роден в Ротердам* – но същевременно настояват за прилагането на обективни критерии, които би трябвало да правят валидни или невалидни съжденията, върху които се основават тези християнски твърдения: *Бог съществува, Библията е Словото Божие, Исус е възкръснал от мъртвите*. Християните също допринасят за объркването – защото объркване има – когато говорят за твърдения и догмати, тъй като вярата в същността си не е съвкупност от вярвания, а по-скоро специфична форма на знанието. Вярата, чужда на начините ни да бъдем и мислим, е *друго нещо*.

Тя се отличава от доверчивостта и вярването, защото вярата е осигурено знание или по-скоро е със сигурност знание. Глаголът по-добре от съществителното предава активната природа на вярата, както *познавам* указва по-добре от *зная* на своята транзитивност. Християнинът не просто вярва, че някои неща са истинни: той вярва в Бога, познава Иисус. Вярата не е завършек на мисълта, нито плод на емоция, нито удовлетворяването на желание, нито скок в празнотата. Английският език ни позволява да изразим с точност реалността: вярата е не толкова *knowledge*, колкото *knowing*, нещо *узнато*, а не толкова *опознато*, установяване на връзка с някого или с нещо. Два пасажа от Новия завет водят до съвпадението между вяра и знание. Когато Иисус пита Дванайсетте да не искат и те да си отидат, както са сторили другите ученици, Петър му отговаря с *не*, решително, защото Той има гуми за вечен живот, като добавя: „и ние повярвахме и познахме (буквално: вярваме и знаем), че ти си Синът на Бога Живий” (Иоан. 6:69). Разделя ли се по този начин действието на вярата (*peristeukamen*) от това на знанието (*egnokamen*)? Или укрепваш вярата си и тази на приятелите си, назовавайки я знание? Яков, обръщайки се към някакъв въображаем християнин, убеден, че вярата може да се отдели от делата, иронизира: „Ти вярваш (*pisteueis*), че Бог е един: добре правиш; и бесовете вярват (*pisteuousi*), и треперят” (Иак. 2:19). Само вярата в съществуването на единия Бог не е истинската вяра; тя не спасява хората, както не спасява и бесовете.

Видяно отвън, християнството често се представя като система от непонятни вярвания, в което е и грешката на християните, още повече че за тях откриването на разумни доказателства наистина изглежда повече от съмнително. Ето защо Фройд, разглеждайки нещата отвън в *Бъдещето на една илюзия*, съзира в единия и бащински християнски Бог кулминацията на прастари и утешителни вярвания: Провидението бди над нас, морален ред управлява света, смъртта ни въвежда в ново съществуване. В своите *Философски изследвания* Витгенщайн допуска как „религията учи, че душата може да просъществува, когато тялото се разпада” и размишлява над тази възможност. Ала християнството не учи точно това и нека пак повторя, че разглеждането на подобни доктрини, както се разглеждат тезите на структурната антропология или аргументите в полза на по-голямата европейска интеграция, означава да се запрыга каручката преди конете и вярванията преди вярата. Андре Жид одобрява „неприемането на догмите” в името на честността на ума, на човешкото достойнство и на един устойчив морал, ползващ се от „поддръжката и подкрепата на Вярата”. Един християнин не се разпознава нито във възприемането на догмите, нито в свеждането на вярата до поддръжка. Споменатият пасаж от *Въображаеми интервюта* на Жид е цитиран в *Можем ли да не вярваме?* на Жак Буврес<sup>1</sup>, който също се позовава на изискването за строгост, логика и респект към себе си, което може „да ни попречи да вярваме”. Ала защо един християнин например вярва във вечния живот? Благодарение на опита си за Христа, една Личност (доколкото е

<sup>1</sup> Жак Буврес (1940–2021) – френски философ на науката, изследовател на аналитичната философия и на трудовете на Лудвиг Витгенщайн. Б.пр.

уместна тази гума), която трансцендира нашия свят на раждане и на смърт, а и защото получената вяра му позволява да проумее казаното в Библията за възкресението на мъртвите. Ако не вярваме във вечния живот, в учението на Църквата или в доктрините, които са част от религията, наречена християнство, тогава лесно бихме могли да изгубим вярването си под натиска на някакъв критически прочит. Онези, които мислят, че са „изгубили вярата си“, не са ли по-скоро изгубили *вярването*, съвкупността от вярвания? Ако прехвърлим нещата в светски план, не е ли това случаят на някой, който е бил някога искрен социалист, убеден в истината за принципите на социализма, но който вече не е такъв?

В някакъв смисъл неразумно е да искаме от един Бог, Който се е откровил, да предостави доказателства. Често се гържим като фарисеи на научната пунктуалност, съсредоточени в нашата мъдрост и гледащи сурово към един Бог, Който ни дарява. И все пак, ако вярата е дар от Бога, разумът също е такъв дар – в друг план, не този на спасението, а на творчеството – към който се отнасят и намирането на доказателства, пламенността на аргументацията и удоволствието да бъдеш сигурен. Твърдейки, че вярата е *друго*, искаме ли от познанието да прави „жертви“ (Буврес)? При липсата на проверка на истинността дали според елементарните правила на логиката вярата може да се разглежда като знание?

## 2.

Нека вземем няколко примера от Евангелието. Синоптичните евангелия разказват историята на една жена, страдаща от кръвотечение дванадесет години, която се приближава изотзад до Исус и се допира до края на грехата Му. Защото си казва: „Ако само се допра до грехата Му, ще оздравея“ (Мат. 9:21; Марк. 5:28). „Ще оздравея“, *sothesomai*: бъдещето време на глагола не е ли израз на най-просто доверие? Жената *знае*, че ще бъде излекувана, и има право. Марк и Лука уточняват, че изцелението се извършва още щом тя се допира до грехата, а Исус го потвърждава чрез една фраза, която многократно отеква в Синоптичните евангелия: „Твоята вяра те спаси“ (*he pistis sou sesoke se*, Мат. 9:22, Марк. 5:34, Лук. 8:48). Тук вярата е знание и ние трябва да се запитаем как тази анонимна жена е постигнала увереността и в какво, чисто психологически, се състои тази увереност. Става дума за вярата, която спасява. Глаголът *sozein* едновременно означава лекувам и спасявам, като и двата смисъла изникват всеки път, когато Исус произнесе думите *he pistis sou sesoke se* – „твоята вяра те изцели/твоята вяра те спаси“. *Йерусалимската Библия* превежда навсякъде „те спаси“, което на пръв поглед изглежда като преувеличение, като заместване на една всекидневна и медицинска гума с религиозно понятие. Нима всички личности, към които Исус се обръща така, не желаят чисто и просто Той да ги изцери от болестта? И все пак друг един разказ, този за десетте прокажени, разкрива дълбинното измерение на тази гума, латентно във всички останали разкази. Те искат от Исус да се смилат над тях и биват очистени. Отиват си, за да се покажат на свещениците, и само един се връща, за да падне ничком пред нозете на Исус, като Му благо-

гари. „Стани, казва му Иисус, твоята вяра те спаси” (Лук. 17:19) – *спаси*, защото е вече изцерен. Можем ли да приемем, че другите деветима прокажени са искали само да се възползват от мощта на този невероятен човек, чиито целебни сили са били превъзнесяни, докато едва десетият – един самарянин – е бил единственият, който е имал вяра?

Би могло да се каже, че болестите, излекувани от Иисус, представляват един доста по-радикален недъг – грехът, който Той заличава, както и целостта на грехопадналата ни участ, която Той е дошъл да изцери. Ето защо думата *излекувам/спасявам* има същия бездънен смисъл, както по-рано в Евангелието на Лука, когато Иисус казва за дявола, че той грабва от някои посятото слово, „за да не повярват и се спасят” (*sothosin*, 8:12); а по-сетне възвестява, че е дошъл, за „да подири и спаси [*sosai*] погиналото” (Лук. 19:10).

Нека също отбележим, че прокаженият и кръвоточивата жена, както и останалите, спасени от вярата си, имат едно особено лично предимство. Тяхната вяра не е нито незаинтересовано съзерцание на Иисус, нито резултат на обективно съждение. Те търсят благодеяние, Иисус им го дава, но не отказва да им даде и вяра, в степента на техните желания и очаквания.

Отварям една скоба в тази серия от примери, за да стигнем до чисто човешкото знание в срещата му с чудото. Иаур, началник на синагогата, който идва да моли Иисус да изцели умиращата му дъщеря, е известен от пратеник, че дъщеря му е вече умряла. Иисус отива в дома и заявява, че тя не е умряла, а спи. Всички Му се смеят, „защото знаеха, че тя е умряла” (Лук. 8:53). Знанието е точно, присмехулниците са прави, дъщерята е действително мъртва – освен за Иисус, Който знае, че ще я възкреси, а както изглежда, и за Иаур, който казва във версията на Матей: „дъщеря ми тоя час умря; но дойди, възложи ръката Си върху нея, и тя ще оживее” (Мат. 9:18). „Тя ще оживее”: бъдещето на глагола свидетелства още тук за друго знание, за вяра, която знае.

Да вземем след това историята на двамата слепци от Матей 9:27-31. Подобно на прокажените, те умоляват Иисус да се смили над тях, но този път Иисус ги пита: „Вярвате ли, че мога стори това?”. Те отговарят: „Да”. Той се допират до очите им и казва: „Нека ви бъде по вашата вяра”, и очите им се отварят. Той не ги пита, измервайки стореното добро, всяко „за” и „против” с оглед на слуховете за Него, гали те Го смятат способен да ги изцери. Той не изисква дори одобрение на твърдението: „Иисус може да изцери болните”. Тяхното „да” е потвърждението на ония, които знаят, а лечението на очите им според тяхната вяра е доказателство за това. Те не са незаинтересовани и подобно на всички, нуждаещи се от излекуване, не се затормозяват колко морално е било да гадат съгласието си, за да узнаят имат ли правото да узнаят. Така се озовават в присъствието на Иисус; и те вярват в Него. В отсъствието на Иисус, след вестта за Неговата смърт и за Възкресението Му, те не търсят да узнаят нещо друго: „защото не намерих за добре да зная между вас нещо друго – пише Павел до коринтяните, – освен Иисуса Христа, и то Иисуса Христа разпнат” (1 Кор. 2:2). Всъщност Иисус продължава да пита: *Вярваш ли,*

че мога стори това?

Друга перспектива ни предоставя историята за „грешницата“, която със сълзи облива нозете Му. Тук, за разлика от другите истории, става дума за вяра, която тутакси разпознаваме: можем да предположим, че тази жена се разкайва за греховния си живот и идва при Исус, знаейки, че Той може да ѝ прости, защото чувства в Него праведника, когото оскърява с делата си. Исус реагира, казвайки ѝ онова, което никога не е казвал на дошлите да потърсят изцеление при Него: „Прощават ти се греховете“ (Лук. 7:48). Любопитното в този съкровен и тайнствен разказ е, че тя не говори и не става дума дали *вярва*. Исус обаче ѝ заявява: „твоята вяра те спаси“ (*he pistis sou sesoke se*, стих 50). Тук глаголът по-скоро означава *спасявам*, отколкото *изцелявам*, и Исус обяснява (на един фарисей) защо ѝ се опрощават греховете: „защото много обикна“ (стих 47). Също толкова неочаквано е и това, че тази жена не иска нищо; тя иска единствено да е във връзка с Исус. Тя *знае*, че трябва да отиде при Него, обикнала Го е без задна мисъл, и Исус нарича това *вяра*. Не с разсъдъка си, нито с чувствата си, а с цялата си личност тя вярва, и то вярва в една друга Личност. Съзерцавайки тази невероятна жена, (вероятно) блудница и умница, ние съзерцаваме вярата: движението, порива на битието.

Или да вземем разказа от Евангелието на Йоан за царедвореца, който моли Исус да отиде от Кана в Капернаум, за да излекува сина му, който е на умира-не. Исус сякаш го изпитва, нахоквайки го: „Ако не видите личби и чудеса, няма да повярвате“ (4:48). Вместо да губи време, уверявайки Исус, че напротив, не търси доказателства, преди да повярва, царедворецът повтаря молбата си още по-настойчиво: „Господи, дойди, докле не е умряло детето ми“. Така разкрива вярата си и Исус тутакси отговаря: „Иди си, син ти е жив“. Йоан добавя: „И човекът повярва гумата, що му каза Исус, и си тръгна“. Той вярва на Исус; вярва на изпълващото и действено слово на Този, Когото Йоан отъждествява с творящото Слово на Бога. Защо тогава пита слугите си за точния час, в който на сина му е станало по-леко? Без съмнение, за да се очарова още повече от чудото. И като научава, че огницата е оставила сина му в часа, в който Исус му е говорил, „и повярва той – пише Йоан, – и целият му дом“. Тук не става дума нито за потвърждаване на истинността, нито за проста доверчивост пред съвпадението.

Последен пример: стотникът, който желае Исус да излекува слугата му, но не се смята за „достоеен“ Исус да влезе под покрива му, Го моли „да каже само дума“ (Мат. 8:8; Лук. 7:7). Царедворецът чува словото на Исус и повярва; стотникът отива още по-далеч, защото вярва в словото на Исус по абсолютен начин. Познавайки силата на собствените си гуми пред войниците и слугата си, той разпознава в Исус, в авторитета на личността Му, свръхестествената сила на Неговите слова. Сам Исус е „почуден“ от толкова голяма вяра (Мат. 8:10; Лук. 7:9). Както и на двамата слепци, Той казва на стотника: „Иди си и, както си повярвал, нека ти бъде“ (Мат. 8:13), а излекуването на слугата показва, че вярата на стотника е очевидност, че тя е знание.

Всички тези личности – излекувани или спасени от вярата, или на които вярата осигурява лечението на някой друг – откъде знаят, че Иисус е източникът на спасението? Доколкото тяхната очевидност е субективен опит, въпросът е безпредметен. Както пише английският философ А. Дж. Еър<sup>2</sup> в *Проблемът за познанието*, би било „абсурдно да питаме някого как той знае, че страда, или как знае, че онова, което вижда, се явява в такъв или онакъв цвят”. Жената, докоснала грехата на Иисус, знае, че ще бъде излекувана, царедворецът знае, че словото на Иисус ще излекува сина му, нищо че той се намира в друг град, и единственият начин да узнаем какво е това знание, е да го открием в нас. Знанието на тези, които сме наблюдавали, както и на наблюдаващия някакъв зелен или син обект, има обаче обективно измерение – самата личност на Иисус. Тук обаче философията изглежда безсилна. Иисус не формулира никакво твърдение за реалността, чиято истинност би могла да бъде потвърдена. И ако запитаме повярвалите в Него върху какво се основава знанието Му, те навярно ще отговорят, че нещо в Него ги е смаяло и оттогава те не могат да мислят другояче.

Библейското учение ни казва нещо, което знаем добре: вярата е дар от Бога, но ние някак лесно забравяме, че всеки път се опитваме да изясним основанията и аргументите, отвеждащи човека към вярата. Всички споменати дотук личности обаче са основополагащи примери за вярата в Иисус и словото Му, за срещата със Спасителя, надхвърляща основанията и доктрините. Тяхната вяра по великолепен начин показва какво е вярата. И би трябвало да си спомним за тях, размишлявайки над онова, което те не познават – над жертвената смърт и Възкресението на Иисус, както и за начина, по който тези съществени събития навлизат в нашата вяра и в самите нас, за начина, по който ние говорим за всичко това.

### 3.

Тяхната вяра действително ли е истинската християнска вяра? Спасението им описано ли е в Деяния на апостолите и в посланията на Новия завет? Има хора, които не вярват дори в половината от нашия Символ на вярата и не знаят, че спасението зависи от жертвата на Иисус. Отговорът на двата въпроса е със сигурност „да”, но това „да” подтиква към размисъл. Защото самият пример на вярата е този, който спасява: Авраам е бил в неведение за почти всичко от онова, в което ние вярваме. Стихът от Битие, който Павел цитира (Рим. 4:3), установява първенството на вярата над вярата, претендираща за спасение чрез делата на Закона: „Авраам повярва на Господа, и това му се вмени като оправдание” (Бит. 15:6), просто казвайки, че е имал вяра в Бога и затова е повярвал в онова, което Той му е казал. Както знаем, да повярва в думата на Бога (първото споменаване на *вярвам* в Библията) не е било никак очевидно за Авраам: Бог му заявява, че ще има толкова многобройно потомство, колкото са звездите на небето, макар той и жена му да са твърди

<sup>2</sup> Алфред Джулс Еър (1910–1989) – английски философ неопозитивист, представител на аналитичната философия. Б.пр.

стари, за да имат деца. Бог не иска от него да повярва в съществуването Му, а да повярва в привидно неосъществимото обещание, което Му е направил. Вярата на Авраам, уповаващ се в Бога, е била да знае, че потомството му ще бъде неизброимо. Апостол Павел го потвърждава: Авраам възславя Бога „напълно уверен [*plerophoretheis*: изцяло убеден], че Той е силен и да изпълни това, що е обещал” (Рим. 4:21). Авраам чудесно илюстрира изначалната дефиниция на вярата според автора на Послание до евреите: „А вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда” (Евр. 11:1), защото в изложението на вярата си Павел представя именно Авраам, и то по следния начин: „без никакво основание за надежда, повярва [...]”. Въпреки очевидността, той знае.

Би могло да се каже, че вярата е проста, с простота, която шокира, ако сме очаквали Бог да ни предложи вяра, чиято природа е в състояние да въздейства върху интелекта ни и да удовлетворява желанието ни за сложност. Когато Бог казва чрез посредничеството на Библията или на някой християнин, че Иисус е умрял и възкръснал за опрощаването на греховете, достатъчно е да Му повярваме чрез вяра, която едновременно е и отваряне на нашето битие, и дар от Бога. След което вече *знаем* най-същественото: че Бог ни говори и ни обича.

Оттук тръгва и важната идея от Първо послание до коринтяни, че мъдростта на хората е безумство, безумното у Бога – мъдрост, идея или по-скоро откровение, чиито последици не сме в състояние да осъзнаем. Защото светът, пише Павел, „със своята мъдрост не позна Бога в премъдростта Божия, Бог благоволи да спаси вярващите с безумството на проповедта (1 Кор. 1:21). Той е имал предвид елинските философи и оратори; бихме могли да цитираме и Ренан<sup>3</sup>: „Нека оставим религиозната идея в максималната ѝ неопределеност, удържайки двете пропорции: 1) „религията ще бъде вечна в човечеството”; 2) „всички религиозни символи са уязвими и погибелни”; дали обаче това **успещане на мъгреците**, споделяно от мнозина, би могло да бъде истинското богословие на нашето време?” (в *Диалози и философски фрагменти*, болдът е мой). Можем да си представим нетърпението на Павел, ако беше прочел това, както и непоколебимостта на неговия коментар. Защото какво означава при него отказът от мъдростта и изборът на безумството? Христос ме прати, пише той, „да благовестувам, и то не с мъдри думи, за да не се обезсили кръстът Христов” (1 Кор. 1:17). Никакъв аргумент, колкото и да е добре структуриран, не може да ни отведе към Христовото дело на кръста, защото кръстът е „безумство” (1:23); той е *нещо друго*, „Божия премъдрост” (1:24). „Защото не намерих за добре да зная между вас нещо друго, освен Иисуса Христа, и то Иисуса Христа разпнат. [...] И словото ми, и проповедта ми бяха не в убедителни думи на човешка мъдрост, а в проява на дух и сила, та вярата ваша да се утвърдява не на човешка мъдрост, а на силата Божия” (1 Кор. 2:2-5). Както и кръстът, вярата е изложена на сериозна опасност. Една вяра, почиваща върху мъдростта на хората, би била просто вярване, възпри-

<sup>3</sup> Ернест Ренан (1823–1892) – френски философ, писател и историк на религията. Б.пр.

емане на някое убедително слово. Истинската вяра зависи от Божията сила; тя идва от другаде, както всеки дар.

Това невероятно твърдение на Павел провокира към размисъл. То поставя на изпитание нашата философия – „Защото... елините търсят мъдрост, а ние проповядваме Христа различия, [...] за елини безумство” (1 Кор. 1:22-23) – но кой го чува? Ние искаме на всяка цена да защитим човешката мъдрост, област на вярването, а когато мислителите искат доказателства и основания, се опитваме да им ги предоставим, прокламирайки рационалността на вярата, вместо да отговорим заедно с Павел, че нямаме какво друго да предоставим освен безумството на едно послание, различия Христос, тъй като в противен случай бихме свели до нищо делото на кръста; а ние знаем, че вярата е *друго* знание, свят на знанието, до който единствено тя дава достъп.

Християнинът може също да подкани „разисквача на този век” (1 Кор. 1:20), за да се запита той дали разумът наистина е властелин на истината и дали една религия, която твърди, че е религия на откровението, не изисква „странен подход” към нашия начин на мислене.

Известните, но пренебрегвани оксиморони на Павел: безумна мъдрост, мъдро безумство – доколко това е само привидност? В някакъв смисъл, да: мъдростта на хората е безумство за Бога, различия Христос е безумство за езичниците, но Божията премъдрост е пък „за самите призвани” (1 Кор. 1:24). Ала спрем ли дотук, предполагайки, че човешката мъдрост не е реално безумство, нито кръстът е реално безумство, не би ли означавало това да лишим от силата му един „преобърнат свят”? Човешката мъдрост е мъдра, доколкото е приложима към области, които са ѝ подвластни; тя става безумство, щом се втурне в онова, което истински я надмогва. Божията премъдрост е безмерно и неведомо мъдра; тя обаче е безумство за втурналия се срещу нея. Обречени сме на безумство, човешко или божествено, но щом божественото безумство ни обземе, оценяваме в каква степен това безумство е ново и непредвидимо. Обръщайки се към коринтяните с думите: „ако някой от вас мисли, че е мъдър на този свят, нека стане безумен, за да бъде мъдър” (3:18), Павел иска да предупреди християните, че мъдростта на този свят е измама и че истинската мъдрост ни очаква, приемем ли поражението си, бидейки невежи, клети и отворени към божественото безумство. Той поставя на мястото им „интелектуалците”, изтъквайки, че няма сред християните „мнозина мъдри по плът” – както няма и мнозина силни и мнозина благородни – но има „онова, що е безумно на този свят, за да посрами мъдрите; Бог избра онова, що е слабо на този свят, за да посрами силните” (1 Кор. 1:26-27). Защо забравяме, че мнозинството от християните са открили вярата, глупаво вярвайки в мъртвия и възкръснал Христос, което противоречи на каквато и да е рационална подготвеност?

„Не се учудвайте, че простите хора вярват, без да разсъждават”, пише Пас-

кал<sup>4</sup> (*Мисли*, 284). Всъщност защо да се учуваме?

#### 4.

Чрез вярата едно безумство прекрачва прага, проникваме в друг свят, рагваме се на друго знание. В пламенната възхвала на вярата, каквато е единадесетата глава от Послание до евреите, авторът се интересува на първо място за знание и всичко това. И начева така: „А вяра е...” (*esti pistis*), като държи да илюстрира дефиницията си с конкретни примери. Неговият подход е нарративен и екзистенциален, но грижливо описаната вяра не се схваща като съзерцателна идея, а като действено знание. И какво по-ясно от първия стих: „А вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда”. „Жива представа” (*hypostasis*) и „разкриване” (*elegchos*), думите са красноречиви: вярата се разполага отвъд почувстваното. *Hypostasis* означава сигурността на доловеното, от което се извлича обективният смисъл, който откриваме и в други контексти, самата субстанция на онова, което очакваме. В първата глава на същото това послание Синът Божий е представен като „образ на Неговата ипостас” (*hypostaseos*), тази на Бога (Евр. 1:3). Чрез истинската вяра си подсигуряваме благата, които жадуваме, защото самата вяра е съпричастна на тези блага. Сетне, ако вярата е „гаранция” (според сръчния превод на *Йерусалимската Библия*), тя не се нуждае от доказателства, сама бидейки доказателството за онова, що се не вижда. Думата е силна – яснотата е дори заслепяваща – защото предполага, че чрез вярата, която ни е дадена, имаме досег с невидими феномени, каквито са Бог, Иисус, небето, както имаме досег до реалности и присъствия.

Всичко това е насочено към бъдещето според автора дори поради факта, че благата, на които се надяваме, и онова, що се не вижда, ни подтикват да се втурнем след тях. Дадените примери за вярата го показват; два от тях илюстрират по особено интересен начин действието на вярата като знание. „Чрез вярата”, казва авторът, Авраам принесе в жертва Исаака, знаейки, че потомството му зависи от еднородния му, защото си мисли, че Бог е силен и може и от „мъртви да го възкреси” (Евр. 11:19). Нещо, което учудва при първия прочит, защото мисълта, че Бог може да възкреси Исаак, не фигурира в разказа в Битие (22:1-14). Размишлявайки над въпроса, авторът на Послание до евреите би трябвало да е получил просветление – което е едновременно интуиция и откровение – тъй като той придава нова перспектива на разказите за Авел (11:4) и Сарра (11:11). Именно чрез *вярата* Авраам е готов да пожертва сина си, защото неговата вяра е „жива представа за онова, на което се надяваме” – в неговия случай на неизброимо потомство – и именно тя му дава да разбере, че Бог е готов да победи смъртта. „Чрез вярата”, пише още авторът, Моисей напусна Египет, без да се уплаши от царския гняв, защото утрая, „като да виждаше Невидимия” (11:27). *Ton [...] aoraton hos horon*: квази-оксиморонът разкрива властта и чуждостта, другостта на вярата, която, бидейки „разкриване на онова, що се не вижда”, прави да бъде видно това,

<sup>4</sup> Вж. Блез Паскал, *Мисли*, София, Наука и изкуство, 1987, с. 148, превод от френски Лилия и Анна Сталеви.

което инак сме неспособни да видим.

Вярата е познаване на онова, което не се явява. Тя изгражда знание за заобикалящия ни свят: „чрез вяра – се казва в 3-ти стих – проумяваме, че вековете са устроени по Божия гума и че от невидимото произлезе видимото” (Евр. 11:3). „Чрез вяра проумяваме” (*pistei nooumen*): вярата е представена отново като друго обиталище на знанието, едно *анормално* знание, надмозващо нормалното знание, което е достъпно чрез обичайните пътища. Трябва ли да гържим сметка за другия смисъл на *пооитен*? Ако *разбираме*, че светът е оформен от Бога, ние също така го и *виждаме*: чрез познанието на вярата очите ни долавят *друго нещо* в материалния свят. Става гума, още веднъж, за разграничаване на невидимото: делото на Бога в творението Му, в което нашето тяло също участва. Ето защо възхвалата на сетивния свят не бива да се изоставя заради възприемането на една идея.

Тази вяра, която разбира и вижда, не се противопоставя на *нормалното* изследване на света и всемира, каквото е науката. Чрез средствата, с които разполагаме, науката съумява да се ориентира, макар и по приблизителен начин, как функционира и как може да бъде променена действителността, която е в нашия обсег. Всеки друг въпрос ѝ убягва. Вярата отива отвъд; тя долавя онова, което науката като наука не е в състояние да стори, тъй като надмозва чисто физическото, химическото, биологическото или математическото схващане за реалното, колкото и сложно и гениално да е то. Вярата поглъща науката и я оспорва единствено когато тя претендира да говори (в идеологическото продължение на откритията си) за онова, което не познава. Разбирането, че Бог е загал формата на всемира, не изисква буквален прочит на началото на Битие и не е идея, добавена към познанието ни за света. Християнинът не възприема света такъв, какъвто той се явява на другите, казвайки си от време на време, че този свят е Божие творение. Той *вижда* различно; Бог е тук, присъстващ-отсъстващ и в най-малкото явление.

Вярата е ненадеен и постоянен дар, странно знание. Тя няма нищо общо с вярването от този род: „Вярвайте в онова, което не можем да докажем”. Цитирам *In Memoriam*, прочутата и меланхолична поема на английския поет Тенисън, публикувана през 1850 г. Чрез вярата наистина вярваме в онова, което не може да се докаже, но не отнемайте, не по някакъв случаен или обезпокоителен начин. Истинската вяра не се нуждае от доказателство. Или още: „Съществува повече вяра в искреното съмнение, / повярвайте ми, отколкото в Символа на вярата”. Искреното съмнение със сигурност е за предпочитане пред вярването по навик или поради социален натиск. В други области съмнението освобождава и мотивира, както пише Мишел Деги<sup>5</sup> в *Един човек с малко вяра*: „Съмнението е упражняване на разбирането, кислород за работата на истината. Премахването на вярването е началото на мъдростта и всяка временна истина се издига като вълна в океана на питането [...]”. Ала съмнението не принадлежи на вярата, то се намесва само като временно отклонение

<sup>5</sup> Мишел Деги (1930–2022) – френски философ, поет и преводач. Б.пр.

ние. Друг стих от *In Memoriam* много добре обобщава смущението на Тенисън: „нямаме друго освен вяра: не можем да знаем”.

И ето най-крайния и най-загадъчен пример за вярата, даден ни от Исус: „ако имате вяра и не се усъмните, не само това, що беше извършено със смоковницата, ще извършите, но, ако и на тая планина кажете: дигни се и се хвърли в морето, – ще бъде” (Мат. 21:21). Никога не би ни дошло наум да кажем на планината да се хвърли в морето; изглежда, че Исус ни подтиква чрез хипербола да размислим над безкрайната сила на Бога, която може да се упражнява чрез нашата вяра, ако тя е на висотата на призванието ни; както и да размислим над естеството на тази вяра и над начина, по който ще я изпитаме. Съответстващият пасаж от Евангелието на Марк подчертава един още по-смайващ аспект на същото твърдение: „имайте вяра в Бога. Защото, истина ви казвам: ако някой каже на тая планина: дигни се и се хвърли в морето, и не се усъмни в сърцето си, а повярва, че ще стане по думите му, – ще му се сбъдне, каквото и да каже” (Марк.11:23).

„Ще стане по думите му”: Исус обещава, че езикът на този, който вярва и не се съмнява, ще сбъдне всичко, че човешкият език ще действа (макар и на безкрайно по-ниско равнище), както езикът на Бога: „Да бъде светлина”, „Планината да се дигне и да се хвърли в морето”. Но как да се мине от съмнението към вярата? Не става дума за психологически процес, нито за огромно усилие по самоубеждаване, нито за някаква огромна концентрация на волята, с чиято помощ бихме могли да повярваме, че е възможно невъзможното преместване на една планина. Исус уточнява едничкото условие за тази видимо неограничена мощ: „имайте вяра в Бога”. Това преди всичко предполага съкровена връзка с Него и подчинение на волята Му. *Да бъде Твоята воля*, а не нашата. За да преместиш планина, би трябвало да си убеден, че Бог иска тя да бъде преместена, защото само от Бога може да дойде това убеждение, само Бог може да премахне съмнението, замествайки го с вярата, която знае. Ако при хипотетични и малко вероятни обстоятелства узнаем чрез вярата какво Бог би искал, то тогава с наше посредничество и чрез звука на нашето слово планината може да се премести и тя ще помръдне.

Вярата е дар; вярата е знание. И това съждение има съвсем практическо значение, далеч от трудно представимия случай на местещата се планина, защото Исус добавя следното: „и всичко, що поискате в молитва с вяра, ще получите” (Мат. 21:22); „всичко, каквото бихте поискали в молитва, вярвайте, че ще получите; и ще ви бъде дадено” (Марк. 11:24). И все пак християните се молят за болните, които не биват излекувани, молят се да им бъде спестена войната, а войната избухва... Павел казва, че трижди се е молил напразно заради „жилото в плътта”, Исус три пъти моли Отца, ако може да Го отмине Кръста, ала напразно. И все пак Исус същевременно знае, че волята Му трябва да отстъпи пред тази на Отца, а Павел най-сетне разбира, че Христос, искайки силата Му да се разгърне в слабостта на апостола, отхвърля молбата му. Трябва ревностно да се молим, но само когато знаем чрез дадената ни вяра каква е Божията воля, за да се случи чудото.

Вярата е знание, което ни най-малко не накърнява доверието, нито очарования ни взор от Бога, нито ангажираността ни спрямо Иисус. И макар вярата да е насочена към Действителност, която ни надмогва, тя продължава да е в нас и да напоява цялото ни битие; тя действа, а не е чисто съзерцание на онова, което ѝ е известно. Можем дори да допуснем, че дефиницията ѝ ни убягва и че щом се откажем от словата, с които я описват в Библията, ние ще започнем да се лутаме по пътя на собствената ни мъдрост.

Вярата *преди всичко*, а всичко останало е вярване. И все пак не преди *всяко* нещо, защото, както пише Павел: „да имам пълно знание за всички неща и такава силна вяра, че да мога и планини да преместя, – щом любов нямам, нищо не съм” (1 Кор. 13:2). Да възлюбиш Бога и да възлюбиш ближния си – ето поканата към друга една дълбина на знанието, познанието и отношението.

Превод от френски: Тони Николов



Димитрина Чернева е завършила теология и философия в СУ „Св. Климент Охридски“. От 2000 г. работи като журналист. В продължение на няколко години е водещ на сутрешния блок на програма „Хоризонт“ на БНР. През 2001 г. печели първа награда „Радиопредаване на годината“ на международния фестивал по журналистика „Вяра. Надежда. Любов“ в категорията „Журналистическо разследване“. Била е редактор на сутрешния блок на БНТ и редактор на новините в RE:TV. Редактор в Портал *Култура* и списание *Култура*. Докторант по патрология в Богословския факултет на Софийския университет.

**Димитрина Чернева**

## ЦЪРКВА И ОБЩЕСТВО

Колоквиум на Богословския факултет на Софийския университет и Богословския институт „Св. Тривелий“

На 6 юни тази година в София, в рамките на диалога между православни и баптисти в Европа и Америка, се проведе колоквиум на тема „Църква и общество“, организиран от Богословския факултет на Софийския университет и Богословския институт „Св. Тривелий“. Участие взеха доц. Светослав Риболов, доц. Костагин Нушев и гл. ас. о. Михаил Михайлов от Софийския университет, доц. Паруш Парушев и г-р Даниел Патерсън от Института „Св. Тривелий“, а дистанционно се включиха г-р Брандън Галахър от Университета в Екзитър, Великобритания, г-р Аристотел Папаниколау от Университета „Фордам“ в Ню Йорк и г-р. Бяха дискутирани въпроси, свързани с отношенията между държавното устройство и църковните структури, демокрацията и човешките права, свободата на религиозните изповедания и хуманитарните предизвикателства във връзка с руската агресия в Украйна.

Участниците в срещата се обединиха около тезата, че съвременните отношения на сътрудничество между Църквата и държавата би трябвало да се изграждат и основават върху принципите на свободата на личността, свободата на съвестта и вероизповеданието, зачитането на човешките права, върховенството на закона и поддържането на справедлив обществен и правов ред, ориентиран към общото благо в едно съвременно, демократично и плуралистично гражданско общество. Доц. Костагин Нушев подчерта, че са необходими системни усилия за възприемане на модерната договорно-правна парадигма на равноправни междуинституционални отношения с държавата и възприемане на балансиран подход към концепцията за човешките

права чрез преоткриване на нейните християнски корени в учението за достоинството на човека като свободна и богоподобна личност (Бит. 1:26-27) и принципите на християнския хуманизъм. Проблемът е, че за някои по-консервативни кръгове в Православната църква и отделни политически защитници на православието, интерпретиращи го само като алтернатива и контрапункт на Запада или на модерната цивилизация, това представлява своеобразен културен шок и сериозно предизвикателство, а всяка промяна в тази посока се възприема като „посегателство” или „предателство” срещу унаследената традиция и архаичното наследство от миналото. В някои свои форми обаче това наследство се възпроизвежда в настоящето чрез своеобразни светогледни стереотипи и политически парадигми, които са отглас от старите привички да се прибягва към „меча на кесаря” за разрешаване на вътрешноцърковните и религиозните въпроси. Такива подходи пречат за създаването на съвременни, равноправни и балансирани отношения на Църквата с държавата в съвременното общество.

В контекста на военната инвазия на Русия в Украйна участниците в колоквиума коментираха подкрепата на Руската православна църква за един авторитарен режим, в който властта на държавата става все по-произволна, а човешката личност се свежда до инструмент за налагане на политиката на господство. Брандън Галахър, преподавател по систематическо богословие в Университета в Екзитър, насочи вниманието на участниците в колоквиума към декларацията на Богословската академия във Волос, осъждаща като църковно лъжеучение идеологията за „руския свят”, възприета преди двайсет години като външнополитическа доктрина в Русия и прокламирана активно от Московската патриаршия. Посланието на богословите от Волос, разпространено на 13 март, е подкрепено до края на май от над 1500 изтъкнати академични богослови и православни хуманитарни учени от цял свят. Текстът, насочен срещу етнофилетизма, стъпва върху приетата на 31 май 1934 г. Барменска богословска декларация, която се възпротивява на покорството на Църквата пред държавата, в частност пред националсоциализма, и на диктатурата на Адолф Хитлер. Разработена от Карл Барт с помощта на Томас Брайт и Ханс Асмусен в Бармен, предградие на Вупертал, тази декларация води до разцепление на Евангелската църква в Германия: между християните, станали част от Изповядващата църква, и тези, които поддържат църквата, носеща името „Немски християни” (създадена в подкрепа на националсоциалистите и Хитлер и изобщо на арийския поглед върху библейската история). „Ние отхвърляме лъжливото учение, че има области в живота ни, в които не служим на Исус Христос, а на други господари; области, в които не се нуждаем от оправдание и освещение чрез Него... Ние отхвърляме лъжливото учение, че Църквата трябва да се откаже от формата и реда на посланието си по своя преценка или да го промени под натиска на властващите идеологически и политически убеждения”, се казва в Барменската декларация. „Ние категорично отхвърляме всички форми на управление, които обожествяват държавата (теокрацията) и поглъщат Църквата, лишавайки я от свободата ѝ да се противопоставя пророчески срещу всяка несправедливост. Ние също така укоряваме всички онези, които защитават цезаропа-

пизма, заменяйки своето окончателно покорство на разпнатия и възкръсналия Господ с това на всеки лидер, който има власт и твърди, че е богопомазан или носи титлата „кесар“, „император“, „цар“ или „президент“, настояват православните богослови от Волоската академия 88 години по-късно. „Когато съставяхме тази декларация – спогели Галахър по време на колоквиума в София, – изходихме от Барменската декларация, тъй като доктрината за „руския свят“ е националистическа и фашистка, да, именно фашистка, не употребявам това понятие лековато. Наистина става дума за фашизъм. Ние вярваме, че подобно еретично и призоваващо към насилие учение, което бе използвано като повод за нашествието в Украйна, няма място в Православната църква.” Той припомни, че в историята на Църквата е имало моменти на осъждане (анатема) на всякакви ереси, включително на иконоборството, и призна, че във Волоската декларация е заимстван този тип изразност. И макар да не са поставяни кавички, ясно личи, че са използвани пасажи от някои древни синодици. В текста обаче няма поименно отхвърляне или персонално осъждане на някого, авторите на декларацията се фокусират върху същността на идеологията за „руския свят“, която противоречи на Евангелието и е несъвместима с православната вяра. „Не използвахме думата *анатема*, тъй като е твърде силна и щеше да отвлече вниманието от същността. Затова решихме да прибегнем към нови понятия и вместо *анатема* използвахме думите *осъждаме* и *отхвърляме като неправославно*, които се повтарят няколко пъти. Подходихме така, защото не искахме да разпалваме емоции, а да покажем със спокоен ум кое е неправилно в учението за „руския свят“.

Връщайки се към годините на перестройката и падането на комунизма, д-р Аристотел Папаниколау добави, че по онова време е било твърде неясно дали в Русия темата за националната идентичност ще се обвърже с темата за религиозната идентичност. Разбира се, усилието на Руската православна църква след 1989 г. е да възстанови тази връзка, което е постигнато по един по-категоричен начин през 2011–2012 г., когато Путин започва да използва в президентските си речи по-символичен език, фокусирайки се върху историята, руското православно наследство и империята. В началото на новото десетилетие и на третия президентски мандат на Путин социологическите данни вече сочат, че 75% от руснаците се определят като православни християни, макар само 2–3% от тях да ходят редовно на църква. Става ясно също, че руското православие ще бъде използвано не само за вътрешногържавни, но и за външногържавни цели, с други думи, ще се превърне в т.нар. религиозна мека сила. „Така че в момента Руската православна църква е нещо като департамент на гържавата, съвсем ясно е, че тя няма абсолютно никаква независимост, а патриарх Кирил е принуден да пази мълчание и да следва курса на гържавната политика”, подчерта Папаниколау. И във вътрешен, и най-вече във външен план Руската църква, както и Руската федерация, се представя като защитник на традиционните ценности. Пропагандата е насочена и към религиозните общности на Запад, например към американските евангелисти, които са също поддръжници на т.нар. традиционни ценности. В този смисъл Путин се представя като спасител на Америка, той има влияние върху подема на християнския национализъм в САЩ.

На въпроса на доц. Светослав Риболов какъв резултат би постигнала Волоската декларация и дали авторите ѝ очакват нейният текст да бъде представен на следващия православен събор, за да бъде обсъдена и осъдена ереста на „руския свят“ от епископите на Православната църква, Брандън Галахър отвърна: „Няма официална позиция по този въпрос. Някои православни свещеници и богослови подписаха декларацията и приемат нейните тези. Но по-голямата част от православния свят вероятно не би я подкрепила. Повечето от древните патриаршии, например Антиохийската и Йерусалимската, отчасти Кипърската църква – определено се въздържат. Поради което се съмнявам, че този текст може да влезе в дневния ред на някой събор. Желанието ни е древните патриаршии да осъдят тази ерес, но моите разговори с представители на тези общности ми показаха, че това едва ли е възможно, тъй като повечето от тях са зависими от мръсни руски пари. Това го има в православния свят. Православният свят е твърде компрометиран и прави много компромиси. Но целият свят прави компромиси, не само православният. В моята страна, Великобритания, премиерът е много близък с руски олигарси, а Консервативната партия е зарината от мръсни руски пари. Така че бих бил много радостен, ако тази декларация бъде представена на някой от съборите, но цялата ни епископална система е прогнила и корумпирана. В този смисъл най-лошият сценарий е етнофилетизмът. Това го има в целия православен свят, не само в Русия. И този текст е призив към всички нас да прочистим сърцата и умовете си“.

Сергей Ташевски, Папуо „Свобода“

## ИВАН ИЛИН. ЛЮБИМИЯТ ФИЛОСОФ НА ПУТИН И ВОЙНАТА

„Всички войни, водени от руснаците, са отбранителни, без изключение. Русия е била винаги жертва на „континентална блокада“ от страна на Европа. Русия не прави нищо лошо. Зло е само това, което правят на Русия. Фактите нямат значение“ – това не е цитат от методическо указание на „Раша Тудей“ или Първи канал. Идеята за политическата непогрешимост на Русия е формулирана много преди началото на руската инвазия в Украйна и принадлежи на философа Иван Илин, изгонен от Съветския съюз с първия „философски паракор“ на 29 септември 1922 г. До края на живота си (а той живее в изгнание 32 години) Илин ненавижда большевизма и смята, че нацистките идеи от хитлеристки тип са спасителни за руския народ и гържава. Сто години по-късно се оказва, че управляващият елит на Русия е съставен почти изцяло от предани ученици на Иван Александрович.

Билетите за първия кораб с изгнаници отиват при най-добрите сред най-добрите. Или, да речем, при най-забележителните. Иван Илин, комуто Ленин собственоръчно „издава бордната карта“ за парахода вместо разстрел („Не бива! Той е авторът на най-добрата книга за Хегел“), е пример тъкмо за „десен“ философ и мислител, монархист, отхвърлил категорично большевизкия преврат.

Наистина, за разлика от Бердяев, Европа посреща Илин с безразличие, а след смъртта му през 1954 г. се постарават да го забравят, поставяйки името му сред множеството второстепенни десни руски мислители. И това въпреки факта, че Илин е наполовина германец (по майка, Каролине Луизе Швайкерт фон Щадион). Той пише и говори отлично на немски и за световната философия щеше да си остане един от многобройните изследователи на Хегеловата философия, ако не беше внезапният обрат на посмъртната му съдба през ХХI век. Сега на Запад посвещават трудове на Илин. През 2018 г. американският историк Тимъти Снайгър публикува книгата *Пътят към несвободата*, в която изследва влиянието на философа върху светогледа на Путин: „Руската култура, пише Илин, автоматично поражда „братско единение“ навсякъде, където се разпростира руската власт. Той използва думата „украинци“ в кавички, тъй като отрича тяхното независимо съществуване извън руския организъм. Да говориш за Украйна означава да си заклет враг на Русия. За Илин е саморазбиращо се, че Украйна ще бъде част от постсъветска Русия“ (Т. Снайгър, *Пътят към несвободата*).

В постсъветска Русия държавните чиновници препоръчват да се четат трудовете на Илин, издавани и преиздавани в немалки тиражи. Цитати от съчиненията на философа звучат от високи трибуни, поставят се като епиграфи към публицистични статии и се използват често в заданията на държавните зрелостни изпити.

Обобщавайки тези факти, Снайгър открива в текстовете на Илин първоизвора на агресивния Путинов светоглед.

Не всички са съгласни с това смело заключение. Бившият професор от Томския университет Николай Карпицки, който сега живее в непрестанно бомбардирания от руски ракети Славянск, смята за недоказана „вината“ на Илин за всекидневните убийства на украинци.

„Публицистиката все пак не е философия. Илин има само една наистина философска книга, посветена на Хегел, госта добър труд, с който си е осигурил място в историята. Колкото до социалната му публицистика – какво да кажем, такива са схващанията му, отразяващи духа на времето. По онова време национализмът все още не е дискредитиран, той се възприема като решение на всички проблеми, затова фашистките идеи са популярни сред уж нормалните хора. Единствено „благодарение“ на Хитлер, който демонстрира на практика какво е фашизмът, тези идеи стават неприемливи. В увлечението си по фашизма Илин не е оригинален. Днес тези идеи са безнадежно остарели, но страстта по Илин си остава модна сред руските националисти.

В средите на интелегенцията Илин се възприема независимо от архаичните му националистически разбирания и даже се култивира. Възгледите на Путин са формирани в светогледната логика на спецслужбите, те не произтичат от някаква философска система, но модните изисквания налагат изнамянето на солидна обосновка за тези възгледи, затова избраха Илин за авторитет. Преди години решиха да „завържат“ съветската космонавтика за някого от руските философи – и откриха Николай Фьодоров! Според мен Илин има същото отношение към действията на сегашния режим, както и Николай Фьодоров към космическите полети. За истински рогоначалник на руския фашизъм бих посочил Данилевски, и по-точно книгата му *Русия и Европа*. Това е руският аналог на *Майн Кампф*, смята Николай Карпицки.

Навярно никога няма да узнаем до каква степен тъкмо четенето на книгите на Илин е „вдъхновило“ Путин да нахлуе в Украйна, във всеки случай някои цитати от статиите на философа звучат много по-актуално половин век след смъртта му: „Дългогодишната национална вражда между азербайджанските татари и арменците изискваше строго териториално разделение, но това разделение се оказа напълно неосъществимо: съществуваха големи териториални възли със смесено население и само присъствието на съветски войски предотврати взаимното клане... когато след падането на большевиките световната пропаганда издигне в общоруския хаос лозунга: „Народи на бивша Русия, разделете се!“, тогава ще се отворят две възможности: или в Русия ще

се надигне национална руска диктатура, която ще поеме в здравите си ръце „юздите на управлението”, ще потуши този пагубен лозунг и ще поведе страната към единство, пресичайки всички и всякакви сепаратистки движения; или такава диктатура няма да се създаде и в страната ще настъпи невъобразим хаос от придвижвания, завръщания, отмъщения, погроми, колапс на транспорта, безработица, глад, студ и безвластие” (И. Илин, *Какво ще донесе на света разчленението на Русия?*)

## Руски германец

Всички необходими условия за превръщането на Илин в убеден монархист и философ патриот са били налице: той е роден в Москва, в семейството на губерния секретар и адвокат Александър Илин, кръщелник на император Александър II. Освен това майка му, руската германка Каролине Луизе, го „снабдява” с половинка чуждоземен произход, което често засилва патриотичното чувство. И все пак той сам гледа своя мироглед.

В студентските си години Илин е, по спомени на съвременници, „руски германец”: повече от всичко го интересува немската класическа философия, трудовете на Кант, Шелинг, Хегел, които чете свободно в оригинал. По-късно тъкмо философията на Хегел ще стане обект на дисертацията му, която е забелязана от Ленин и му спасява живота. Но за това е още рано.

Както повечето студенти, през 1905 г. Илин симпатизира страстно на революционните идеи, но като повечето от тях през 1906 г. е напълно разочарован от „тези глупости” и се завръща към академичната работа. Твърдят, че се отличавал с фантастична работоспособност, която давали за пример на останалите студенти. Почти чудовищна работоспособност: „Понякога, предвкусвайки, скърцам със зъби от писателски апетит”, споделя той в едно от младежките си писма.

Като най-добър студент, Илин остава в университета, след като завършва образованието си, и „готвейки се за професура”, започва да преподава във Висшите женски курсове, където се запознава с бъдещата си съпруга Наталия Вокач. Скоро двамата се женят. Впрочем с това „личният живот” на Илин се изчерпва – в биографията му по-нататък няма нито романтични увлечения, нито дълбоки привързаности и дори деца не оставя след себе си. Цялото му по-нататъшно съществуване е посветено на политиката и философията.

## Омразата

Преломът в мирогледа на Илин настъпва, вероятно, през 1914 г., със започването на Световната война. Предполага се, че острото чувство за вътрешен разкол, възникнало неминуемо у него поради сблъсъка на „двете родини” (преди войната Илин прекарва в Германия няколко години в научна командировка, по време на която слуша и изнася лекции в университетите в Хайделберг, Фрайбург, Берлин и Гьотинген), изисква избор и определеност. Илин решител-

но избира Русия, без да подозира, че му е съдено да прекара немалка част от остатъка на живота си именно в Германия. Той ненавижда и „бюржерския“ живот на германците, и своята „бюржерска“ половина. Всичко това го тласка с двойна сила към идеализирането на Русия, към идеята за „избраността“ на руския народ, която изразява още през 1914 г. в патриотична статия с характерното заглавие „Духовният смисъл на войната“. От този момент и до самата си смърт Илин остава непоколебим борец и идеолог на „справедливото дело“, убеден противник на всяка форма на либералния световен порядък. И това приляга напълно на характера му.

„Способността да мрази, да презира и оскърбява идеологическите си противници бе много силна у Илин. И тази, само тази негова страна познаваха московчани през онези години“, спомня си поетесата и преводачка Евгения Херцик.

### Чудовища срещу чудовища

Дясната философска мисъл в Русия е лабиринт, обитаван от чудовища, които виждат навсякъде врагове и при това са в постоянен сблъсък помежду си. Но този лабиринт е без покрив, над него са синьото небе и образът на „небесната Русия“, към която чудовищата повдигат от време на време с копнеж окървавените си муцуни. Подобна картина описва Даниил Андреев в своята страшновата *Роза на света* и това не е просто метафора. Когато абстрактните и мистически идеи се пренесат на терена на държавното строителство, тогава се пролива кръв. Самият Илин два пъти става свидетел на това – в Съветския съюз и във фашистка Германия. Но сблъсъкът на идеи винаги го е интересувал повече, отколкото частния човешки живот.

В интерес на истината, трябва да признаем, че това презрение към личната човешка участ Илин простира и върху себе си. По време на большевишкия преврат той обявява без колебание непримиримата си враждебност към новия режим. Едва три седмици след революцията във вестник *Русские ведомости* излиза неговата статия „Към загиналите победители“, в която той пророкува скорошната гибел на болшевиките. От 1918 до 1922 г. Илин е арестуван шест пъти и е освободен само поради застъпничеството на лични познати на Ленин. Накрая на вожда му омръзва да играе тези игри и се разпорежда Илин да бъде изпратен заедно с други изпаднали в немилост философи на парахода „Обербюржермайстер Хакен“ за Германия, галеч от обекта на неговата омраза.

### Злото Добро

Но разстоянията нямат власт над истинските чувства. Омразата към болшевиките се превръща за Илин в основна движеща сила, която влияе осезаемо на философията му. След като става професор в Руския научен институт в Берлин, той публикува редица философско-публицистични произведения, в които идеята за избраността на руския народ се интерпретира по неочакван начин в християнски контекст. Според Илин заповедта за любов към

ближния не може и не бива да се разпростира върху враговете на християнството, към които той причислява на първо място болшевиките. Руският народ, измамен от болшевишката идея, трябва да се върне към своята изконна, „чиста“ природа, а за това е възможно и необходимо да се пролее кръв. Книгата му *За съпротивата на злото със сила* (очевидно полемизираща още в заглавието с пацифизма на Толстой), издадена през 1925 г., разглежда този въпрос от философска гледна точка, в нея Илин стига до убедителния според него извод, че „враждата към злото не е зло“. Прочитайки този труд, Бердяев е ужасен и пише незабавно критичната статия „Кошмарът на злото добро“, но авторът е слабо заинтересуван от това, той отдавна е поел по пътя на непримирумата война. И разбира се, не е сам по този път.

Хиляди белогвардейци, озовали се на чужда земя, споделят неговата омраза към болшевиките. Скоро Илин става един от основните идеолози на Бялото движение, а през 1927 г. започва да издава списание *Русский колокол*, в чийто трети брой (за 1928 г.) е публикувана статията му „За руския фашизъм“. Словото е вече произнесено.

## Фашизмът

Илин е извънредно раздразнен от факта, че идеите на фашизма се раждат не в Русия и не сред белогвардейците имигранти, където, както смята той, е тяхното място, а в Италия, при Мусолини. Впрочем и немският вариант на фашизма той приема първоначално с ентузиазъм, още повече че става дума за ясно изразена антиболшевишка сила. Веднага след идването на Хитлер на власт той се развихря в статията „Националсоциализмът. Новият дух“, в която подкрепя новия режим: „Това, което се случва в Германия, е колосален политически и социален преврат... Отхвърлена е либерално-демократическата хипноза на несъпротивлението. Докато Мусолини ръководи Италия, а Хитлер води Германия, на европейската култура се дава шанс...“. Позицията на Илин е оценена от новата власт и няколко месеца по-късно той е назначен за директор на Руския научен институт, откъдето веднага са уволнени „неблагонадеждните“ руснаци.

„Отхвърля се всичко свързано с марксизма, социалдемократията и комунизма; отхвърлят се всички интернационалисти и поклонниците на болшевизма; отстраняват се множество евреи. Премахват се тези, за които явно е неприемлив „новият дух“ – тържествува Илин. Но дори за германците тази благонадеждност изглежда пресилена и още през пролетта на 1934 г. самият Илин е също „отстранен“ и свален от директорския пост. Разпитват го дори в Гестапо, след което е освободен с известно недоумение. „Конвулсивната десница на националсоциализма се стовари и върху несервилните поклонници. Така професор И. А. Илин, автор на високопарно обръщение към Хитлер, бе завлечен с полицейска кола на разпит“, пише живеещият тогава в Берлин руски публицист Йосиф Хесен.

Така или иначе, до 1937 г. той продължава да чете лекции в столицата на Райха

(говорейки основно за опасността от болшевиизма). Дейността му получава висока оценка от шефа на Гестапо Рудолф Дилс, но все пак, подобно на много немски интелектуалци, Илин взема решение да не се задържа дълго в Берлин: преди началото на войната философът избира да се премести в безопасната Швейцария, където няма нито червени, нито кафяви.

### **Всичко е нееднозначно**

През 1948 г., шест години преди смъртта му, когато хората се замислят неволно за душата, под перото на Илин излизат удивителни редове: „Италианският фашизъм изрече по свой, по римски начин онова, което открай време отстоява и гради Русия: идеята на Мономах и Сергей Радонежки, идеята на руското мисионерство и руската колонизация, идеята на Минин и Пожарски, идеята за закрепостяване на съсловията, идеята на Петър Велики и Суворов, идеята на руската армия и бялото движение”.

„Фашизмът е явление сложно и многостранно, исторически погледнато, той все още далеч не е изкоренен. В него има нещо здраво и болно, старо и ново, държавноопазващо и разрушително. Затова в оценката си за него се нуждаем от спокойствие и справедливост. Да се надяваме, че и руските патриоти ще обмислят грешките на фашизма и националсоциализма докрай и няма да ги повтарят...” – пише той по времето, когато леко „обърканите” Германия и Италия лежат в руини.

Впрочем в руини лежат и Русия и почти цяла Европа, така че на никого не му е до частното мнение на някакъв руски имигрант, дори той да е нелощ специалист по немска философия.

Но половин век по-късно всичко се променя.

### **Не му се лежи на едно място**

Илин бе изкопан от гроба (в буквалния смисъл на думата) през 2005 г., когато прахът му бе пренесен от швейцарското гробище в некропола на Донския манастир. Посмъртните и приживе „завръщания” тогава следваха едно след друго, за особено знаково се смяташе завръщането на Солженицин, който публикува знаменитата си брошура *Как да устроим Русия*, написана отчасти в полемика с идеите на Илин. Тоест тези идеи, освободени от тъмните гробници на историята и хранилищата на библиотеките, бяха оживели и се носеха във въздуха. Ленин продължаваше да лежи безметежно в мавзолея, но онези, които бе изпратил далеч от Русия с „философския параход” (или би изпратил, ако бяха живи), един след друг въвличаха освободената от комунистите страна в „недоизграната игра” на идеите от началото на миналия век. Константин Леонтиев, Владимир Соловьев, Николай Бердяев... И накрая Иван Илин. За него най-вече се грижеше Патриаршията, която виждаше във философа „своя” християнин държавник, тълкувател на православната традиция в полза на сакралното значение на властта. Затова за него и за още един „за-

върнал се” изгнаник, писателя Иван Шмельов (който, между другото, е мечтал за победата на Хитлер над болшевишка Русия), бяха предоставени места в главното капище на страната.

Но всичко това и дори малка част от него нямаше да се случи без Путин, който, дали заради подсъказките на своите идеолози консултанти, или изцяло по своя воля (случват се навярно и такива неща!), се увлече по руската философия. Тогава това бе сензация: помислете си само, имаме президент, който чете и обсъжда философски книги! В „добрите” години Путин вкарваше в почти всяка реч по един-два цитата от руски мислители и историци, в това число и от Иван Илин, от когото очевидно се интересуваше. Много неща в произведенията на философа биха могли да го впечатлят, например следните редове: „... който не обича самоотвержено своя национален вожг и не му вярва, не вярва в него, той не му изпраща своя сърдечно-волеви лъч на вярност, сила и вдъхновение, не „акумулира” към него или в него и поради това го губи жизнено и творчески; именно затова враговете се опитват винаги да отслабят и подкопаят персоната на вожда и Господаря с подозрения, насмешка, очерняне и клевета”.

За всеки случай освен праха на Илин президентът разпореди да се откупи и докара от Съединените щати целият негов архив, така да се каже, „книжният прах” на мислите. Узнавайки това, журналисти и политолози се убедиха, че именно трудовете на Илин ще легнат в основата на новата руска идеология, която Путин мъти дълги години, както кокошка мъти златно яйце. И макар идеята за „руския свят” да е идея синтетична, а думата „фашизъм” да остава забранена в Русия, кой знае дали са сбъркали, или не...

## Чия метла?

Разбира се, понякога се стигаше до пълен абсурд. Влиянието на Илин върху Путин се преувеличаваше готам, че всички, дори най-незначителните решения на президента се обясняваха като плод на философски изследвания. Например през юни 2006 г., малко след неочакваната оставка на главния прокурор Владимир Устинов, журналисти от *Газета.ру* писаха, че може би това „необяснимо” решение на президента е следствие от Путиновото четене на архива на Илин (който бе изпратен няколко седмици по-рано от Съединените щати в Русия), резултат от запознаването с неговите „нехристоматийни” съчинения. Е, кой в Русия обича прокурорите, особено главните? „Умоляваме ви, господин президент, четете, четете по-нататък!” – радостно призова тогава Путин авторът на статията.

Но вероятно президентът няма достатъчно време. Може би е прочел внимателно само книгата на Илин *Нашите задачи* и малката му творба „Какво ще донесе на света разчленението на Русия” (която дори е препрочитал няколко пъти, както сам твърди). И наистина, защо е нужно повече? Там всичко е казано просто и ясно: и за световното „задулие”, и за спасителния за Русия фашизъм, който, както е известно, Мусолини извежда от латинската дума

*fascis* (единният сноп пръчки, които лесно можеш да счупиш една по една, но са така здрави, когато са заедно). „Ние знаем, че западните народи не разбират и не търпят руската самобитност... Те искат да разделят единната руска „метла“ на „пръчки“, да изпотрошат тези пръчки една по една и да разпалят с тях угасващия огън на цивилизацията си“, пише Илин през 1948г., в началото на Студената война.

Оттогава светът се е променил поразително, но Путин е твърдо решен да не отстъпва метлата на никого. И макар да е доста прашно да се живее вътре в тази метла, днешната власт не предлага на Русия друго предназначение освен това да премита геополитическите задни дворове на историята и столетните ракли на философската мисъл. Тъй че щеше да е по-добре, ако изобщо не четеше книги, вместо да го прави по този начин.

Превод от руски: Димитрина Чернева

**Клаус Мертес**

## КУЛТ КЪМ САМОДЪРЖЕЦА

Приносът на отец Александър Мен за обяснението на руската история

*Нападението над Украйна не е акт на лудост на един човек. Предпоставките за него се коренят в руската духовна и религиозна история. Убитият през 1990 г. руски православен свещеник Александър Мен има значим принос в тълкуването на тази история. Клаус Мертес, монах йезуит и редактор в немското списание *Stimmen der Zeit*, припомня (в брой 5 от 2022 г.) приноса на Мен в контекста на днешната ситуация.*



Отец Александър Мен

Историята не се повтаря. Въпреки това има моменти, които сякаш са ни познати. За мнозина такъв момент беше онази сцена в Екатерининската зала в Кремъл малко преди нападението над Украйна на 24 февруари 2022 г. Путин е седнал на 15 метра дистанция от членовете на своя Съвет по сигурността, разположени в полукръг. Мнозинството са мъже, изглеждат несигурни. Става дума за демонстрация на власт. Сергей Нарискин, директорът на най-силната шпионска служба – за външно разузнаване, стои пред Путин. Гласът му трепери, той се обърква. Трябва „да дадем шанс на нашите западни партньори“, в противен случай Русия е длъжна да вземе решенията, „които днес обсъждаме“. „Какво значи „в противен случай“? – прекъсва го Путин и се усмихва. – Предлагате да започнем преговори?“ Нарискин се колебае: „Не, аз...“. Путин го прекъсва: „Или предлагате да признаем суверенитета им?“. Нарискин заеква: „Аз... ш... ш“. Путин се обляга назад: „Говорете направо!“. Нарискин се опитва да се измъкне: „Ще подкрепя предложението...“. Путин го прекъсва: „Ще подкрепя“ или „подкрепям“?. Отговор: „Подкрепям предложението Донецката и Луганската народна република да влязат в състава на Руската федерация“. Путин се смее: „Но ние не говорим за това“. Камерата се насочва към останалите членове на съвета, които наблюдават процеса със замръзнали физиономии.

Разпознаваме момент: Сталин! Вероятно насценяваме Путин, ала подобни показни разправи и публични унижения са в репертоара на Сталин, както и на Мао по време на Културната революция в Китай. Православният свещеник и богослов Александър Мен, убит на 9 септември 1990 г., разглежда в едно свое

обширно съчинение<sup>1</sup> от времето на Перестройката взаимовръзките между религията, култа към личността и секуларната държава. Важно е да препрочетем това съчинение с оглед развитието на Русия под властта на Путин, не на последно място и защото гласът на Мен идва от руското православие и днес остава все така актуален. От тази гледна точка последните развития в руското православие – ако я сравним с изказванията на патриарх Кирил, който обвинява Запада за войната в Украйна – засега не дават надежда. Посоката е съвсем различна – на прегръдка между държавната власт и Църквата, закриване на правозащитни организации като „Мемориал“, посветили се на документиране и преосмисляне на престъпленията на сталинизма; на идеализиране на Сталин в православните среди, което не е от днес.

### Митологизираният вожд

Александър Мен започва своя текст със спомен от младостта. Един негов съученик умира при инцидент по време на тренировка. „Онези, които бяха с него, разказваха, че дори умирайки, той разговарял със Сталин, който дошъл да го вземе със себе си.“ Дотогава Мен не е забелязвал у своя съученик особени идеологически проявления и по тази причина е учуден: „Това е религия“, хрумва му внезапно. Така се появява неотложният според него въпрос: „Как е възможно да се случи това? Как е възможно човек, който в собствената си страна действа като завоевател на окупирана територия, да влезе в ролята на земно божество?“

Според Мен психологизиращите препратки към характера на Сталин не са убедителни – точно както впрочем и опитите настоящата ескалация да бъде сведена до характера на Путин. Проблемите са много по-дълбоки. Заблуда е и внушението за гениалност – макар и жестока – на Сталин. Той „не притежава интелекта на Ленин, не е значим писател като Гай Юлий Цезар, не проявява лична храброст... Не е блестящ оратор, способен да зарази масата със своя ентузиазъм“. Погрешно е и предположението, че Сталин (между другото, грузинец) е типично руски феномен. Как иначе да се обяснят „аналогични явления в други страни: обожествяването на Мао Дзъдун, диктатурата на Пол Пот... автократиите (макар и с различен акцент) в Германия и Италия?“. Александър Мен вижда причината по-скоро в едно базисно антропологично напрежение между общочовешкото „стадно съзнание“, което изисква подчинение на авторитарна лидерска фигура, и копнежа на човешкия дух по висша истина, по усещане за цялост на битието. Едното желание е „атавистично“, другото откроява хората като културни същества. Мен вижда тайната на успеха на Сталин само в това, че „след като създава религиозен вакуум, той насочва човешките атавистични и духовни стремежи в една обща посока“. Успява да обедини „в съзнанието на народа висшия идеал, мярката на всички неща, с митологизираната фигура на лидера, който така придобива атрибути на божественост и неограничена мощ“.

<sup>1</sup> На немски съчинението на Ал. Мен е публикувано в: Igor Pochoshajew, *Alexander Men zum Verhältnis von Kirche und Staat*, Frankfurt am Main, 2007, 88-136.

Мен приема този процес за „дълбоко трагичен“. Следователно преодоляването на сталинизма изисква по-дълбоко просветление, по-точно самопросветление на човешката природа, и последващо преосмисляне на руската история. Първоначално големи части от въвлеченото в култа общество ще го приемат като удар по вярата им, смята Мен. Това прави процеса толкова коварен и опасен. Днес, през 2022 г., бихме могли да допълним: Западът не разпозна мащаба на конфликта след 1989 г., когато чрез „Макдоналдс“ и „Мерцедес“ обеща на Русия щастие на западното консуматорско общество. Днес старите митове в ново, актуализирано издание обслужват потребността от по-висш смисъл и от подчинение на един силен лидер, след като комунизмът вече е изчерпан като извор на смисъл.

### **Култ към Владетеля и секуларизация**

Но нека първо да разгледаме култа към Сталин: Александър Мен прави опит да ситуира „псевдорелигията“ на сталинизма в историята на религията. Той се стреми да я деконструира богословски, за да не остане накрая само вакуум, който да бъде запълнен с отрупаните рафтове на супермаркетите и лъскавите фасади на банките. „Трябва да се върнем назад, към далечната Античност.“ Най-старата позната форма на власт се основава на магизъм – система от представи за вечния вселенски порядък, на който човек трябва да се подчини, за да може едновременно с това да му въздейства чрез магически действия. Магизмът ще бъде заменен от култ към монарха, царя бог, чиято власт всъщност не е абсолютна. Царят бог не може напълно да пренебрегне космическите закони, а трябва да ги следва и пази. Самият той трябва да е смирен. За да се ограничи идеята за всемогъщество, която в древния Израил и в Атина се насочва все по-нависоко и нашироко. Пророческата традиция на Израил дори привиква в институцията на царството отстъпничество от Бога, който съвсем не желае да види Себе си представен в държавната власт (1 Царств. 8:7). И образованите слоеве през епохата на елинизма са доста скептични и иронични към завръщането на култа към владетели като Александър Велики. Който веднъж е осъзнал плацебо ефекта, вече не може да се върне към вярата, че става дума за истинско лекарство. Това се вижда особено добре в римския култ към императора и сакрализацията на властта в Средиземноморския регион. „Този път политическата сметка, граничеща с цинизъм, е особено очевидна. За Октавиан култът към неговата личност е само инструмент в политическата игра.“ Християнството израства до гуховна сила, радикално отхвърляща култа и преклонението пред държавния глава. Наистина то приема съществуващия порядък, „защото при цялото си несъвършенство Римската империя наследява и развива гръцката идея за право и законност“. Ала християнството подчертава „свободата на съвестта“ („трябва да се покоряваме повече на Бога, нежели на човеци“, Деян. 5:29), позволява си да критикува действията на императора (срв. Откровение) и представя в образа на Исус от Назарет „лик от вечността“, върху който не могат да се проектират властови желания. С Миланския едикт от 313 г. на Константин според Александър Мен започва „период, който в много отношения е трагичен за Църквата“, тъй като в светлината на евангелското учение

„идеите за гържавна религия или за християнска гържава са изключително проблематични“. Накрая те водят „до религиозно-политически диктат и християнски преследвания на инакомислещите“. Към противниците на съюза между трона и олтара Мен причислява личности като Йоан Златоуст, Ян Хус, Филип Московски, Франциск от Асизи, Андрей Рубльов и много други. За него те са равностойни на старозаветните пророци на Израил. Конфесионалният плурализъм в Западната църква след Реформацията и Ренесансът слагат според Мен началото на съвременната секуларизация на властта. Първоначално проблемът с автократията не е разрешен, а е изместен в светската сфера: „Теориите на Макиавели оправдават една от най-силните човешки страсти – властолюбието. По тази причина макиавелизмът се е превърнал в изключително привлекателен модел за една автократия, която се стреми да се освободи от религиозните бариери“. От друга страна, вследствие на разделението на Църквата от гържавата и на съзнанието за висшата ценност на човешката личност възниква демокрацията като форма на управление, съпроводена от развитието на научната мисъл. Към „трагичността“ на европейската история принадлежи също и фактът, че „вековната инерция и навикът да се гледа на религията като на форма на гържавна идеология“ са предизвикали и църковна съпротива срещу това развитие. Цената за това е секуларизацията на християнската есхатология, която откриваме във вярата в прогреса на модерността.

## Държава и Църква в Русия

Александър Мен се обръща към руския вариант на религиозно-историческото развитие в Европа. Той започва с един въпрос: тъй като по време на трите революции от 1905 до 1917 г. по-голямата част от населението на Русия се състои от вярващи хора и тези революции не са възможни без масово участие, възниква логичният въпрос: как трябва да се разбират всички по-нататъшни развития в последвалия период? Особено ескалацията на насилие от страна на гържавната власт срещу религията в Съветския съюз. В началото Киевска Рус, средновековната империя на великите князе със столица Киев, приема от Византия модела на „симфония“ на християнската гържавна власт и църковната йерархия. Стъпвайки на този модел, Църквата успешно се противопоставя на центробежните сили на различните княжества. По време на монголското потисничество тя съхранява руската национална култура. През XVI век при московския велик княз Иван IV Грозни Русия разширява територията си. Той е първият, когото Църквата коронова за цар, ала същевременно той отхвърля „моралния авторитет на Църквата“, „която в лицето на митрополит Филип се опълчва на кървавата тирания“. Между другото, при откриването на паметник на Иван Грозни в Орел през 2016 г. ректорът на Московския гържавен университет определя тиранина като „символ на руската гържавност“. И Путин се възхищава на Иван IV, понеже той защитава православната вяра от Римокатолическата църква. Това, че Иван IV убива сина си, той смята за легенда, тръгнала от отмъстителния нунций на папа-

та.<sup>2</sup> Във всеки случай в настъпилото след Иван Грозни „Смутно време“ Църквата изиграва патриотична роля. С новото утвърждаване на монархията идва и следващата атака на гържавата срещу Църквата. Цар Петър Велики премахва длъжността на патриарха и въвежда „синодална система“, която подчинява Църквата на царската власт. Малко преди революциите от 1905 до 1917 г. зависимостта на Православната църква от гържавата нараства. Съюзът на монархията и Църквата подкопава доверието на народа и на интелегенцията в архиереите, „докато моралната енергия на християнството изтича в потока от нерелигиозни, опозиционни и освободителни движения“. Ала тъкмо по тези причини според Мен ръководството на руското православие възприема разпадането на монархията през 1917 г. преди всичко като шанс за фундаментално обновление. С тържествената интронизация на патриарх Тихон (1865–1925) на 5 ноември 1917 г. Руската православна църква получава отново – за първи път от 217 години, първоиерарх. Участниците в Октомврийската революция от 1917 г. разделят гържавата от Църквата и отварят страната за конфесионален плурализъм. Мен цитира Ленин: „Никой гържавен служител няма право да пита някого за вярата му... Не трябва да има нито „господстваща вяра“, нито господстваща църква“. Декретът от януари 1918 г. постановява: „Всеки гражданин може да изповядва или да не изповядва религия“.

Мен настоява за по-задълбочен поглед към 1917 г. „Мисля, че отдавна трябваше да се простим с легендата, че патриарх Тихон е анатемосал новата власт. В действителност той само е изключил от Светото причастие онези вярващи, които са участвали в беззакония, зверства и отмъщения.“ Една от причините за последвалата „същинска война срещу религията“ според Александър Мен е в това, че голяма част от църковните йерарси и вярващите не са били готови за радикалните промени и са се отнасяли към тях с открити или мълчалива враждебност. Надеждите на просъветските обновленци впоследствие са се оказали илюзорни.

Опитът на митрополит Сергей да спаси положението със своята декларация за капитулация от 29 юли 1927 г. не оказва въздействие върху все по-активното преследване на Православната църква и всички вероизповедания от страна на гържавата. Антирелигиозната пропаганда преминава в секуларизирана есхатология. Мен цитира поемата „Инония“ от Сергей Есенин, в която пророкът на една нова, антирелигиозна религия заклемява стария религиозен свят. „Със език ще оближа иконите / на светци мъченици тогаз. / Обещавам ви град Инония, / градът със живи божества“ (превод Мария Шандуркова). Пророкът изплюва осветената хостия и възкликва: „На кобила язди / нов Спасител наш. / Вярата ни – важна“. Почвата за явяването на бога Сталин е подготвена в „Инония“. Ала в началото на Втората световна война „новият спасител“ Сталин осъзнава значението на Църквата за патриотичното обединение на народа. Той ликвидира левите православни обновленци и подкрепя традиционната линия на митрополит Сергей, който през 1943 г. е избран за

<sup>2</sup> Срв. Ulrich M. Schmid, *Putins Welt. Geschichte ist Gegenwart*, in: *Neue Züricher Zeitung* (10.3.2022).

патриарх.

По отношение на култа към Сталин можем да цитираме думите на Маркс, че „Насилието е акушерка на всяко старо общество, когато то е бременно с ново“. Ала Мен подчертава по-скоро реакционното, отколкото революционно развитие по време на режима на Сталин. Най-късно през 1929 г., след уреждането на сметките със селяните, се отменя разделянето на държава-та от Църквата в полза на пълната зависимост на Църквата от държавната власт. Секуларизиран вариант на тирана Иван Грозни, Сталин се утвърждава като тираничен „баща на народите“. Така той запълва религиозния вакуум, който е създаден със своята антирелигиозна политика на унищожение. Александър Мен обобщава: „Чрез неговата сила слънцето изгрява, неговата сила държи крилето на орела в небето... Ако си ранен в битка, не се отчайвай, затвори раната, изтрий сълзите, произнеси на глас светото име и тогава по въздуха и течението на реките този човек ще ти изпрати сила. Той царува навсякъде“. Срещу оневиняващия култ към Сталин аргумент, че религията винаги се е употребявала, за да легитимира властта, Мен отбелязва: сталинизмът се основава на една съзнателно инсценирана лъжа. Би могло да се каже, че представяйки свещенослужителите като цинични разказвачи на приказки, които целят затъпяване на народа, антирелигиозната пропаганда сама се отваря за възможността да постави лъжата в услуга на един истински култ, култа към самогържеца. При това, твърди Мен, дори убеденият атеист може да признае, „че идеята за висшето благо и разума, която изисква от човека етично поведение, има дълбок етичен смисъл“. Затова и той настоява, че може да има различни схващания за историческите религии. „Ала относно култа към Сталин не може да има друго мнение, ако не искаме да се върнем към кървавия хаос.“

## Религиозният патриотизъм на Путин

Мен вижда възможността „да се погледне „отстрани“ на лика на диктатурата, на играта с инфантилните чувства и масовите неврози, за да научим нещо за бъдещето“. Лекарството срещу завръщането на култа „е свързано с честно и последователно приемане на принципа на секуларната държава, която служи на интересите на гражданите независимо от техните религиозни убеждения“. Това е езикът на надеждата във времето на Перестройката. Днес, тридесет години по-късно, трябва със съжаление да установим, че надеждите не се оправдаха. В идеологически план Путинова Русия и самият Путин се връщат назад, към една форма на патриотизъм, която в големи части от Русия се утвърждава като „типично руска“ и по абсурден начин хвърля мостове към Сталин и същевременно към православието. Много е болезнено да осъзнаеш това, особено когато Путин се позовава на един толкова смел човек като Александър Солженицин, нобелов лауреат за литература от 1970 г., самият той – жертва на сталинисткия терор, автор на „Архипелаг ГУЛАГ“ и впечатляващ свидетел на вярата. След завръщането си в постсъветска Русия и на фона на капиталистическите изстъпления от времето на Елцин Солженицин не само приветства новия президент, който въвежда ред,

но и препоръчва обединение на Русия, Беларус и Украйна в една държава. За пореден път Западът се оказва негалановиден относно Путин, когато не забелязва, че това, което се случва „в главата на Путин“ (Михаил Елчанинов), не се случва само в главата на Путин. По времето на Путин излизат от забрава мислителни славянофили от XIX век като Николай Данилевски или анти-болшевишки автори от руската емиграция, интелектуалци, убедени в уникалността на руската култура, които изграждат своя светоглед върху тази аксиома. Към последните се причислява Иван Илин (1882–1954), чиито останки Путин нареди да пренесат от Золикон, близо до Цюрих, в Москва при голям обществен интерес. Писанията на Илин за „същността и оригиналността на руската култура“ и неговата пледоария за войнствено християнство („За съпротивата на злото със сила“, 1925 г.) прокарат мостове към патриотичното самосъзнание на православието и по този начин към една нова стабилна „симфония“ на Църква и държава, която вече няма потребността да се разграничава от антирелигиозния сталинизъм, а вместо това в съдържателен план се зарежда със стари религиозни елементи. Подходящ начин да се интерпретира наново цялата история на последния век.

Разочарованието от това развитие е дълбоко вкоренено в реформаторските кръгове от времето на Перестройката. Колко дълбоко – може да се разбере от краткото интервю<sup>3</sup> с писателката и носителка на наградата *Александър Мен*<sup>4</sup> от 2008 г. Людмила Улицка, направено на 28 февруари 2022 г.: „Подкрепя ли мнозинството от руското население мнението, че Украйна принадлежи на Русия? – Мисля, че много хора в Русия споделят това мнение. – Как Европа може да помогне във възникналата ситуация? – Никак. Това не е икономически въпрос, нужна е промяна в мисленето“. На въпроса доколко е вероятно Путин да изгуби подкрепата на политическите и военни елити, надежда, която днес хранят мнозина на Запад, тя отговаря: „Има известна вероятност. Ала преминаването на властта в ръцете на военните не би било положителна перспектива за страната. А в момента в Русия няма алтернативна политическа сила“.

По отношение на православието може да се каже: „сергианската линия“, която още Мен разглежда като водеща в Московската патриаршия по негово време, се е доразвила и днес определя руското православие. Култът към Путин наистина не може да достигне религиозните висоти, познати от култа към Сталин. Но и не трябва, защото представителите на държавната власт сами се определят и представят за религиозни в духа на руското православие. Същевременно взаимната инструментализация на държавната и църковната власт се поддържа от едно население, което също като Путин възприема краха на Съветския съюз през 90-те години като национална катастрофа, чувство, подхранено и от униженията на икономическия упадък и загубата на признание като световна сила. Мен пише във време, когато на-

<sup>3</sup> Симон Щраус, Интервю с Людмила Улицка, 28.02.2022 г. на сайта *taz.net*.

<sup>4</sup> Наградата на името на Александър Мен се присъжда до 2011 г. от католическата академия Ротенбург – Шутгарт на личности с принос за диалога между културите на Русия и Германия в интерес на мирното и хуманно изграждане на европейския дом.

ционалната гордост на руснаците е достигнала най-ниската си точка. Междувременно две трети от населението вече се идентифицира с православието, расте и чувството за национална гордост, което от своя страна върви с ясно дистанциране от културното влияние на Запада. Цената на тази конструкция е отказ от критично преосмисляне на историята на Църквата и гържавата след Октомврийската революция от 1917 г., както и отказ на православието от един изследователски поглед „отстрани”, на който са се надявали Мен и негови съмишленици в епохата на Перестройката.

## Православни гласове срещу войната

Мен завършва дългото си съчинение с поглед към „Катакомбната църква” в руския православен ъндърграунд. Той посочва представители сред епископите и клира, които са се дистанцирали от Сергиевия курс на капитулация пред гържавната власт – Сергей излиза в края на 20-те години „с изявление и интервю, в които по тактически причини отрича преследванията на религиозна основа в Русия” – и са заплашили за позицията си с изпращане в лагери и живот в ъндърграунда. „Докъм 1945 г. Катакомбната църква на практика престава да съществува. Почти всички духовници са открити и арестувани... Сред тях са превъзходни Христови служители, които са имали огромно влияние върху хората и са се стремили към истинен църковен живот.” Мен прави портрети на някои от тях, особено на отец Серафим (Сергей Михайлович Батюков, 1880–1943), когото заедно с Пьотър Шипков (1881–1959) причислява към традицията на старците.

Затова днес заслужват внимание православните гласове, които са срещу нападението над Украйна. Те са гласове на надеждата, защото идват от вътрешността на Русия. Известният руски православен свещеник Георгий Еделщайн (род. 1932 г., дисидент от съветски времена и член на Московската хелзинкска група) отправя призив към своите братя по вяра, подписан и от отец Йоан Бурдин, председател на храм „Възкресение Христово”, Костромска епархия, Московска патриаршия: „Ние християните не трябва да стоим настрана, когато брат убива брата, християнин убива християнина. Няма да повторим престъпленията на онези, които приветстваха действията на Хитлер на 1 септември 1939 г. Не можем срамежливо да си затворим очите и да наречем черното бяло, злото добро и да кажем, че Авел вероятно е сгрешил и е провокирал по-големия си брат. Кръвта на народа на Украйна ще изцапа ръцете не само на властниците и войниците, които изпълняват техните заповеди. Неговата кръв е по ръцете на всеки от нас, който одобрява тази военна операция или просто си е замълчал.”

Сергей Чапнин, бивш главен редактор на списанието на Московската патриаршия, открито критикува патриарх Кирил за неговата реч от 26 февруари 2022 г. Речта на патриарха е „типичен пример за пропаганден текст с умишлени подмени: 1. „С дълбока и сърдечна болка приемам страданията на хората, причинени от случилите се събития”. – За човек, който е в състояние да каже истината, не е трудно да намери точните думи – агресия, война, напа-

гение на Русия срещу Украйна, ракетни удари по съседна гържава. Патриархът обаче говори за „случилите се събития”. 2. „Призовавам всички страни в конфликта да направят всичко възможно, за да избегнат цивилни жертви”. – Тук отново всичко е ясно: има агресор – Русия, и защитаваща се Украйна. Събирането им в една фраза, определянето им като „страни в конфликта” е безнравствено. 3. И по-нататък – „за да се избегнат жертви сред цивилните”. Тоест, ако военните умират – това не е толкова страшно за патриарха: така да се каже, „риск на професията”? Той ще бъде ли готов сам да отслужи опело за загиналите войници, да обясни на жените и майките им защо са загинали – на украинските и на руските? В този контекст призивът за „дълбока, гореща молитва за бързото възстановяване на мира” изглежда като магическо заклинание или в най-добрия случай като празна формалност”.

Тези и някои други православни гласове вероятно звучат слабо. Ала те са синапните семена, от които може да порасне нещо голямо. Промяна в мисленето в Русия не може да има без промяна в мисленето на православните. В това е убеден Александър Мен, в това днес са убедени и други личности, които идват от православието и поемат риска на надеждата за Русия, за Украйна, за Европа и за световния мир.

Превод от немски: Любмила Димова



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

**Радостин Марчев**

## РЕТРОСПЕКЦИЯ НА ЕДНО НЕСБЪДНАТО ПРОРОЧЕСТВО

Някои бележки за Шмеман, Запада и Русия

Бившият архиепископ на Кентърбъри Роуън Уилямс нарича Александър Шмеман (1921–1983) „един от най-творческите източноправославни богослови“<sup>1</sup> и това със сигурност е така. Неговият принос в областта на литургическото богословие е съществен, ударенията му са оригинални и важни, а влиянето му достига далеч отвъд собствената му богословска традиция и може да бъде проследено до редица католически и протестантски автори.<sup>2</sup>

В България Шмеман е доста известен чрез преводи на значителен брой негови книги<sup>3</sup> и статии<sup>4</sup> – голяма част от тях резултат от неуморната работа на Борис Маринов. Въпреки това той е плодovit автор и немалка част от литературното му наследство все още не е достъпно на български език. Един такъв сборник статии, публикувани първоначално на различни места и

<sup>1</sup> Rowan Williams, *Looking East in Winter: Contemporary Thought and the Eastern Christian Tradition* (Bloomsbury, 2021), 11.

<sup>2</sup> Един такъв неочакван пример е книгата на протестантския автор Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as Worshipping Community* (IVP Academic, 2009). По-важни от директните позовавания на автора са множеството аналогии с неговите идеи. Виж още Teresa Berger, *Theology in Hymns?: A Study of the Relationship of Doxology and Theology According to A Collection of Hymns for the Use* (Kingswood Books, 1995) и по-конкретно секцията за Православната църква в глава 2 и въвеждането на Thomas Fisch в *Liturgy & Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann* (St. Vladimir's Seminary Press, 2001). Примерите лесно могат да бъдат умножени.

<sup>3</sup> *Великият Пост* (Омофор, 1998, 2001), *От вода и Дух* (Покров Богородичен, 1997, Омофор, 2005), *За живота на света* (Омофор, 2013), *Дневници* (Комунитас, 2011), *Срещи със Солженицин* (Комунитас, 2015), *Литургическо богословие* (Омофор, 2013), *Неделни беседи и статии* (Комунитас, 2012), *Литургия и живот* (Праксис, 2002), *Историческият път на православие* (Омофор, 2009), *Въведение в богословието* (Праксис, 1998).

<sup>4</sup> Виж напр. [https://hkultura.com/autors/detailed/Александър%20Шмеман\\_28.html](https://hkultura.com/autors/detailed/Александър%20Шмеман_28.html). Посетено на 29.07.22.

за период от над шестдесет години, е издаден през 1979 г. под заглавие *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy and the West*<sup>5</sup>. Заглавието на сборника ясно подсказва съдържанието му и макар да е сравнително рядко цитиран, според мен той събира на едно място някои от най-интересните и значими произведения на автора. Както ще видим по-нататък, в неговото мислене между трите понятия – Църква, свят и мисия – съществува силна връзка, която определя идейното единство на привидно доста разнородните материали.

Конкретният повод за следващите редове идва от глава втора, *The Orthodox World: Past and Present*, която представлява дълго, детайлно и комплексно обяснение на авторското виждане за отношенията между Църква и държава в източната християнска традиция, описвани понякога като „симфония“, понякога като „византийска теокрация“, а понякога като „цезаропапизъм“. Макар на други места да се изказва остро срещу историческите девиации при реализирането на тази идея,<sup>6</sup> тук Шмеман звучи много по-положително и дори силно апологетично. Това е представено в експлицитен диалог със „западното“ виждане и оценка.

Централната насока на неговата защита е, че обвиненията в цезаропапизъм от страна на доста западни автори са изцяло несъстоятелни по простата причина, че Изтокът и Западът боравят с напълно различни категории. Докато Западът вижда и оценява подобен вид отношения през призмата на юридическата категория, за Изтока това е есхатологичната. Тази разлика в категориите създава на практика съвсем различни светогледи и светоусещания, които трудно намират допирни точки. Всъщност в анализа си на „Запада“ тук Шмеман е толкова критичен, че звучи учудващо подобно на гръцкия православен философ Христос Янарас.

Какво обаче означават тези понятия в контекста на темата за отношенията Църква – държава? Западния юризъм Шмеман обяснява като „договор, в който са вписани правата и задълженията на Църквата и империята, като в същото време запазва структурното им разграничаване една от друга“<sup>7</sup>. От своя страна, източната есхатология (изключително важен мотив за цялостната творческа мисъл на Шмеман) е поставена в широк богословски контекст.<sup>8</sup> Според нея светът е в своята основа добър, той е Божие творение, създадено, за да прослави Бога. Но този свят е също така и паднал – отделил се от Бога, макар все още да пази в себе си своята свойствена природна доброта. Накрая това е свят, който може да бъде изкупен – ако се върне обратно към Бога и намери в Христос достъп до Божието царство.<sup>9</sup> В тази рамка Църквата изявява Божието царство на земята и сочи пътя към него. Есхатологията, за която говори Шмеман, не озна-

<sup>5</sup> Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy and the West* (St Vladimirs Seminary Press, 1979).

<sup>6</sup> Виж напр. неговата книга *Историческият път на православие*.

<sup>7</sup> „The World in Orthodox Thought and Experience“ in *Church, World, Mission*, 69.

<sup>8</sup> За подробно обяснение на тези идеи на Шмеман виж гл. IV, „A Meaningful Storm“ и гл. VII „Renewal“ в *Church, World, Mission*.

<sup>9</sup> Това тройно движение творение-падение-изкупление е характерен мотив както на източното, така и на западното богословие.

чава просто последните събития, които настъпват след смъртта на човека или при завръщането на Христос „да съди живите и мъртвите“<sup>10</sup>. Това е преди всичко нахлуването на новия живот и новото творение, започнало чрез възкресението на Христос в стария свят, новото, което носи потенциала за неговото обновление и което сега се разкрива в и чрез Църквата. Църквата трябва да е готова да приеме света в лицето на държавата, при положение че тя на свой ред приеме нейната вяра и чрез това се обърне към и се подчини на Божието царство – „ценност над всички ценности, обекта на нейната вяра, надежда и любов, съдържанието на нейната молитва: „Да дойде Твоето Царство!“<sup>11</sup>. Причината за това е, че светът е бил на първо място създаден, за да бъде част от това царство, а сега, дори в своето паднало състояние, е възлюбен от Бога и отново приканен да стане част от него. Когато това се случи, чисто външните, административни форми на Църквата стават ирелевантни и спокойно могат да бъдат регулирани от държавата.<sup>12</sup> Това е така, понеже тяхната функция е именно да направят възможна изявата на това Царство. Така, пише Шмеман, „... Църквата ... не поускала формални или юридически гаранции, не влязла в съглашения, а с готовност се предала на грижата и защитата на този, когото Сам Христос избрал и поставил да служи на Неговото Царство. Съвсем съзнателно използвам силната дума „подчинила“. Понеже е напълно вярно, че Византийската църква се отказала от своята „независимост“ в юридическото значение на думата. Административно, институционално, тя наистина се сляла с империята, за да създаде с нея един-единствен политико-църковен организъм, и признала правото на императора да я управлява“<sup>13</sup>.

Анализирайки тези исторически събития през своята собствена юридическа отправна точка, Западът според Шмеман достига до напълно погрешни изводи и оценки. Разбира се, отношенията между Църква и държава в периода след Константин съвсем не са били свършени и винаги, когато държавата се е отдръпвала от своето посвещение на Царството и е изневерявала на вярата, това е трябвало да ѝ бъде напомняно от Църквата. Но в основата си това наистина е била симфония, която е създавала една именно есхатологично ориентирана култура.<sup>14</sup> Това е видение, което не може да остане статично, да приеме, че е постигнало своята цел, и поради това се налага винаги да е динамично, търсещо и развиващо се. Но то може да е живо – подобно на самото осветение, към което е призовано.<sup>15</sup>

В хода на своя аргумент Шмеман в края на краищата достига до точката, която е невъзможно да бъде подмината: как този византийски, православен

<sup>10</sup> За критика на подобно разбиране на есхатологията виж гл. VII, „Renewal“ в *Church, World, Mission* 150-151.

<sup>11</sup> Пак там, 151. Виж още „The Missionary Imperative,” с. 213-216.

<sup>12</sup> Исторически във Византия Църквата следва административното разделение, определено от държавата, а императорът има правото да утвърждава патриарха и епископите, да свиква събори, да упражнява църковна дисциплина и т.н.

<sup>13</sup> „The „Orthodox World”, Past and Present” в *Church, World, Mission*, 37. Виж и цялата глава. За много подобно твърдение виж John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and its Place in the World Today* (St. Vladimir's Seminary Press, 1996), 20.

<sup>14</sup> Виж „The World in Orthodox Thought and Experience” в *Church, World, Mission*, 78.

<sup>15</sup> Пак там, 83-84.

вен модел се е реализирал на практика и какви са плодовете от него. „Ние се убедихме, че империята наистина е приела това видение. Но сега въпросът е: дали го е „приложила“ тя и живяла ли го е на практика? Къде са доказателствата, че църковното разбиране и тълкуване на обръщението на Константин не е било наивно и че в края на краищата тя не се е оказала „изиграна“ от своя партньор?”<sup>16</sup>

Търсейки отговор, той неизбежно се изправя пред необходимостта да отговори на последващия въпрос как при толкова добри и правилни виждания и отношения между Църква и държава именно страните, живели според този модел в момента, в който той пише това, почти без изключение се оказват под комунистически, атеистични режими (имплицитно – за разлика от западните култури, които според собствените му твърдения са следвали едно погрешно виждане и практика)?

Причината за това според неговото обяснение е в това, че източният „християнски свят“ е извършил един вид „предателство“ към своето първоначално видение и устрем, заменяйки го с погрешния западен модел.<sup>17</sup>

По-конкретно Шмеман се фокусира върху Русия – единствената православна страна, която не попада под османско владичество с всички произтичащи от това последствия. Русия ражда духовни гиганти като Серафим Саровски и Достоевски, но в един момент се оказва център на атеизма и материализма, на тоталитаризма и отричането на свободата.<sup>18</sup> Да се гледа на това обаче като на доказателство за поражение на източния светоглед за отношенията между Църква и държава би било още една голяма грешка на Запада, понеже причината за този колапс е именно изневеряването на Русия на нейния собствен идеал и заменянето му с друг, чужд такъв. Този чужд идеал е именно западното светоусещане и светоглед, който започва да бъде налаган от Петър I и достига своя естествен резултат в победата на комунизма. За Шмеман идеите на Ленин и Троцьки са антиизточни, нещо повече – те са свойствено западни. Болшеvizмът е западно явление и дори езикът, който той използва в Русия, издава неговия западен прототип.<sup>19</sup>

Разбира се, Шмеман не твърди, че идването на власт на болшевиките е някаква западна конспирация, подготвена и проведена поради омраза към Русия. „Пагането на Русия е руски грях и Русия трябва да поеме своята отговорност за него.”<sup>20</sup> Но този грях се състои именно в безкритичното приемане на западната мисъл, светоглед и идеали и в отричането на своята собствена източна идея. Пречупвайки това през своята идея за есхатологичен източен модел, той пише: „Това е приемането на една специфично западна есхатология без „есхатон“, на Царство без Цар, което свежда човека единствено до

<sup>16</sup> „The „Orthodox World”, 43.

<sup>17</sup> „The World in Orthodox Thought and Experience”, 79-81.

<sup>18</sup> „The „Orthodox World”, 54.

<sup>19</sup> Пак там, с. 55.

<sup>20</sup> Пак там.

материя, единствено до общество, единствено до история, което свежда неговия духовен и интелектуален хоризонт единствено до „този свят“<sup>21</sup>.

С други думи, победата на комунизма на Изток има своите корени в западните грешки. На практика това е един разширен и изведен на по-високо ниво наратив за „западния плен“ на богословието, толкова свойствен за неопатристичния синтез, който доминира съвременната православна мисъл от края на XX век и към чиято орбита въпреки неяснотата на самото понятие можем да причислим и Шмеман.

Това в никакъв случай не означава, че можем да сведем виждането на Шмеман до черно-бяло мислене, работещо на нивото на антитезата Изток-Запад, в което няма място за междинни цветове. Точно обратното, той е способен не само на сериозен и сложен анализ на западната култура, в която вижда „множество автентично християнски ценности“, но и на ясно артикулирана критика на подобно опростено противопоставяне и отхвърляне. „Ние често бъркаме универсалната Истина на Църквата с един наивен „комплекс за превъзходство“, с арогантност и себеправаденост, с детинска убеденост, че всички трябва да споделят собствения ни ентузиазъм по „чудесата на Византия“, по „древните, красиви обичаи“ и по формите на нашата църковна архитектура. Тъжно и удивително е да слушаме как Западът бива осъждан като едно цяло и да наблюдаваме едно снизходително отношение към „нещастните западници“ от млади хора, които в повечето случаи не са чели Шекспир и Сервантес, никога не са чували за св. Франциск от Асизи и не са слушали Бах.“<sup>22</sup> Въпреки това подобно противопоставяне в неговата мисъл несъмнено съществува, паралелно с виждането за западната „вина“ за източното отстъпление. Дори приведенният красноречив пасаж е написан в контекста на призив за православна мисия на Запад.

Подобен анализ според мен съдържа поне две трудности. Първо, един проблем, който терзае Шмеман и към който той отново и отново се връща в своята книга, е склонността на православната диаспора да се идентифицира с националната си православна църква, вместо с местното православие в противовес на каноничната традиция да има един епископ над една област – реалност, която Шмеман нарича „една ситуация, която, ако сме честни, трябва да бъде описана като скандал и трагедия“<sup>23</sup>. Това е естественият резултат от появилата се много по-рано (но доста късно в църковноисторически контекст) идея за автокефалия на поместните църкви, която сега според Шмеман изважда на показ един национализъм, който е „почти напълно секуларизиран и следователно езически“<sup>24</sup>. Този факт за него отново разкрива „западната болест“, особено симптоматична за Френската революция и Романтизма.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Пак там, 55-56. Шмеман вижда това естествено развитие на западен светоглед като започнал през Ренесанса, продължил през Просвещението и достигащ своята кулминация през утопизма на XIX век.

<sup>22</sup> „The Task of Orthodox Theology Today“ в *Church, World, Mission*, 125.

<sup>23</sup> Пак там, 127.

<sup>24</sup> „A Meaningful Storm“, 99-102. На практика Шмеман вижда историческите борби за автокефалия като търсене не толкова на църковна независимост, колкото проява на съзнание за национална идентичност.

<sup>25</sup> Пак там, 108.

Самият Шмеман обаче признава, че вследствие на определени исторически обстоятелства тази дезинтеграция на универсалното византийско виждане, водеща към национализъм, може да се види доста рано в самата Византия.<sup>26</sup> Дори да се съгласим с твърдението му, че е налице последващо западно влияние, водещо до секуларизацията на процеса, неговите семена могат да се проследят доста по-назад във времето, което според мен поставя идеята на Шмеман за изцяло западното негативно влияние под въпрос.

Още по-съществен проблем обаче представлява неговата оценка за настоящето и бъдещето на източната есхатологична парадигма. Шмеман така и не дава обяснение защо все пак комунизмът триумфира в Русия, но не и на Запад, вземайки предвид факта, че той е виждан като естествено следствие от един универсално приет погрешен модел. Макар да споменава, че за това съществуват „множество фактори“<sup>27</sup> той не ги анализира и дори не казва кои са те.<sup>28</sup> Въпреки това Шмеман е убеден без всякакво съмнение, че залитането на Русия към лъжливия западен светоглед и към неговото следствие – комунизма – е само мимолетно, кратко явление, което в голяма степен вече е преодоляно, докато на Запад той продължава да доминира с пълна сила. „Основното, което Западът и дори християнският Запад поради своята предварителна интелектуална нагласа, изглежда, не осъзнават, е очевидният факт на неприемане от огромното мнозинство руски хора, и по този начин от самата Русия, на съветския комунизъм.“<sup>29</sup> Така той е убеден, че западниците, които усилено се подготвят за диалог с комунистите, някой ден ще открият, че зад Желязната завеса всъщност няма комунисти.

Забележително е, че Шмеман пише това, когато Русия все още е комунистическа страна. Но той отива дори по-далеч. „Но в самата Русия, под руините на този духовен колапс, човек започва да долавя едно ново и творческо течение за възстановяване на „Руската идея“ и на източноправославните източници, които са я подхранвали и формирали.“<sup>30</sup>

Тук започва да се прокрадва един прикрит руски месианизъм, който е много трудно да бъде уловен при Шмеман именно поради неговата толкова силна критика към същото това явление, когато се проявява в изродена според него форма. Нещо подобно можем да видим и в неговата издадена на български книга *Срещи със Солженицин*. След като в своето есе *Зряща любов* той безмилостно критикува това, което нарича „лъжлива митология“, в следващата статия, „За духовността, църковността и митовете“, той пише: „В свое оправдание, и по-точно в защита на това, че въобще гръзвам да пиша за Русия и за Руската църква, ще кажа само, че с годините очакването ми именно в Ру-

<sup>26</sup> Пак там, 98. Виж също бележката на Майендорф в John Meyendorff, *The Orthodox Church*, 73: „От Византия ... е наследила концепцията за свещената държава, което обяснява много от крайностите на съвременния национализъм“.

<sup>27</sup> „The „Orthodox World““, 56.

<sup>28</sup> Подозирам, че опитът да сведем причините единствено до отношенията Църква – държава може да се окаже редуccionистки до степен, която деформира прекомерно цялата дискусия.

<sup>29</sup> Пак там, 57.

<sup>30</sup> Пак там.

сия и особено в руското православие да се случи онова вътрешно възраждане, без което светът няма да може да излезе от страшната си духовна криза, не само не намалява, но и все повече се увеличава”<sup>31</sup>.

Подобна нагласа всъщност не е толкова учудваща, колкото може да изглежда на пръв поглед. Шмеман е син на едно цяло поколение руски емигранти, напуснали или изгонени от своята родина от революцията през 1917 г. Хиляди от тях намират пътя към Париж, където се формира значителна руска диаспора, съставена от някои от най-ярките интелектуалци на своето време. Те говорят на руски език, създават руски училища, издават руски вестници и списания, провеждат свои сбирки и четат руска литература. На практика те носят самочувствието, че представляват истинската, автентична Русия, която трябва да бъде опазена, за да може отново да възкръсне. Източноправославната вяра, вкл. Богословският институт „Св. Сергий”, в който дълго време се преподава на руски език, поне отчасти е свързана с това руско самосъзнание.<sup>32</sup> Самият Шмеман, който първоначално учи в руския кадетски корпус (в Париж!), прекарва ранните си години в такава културна изолация и гиша с пълни гърди въздух, наситен с подобен патос.<sup>33</sup> Въпреки свойствената му ретроспективност и аналитичност и въпреки съзнателното му отричане на подобен живот<sup>34</sup> това със сигурност е оставило своя отпечатък в душата му.<sup>35</sup>

Това, което Шмеман очевидно очаква, е след падането на комунизма Русия, завърнала се към изконния си източен светоглед, да представи пред света неговите достойнства в една специфично православна рамка, докато Западът продължава да бъде гържан в плен на секуларизма, неизбежно произлизащ от неговата изначално погрешна парадигма. Днес в ретроспекция можем да кажем, че това очевидно не се е случило. Руският комунизъм наистина се срути, неспособен да понесе собствената си тежест, последван от своите метастази в цяла Източна Европа. От него обаче се роди нещо съвсем неочаквано – една посткомунистическа мутация, олицетворявана от Владимир Путин и патриарх Кирил Гундяев – и двамата част от бившите зловещи комунистически тайни служби. „Симфония” между Църква и гържава безспорно съществува, но със сигурност не във вида, в който Шмеман се надява. От страна на Църквата тя се изразява в духовна легитимация на гържавната политика – вкл. в нейните най-грозни форми като одобрението на войната в Украйна, и то до степен, която се оказва неприемлива дори за останалите православни църкви. От страна на гържавата виждаме покровителство на специфично руското православие, съпътствано с растящи рестрикции спрямо останалите вероизповедания, но особено на тези, които си позволяват да

<sup>31</sup> С. 37.

<sup>32</sup> Виж Paul Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 50-53.

<sup>33</sup> Виж John Meyendorff, „A Life Worth Living” в Thomas Fisch, *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, 145-146.

<sup>34</sup> Виж „The Ecumenical Agony” в *Church, World, Mission*, 207.

<sup>35</sup> Редица пасажи от неговите *Дневници* показват прочувствените му спомени от този житейски период.

бъдат критични към гържавната политика. А забележителните оригинални и творчески импулси на славянофилството, толкова значими за съвременното развитие на православно богословие, се оказаха деформирани в евразийството на Дугин.

Паралелно с това, православните църкви в бившите социалистически страни демонстрираха колко трудно успяват в новите условия на светска гържава и свобода на религията да избягат от стария начин на мислене, при който от гържавата се очаква да легитимира, защитава и финансира единствено Православната църква, но да потиска всички останали вероизповедания. Накрая, национализмът, който е повод за толкова горчиви критики от страна на Шмеман, продължава да избуява, често слагайки знак на равенство между национална и православна принадлежност и оценявайки първото според второто (напр. ако не си православен християнин, ти не си добър българин), но също толкова често се оказва и лишен от съвсем елементарно църковно съзнание и посвещение на вярата, която твърди, че изповядва. Съвсем естествено на този фон през последните десетилетия в самата Православна църква текат вероятно най-сериозните от много време диалози за отношенията Църква – гържава<sup>36</sup> и Изток – Запад<sup>37</sup>, при които някои от най-интересните гласове идват именно от сравнително новата, но значителна по своя размер „западна“ православна диаспора.

Нищо от казаното дотук не следва да се приема като твърдение, че западните автори, с които Шмеман заочно дебатира, всъщност са прави в оценките си за източната парадигма и споменатите проблеми са резултат именно от нейните собствени недостатъци, а не привнесени отвън. Неговият анализ на Запада и Изтока и респективните им виждания и взаимоотношения е сложен и многопластов и аз дори не съм сигурен, че съм способен да дам адекватна оценка за него. Моята двойна цел е много по-скромна. Първо, да посоча, че чисто практическото му „пророчество“, произтичащо от неговия анализ, не само че не се изпълни, а всъщност се оказа преобърнато с главата надолу. Разбира се, доста лесно е да видим как, приемайки този факт, неговите идеи могат да бъдат адаптирани към настоящата ситуация. Откриването на слабост или неточност в дадена теория съвсем не означава задължително опровергаване на основния ѝ аргумент. Въпреки това подобно сериозно разминаване с действителността може и да е знак и за сериозна грешка в преценките. Основанията тази възможност да бъде поставена съвсем легитимно на масата са налице. Така, и това е втората ми цел, вероятно идеите на Шмеман заслужават нов дебат, анализ и преоценка в настоящия съвременен контекст.

<sup>36</sup> За един обзор на различните позиции и литература виж Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology* (London: T&T Clark, 2019) гл. 14 „Social and Political Theology“.

<sup>37</sup> Виж напр. George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, ed., *Orthodox Constructions of the West* (NY: Fordham University Press, 2013), A. Krawchuk and T. Bremer, ed., *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue* (London: Palgrave Macmillan, 2014) и мн. други.



Румяна Лечева е журналист в БТА. Завършила е Софийския университет „Свети Климент Охридски“ и е доктор по история от Нов български университет. Работила е като кореспондент на вестник *Демокрация* и БНТ в Стара Загора. Автор е на сценариите на документалните филми „Александрийската библиотека“, 2002, „Детска мечта за Италия“, 2004, „Френски спомени“, 2006, „Христина Морфова“, 2007, и „Тя, мина. Мина“, 2012. Автор е и на книгите *Истинската история на Христина Морфова*, Сиела, 2013, и *В името на Исус. Социалните доктрини и практики на християнските изповедания в България, 1878–1948*, Комуни-тас, 2021. Настоящият текст е посветен на 100-годишнината от кончината на Старозагорския митрополит Методий Кусев.

**Румяна Лечева**

## СТАРОЗАГОРСКИЯТ МИТРОПОЛИТ МЕТОДИЙ И СОЦИАЛИСТИТЕ

*Защото Господ наказва този, когото обича,  
и бие всеки син, когото приема. (Евр. 12:6)*

През последните години на XIX век в Княжество България и християни, и социалисти искат да градят нова гържава на една територия, освободена само преди две десетилетия – твърде кратък срок за твърде големи реформи. Драматично различните им възгледи за бъдещето на общата им родина стават повод за остри и непреодолими конфликти.

След Бузлуджанския конгрес (1891 г.) Старозагорска епархия е първата в Княжеството, която става център на социалистическата пропаганда. Вторият конгрес на Българската социалдемократическа партия, който се провежда от 20 август до 1 септември 1892 г. в Пловдив, взема решение за начало на политическа борба.

Основна цел в религиозната политика на социалистите е обезличаването на Православната църква и превръщането ѝ в лишена от обществена значимост институция. Първа жертва на новата политика сред православния клир в Княжество България е митрополит Методий Старозагорски. С него е свързан един малко познат исторически сюжет, който е обект на настоящото проучване. Задачата на това изследване е да коригира разбирането ни за живота и делото на първия старозагорски йерарх и да изясни борбата с идеите му врагове – социалистите.

В Стара Загора митрополит Методий пристига след 8-годишно обучение по богословие в Семинарията в Киев и Духовната академия в Санкт Петербург с авторитета на основател на Българската екзархия и първи ректор на Цариградската семинария. Амбициран да създаде авторитетна епархия на БПЦ, той въвежда строга дисциплина в енориите. Шестте окръжни послания към свещениците, които издава за кратък срок още в първите месеци, когато застава на епископската катедра, свидетелстват за строгия контрол върху църковната дейност на клира. Въвежда правилата още като временно управляващ Старозагорска епархия: „До месец свещениците да се заселят в енориите. В противен случай енориите им ще бъдат отнети” – четем в първото окръжно, под което се подписва.<sup>1</sup>

Новата църковна политика не среща одобрението на всички представители на клира в епархията.

Вторият проблем, много по-сериозен от първия, пред който се изправя духовникът, създава популяризирането на атеистичните идеи, които той досега не познава отблизо.

*„Казанлък беше наполовината социалистически... В Стара Загора безбожниците проповядваха своите идеи открито, в публични сказки по улици, по кафенета, в училище, явно, ненадзорно. Църквите бяха разстроени, сметките – забатачени. Църковните доходи вземаха кметовете, грабежа ги разни лица...”* – собственооръчно е описал още на 3 ноември 1894 г. в писмо до Светия синод дяко Методий.<sup>2</sup>

Той настоява да бъдат взети мерки от Светия синод „срещу лъжеучението, което разклаща вярата”<sup>3</sup>. Искането му за отлъчването на безбожниците от Църквата. Отговорът на синодалните старци се бави, но това не го спира и той продължава да настоява Църквата да даде достоен отпор на набиращата популярност модерни антирелигиозни идеи. Митрополитът търси първо съмишленици сред клира.

*Социализъм, безбожие и безнравственост са понятия с едно и също значение... Който е социалист, не е християнин, който е християнин, той няма нужда да бъде социалист* – коментира в писмото до свещениците в епархията владиката. В своята критика на социализма митрополит Методий Старозагорски определя разпространението на атеистичните идеи като най-голямото зло за съвременния човек.

*Деятелност, вдъхновена от безбожни идеи, не може да има възвишени цели* – е категоричното му мнение в този идеологически спор. Материалистичното възприемане на живота поражда стихията на разрушението, превръщайки

<sup>1</sup> ДА – Стара Загора, фонд 407К, оп. 1, а.е. 11, л. 9.

<sup>2</sup> ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а.е. 31, л. 776-777.

<sup>3</sup> Пак там.

идеите на безбожния социализъм *в сеятел на разврата, поразител на морала, враг на общественото благосъстояние и подкопател основанията на държавното могъщество.*<sup>4</sup>

Писмото на Владиката е с гриф „Секретно“, но е отпечатано на страниците на вестник *Социалист* и списание *Учител*. Издайникът е учител, син на селски свещеник, сочат писмени спомени на очевидци.<sup>5</sup> Публикацията поставя началото на яростната борба на социалистите срещу него.<sup>6</sup> Още в първите коментари под писмото се отбелязва, че новият митрополит натоварва свещениците с ролята на шпиони, и социалистите трябва да дадат сериозен отпор.<sup>7</sup>

Сблъсъкът между духовника и последователите на Маркс е за развитието и бъдещето на българското общество.

*Великият владика прибъгва до средства, които са крайно гадни, мръсни, възмутителни* – коментира първият социалист Димитър Благоев в *Дело*. По думите му голяма част от свещениците са кръгли невежи с най-нископробна нравственост, с най-диви инстинкти на *греха, егоизма, тиранията и грабителството*, те са описани като *народните вампири, [които] за да запазят своето царство на мрака, оплъчват се с всички гадни средства срещу подкопателята на това царство*<sup>8</sup>. Според Дядото, както наричат Димитър Благоев, повод за писмото на Владиката е тенденцията, че *социализмът става важен социален фактор, значението на който все повече расте*<sup>9</sup>.

По ирония на съдбата Казанлък, който е част от Старозагорска епархия, се превръща в център на социалистическите идеи още през 1882 г., девет години преди Бузлуджанския конгрес – посочва в своята статия „Първите“ известният писател хуморист и краевед Димитър Чорбаджийски-Чудомир.<sup>10</sup>

Така е поставено началото на непреодолим конфликт, който бързо ескалира. Няма да следвам хронологията, а градацията на сблъсъка между идейните опоненти.

Още през първата си година в Стара Загора, преди каноничния си избор, митрополит Методий Старозагорски поставя началото на социална дейност, на която е свидетел по време на следването си в Санкт Петербург. Учредява през 1895 г. заедно с шестима свещеници Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“, утвърден с държавен указ от 21 юни 1896 г. Основните му

<sup>4</sup> Митрополит Методий Кусев, Окръжно до Благоевните свещеници в Старозагорска епархия. – *Социалист*, Стара Загора, 1894, №25.

<sup>5</sup> *Социалист*, бр. 25 и 26 от 30 и 31 декември 1894 г.; ЦДА, ф.791К, оп. 1, а.е. 5, л. 61.

<sup>6</sup> *Социалист*, бр. 25 и 26 от 30 и 31 декември 1894 г.; ЦДА, ф.791К, оп. 1, а.е. 5, л. 61.

<sup>7</sup> *Социалист*, №25, 26 от 30 и 31 декември 1894.

<sup>8</sup> *Дело*, февруари, 1895, кн. 5, с. 390.

<sup>9</sup> Пак там, с. 383.

<sup>10</sup> Чудомир. *Съчинения в три тома*, т. III, С., 1981, с. 256.

задачи са: залесяване на голите средногорски баури северно от Стара Загора, рационално и модерно развитие на земеделските отрасли пчеларство, овощарство, лозарство, винарство, розопроизводство, разпространяване сред населението на земеделски познания чрез организиране на практически курсове, откриване на сиропиталище, старчески дом, организиране на заведение за подготовка на медицински сестри и духовно училище.<sup>11</sup>

Когато прелистваме списание *Дело*, издавано от Вера Благоева и Димитър Благоев, освен литературни произведения откриваме информация за инициативи и обединение на женските гружества, семейно възпитание, икономически анализи и антирелигиозни материали. Откриваме съвпадение в инициативи на Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви“ и на БСДП, насочени към българското общество.

Владиката разчита на свещениците и учителите, които да помагат за реализацията на религиозната просвета. И Църквата, и училището имат важна роля в образованието и възпитанието на младото поколение.

Социалистическите пропагандатори също се насочват първо към учителите и свещениците, които са важни фактори за налагане на новото учение в тогавашното общество. Сред първите търсят съмишленици, а сред вторите – обекти за присмех и критика.

Социалистите Евтим Дабеv и Георги Бакалов организират учителско събрание в епископския център, на което обсъждат заместването на предмета „Закон Божи“ с нова дисциплина „Социализъм“ и призовават да се внушава на децата да не ходят на църква. Учителите, които подкрепят новите идеи, се обединяват около решението да протестират, ако някой от тях бъде наказан или уволнен след промяната в учебната програма. Православният клир реагира, иска намеса на държавата срещу антирелигиозните инициативи. В запазеното в архивите писмо откриваме и приложен към него списък на всички присъствали на събранието преподаватели от епархията.<sup>12</sup>

Стара Загора е първият град в Княжество България, в който официално се изисква да бъде прекратено и заменено обучението по религия.

Учителите социалисти забраняват на учениците да произнасят молитва в началото на учебните часове и да се кръстят.

Антирелигиозните мерки в някои класни стаи не се приемат примирено от духовенството. Не се одобряват и лекциите им по време на партийни събрания, които бързо се разпространяват в обществото. Ето как коментира решителните им действия в дневника си свещеник Васил Джобов от казанлъшкото село Средногорово: *Вместо да учат младите на работа, те ги развялят,*

<sup>11</sup> ДА-Стара Загора, ф. 78к, оп.3, а.е. 1-3, л. 1-93.

<sup>12</sup> НИМ, Панка 10, л. 7.

че трябвало да се работи по 8 часа на ден, че не трябва да има толкова много празници... Вместо да всяват мир и любов, всяват омраза към свещениците и църквата<sup>13</sup>.

Като човек с богат житейски опит и църковен водач, митрополит Методий Старозагорски ясно вижда „печалните последици за интересите на отечеството и църквата“<sup>14</sup>. Създава организация в енориите, която да му събира информация за разпространителите на социалистическите идеи. Подготвя списъци на учителите социалисти, които изпраща в местните училищни инспекции и в Министерството на просветата, настоява да бъдат взети незабавни мерки срещу тях и уволнени от работа. В по-голямата си част информацията му са приети, защото са на духовен водач на епархията, и посочените учители са уволнени или преместени в други населени места.<sup>15</sup>

Светият синод също подкрепя митрополит Методий Старозагорски и изпраща официално писмо до Просветното министерство.<sup>16</sup>

След години в писмо до митрополит Борис Охридски гяго Методий споделя: „Бях взел крайни мерки, с организиране на контрол във всяко село или град, по следите и действията на всеки учител и чиновник, парализирах тяхната разрушителна дейност и очистих епархията от тия плевели, прогоних социалистите от Казанлък и Стара Загора в София“<sup>17</sup>.

## Вестникарска битка

Конфликтът между социалисти и духовенство бързо се пренася в пресата. В Княжество България по това време няма традиции за диалог и публични дискусии на идейните опоненти. Свидетелства за различните и противоположни мнения и позиции откриваме изразени в брошури, вестници и книги.

Преди повече от 100 години вестниците у нас възникват като коректив на властта. Партийните издания са с по-малко читатели, но се издържат, както и днес, от леви и десни партии. Първият закон за печата е приет през 1883 г. и е допълван няколко пъти до 1901 г., когато е отменен. Който напада властта или царя, се наказва със затвор от 1 до 5 години, предвижда една от алинеите в него. Бъдещият яростен враг на митрополит Методий Старозагорски, социалистът Никола Габровски, пръв точи перото и пише през 1893 г. огнена статия, публикувана във вестник *Работник* със заглавие „Долу законът за печата“.

Първият шок, пред който се изправят митрополит Методий Старозагорски, духовенството и миряните, е брошурата „Христос пред

<sup>13</sup> Пак там, с. 262.

<sup>14</sup> НИМ, планка Х4, л. 4.

<sup>15</sup> НИМ, Планка Х8, Х11.

<sup>16</sup> ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а.е. 3, л. 118.

<sup>17</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 2, а.е. 116, л. 11-12.

съда на социализма” на руската последователка на Маркс Алисова<sup>18</sup>, издадена през 1895 г. от адвокатата Иван Кутев и щедро разпространявана в епархията. В нея е охулена Християнската църква, а Исус е обруган. За да прослави здравия разум и да осмее заблудите, Алисова създава образа на простодушния и наивен Божи син, за да отрече написаното в Светото писание.

Позицията на владиката като духовен баща на православните християни не се бави. Дава под съд издателя и иска незабавното конфискуване на изданието от Светия синод. Отговорът е, че църковната власт не може да предприеме никакви мерки, защото няма закон, който да забрани книгата и „защото ако се повдигне шум по тая книга, ще ѝ се отдаде по-голямо значение, а това може да послужи за по-широкото и разпространение”<sup>19</sup>.

Има и втори отговор на книгата. С проповед, която първо представя в храм „Света Богородица” в Стара Загора по повод празника „Въведение в храма на Приснодева Мария”, той отговаря на обвиненията на атеистите с аргументи от Светото писание.<sup>20</sup>

В духа на времето проповедта е разширена и публикувана като богословско съчинение със заглавие *Възпитание в духа на християнството или безбожието*” отпечатано на 28 февруари 1895 г. по повод 25 години от създаването на Българската екзархия.<sup>21</sup> В книгата владиката представя християнския образователен модел, основан на четири равностойни фактора – семейството, Църквата, училището и обществото.

Когато прелистваме книгата днес, откриваме една вдъхновяваща личност, която с емпатия и духовитост стимулира миряните да мислят нестандартно и да променят представите си за света. Откриваме страстта му към историята, религията и философията. В своето съчинение той размишлява над важни събития и идеите на велики умове от далечното минало, които могат да ни помогнат да разберем съвременното.

Статии на социални теми митрополит Методий Старозагорски публикува във вестниците *Съветник*, *Православен проповедник*, *Църковен вестник*, както и във вестник *Отбрана*, издание на Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви”. През декември 1900 г. редакцията на вестник *Православен проповедник* се мести от Самоков в Казанлък по покана на владиката, но две години по-късно окончателно се установява в София. Така разстоянието между редакцията, Старозагорска митрополия и митрополит Методий отново става по-голямо.

Отговорът на социалистите е медийна война срещу духовника, апологет на

<sup>18</sup> Малкото ѝ име е неизвестно от наличните архивни документи.

<sup>19</sup> ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а.е. 3, л. 136.

<sup>20</sup> Кусев, Методий. *Възпитание в духа на християнството*. Стара Загора, 2008, 1895, с. 125.

<sup>21</sup> Кусев, Методий. *Възпитание в духа на християнството*. Стара Загора, 2008, 1895, с. 125.

християнството, на страниците на левите печатни издания. Вестниците *Социалист*, *Освобождение*, *Временен лист*, *Работнически вестник*, списание *Дело* издават поредица от антирелигиозни брошури, изнасят сказки с една-единствена цел – популяризиране на атеизма. Враждебните публикации срещу църквата изпълват левите издания в Княжество България по това време. *Светата троица* – както иронично нарича Георги Кирков съюза между капитала, военщината и попщината – *пази ревниво основания върху принципите на частната собственост строй*.<sup>22</sup> Димитър Благоев вижда църковния клир като „черна армия”, а Светия синод – като „Главен щаб”.<sup>23</sup>

В списание *Дело* в статия, написана по повод 20 години от учредяването на Българската екзархия, четем: *Имаме си народна черква и народно правителство. Българският народ се избави от чужди тирани и експлоататори, но се сдобри със свои тирани и тиранчета и със свои експлоататори*.<sup>24</sup> В следващ брой са посочени двете основни задачи пред прогресивните учители – борба със суеверието, т.е. с християнството, и втората – борба за събуждане на народа за освобождение от икономическата неволя.<sup>25</sup>

Поредица от статии, публикувани в *Работнически вестник* (1899–1901), свидетелстват за антирелигиозна пропаганда с различни поводи, но с една цел – сричане авторитета на духовенството и Българската православна църква.

В края на XIX и началото на XX век основната цел на *Работнически вестник*, издание на БРСДП, е да осмее образа на духовника и на Църквата като институция.<sup>26</sup>

Най-вероятно с финансиране, уредено от *Работнически вестник*, през февруари 1898 г. в Стара Загора започва издаването на местен вестник с гръмкото заглавие *Бъдеще*. Издател и редактор е Иван Кутев, един от най-големите идеологически врагове на старозагорския владика.

35-годишният юрист има богата за годините си политическа биография. Той е един от участниците в Бузлуджанския конгрес, основател на БРСДП и учредител на Сиромашка партия. Преводач е на второто руско издание на „Манифест на Комунистическата партия” от 1882 г. и автор на предговора. На 1 май 1900 г. за първи път в Стара Загора се отбелязва празникът на работниците и се провежда манифестация. А през ноември същата година Евтим Дабеv и Иван Кутев подготвят заявление от името на населението на града с искане да се закрие Старозагорската епархия и да се присъедини към Пловдивската епархия. Крайната цел е отстраняването на Старозагорския митрополит Методий от епископската катедрa.<sup>27</sup> Атеистите социали-

<sup>22</sup> *Работнически вестник*, 27 юли, бр. 47, 1900, с. 1.

<sup>23</sup> Благоев, Димитър. Съч., т. 6, Издание на БКП, 1958, с. 638-639.

<sup>24</sup> *Дело*, кн. 6, март 1895, с. 484.

<sup>25</sup> *Дело*, кн. 7, 1895, с. 549.

<sup>26</sup> Лечева, Румяна. Църква на прицел, *Християнство и култура*, бр. 8, 2016, с. 72-80.

<sup>27</sup> Неделчев, цит. съч., с. 286; *Мир*, бр. 895, 24 ноември 1900.

сти настояват за църковно решение, което да прекрати дейността на смирения, но смел и гързък православен духовник.

Борбата между социалистите и Старозагорския митрополит достига своя връх с издаването на книгата *Владиката Методий Кусевич пред обществения съд* от адвоката Иван Кутев през 1901 година. Това е единствената книга, написана като критика срещу православен духовник по време на Третата българска държава. В нея се обобщават всички лъжи и клевети на социалистите срещу Старозагорския владика. Текстът става повод<sup>28</sup> за началото на огромен скандал, който дълго отеква в епархийския център.

В съчинението *Владиката Методий Кусевич пред обществения съд* откриваме градиране на обвиненията и обидите срещу Методий в следната последователност: „Терорист“<sup>29</sup>, „Деморализатор“<sup>30</sup>, „Политически шарлатанин“<sup>31</sup>, „Културтрегер“<sup>32</sup>, „Компютаджия“<sup>33</sup> и последното „Антихрист“<sup>34</sup>. И нито един ред в неговата защита или дадено право на отговор, както изисква добрата адвокатска и журналистическа практика. Според Кутев *Православието е оня лост, около който се движи Методий Кусевич в своята престъпна дейност. То е което иска уж да запази от поругаване и съблазън, от нечестие и разкол.*<sup>35</sup>

В стила на времето владиката отговаря на нападите на социалистите срещу себе си, свещениците и Българската православна църква и също започва да издава вестник, който нарича *Отбрана*. Първият брой излиза на 6 януари 1899 г.<sup>36</sup> Редактор е М. Геров<sup>37</sup>, който съумява да наложи интелигентен тон в информацията и коментарите. На първа страница от първи брой е посочено, че това е издание на Старозагорския благотворителен комитет „Св. Йоан Милостиви“, свещениците са учредители, а водещата статия изяснява целите на църковното братство и комитета. На втора страница е представен животът на Св. Йоан Милостиви. За дебата със социалистите се използва извънредно оригинален и интелигентен подход – представени разговори между безбожник и селянин, най-често с шеговит тон. Отговорите са поучителни и имат за цел да обяснят новите модерни идеи на Маркс, залели Княжеството. И опасностите от тях.

На обидните квалификации, които откриваме по страниците на вестник *Бъдеще*, опонентът от „Отбрана“ отговаря със статия „Простено да ви е“, в стила на християнските философия, етика и морал.<sup>38</sup> В няколко броя вест-

<sup>28</sup> Кутев, Иван. *Владиката Методий Кусевич пред обществения съд*. Кн. 1. Габрово, печ. Заря, 1901, 182 с.

<sup>29</sup> Пак там, с. 69.

<sup>30</sup> Пак там, с. 88.

<sup>31</sup> Пак там, с. 108.

<sup>32</sup> Пак там, с. 114.

<sup>33</sup> Пак там, с. 136.

<sup>34</sup> Пак там, с. 167.

<sup>35</sup> Пак там, с. 167.

<sup>36</sup> Неделчев, Цит. съч., с. 281.

<sup>37</sup> Става дума за Матей Геров. Но в проучените архивни документи така е изписано името му.

<sup>38</sup> *Отбрана*, бр. 2, 13 ян. 1899, с. 4.

ник *Отбрана* на първа страница по молба на родители или роднини публикува обява, чрез която търси информация за изчезнали деца и девойки по време на Освободителната война.<sup>39</sup>

В официално писмо до владиката Светият синод изразява становището, че *църквата може само с проповеди да наставлява и поучава*, както и напомнянето им, че живеем в „конституционна държава“.<sup>40</sup>

## Съдебната битка

В периода от 1895 до 1904 г. Старозагорският митрополит завежда над 20 углавни (наказателни) дела срещу социалисти, в които ги обвинява в публични обиди срещу него в печата и по време на партийни събрания, както и за дискредитирането му като православен духовник.<sup>41</sup>

Съдебните битки не са в полза на владиката и не завършват с решения в негова полза.

Само след първата публична обида, публикувана на страниците на вестник *Освобождение* на 23 декември 1895 г., митрополитът успява да заведе дело за клевета срещу главния редактор Иван Чуков и успява да го осъди през 1897 г. на два месеца тъмничен затвор, условно.<sup>42</sup>

Губи и делото срещу издателя на книгата *Владиката Методий Кусевич пред обществения съд* Иван Кутев. Отчаян и разгневен, пише писмо до министъра на правосъдието, в което посочва: „В България се покровителстват враговете на вярата и по тоя начин се преследва духовенството“<sup>43</sup>.

Владиката е безсилен пред съдебната власт и търси помощ и подкрепа от княз Фердинанд чрез началника на Тайния му кабинет Страшимир Добрович. В писмо от 29 януари 1901 г. го информира, че „съдебната власт е в ръцете на социалистите“, няма правосъдие и ще публикува преписките срещу тях. Настоява княза да се намеси в този правен спор.<sup>44</sup>

На поредна жалба до Светия синод срещу съда и социалистите в епархията от 19 март 1902 г. митрополит Методий Старозагорски получава отговор с препоръка „да се прибере в епархията и да не дава повече поводи за скандали с него“<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> *Отбрана*, бр. 2, бр. 3, бр. 4.

<sup>40</sup> ЦДА, ф. 3К, оп. 8, а.е. 218, л. 15–16.

<sup>41</sup> Виж: Къосева, Цветана. *Митрополит Методий Кусев и политиката. Заветът на митрополит Методий*, 2008, с. 115–133.

<sup>42</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 2, а.е. 1440, л. 5.

<sup>43</sup> НИМ, Панку н. 12,13,14.

<sup>44</sup> ЦДА, ф. 3к, оп. 8, а.е. 218, л. 15–16.

<sup>45</sup> ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а.е. 11, л. 121.

Войната срещу митрополит Методий Старозагорски се прехвърля и в българския парламент.

## Битката в парламента

Старозагорският митрополит Методий е единственият известен случай в историята на Българската православна църква, при който социалистически депутати внасят не една, а две интерпелации срещу православен духовник в Народното събрание и правителството.

Автор на първата е депутатът от Павликени Никола Габровски, когото няколко пъти посочвахме в конфликтни ситуации с владиката. Датата по документа е 30 ноември 1899 г.

*Населението на Старозагорска епархия е изложено от няколко време насам на една престъпна и безконтролна експлоатация от страна на Старозагорския митрополит... Той се е заловил да строи манастир на гол баир, наречен „Аязмо“ над град Стара Загора ... наложил е данък над всички свещеници ... задържа заплатите им, продава енориите ... взел е капиталът на свещеническото дружество в Казанлък, ... Методий е обърнал вярата на търговия. Вместо любов, братство и равенство, сее грабителство, разврат и мракобесие в обществото. Депутатът изисква от министерството да назначи безпристрастна анкетна комисия, която да направи ревизия в епархията и да накаже виновниците.<sup>46</sup> В периода от 1895 до 1904 г. Старозагорският митрополит завежда над 20 углавни (наказателни) дела срещу социалисти, в които ги обвинява в публични обиди срещу него в печата и по време на партийни събрания, както и за дискредитирането му като православен духовник.<sup>47</sup>*

В подкрепа на Никола Габровски адвокатът Иван Кутев пише отворено писмо, в което цитира местен жител, който потвърждава изнесени от депутата факти и потвърждава, че „владиката Методий не е оставил учреждение или длъжностни лица неоклеветени, защото не се подчиняват на дивите му прищявки“<sup>48</sup>.

Министърът на външните работи и изповеданията г-р Стоян Данев назначава анкетна комисия, която не подготвя доклад с нарушения.<sup>49</sup>

Следва нова, втора по ред интерпелация до парламента с дата 3 май 1900 г., автор на която е сливеният народен представител Георги Кирков.

Втората комисия, сформирана от Светия синод, открива финансови нарушения и предприема санкции срещу владиката и Благотворителния комитет

<sup>46</sup> Кутев, Иван. Цит. съч., с. 16-17; *Работнически вестник*, бр. 20.

<sup>47</sup> Виж: Кьосева, Цветана. *Митрополит Методий Кусев и политиката. Заветът на митрополит Методий*, 2008, с. 115-133.

<sup>48</sup> *Работнически вестник*, бр. 20, 16 октомври 1900.

<sup>49</sup> Пак там, с. 50.

„Св. Йоан Милостиви”. Заведено е духовно дело №2 от 1903 г. с обвинение „незаконни деяния по служебните му обязанности”<sup>50</sup>.

С решение от 21 октомври 1904 г. на Светия синод Старозагорският митрополит Методий е лишен от управлението на епархията, остава му сана „митрополит”, правото да ръкополага свещеници, да освещава храмове, да утвърждава и подписва бракоразводни дела. Задължава се да освободи всички свещеници от Старозагорска епархия от задължения за сметка на „Благотворителния комитет „Св. Йоан Милостиви” към разни кредитори, да освободи Мъглижкия манастир от ипотека върху имотите му пред старозагорското гружество „Бъдъщност” и да възстанови капитала на Старозагорската ливница.<sup>51</sup>

В обяснителна записка до Светия синод по повод решението им гядо Методий изразява огорчение и обида, че борбата с безбожниците и защитата на църковно-религиозните интереси вместо с отбелязване на юбилея му – 10 години начело на епископската катедрa в Стара Загора, завършва с най-строго наказание.<sup>52</sup> Според него няма установени канонически нарушения, няма и Княжески устав за отстраняването му от епархията.

„Ний сме избрани от народа, що се касае до гражданската страна на управлението на Епархията, и после канонически избран от Светия синод”, се посочва в документа, изпратен 2 месеца по-късно, на 21 декември 1904 г.

Като архиерей той изразява твърдото си несъгласие с назначаването на нов управляващ епархията и определя решението като противоречащо на каноните и църковната практика.

В последното си изречение Старозагорският митрополит Методий настоява да бъде отменено решението на Св. синод като несъответстващо на Екзархийския устав.

В Старозагорска епархия започва акция за подкрепа на владиката, в която се включват свещеници и миряни. Резултатът е: „Възвание към християните” от Старозагорска епархия по повод клеветническата кампания срещу владиката – брошура от 20 страници, разпространена в хиляди екземпляри в цялата страна.<sup>53</sup>

Несправедливата присъда е отменена 2 години преди блажената му кончина, решението е взето на 7 октомври 1920 година, а конкретната причина е провеждането на Втория църковно-народен събор, който се свиква на 6 февруари 1921 г.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> ЦДА, ф. 791к, оп. 1, а.е. 14, л. 187 и сл.

<sup>51</sup> Пак там.

<sup>52</sup> ЦДА, ф. 420к, оп. 1, а.е. 20, л. 2-10; НБКМ- БИА, ф. 14, а.е. 2264, л. 18-26.

<sup>53</sup> Илиев, Атанас. *Възвание към християните*. Оригиналът се пази в ДА – Стара Загора, ф. 43К, 1-20, л. 7, от 1 март 1897 г.

<sup>54</sup> ЦДА, ф. 791, оп. 1, а.е. 31, л. 776-777.

Днес уверено можем да заявим, че Старозагорският митрополит Методий е православен духовник с мисия на пророк, който още в края на XIX век вижда тоталния цивилизационен срив, до който социализмът ще доведе българското общество. Срив, който и до днес има своите неразкрити политически, стопански, социални, интелектуални, морални и духовни измерения. Най-пагубни за духовното здраве на обществото са идеите на безбожието, атеизма и материализма, които предизвикват морална криза с дълбоки последици за цялата нация.

През следващите десетилетия социализмът продължава да учи на безбожие, което унищожава морала, смиренieto, покаянието, християнските добродетели. Хората спират да се обичат един друг като Божи творения, както ни съветва апостол Матей във Втората заповед: „Възлюби ближния си като себе си” (Мат. 22:39). Те се превръщат в озлобени и жадни за мъст и борба, превръщат вождовете си в кумири. И категорично отричат заповедта „Не си правете идоли и истукани, и не си издигайте стълбове, и не изправяйте в земята си камъни с образи, за да им се покланяте, защото Аз съм Господ, Бог ваш.” (Левит 26:1)

Ако християнството ни учи, че Църквата е събрание в името на Иисус и в нея всички сме равни, то равенството, което проповядва социализмът, е лицемерно, защото през следващите десетилетия на трибуните са малцина, а маршируващите пред тях са мнозина.

Учението на Маркс се опитва да заличи християнските ценности, народът е манипулиран с брутални лъжи, които парализират ума, затварят сетивата му, през годините започват да се налагат за лидери изкуствени личности и фалшиви герои. Една тъжна и мрачна констатация на политическата реалност, която се опитваме да анализираме.

Само за последните 150 години, в които има държавност, са отхвърлени две държавни идеологии – национализъм и социализъм. Идеите, които стоят непокоснати в българската памет, са християнството и езикът.

Днес отново се търсят нови духовници, смели и смирени, харизматични и силни, с горещи сърца, които да се превърнат в нови водачи в една нова епоха.

На 17 и 18 юни тази година в Пловдивския университет „Св. Паисий Хилендарски“ се провежда Юбилейна научна конференция под надслов „Паисий Хилендарски: между мисията и историята“, посветена на 300 години от рождението на Преподобния. Публикуваме два от докладите, представени в рамките на юбилейния форум...



Отец Павел Събев е енорийски свещеник в с. Присово, Велико-търновска епархия. Преподавател е в Православния богословски факултет на Велико-търновския университет по Свещено писание на Новия завет. Автор на книгите: *В тези последни дни...* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2013); *Графъ и Кършумъ. 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. Текстовете, лицата и сенките* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2020); *Иисус и книжниците* (УИ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново, 2021).

#### о. Павел Събев

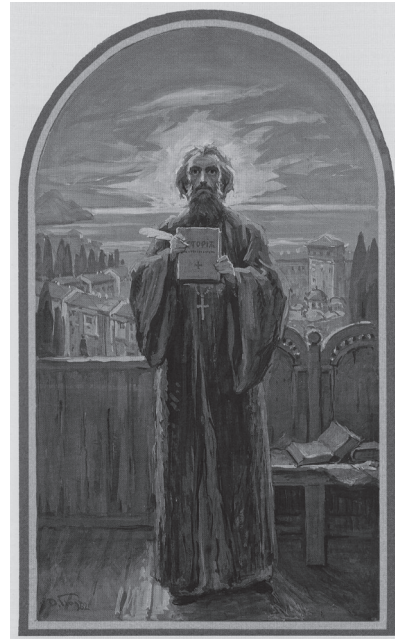
## ЙОСИФ ФЛАВИЙ И СВЕТИ ПАИСИЙ: ИСТОРИЯТА КАТО МЕТАИСТОРИЯ

Книгата на Хейдън Уайт *Метаистория: Историческото въображение в Европа през XIX век* (1973 г.) придоби влияние главно поради своята т.нар. *тропология*, историографска класификационна система, която прави разлика между тропи, сюжети, обяснителни дискурси и идеологически подструктури в историческото писане, като същевременно предоставя типология на архетипните форми за всяко от тези измерения<sup>1</sup>. Днес *метаисторически* обикновено се разбира като прилагателно, квалифициращо изследвания, които изрично прилагат *тропологичните* категории на Уайт. Това разбиране за *метаистория* обаче далеч не изчерпва идеята на Уайт. Още в предговора той обяснява, че *метаисторията* е „предкритично приета парадигма за това какво представлява едно „историческо“ обяснение. Тази парадигма функционира като „метаисторически“ елемент във всички исторически произведения...“. *Метаисторията* е сферата на „предкритични“, тоест научно недоказуеми и нефалшифицирани позиции по отношение на това как историците трябва да пог-

<sup>1</sup> Hayden V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Johns Hopkins University Press, 1975, xi–xii, 31f.

ходят към миналото, интуитивните идеи на тези историци за това как миналото може най-добре да бъде изучавано.

На друго място (част първа, глава втора, посветена на Хегел) Уайт отъждества „метаисторическата синтезираща визия“ с „визия за целия (исторически) процес“, т.е. с предкритични, лично или колективно поддържани идеи за хода и природата на историческия процес.<sup>2</sup> Това определение локализира *метаисторията* в сферата на предразсъдъци, презумпции и пристрастия, които историците, съзнателно или не, внасят в изучаването на миналото. Следователно за Уайт изследването на метаисторията не е изследване, което прилага тропологична схема, а изследване на това как скрити предпоставки относно причините и следствията, човешката природа и хода на историята въздействат върху въображението и концептуалната интерпретация на историка в представяне на миналото. Разбирането на Уайт за *метаистория* от гледна точка на предпоставките за историческия процес е въведено в предимно европейски базиран, религиозно въдъхновен дискурс.



св. Паисий Хилендарски,  
Художник: Димитър Гюджев

Всъщност метаисторията е формата, в която историята достига до широката публика и има голям шанс да стане бестселър. Метаисторията ясно маркира сферата на *другостта* или стремежа, надхвърлящ границите на професионалната компетентност на историка. *История* и *метаистория* принадлежат към добре познатата ни бинарна опозиция, използвана за дефиниране на границите между легитимното и нелегитимното – „история“ срещу „мит“.

Историците не само не са в състояние да избягат от влиянието на метаисторическите идеи, но също така се нуждаят от метаистория, тъй като тяхното тълкуване и обяснение на миналото предполага известно предварително разбиране за предмета на историческото писане или за естеството на историческата промяна.<sup>3</sup> Уайт е убеден, че „предкритичният“ характер на тези предпоставки прави историографските подходи, базирани на метаисторически предположения, толкова легитимни, колкото и по-конвенционалните историографски методи.

Вероятно Уайт в този контекст използва термин, заимстван от британския историк Кристофър Доусън<sup>4</sup>, който през 50-те години на миналия век се

<sup>2</sup> Ibid., p. 92.

<sup>3</sup> Събева, П., *Иисус и книжниците. История и памет* (второ преработено и допълнено издание). В. Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2022.

<sup>4</sup> White, H., *Religion, Culture and Western Civilization in Christopher Dawson's Idea of History*. – English Miscellany 9, 1958, pp. 247-287.

тревожи за „дехристиянизация“ на публичната сфера в Западна Европа. Досу̀н е използвал дума, която през XIX и началото на XX в. е била в употреба сред еврейските и християнските мислители в Германия, които са смятали, че „секуларизацията“ и „професионализирането“ на историческите дисциплини ги принуждава да правят разлика между историята в ежедневи́ния смисъл на думата и историята като сцена на божественото провидение.<sup>5</sup>

Това показва известна неудовлетвореност от историографските методи, които ограничават въображението, свободата на тълкуване и правото да се концептуализира миналото по начини, съобразени със собствения възглед за живота. Уайт говори за „морална ангажираност“ в историческата наука, която често се оказва в несъгласие с приетите стандарти за историческо изследване, като евристичния идеал за научна дистанцираност.

В рамките на „великия разказ“ образът на историческото минало е оформен от дискурсите на настоящето: то е отчасти нюансирано, отчасти (пре) създадено. Историкът и неговият разказ за историята не са две различни нива на реалността, т.е. историчност означава структурата на съществуване на настоящето като такова, което, подобно на миналото, не е незавършено, защото историците, разказващи „Великия разказ“ или по-точно, коментиращи „Великия разказ“, знаят, че той вече е разказван много пъти по различни начини.

### **Йосиф Флавий: метаисторична трансформация на историческата идентичност**

Йосиф Флавий е принуден да се приспособява, творбите му са написани от римска и нееврейска гледна точка, но това не бива да ни подвежда, защото той е евреин в светоусещането – мразен от своите като предател, приел покровителството и фамилията на Флавиите. В предговора на *Еврейската война* той пише: „Войната на евреите с римляните превъзхожда не само тези, които сме преживели, но почти всички известни войни в историята между държави и между народи ...“ (*Еврейската война*. Предговор I.1). Това изявление издава позиция, която изглежда по-скоро сложна, отколкото правилна. Какво толкова невиджано и епично има в бунта на евреите срещу римските окупатори? За да разберем това, трябва първо да си дадем сметка, че Йосиф Флавий е продукт на палестинския елинизъм и проводник на проримска политика, макар че в мисленето си, както вече отбелязах, остава евреин.<sup>6</sup> Той полага сериозни усилия да приобщи евреите, като ги впише в гръко-римския свят (такава е целта на неговия труд *Еврейски древности*), и в същото време отхвърля и опровергава с аргументи невежеството и манипулативните масови антисемитски предсъздания и клевети, произтичащи от политически намерения.

Доверието му към собствената му работа на историк с нейната божест-

<sup>5</sup> Meijer, D. N. *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*. Princeton University Press, 2003, p. 141.

<sup>6</sup> Рагжак, Т. *Йосиф Флавий: Историк и общество*, 1993, Еврейский университет в Москве / Гешарим, с. 76.

вена легитимност подчертава и изтъква собствената му пророческа роля. Като „пратеник Божий“ (*Еврейската война* III. 8.3) той предвижда бъдещето и като свидетел е изпратен да говори подобно на пророците от миналото на Израил. Метаисторичната историография на Йосиф е наблюдение върху хода на историята от трансцендентна гледна точка и това означава преди всичко „превод“, необходим и разбираем за народа на Израил.

В очите на евреите главнокомандващият на армията в Галилея във войната срещу римляните е дълбоко презряна и мразена личност, обикновен предател. Йосиф споменава в своята автобиография, че докато е живял в Рим, той е бил жестоко тормозен дори в напреднала възраст и се нуждаел от защитата на Веспасиан, Тит и по-късно Домициан, за да избяга от отмъщението на своите сънародници, които не могат да забравят и да простят (*Живот* 428-429).

Разрушаването на храма и Йерусалим, загубата на „Обещаната земя“, т.е. на самостоятелно национално съществуване, се тълкува от „историка пророк“ като свидетелство за нещо надвишаващо историческата събитийност, някаква вътрешна по-висша цел, която трябва да направи трагедията приемлива. Бог използва историята, за да постигне Своята цел, и следователно тя е пророческа в своята метаисторическа същност. За Йосиф сякаш историята е приключила, подобно на гревните пророчества, и историческото време на еврейския народ от този момент нататък е трансформирано в безвремие, състояние, принадлежащо на Вечното, в което историята получава ново значение и смисъл от непосредствената близост до Яхве в бездомността и страданието. Традиционните параметри на пространството и времето стават трансцендентни, те губят своя земен смисъл, „конкретното“ пространство престава да съществува и народът на Израил, разпръснат в далечните краища на земята, създава нови духовни връзки и прави юдаизма безвременен, т.е. вечен, но заедно с това и открива историята, разказваната и припомняната, преживявана и съхранявана в паметта, като доказателство, че Израил го има; свободен народ, макар да няма земя и да е разпръснат сред други народи. Метаисторическата тъкан на разказа трансформира миналото в непрекъснато настояще, което запазва идентичността на Израил. Тъй като законът се провъзгласява на всички поколения („Тоя завет Господ склучи не с нашите отци, а с нас, които сме тука днес всички живи“, Втор. 5:3), Йосиф възприема цялото минало и бъдещо време след войната в *метаисторичен конспект на юдейската история*.

Метаисторичното съзнание за независимост от пространството и времето, което създава този конспект, непосредствено след краха през 70-те години, би могло да означава само едно: евреите вече не са обвързани с историческите събития по начина, по който това е ставало в далечното минало, когато са били активни участници в собствената си история. Миналото остава разказ и памет за интимните отношения на Яхве и Израил (като син и невеста), за тяхната неизменна обвързаност. И в този разказ паметта превръща събитията в знаци, които трябва да се тълкуват.

Затова за юдаизма след разрушаването на храма е характерно безразличие и незаинтересованост към описанието на настоящето и неговите изпитания, които още от пророците са тълкувани като следствие от нарушаването на Закона. Конфликтът между Рим и Йерусалим и историческата роля на римляните в историята на еврейската война, изискват теологична перспектива на разбиране за исторически процес, в който явления, неразбираеми или двусмислени сами по себе си, могат да бъдат обяснени като следствие от метаисторически причини, чието дешифриране има стойност за бъдещите решения и избори. Профанното време, фактите и ориентираната към събитията историография не носи утеха, утешава само съзнанието, че Богът Израилев направлява хода на историята, в която народите са инструмент, с който Той постига своята цел. Тази телеология трансформира времената във време и времето във времена и изисква херменевтични трансформации на символи и смисъл.

За Йосиф, който пише, съзнателно очаквайки да бъде четен от римските интелектуалци, съдбата (*εἰμαρμένη, ἀνάγκη*), която често споменава, всъщност е намерението и делата на Вечния във всички събития, дори в най-малкото и незначителното, което писарят трябва да запише. Сякаш за да даде своя собствена преценка на командира на Масада, Елеазар, той влага в речта му следното заявление: „Божията воля и съдбата ни водят към смърт” (*Θεοῦ ὑνὴμη καὶ κατ’ ἀνάγκη τελευτήσοντας, Еврейската война, VII.8.7(358)*). Тит не действа по собствена воля, решителност и сила, и макар да е главният герой в историята на тази война, невидима сила го движи и контролира. Съвсем не е случайно, че има няколко текстови вариации на богохулството на Тит, за когото четем, че е разрязал драперията, от която внезапно пръснала кръв, предизвиквайки чувството за кошунството, сякаш е убил Вечния. Талмудът съобщава, че „нечестивият Тит, който похули и обиди Бога Всевишния” влязъл в Светая Светих и обладал блудница върху разгърнатия свитък на Тората, като събрал в завесата всички свещени съдове на храма, за да ги отнесе в Рим.<sup>7</sup> Според Йосиф обаче Веспасиан „взел пурпурните завеси в своя дворец и внимателно ги пазел” (*Еврейската война VII.5.7*). За оскверняване и разграбване на Храма Йосиф Флавий не говори, споменава обаче искреното съжаление на Веспасиан за унищожението на града. Когато Йосиф съобщава за влизането на Тит в светилището, всичко, което знаем, е, че той „погледна отвътре. Беше много по-ослепително, отколкото говореха непознатите ... Затова той побърза да излезе...”. Йосиф примирително отбелязва: „Можем да почерпим много голяма утеха от мисълта, че няма бягство от съдбата (*τὴν εἰμαρμένην*) за произведения на изкуството и места, както и за живи същества. И човек може да се учуди на точността на нейната периодичност; защото, както казах, тя изчака до самия месец и самия ден, в който в миналото храмът е бил опожарен от вавилонците. От първото му основаване от цар Соломон до сегашното му унищожаване, което се случи през втората година от управлението на Веспасиан, общият период възлиза на хиляда сто и тридесет години, седем месеца и петнадесет дни; от възстановяването му по времето на Агей през втората година от царуването на Кир до падането

<sup>7</sup> Gittin 56b.9-11.

му под Веспасиан са шестстотин тридесет и девет години и четиридесет и пет дни” (*Еврейската война* VI.4.8).

Йосиф създава ниво на абстракция в историческия разказ, което поражда силно и ангажиращо политическо поле около себе си, а пряко и непосредствено чрез образа на „добрия” владетел има и пропагандни аспекти. Войната на евреите е историческо събитие със „световноисторическа” тежест, тя „превъзхожда не само тези, които сме преживели, но почти всички известни войни”, защото е такава за самия Йосиф, който в променената за него и за неговите сънародници ситуация трябва да трансформира и приеме символния свят на победителите чрез метаисторичния прочит на собствения си символен свят. Това обаче никога не е просто изпълнимо, то винаги изисква промяна във възприемането на света и себе си.

Йосиф счита съвременните тенденции в своето религиозно обкръжение, визирайки зилотите и сикариите, като „четвърта философия”, чиито представители „признавали само Бог за свой господар и цар”. Именно те „разбунтуваха хората толкова много” (*Древности* XVIII.1.6). Тази философия не се подхранва единствено от национално чувство, а и от апокалиптична есхатологична концепция, според която Рим е последното и най-лошото царство в човешката история. Следователно войната срещу Рим може да бъде последната битка срещу силите на злото (добре познат мотив в Кумран), а нейният успешен изход да доведе до ново устройство на световната сцена. Именно тази „четвърта философия” вдъхновява наследниците на Юда от Галилея, които насърчават зилотите и техните последователи сикарите да се бият в Масада, без да допускат възможността да се предадат. Всички те обаче, всички онези, които са най-безпощадни към предателя Йосиф, неговите бивши другари по оръжие, са определени като разбойници и братоубийствени злодеи. И тук няма толкова политическа лоялност към Рим, колкото самозащита, търсеща основание не в историята, а в нейното метаисторично тълкуване, което трябва да направи трансформирани прочити на настоящето: езичницата εἰμαρμένῃ в промисъл на Бога Израилев, крахът в доближаване до същността на Тора, местният военен конфликт в световна грама, омразата към езичниците в споделеност на живот с тях. Бих определил това като *трансформираща се идентичност: тя се променя, за да остане вярна на себе си*.

### **Свети Паусий: метаисторичната рамка на историческа идентичност**

Категоричната самоидентификация в *Срещу Апион* започва с „нашият народ, евреите, най-старият в света”, чиято древна история Йосиф Флавий написва. След това Йосиф сравнява гръцкия с еврейския начин на писане на историята. Евреите са поверили тази задача на първосвещениците и пророците, които не само трябва да бъдат най-добрите хора за това, но „те също така полагаха много грижи свещеническият род да остане чист и несмесен (ἄμικτος καὶ καθαρὸν)”; „защото всеки, който взема участие в свещеничеството,

трябва да създаде потомство с жена от своя народ (ἐξ ὁμοεθνῶς γυναῖκός) ... той трябва да разгледа нейното родословие, да вземе родословието ѝ от архивите и да предостави много свидетели”. Последователността на свещениците е гарантирана от родословието: „Имаме имената на нашите първосвещеници от баща към син, записани в нашите записи в продължение на две хиляди години” (I.7.30-31, 38). Това, твърди Йосиф, гарантира истинността на пълнотата на еврейската история, за разлика от тази на гърците, които имат множество книги и умишлено си противоречат.

Йосиф Флавий предлага необичайно плътен аргумент, обвързващ история и идентичност, от който ще се оттласне в *Еврейската война*. Той многократно се идентифицира като евреин и възхвалява изключителния статус на евреите сред народите, възприема себе си като техен говорител, защитавайки превъзходството им дори след катастрофалното поражение. В същото време той узаконява привилегированото положение на свещеничеството, което съхранява архивите на миналото и по този начин пази идентичността на целия еврейски народ, гарантирана от неговата абсолютна етническа чистота.

Тази претенция за истинност на еврейската историография въз основа на етническата и религиозна безупречност и институционалната приемственост на еврейското свещеничество създава метаисторичен аргумент като критерий за историческа истина: Божественото вдъхновение на свещените книги, чистотата на кръвта и постоянното водене на записи. Това е осигурило оцеляването на еврейския народ през всички изпитания, на които е бил подложен.

Йосиф е остракиран от своите съвременници за сътрудничество с врага. В резултат на това аргументите му за еврейската история и идентичност имат слабо влияние върху еврейската традиция, но се разпространяват широко в християнска среда като *историография на идентичността*.

Такава историография забелязваме и в *История славянобългарска* на свети Паисий. Библейската история става отправна точка и ключ за тълкуване през цялото Европейско средновековие<sup>8</sup> и конструира метаисторична рамка в историческия разказ на свети Паисий. Изключителните етнически и свещенически привилегии за чистота и истина, разбира се, са изоставени.

Авторското представяне на собствените намерения и на начина, по който те са свързани с дадена общност, откриваме в предговорите към историографските произведения. Като цяло те показват поразителна приемственост от топоси, често срещани фрази и мотиви през Античността и Средновековието.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Van Engen, J., The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem. – The American Historical Review 91, no. 3, 1986, pp. 519-552.

<sup>9</sup> Lake, J. (editor). Prologues to Ancient and Medieval History. University of Toronto Press, 2013, xii.

Не на последно място, „историческите пролози са написани, за да привлекат вниманието на публиката и да създадат симпатичен портрет на авторите“. Прост набор от събития не би предизвикал интереса на читателите, авторът трябва да надхвърли топосите в своя разказ. Това често се прави под формата на посветително писмо, истинско или измислено, насочено към приятел или покровител. В Ранното средновековие риториката на поръчението все повече се измества към подчинение на авторитет, заедно със скромното извинение за неспособността на автора, който се е осмелил да вземе перото само при настойчивите молби на лицето, което е поръчало текста. Читателите често са непряко или пряко агресирани – авторска стратегия, която набира скорост от XII век нататък.<sup>10</sup>

При свети Паусий виждаме съвсем различна стратегия. В предговора на своята *История* той разсъждава за ползата от историята: „Да се познават случилите се по-рано в тоя свят неща и делата на ония, които са живеели на земята, е не само полезно, но и твърде необходимо...“. Тези знания се придобиват от ония „които писаха историята на този свят и които, при все че не са живели дълго време ... оставиха писания за тия неща“. Тия знания носят „умна наслада и полза за себе си и за другите“. Чрез тях можем да видим „като на театър играта на тоя свят, промяната и гибелта на големи царства и царе и непостоянството на тяхното благополучие, как господстващите и гордещите се между народите племена, силни и непобедими в битките, славни и почитани от всички, внезапно отслабваха, смиряваха се, упадаха, загибах, изчезваха – чети историята и като познаеш от нея суетата на този свят, научи са да го презираш“<sup>11</sup>.

Метаисторичната рамка на разказа се изгражда в самото начало с позоваването на Божия промисъл, като за пример е даден богоизбрания еврейски народ: „Дивни са присъдите на Бога, неизследима е бездната на неговите съвети за управлението на тоя свят и за промисъла, с който управлява царствата на тоя свят – раздава ги, променя, пренася и когато иска, погубва и пак възстановява... Понякога ни се струва, като че не се грижи за нас, като че ни е пренебрегнал с безкрайна забрава, но не е така. Може в летописите и историите на евреите да се узнае как много пъти ги предаваше в плен и запустение и пак ги събираше и закрепваше в тяхното царство, както и сега се вижда от упадъка на източното гръцко и българско царство“<sup>12</sup>.

Неговата лична идентификация на автор е тясно свързана с ролята му на говорител и представител на общността: „Внимавайте вие, читатели и слушатели, роде български, които обичате и имате присърце своя род и своето българско отечество... За вас е необходимо и полезно да знаете известното за делата на вашите бащи“<sup>13</sup>. Агресатът е ясен, целта също; това директ-

<sup>10</sup> Ibid., xv-xviii.

<sup>11</sup> Св. Паусий Хилендарски, *История славянобългарска* (предадена на новобългарски език от Петър Динев), София, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2004, с. 6.

<sup>12</sup> Пак там, с. 7.

<sup>13</sup> Пак там, с. 11.

но обръщение погсилва самоидентификацията на автора: „Написах я за вас, които обичате своя род и българското отечество и обичате да знаете за своя род и език... О неразумни Юроде! Защо се срамуваш да се наречеш българин и не четеш, и не говориш на своя език?“<sup>14</sup>. Тази самоидентификация погсилва значимостта на неговата *История* като разкриваща „Великия разказ“ за „славата на българския род“: „От целия славянски род най-славни са били българите... от целия славянски род били най-силни и най-почитани и първите славянски светци и просияли от българския род и език, както и за това подред написах в тая история. И за това българите имат свидетелство от много истории...“<sup>15</sup>.

При ранносредновековните историографи изненадващо рядко се забелязва да говорят директно и недвусмислено от името на определена общност, както правят това Йосиф Флавий и свети Паусий. Разбира се, загрижеността за катастрофалното състояние на нечия патриа е форма на идентификация, макар и такава, която може да не привлече и насочи към по-нататъшни актове на идентификация. Древната риторика на пролози и посвещателни послания, каквато виждаме и при свети Паусий, позволява на авторите да поемат дидактическа роля, която улеснява активното популяризиране на идентичности.

Историческите разкази в *Историята* на свети Паусий не само представят собствената културна идентичност, но в същото време описват разликата спрямо другите и другостта на тази идентичност, заявена още в началото: „По-добра е българската простота и незлобливост. Простите българи в своя дом приемат и гощават всекиго и даряват милостиня на ония, които просят от тях. А мъдрите и културни (гърци) никак не правят това, но и отнемат от простите и грабят несправедливо и повече грях, а не полза ще получат от своята мъдрост и култура“<sup>16</sup>. Възприятията за другия се основават на дълга традиция при гърци и римляни, които пишат за варвари, а по-късно и християни, които пишат за езичници. Използването на древни етнографски топоси в исторически разказ е акомодирано към съвременни възприятия, породени от взаимодействието и комуникацията между автора и неговото обкръжение: „От Адама до Давида и праведния Йоаким, Йосиф гогеник (на Света Богородица), колкото праведни и свети пророци и патриарси имаше и се нарекоха велики на земята и пред Бога, никой от тях не беше търговец или прехитър и горделив човек, както сегашните хитреци, които ти имаш на почит и им се чудиш и се влачиш по техния език и обичай. Но всички тия праведни пратци са били земеделци и овчари и били богати с добитък и земни плодове, и били прости и незлобливи на земята. И самият Христос слезе и заживя в дома на простия и бедния Йосиф. Виж как Бог обича повече простите и незлобливи орачи и овчари“.

<sup>14</sup> Пак там, с. 12.

<sup>15</sup> Пак там.

<sup>16</sup> Пак там, с. 13.

Повечето европейски народи виждат произхода си в далечни земи, във или извън границите на Европа. Началото на Киевската *Повѣсть времяньныхъ лѣтъ* (около 1100 г.) предлага съкратен разказ за библейския произход на славянските народи, подобен на разказа на свети Паусий. Тези и други разкази за произход/миграция могат да бъдат сравнени и анализирани от научна гледна точка. Все пак трябва да сме наясно, че те имат много различна тежест в текстовете, които ги предават. Независимо от историческата си достоверност те могат да отразяват устни предания, които са ключ към етническата традиция на въпросния народ.

Някои историографски творби започват с относително линеен разказ за съдбата на един народ от неговия произход, установявайки етническа гледна точка по темата на разказа. Други автори, сред които е и свети Паусий, засягат въпроса за произхода по-небрежно в сюжет, основан повече на делата на царете, съдбата на царството или неговата свещена топография.

Дори да са използвани измислени традиции за адаптиране на миналото към нуждите на настоящето, изобретяването на история е изключение. Подобно на античните и средновековните автори, и свети Паусий използва писмени извори, които интегрира в историческия си разказ. Вероятно резултатът не представлява последователна картина от наша гледна точка, но плавно води разказа към целта. Далеч от това да бъде линейна конструкция на идентичност, *Историята* на свети Паусий представя фин баланс между различните варианти за принадлежност. Тук авторското намерение се смесва с това, което бихме могли да наречем *транстекстуална референтна рамка*, чрез която историографията е част от комуникационна верига. Освен че представлява акт или по-скоро актове на идентификация, тя също така създава ресурси за по-нататъшни идентификации и разграничения. Едно историографско произведение като *История славянобългарска* превежда случайността на събитията в повече или по-малко смислен наратив с ясна телеология, в който не само събитията, но и тяхната интерпретация са свързани с по-широка метаисторична рамка, зададена чрез библейския наратив и теологични аргументи, като този за Божия промисъл.

Взети заедно, спомените и идентичностите осигуряват това, което Ян Асман нарича „свързваща структура“, интегрираща общности в настоящето и поколения през вековете. Това би могло да вдъхне доверие, че усилията и жертвите на човек за общността няма да бъдат загубени.

Както писането на история, така и конструирането на идентичности и тяхната трансформация чрез метаисторична рамка на историческото, целят да направят един сложен свят по-управляем и да намалят безпокойството от усещането за случайност и загуба. И двете биха могли да осигурят успокоителната нагласа, че при всички проблеми и промени, пред които е изправена една общност, тя по същество запазва своята уникалност и изключителност. Тази сравнима динамика предлага продуктивни основания за проследяване на стратегиите на идентификация в историографските произведения.

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 сотириологични 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 „Паисий 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 богослужбена 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**

## СЪБОРНОСТТА НА ЦЪРКВАТА СПОРЕД ХИМНОГРАФИЯТА ОТ СЛУЖБАТА НА СВ. ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ И НА РАННИТЕ ВИЗАНТИЙСКИ ХИМНОГРАФСКИ ТЕКСТОВЕ

*В памет на моя учител иподякон протопсалт Аргир Сотиров Малчев (†2019)*

Времето, в което живеем, е изключително динамично. Църквата е изправена пред огромни предизвикателства. Войната в Украйна, нейните действителни мотиви, причини и последици са плод на обърканото духовно състояние на съвременния човек и на съвременния християнин – руснак, украинец, българин... на всички нас.<sup>1</sup> Съборността на Църквата автоматично изключва

<sup>1</sup> Украинският епископ Силвестър Стойчев задава реторичния въпрос как е възможно да говорим за Бога след ужасите от войната в Украйна. Вж. [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,100724/catid,19/id,71367/view,article/](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100724/catid,19/id,71367/view,article/). Струва ми се, че идеализирането на християнството превръща Христос само в пример, а не в начин на живот, институционализирането и секуларизацията на Църквата замъгляват нейното битие като жив организъм, помрачават нейната святост, съборност и единство.

национализма<sup>2</sup>, но поради „симфонията“ на Църква и гържава това реално се оказва невинаги, не от всички и не навсякъде осъществимо. В настоящия текст ще се опитам да представя догматическото учение на Църквата за нейната съборност на базата на изворовия химнографски материал от византийската традиция, съпоставен с късните химнографски творби, каквито са службите на св. Паусий Хилендарски, на св. Серафим Софийски и други съвременни образци на химнографията на Църквата. Поради повода за съставянето на този текст, а именно личността на св. Паусий и *История славяно-българска*, приоритет ще има службата на преподобния, съставена от иподиякон протопсалт Арзир Сотиров Малчев (†2019).

### **1. Съборността на Църквата според ранните източни химнографски творби, литургичните и светоотечески текстове**

Съборността на Църквата се изразява както в нейния вселенски характер, така и в пълнотата на вярата, на истините, които представлява и живее, с които съществува в този и в бъдещия век. Господ Иисус Христос спасява целия свят, целия космос, всяка твар. Това послание се предава и в текстовете на Христовите ученици и апостоли. Св. ап. Павел акцентира на католичността сред членовете на Църквата, която е Христовото тяло и в нея „няма вече ни иудеин, ни елин, ни роб, ни свободник“, защото всички едно са в Христа Иисуса, нашия Господ (срв. Гал. 3:28). Ранните химнографски византийски текстове отразяват посочената по-горе съборност на Църквата. Независимо от коя народност е светецът, от какъв пол е той, какво звание или позиция заема в Църквата, той е значим за цялата Църква със своята святост, със своята уникална личност и вселенски характер.<sup>3</sup> Общуването в *тялото Христово* е заедно с него, преобразения светец, който се моли в църковното събрание заедно с нас *на* и *в* Христос и чрез когото действа осветяващата Божия благодат сред събрания заедно в молитва народ Божий.

Светоотеческите текстове, които отразяват съборността на Църквата, изразяват опита на живите членове на църковната общност. Същевременно този опит на Църквата, вграден в светоотеческите творби, е интегриран в рецепцията на химнографските византийски и старобългарски творби. Светоотеческите тълкувания на новозаветните текстове, в които се посочва съборният характер на Църквата, подчертават единството на тялото Христово, изразено в нейната целокупна вяра. Съборността на Църквата се изразява не само в нейното единство, но и в нейната святост и апостоличност. Ранните отци подчертават тези характеристики на Църквата, които намират изражение и в кръщелните символи като вероизповедна форма.

<sup>2</sup> Намирам за дълбоко сгрешено отъждествяването на национализма с патриотизма. Докторската дисертация на Александров А. „Институционалност и есхатологичност на Църквата след Просвещението“, С., 2019, (непубликувана) анализира добре причините за появата на национализма в Църквата.

<sup>3</sup> Всъщност текстът на св. ап. Павел в Посланието до Галатяни определя значението на всяка една личност за Христос, без значение от нейния етнос – юдеин или елин, защото Христос спасява всички, които вярват в Него и живеят според заповедите Му. Църквата преодолява разделенията и привежда към общуване с Бога заедно с една вяра, с една уста и едно сърце.

Основата на съборността е в нейното единство, за което ап. Павел пише, че се осъществява в Причастието на християните с Христос.<sup>4</sup> Тази теза е развита по-късно и в ранните светоотечески текстове като Дигахията, Посланията на св. Игнатий Антиохийски до филидефийци, смиренци и ефесяни, както и в Апологията на св. Юстин Философ. Евхаристията е истина на вярата, която Църквата съдържа в неграта си, изповядва я и живее с нея. Тези текстове акцентират на съборността на Църквата и нейното единство, но заедно с това и на нейната есхатологичност.

Дигахията е много важно свидетелство от ранната епоха на Църквата, което съчетава химнографския със светоотеческия материал. Тя е един от първите раннохристиянски текстове, които, освен че отразяват съборната и есхатологичната същност на Църквата, съдържат в себе си евхаристийни молитви, които изразяват точно тази страна на църковното тяло: „Както тоя преломен хляб беше пръснат (т.е. като житни зърна) по хълмовете и, събран, стана едно, тъй нека Църквата Ти се събере от краищата на земята в Твоето царство. Защото Твоя е славата и силата чрез Иисуса Христа през вековете” (Дигахия 9:4)<sup>5</sup>. Евхаристийната молитва от Дигахията съдържа съборността на Църквата, представена в есхатологична перспектива. Тази истина на вярата е изразена и чрез литургийните текстове на Ранната църква, които представят нейната съборна и есхатологична идентичност – единството на християните, които се причастяват заедно с Христос и участват в настъпващото Царство на славата. Молитвата след епиклезата от литургията на св. Василий Велики продължава богословието на св. ап. Павел относно единството на Църквата според Първото послание до коринтяни.

*А нас всички, които се причастяваме от единия хляб и чаша, съедини един с друг за общуване с Единия Дух Свети, и направи щото нито един от нас да не се причастява за съд или осъждане със свящото Тяло и Кръв на Твоя Христос, но да намерим милост и благодат с всички светии, които от века са Ти благоугодили: праотци, отци, патриарси, пророци, апостоли, проповедници, благовестници, мъченици, учители и с всеки праведен дух, който е завършил във вяра<sup>6</sup>.*

В евхологичните текстове от литургията на св. Йоан Златоуст се съдържат същите есхатологични идеи относно единството на членовете на Христовото тяло. Молитвата преди анафората предава пренасянето на

<sup>4</sup> Вж. 1 Кор. 10: 16-17: „Чашата на благословението, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, Който ломим, не е ли общение с тялото Христово? Защото един хляб и едно тяло сме ние многото, понеже всички се причастяваме от един хляб”.

<sup>5</sup> Гошев, И. Учение на гванадесетте апостоли. Увод, текст и изяснения. В: ГБФ, 1940–41 г., София, с. 37.

<sup>6</sup> Служебник, Синодално издателство, София, 1985, с. 144; Ιερατικόν, Αθήνα, 2004, σ. 174 Ἡμᾶς δὲ πάντας, τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς Ἄρτου καὶ τοῦ Ποτηρίου μετέχοντας, ἐνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς Πνεύματος Ἁγίου κοινωνίαν, καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα, ἢ εἰς κατάκριμα ποιήσαις μετασχῆν τοῦ ἁγίου Σώματος, καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, ἀλλ' ἵνα εὐρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν Ἁγίων, τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων, Προπατόρων, Πατέρων, Πατριάρχων, Προφητῶν, Ἀποστόλων, Κηρύκων, Εὐαγγελιστῶν, Μαρτύρων, Ὁμολογητῶν, Διδασκάλων, καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου.

Евхаристийната жертва, която съединява християните тук и сега и там във вечността чрез Светия Дух:

*... и ни удостой да намерим благодат пред Тебе, да Ти бъде благоприятна нашата жертва, и да се всели благият Дух на Твоята благодат в нас, в тези предложени дарове и във всички твои люде.<sup>7</sup>*

Ранните и късните източни отци на Църквата предават опита на църковното тяло като живот на един организъм. При св. Иринеи Лионски съборността на Църквата отново е в есхатологична перспектива, но той я свързва и с целокупността на вярата, съхранявана в църковното Предание: „Приела това учение и тази вяра, Църквата, макар и разпръсната по целия свят, старателно я пази, като че ли обитава в един дом; еднакъво вярва на това, като че ли има една душа и едно сърце, съгласно проповядва това, учи и предава, като че ли има една уста. Макар народите в света да са различни, но силата на Преданието е една и съща. Не иначе вярват и не различно предание имат църквите в Германия, Испания, Галия, на изток, в Египет, в Либия или в средата на света“<sup>8</sup>. При св. Иринеи намираме съборността, изразена чрез апостолността, която съхранява и предава Преданието на Църквата: „Църковното предание от апостолите и проповедта на истините е дошла до нас. И това служи за най-силно доказателство, че една и съща животворна вяра се съхранява в Църквата от апостолите досега – предадена в истинен вид“<sup>9</sup>.

Новозаветните текстове за Църквата анонсират връзката на съборността с есхатологията, светоотеческите текстове продължават тази перспектива. Химнографските творби отразяват богословието на Църквата през периода, в който са съставени. Отците химнографи не пишат систематическо богословие и затова тези истини на вярата там са предимно в поетичен вид – те възхваляват подвига на светеца, който обаче е за цялата пълнота на Църквата. Св. Йосиф Песнописец в икоса на празника на св. Алексей, човек Божий, възхвалява живота, вярата и добродетелите на светеца, на когото се моли цялата Църква. „Благодатта на твоите добродетели озарява **всички**, които празнуват твоята памет, отче, явил си се радост за ангели и човеци“<sup>10</sup>. Този богословски мотив, който посочва събралите се всички заедно

<sup>7</sup> *Службеник*, Синодално издателство, София, 1985, с. 86; *Ιερατικόν*, Αθήνα, 2004, σ. 129 Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοὶ δῶρα τε καὶ θυσίας πνευματικὰς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοὶ εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνώσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ἐπὶ πάντα ταῶν λαόν σου.

<sup>8</sup> Rousseau, A., Dutreleau, L. *Irenee de Lyon. Contre les heresies*, I, 10, 2 (SC 264, 158-160).

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Миня март*, Москва, 1996, с. 169: „Житиѣм и словесѣ украсѣлся есѣ/ и Христѣву Цѣрковѣ возвелѣчил есѣ твоѣм житиѣм,/ отца и маѣтерь, царя и люди торжествоваѣти устроиш,/ дѣлы же соблюѣг, ѣже по образу Бѣжию, Алексѣе преподѣбне,/ возсиял есѣ в мѣре твоѣм целомѣрне./ Тѣмже благодатѣ добродѣтелеѣ твоѣх облиставѣет **вся, вѣрою прѣзднующия, ѣтче, пѣмять твою,** явил бо ся есѣ **Ангелом и человекѣком радѣване...**“. Икос на 17 март – Алексей, човек Божий: „Τὶς τὰς σεπτὰς σου ἀρετὰς ἀξίως εὐφημήσει, καὶ ἱκανῶς ὑμνήσει, Ἀλέξειε θεόφρον, τὴν σωφροσύνην, τὴν ὑπομονήν, τὴν πραότητα, τὴν ἐγκράτειαν, τὸν ἀκατάπαυστον ὕμνον, τὴν ἄκραν σκληραγωγίαν, καὶ ἄμετρον ταπεινώσιν, δι' ὧν ἄγγελοι ἐφάμιλλος γενόμενος. **Πρεσβεύεις αἰεὶ ὑπὲρ τοῦ κόσμου παντός· διὸ ἀκούεις Ὅσιε, νῦν παρὰ πάντων Πιστῶν. Χαίροις Ὅσιων τερπνὸν ἐγκαλλώπισμα...**“.

за духовно тържество, е много често срещан в творбите на византийските отци химнографи.

Химнографските творби на празника Петдесетница акцентират върху единството на Светата Троица:

*Всички ние, върху които се изля божествената благодат, светли, със сияен блясък, преобразени в чудно благолепие, придобихме знание за равносилното, неразделно, премъдро, пресветло Същество, Коего величаем.<sup>11</sup>*

По подобие на Троичното единство е единството и съборността на църковното тяло. Св. Козма Маюмски и св. Йоан Дамаскин в химнографските творби за празника Петдесетница предават единството и съборността на Църквата:

*Слязлата сила на божествения Дух божествено съедини в едно съзвучие разделения в древност говор на зломислещите, вразумявайки верните с познание за Троицата, в Която ние се утвърдихме.<sup>12</sup>*

Кондакът на празника отново акцентира върху смесването на езиците на строящите Вавилонска кула народи поради тяхната гордост (вж. Бит.), слизането на Духа върху апостолите на Петдесетница и призоваването към единство в Троицата на всички народи, на всички хора:

*Когато Всевишният слезе и смеси езиците, раздели народите, а когато раздаваше огнените езици към единство призова, затова единогласно славим Всесветия Дух.<sup>13</sup>*

Църковната химнография описва слизането на Духа над апостолите на Петдесетница и проговарянето им на различни езици като акт на промислителното дело на благовестието за всички народи и единството им в Бога:

*Когато Ти изпрати Своя Дух на събралите се апостоли, Господи, тогава еврейските деца в страх се удивиха, защото ги виждаха да говорят на други, чужди езици, както им даваше Духът; защото, бидейки неучи, те се изпълниха с премъдрост и улавяйки народите във вярата, проповядваха за божествените неща...<sup>14</sup>*

Каноните на празника от св. Козма Маюмски и от св. Йоан Дамаскин предават

<sup>11</sup> Канон на св. Йоан Дамаскин, Девета песен, вж. *Триодъ Цветная*, Издателский совет Русской православной церкви, Москва, 2002, с. 246. Вж. още втората хвалитна стихира на Петдесетница: „Дух Светий е бил винаги и е, и ще бъде; нито има начало и не ще има край, но винаги заедно е с Отца и Сина и към Тях се причислява: Живот и Животворящ, Светлина и Подател на светлина, Сам благ и Извор на благодат. Чрез Него се познава Отец и се прославя Синът, и от всички се постига едната сила, единият порядък, едното поклонение на Светата Троица“.

<sup>12</sup> Трета песен от канона на св. Козма Маюмски за Петдесетница. *Триодъ Цветная*, с. 242.

<sup>13</sup> Кондак на Петдесетница, *Триодъ Цветная*, с. 243.

<sup>14</sup> Слава и нине на малка вечерня, *Триодъ Цветная*, с. 237.

по поетичен начин тези събития относно битието и функциите на Църквата. В кондака на празника, така както и в някои от стихирите на вечернята и утренията, се акцентира върху единството на християните, съборността на Църквата, която има своята цел да преобрази живота на вярващите с възхваление на Бога и да ги приведе в безкрайното славословие в Царството на славата.

Библейските, светоотеческите, евхологичните и химнографските текстове на Църквата предават нейния опит, нейния живот, който е в единство с цел спасението и обожението на всички членове на Христовото тяло.

## **2. Съборността и единството на Църквата според някои нови химнографски творби – службата на св. Паусий Хилендарски**

Всяка химнографска творба носи в себе си печата на своя автор, неговия стил на писане, богословска култура, християнски поглед към света, като отразява начина на живот на вярващите според конкретния мироглед. Химнографията възхвалява Бога, Който е „чужден в Своите светии”, но същевременно съдържа в себе си конкретни богословски идеи, които импонират на личността на своя автор. Химнографските творби до епохата на Просвещението съдържат в себе си съборния дух на Църквата, който се изразява и чрез нейните евхологични богослужбени текстове. След обособяването на национални църкви в зависимост от териториалната принадлежност (и последвалите т.нар. „Български въпрос” и „ерес на етнофилетизма”) национализмът става част от богословската култура на членовете на Христовото тяло. Това отразяват и немалко химнографски творби, съставени след епохата на Просвещението. Службата на св. Паусий Хилендарски също съдържа подобни характеристики, от които контурите на учението за съборността на Църквата изледняват.

Богослужбеното последование в чест на св. Паусий Хилендарски е съставено от протопсалт иподякон Арзир Сотиров Малчев, който е родом от Пловдив<sup>15</sup>. То е своеобразен принос към химнографското творчество на Църквата в България. Авторът е съставител на службите на няколко от малко известните в България светии, които са пострадали по тези земи. Службата на св. Паусий Хилендарски е съставена според всички правила на химнографското изкуство. Съдържа малка вечерня, велика вечерня и утрения, в която в съставения канон в чест на Преподобния е вплетен акростих с името на автора на служ-

<sup>15</sup> Относно биографията на протопсалт Арзир Малчев, неговото място в химнографското творчество на Църквата в България, както и литургичните и химнографски специфики на съставената от него служба в чест на преподобния наш отец Паусий Хилендарски вж.: Чиликов, Ст. Някои щрихи от образа на св. преп. Паусий Хилендарски на базата на литургичните и житийните извори. В: Международна научна конференция, Пловдив, 2012, с. 167-179. Относно приноса на протопсалт Арзир Малчев за химнографията на Църквата вж. дипломната работа на Георги Радев, която е защитена в Гърция и скоро предстои да бъде публикувана: Rađev G., Ο Αρϋόριος Μαρσίδης και η συμβολή του στο μεταφραστικό έργο μεταφοράς Εκκλησιαστικών ύμνων από την Ελληνική στη Σλαβωνική εκκλησιαστική γλώσσα, Διπλωματική εργασία (ανέκδοτη), Καρδίτσα, 2015. Υπουργείο Πολιτισμού της Ελλάδος, Σχολή Βυζαντινής Μουσικής Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλιώτιδος.

бата: „... ще възхваля Паисий Хилендарски, Аргир”. Един от най-известните съвременни български химнографи е написал и прибавил към богослужбното последование и молебен канон; акатистът в чест на преп. Паисий Хилендарски е творение на йеромонах Поликарп, сега епископ Белоградчишки<sup>16</sup>. Същевременно с това, независимо от безспорно високата химнографска стойност на богослужбното последование на Преподобния, някои богословски идеи отразяват съвременния християнски мироглед, който невинаги е мирогледът на Древната църква. Много от химнографските текстове, съставени след епохата на Просвещението, се отличават с дух на национализъм, който е чужд на съборния характер на Църквата. Службата на св. Паисий Хилендарски съдържа в себе си нюанси на българския църковен национализъм. По този начин тя ярко контрастира с византийските богослужбни последования, написани до епохата на Просвещението, в които се подчертава съборният характер на Църквата.

*С песни да възхвалим Паисий, българската звезда, която в нощта на неведението със светлината си озарява всички...*<sup>17</sup>

В по-ранните химнографски творби се посочва светостта на светеца, която огрява цялата Църква, а не само локалната.<sup>18</sup> Светците са в Горния Йерусалим, където се молят за всички на **единия** Бог, както се подчертава в канона, посветен на св. Николай Мирликийски Чудотворец:

*Град Бари прие твоето тяло, но духът ти е в Горния Йерусалим, където ликуваш заедно с пророците, апостолите и светителите, моли се за нас на **единия** Човеколюбец.*<sup>19</sup>

Подчертаването на националната принадлежност в Църквата и изграждането на образа на св. Паисий като национален герой в химнографските текстове отговоря както на духа на времето, в което е съставена химнографската творба, така и на приноса на св. Паисий в българската история и за Църквата в България. Неговата *История славянобългарска* става основа за възраждането на българската култура, самосъзнание, традиции и вяра. Както се казва в тропара и в стихирата на вечернята, делото на Паисий служи за защита на родния език, на родната писменост, с която е свързано просвещението на християните по българските земи:

*Като защити, обнови на равноапостол Кирил езика и като започна,*

<sup>16</sup> Малчев, А. *Служба на светия преподобен отец Паисий Хилендарски*, Стара Загора, 2004, с. 77-109.

<sup>17</sup> *Служба на българските светии*. Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф”, Света гора, Атон, 2007, с. 232.

<sup>18</sup> Св. Йосиф Песнописец в първа песен от канона на св. Теодот Анкирски (чества се на 7 юни) възпява вселенското значение на светостта като огряваща със светлината си цялата Църква: „Богосиянную тя звезду мысленное показав Солнце на высоте Своея Църкве,/ **Всю зёмлю** блистаньми, блаженне, твоих страданий уясни”. *Миня Июнь*, Москва, 1996, с. 84

<sup>19</sup> Барский ўбо град прият тело твоё, но дух твой в Вышнем Иерусалиме,/ ижеже ликуеши со пророки, и апостоли, и святители купно,/ моляся о нас единому Человеколюбцу. Трета песен от първия канон на 9 май – св. Николай Мирликийски, пренасяне на мощите. Вж. *Миня Май*, Москва, 1996, с. 136.

*изпълни на патриарх Евтимий благословието на Пресвета Троица. Защото с твоя труд на българите пак се запроповядва благочестието на разбран за тях език и чрез тебе първо започна промисълът на Света Троица, **делото за освобождението на нашия народ. Заради това те почитаме, Паисие блажени, и с любов честваме твоята памет.***<sup>20</sup>

Св. преп. Паусий Хилендарски пише не само историята на българския народ, той редактира и важни моменти от жития на светиите на български език, които засилват вярата на християните:

*Радвай се, преподобне Паисие, стълб на Православието, непоколебим изповедник подобен, равностоящ на светите ангели, единоравен на апостолите, многосветло слънце, което озарява всичко, с твоите трудове и учение, на разбран език си проповядвал на българите... написал си Славянобългарска история, където са и жития на светиите с похвали...*<sup>21</sup>

Богослужебното последование на светеца е наситено от съчетаването на богослужебната възхвала, прославянето на добродетелите на светеца и националния елемент – подчертава се българската му национална принадлежност и че затова той сега се моли на Бога за своето отечество, за българите и за душите ни: „Моли непрестанно Христос да подари на твоеото отечество крепкост и на душите ни велика милост”<sup>22</sup>.

Много от съставените след XVI век богослужебни последования на светиите съдържат упоменавания на националната принадлежност на празнувания светия, който се чества локално от поместната църква, без да се взема предвид съборният характер на Църквата. Такива са много от службите на новопрославлените руски светии. Например в богослужебното последование на св. Серафим Саровски Чудотворец, втори канон, първа песен, тропар трети, се казва:

*Сега като предстоиш пред Божия престол, преподобне, моли се за нашата страна да се избави от нашествие на други народи и изпроси, преподобне, **чрез твоите молитви спасение за христолюбивите люде от Руската земя.***<sup>23</sup>

Службата на св. Сергий Радонежки е с по-богат богословско-химнографски материал и по-бедна на националистически мотиви, вероятно защото е съставена в по-далечна от нас епоха. В славата преди Великото славословие св. Сергий е наречен *велик застъпник за цялата Руска земя*, но след това е призован на помощ на всички, които му се молят:

<sup>20</sup> Служба на българските светии. Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, Света гора, Атон, 2007, с. 233.

<sup>21</sup> Пак там.

<sup>22</sup> Пак там, с. 234.

<sup>23</sup> Минея януарий, М., 1996, с. 692.

*... Владико Христе, Ти си проявил... велик застъпник за цялата Руска земя, но, о, преподобне и богомъдре отче Сергие, моли се прилежно на Христос, нашия Бог, за всички, които с вяра и любов те почитат.<sup>24</sup>*

Една от службите – образци на съвременното химнографско творчество, е съставената от Петко Хинов (†2021) и е в чест на св. Серафим Софийски. В нея точно и балансирано е предадено учението за съборността на Църквата. Това се дължи както на богословската култура на автора, така и на личността на архиеп. Серафим, която споява Църквата в България с тази в Русия и със Заграницната руска църква. В стихирите и тропарите на канона се посочва град София като място, където се съхраняват мощите на светеца, без да се придават национални характеристики на Църквата и без да се нарушава учението за съборността.

*Граде София, пригответи се духовно, за да празнуваш прославлението на премъдрия и духоносен Серафим.<sup>25</sup>*

Ранните химнографски творби се отличават със съборното съзнание на Църквата и техните автори не се страхуват да го изразяват в поетична форма. Св. Йосиф Песнописец в службата на св. Хрисант и св. Дария, в Шеста и Девета песен от канона на празника облажава град Рим като прославен от придобивката на мощите на светците, които не се локализируют само за Рим, а техният подвиг и святост са празник и принадлежност за цялата Църква:

*Град Рим поканва (призовава) всеки град и страна днес светло да празнува божествените страдания и подвиг.<sup>26</sup>*

В службите на св. Димитър Чудотворец и на св. Григорий Палама град Солун е споменат като мястото на техния подвиг и където се пазят мощите им, но светците са вселенски. Св. Филотей Кокин ясно осъзнава както съборността на Църквата, така и вселенското значение на земния живот, на смъртта и на живота след живота на своя учител Григорий Палама.

*С какви устни ние земните да възхвалим този йерарх, учител на Църквата, проповедник на божествената светлина, посветен в небесните тайни на Троицата, велико украшение на монашестващите, просиял с дела и созерцание, солунска похвала, който има за свой съгражданин на небесата божествения мироточив и пречуден Димитър...<sup>27</sup>*

В службата на св. Димитър Мироточиви в сегалния след Трета песен на канона от св. Теофан Изповедник Солунският чудотворец е наречен светла звезда

<sup>24</sup> Миня септемврий, М., 1996, с. 109.

<sup>25</sup> Стихира на малка вечерня. Вж. Хинов, П., *Служба иже во святых отцу нашему Серафиму Софийскому чудотворцу*. Севлиево, 2019, с. 3.

<sup>26</sup> Миня Март, М. 1996, с. 200.

<sup>27</sup> Трета стихира на Господи възвах от Неделята на св. Григорий Палама. Вж. *Триодь Постная*, ч. 1., Издателският совет Русской православной церкви, Москва, 2002, с. 184.

да на Църквата, а не на рогния му граг или на мястото, където е пострадал. Химнографът го призовава на молитвена помощ не само на Солун, а на всички, които се обръщат към него:

*Като към доблестен страдалец и крепък воин на Всецаря Христа, ние викаме с песен: Рагвай се, украшение и красота на мъчениците! Рагвай се, светла звезда на Църквата, стена и пристанище на прибягващите към тебе, великомъчениче, славне Димитре! От всяка вреда на противника и беди спасявай всички, които те възпяват.<sup>28</sup>*

В службата на св. Паусий Хилендарски, освен че се посочва мястото на неговия монашески подвиг – Атон,<sup>29</sup> и предполагаемото място на упокоението му – в Зографския скит в Амбелино,<sup>30</sup> се акцентира върху неговата национална принадлежност и върху това, че той е гордост за църквата в България.

*Слава и похвала си за цяла България, отче всеблаженне, великопроповедни апостоле. Като имаш дръзновение пред Господа, моли Го, да се спасят душиите ни<sup>31</sup> (стихира на литията).*

Цялото богослужебно последование на св. Паусий Хилендарски е наситено с църковен национализъм, който поставя под въпрос разбирането за съборността на Църквата с оглед на нейната есхатологична идентичност. Светецът е преди всичко жител на небесното царство и участва заедно с нас в молитвеното общуване с Бога, във възхвалата на Троицата, в принасянето на Евхаристийната жертва.

Политизирането на Църквата е част от нейното секуларизиране, което започва още непосредствено след Константиновия мир (313г.). Христос в Евангелието дава посока на отношението *държава – Църква* с отговора си относно почитта към кесаря: „Отдайте прочее кесаревото кесарю и Божието – Богу”. В процеса на християнската история отношенията между Църквата и държавата рядко се развиват хармонично, като те се редуцират или до цезаропапизъм или до папоцезаризъм, а след Просвещението се израждат и модифицират до т.нар. *национални църкви*. По този начин се уязвява съборността на Църквата, което затруднява нейната социологичност, тъй като идентичността ѝ е есхатологична. Църквата има своето развитие в хода на историческите събития, но нейната реална и онтологична реализация е в настъпващото Царство на славата, в което няма национална принадлежност. Текстове на църковните химнографи, които подчертават националния елемент, противоречат на съборния принцип на Църквата и нейната основна цел – спасението на всички, както е отразено в литургичните, светоотеческите и химнографските текстове до Просвещението. Това не само намалява значението на химнографските творби, но и задава погреш-

<sup>28</sup> Минея Октомврий, М., 1996, с. 453.

<sup>29</sup> Икос на празника.

<sup>30</sup> Стихира на Господи възвах на Велика вечерня и канон, Осма песен.

<sup>31</sup> Стихира на литията.

на посока на молитвения опит на християните. Тази опасност може да се избегне при евентуална преработка на по-главните химнографски текстове, в които се открива църковен национализъм, и преди всичко – с промяната на богословската култура и мирозглед на православните християни в този контекст.

Освен текстовете на известните отци химнографи св. Йоан Дамаскин, св. Козма Маюмски, св. Андрей Критски, св. Роман Сладкопевец, св. Йосиф Песнописец, св. Теодор Студит и др., има множество химнографски творби от по-малко известни църковни автори, които не са запазени в съборната богослужебна употреба, а само в отделни ръкописи и преписи.

Църковната химнография като дело на светите отци химнографи е боговдъхновена, плод на богосъзерцание, на молитвен опит и богообщение. Заедно с това тя изразява и субективните качества на автора, неговата богословска култура и мирозглед. Отците химнографи до XIV век отразяват естествено и ясно съборността на Църквата в своите творби. С появата на националните църкви започва да избледнява и отразяването на учението на съборността в химнографските творби.

Службата на св. преп. Паисий Хилендарски е един химнографски шедевър, който ще има значение не само за Църквата днес, но и за бъдещите столетия. Наличието на богословски неточности – като национализма – намаляват нейния безспорен принос, но не го изличават. По-късна редакция на текста би направила службата подходяща и за съборна употреба с оглед значението и светостта на преп. Паисий Хилендарски. Защото авторът на богослужебното последование – иподякон протопсалт Аргир Сотиров Малчев, ни е завещал един бисер за съкровищницата на църковната химнография, който би било радостно да влезе и в съборна църковна употреба.

Десислава Тодорова е родена през 1975 г. в град Добрич. Завършва СУ „Св. Климент Охридски“ със специалност „Новогръцка филология“ към Катедрата по класическа филология. Има магистърска степен по практическо богословие (МА) от Международния християнски институт в Австрия (ТСМII). От 2017 г. е регионален представител на Международния християнски институт ТСМ за България. Преводач е на Старогръцко-българския дословен превод на Новия завет (2011 г.) и съставител на Старогръцко-българския речник на Новия завет (2010 г.).



**Десислава Тодорова**

## НЕВИДИМОТО ДЕЙСТВИЕ НА БОГА В КНИГАТА ЕСТИР

На пръв поглед книгата Естир прилича на обикновен разказ, в който Бог не играе никаква роля,<sup>1</sup> но по-задълбоченото изследване на текста разкрива богословски истини, които блестят като диаманти и пленяват сърцето и ума на читателя. Гениалността на автора на тази внимателно замислена кратка история се състои в способността му да предаде силно послание, без да прави категорични изявления и без да споменава нито веднъж името на Бога. Основното ѝ богословско послание се долавя във всяко записано събитие: Бог владее суверенно над историята, могъщите владетели и огромните империи и пази и защитава народа, с който е сключил завет, като работи зад сцената.<sup>2</sup> Ако изследваме отделните части на книгата, можем да проследим основния богословски аргумент, да оценим влиянието на канона върху тълкуването на книгата и да открием някои аспекти на лично приложение.

Книгата носи името на главната героиня. Името Естир може би е транслитерация на акадската гума Ищар, вавилонска богиня на любовта и войната, или транслитерация на персийската гума за „звезда“. Оригиналното юдейско име на героинята Агаса (2:7) означава „мирта“.

<sup>1</sup> Съвременните учени възприемат книгата като „светска“, с което имат предвид, че Бог не присъства като действащо лице в историята.

<sup>2</sup> Някои автори отхвърлят историческата достоверност на книгата. Робърт Пфайфър, *Introduction to the Old Testament* (NY/London: Harper and Brothers, 1941), 745, например я нарича „превъзходна измама“, а Робърт Алтер, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 2011), 39, казва, че „книгата Естир наподобява повече на комична фантазия, която използва псевдоисторически материали“. От друга страна, Юджийн Мерил заключава, че „Няма причина да възприемаме книгата Естир като художествена измислица, исторически романс или нещо друго, различно от разказ за действителни събития“. (Eugene H. Merrill, „A Theology of Ezra-Nehemiah and Esther“, in *A Biblical Theology of the Old Testament*, ed. Roy B. Zuck [Chicago: Moody, 1991], iBook, 451).

Книгата Естир се състои от десет глави. Първата част<sup>3</sup> поставя историята в „дните на Асуир“ (1:1). Това е Ксеркс I, син на Дарий, управлявал Персия от 486 до 465 пр. Хр.<sup>4</sup> Мястото е Суса, зимната столица на персийските царе.

Авторът описва с големи подробности богатствата и славата на Персия и мощта на нейния цар. Юджийн Мерил подчертава, че неговото управление „е било в същността си антитеократично и следователно се е противопоставяло на юдейската общност, над която е владеело“<sup>5</sup>. Не е случайно, че разказвачът започва с това описание, понеже подготвя обстановката за невидимата работа на Бога и без категорично да го заявява, всъщност казва: „Божие управление не е ограничено в някои незначителни райони, но може да се види точно тук, в царския двор на този могъщ цар“.

От този момент нататък следва поредица от съвпадения, които накрая довеждат до спасяването на юдеите, унищожаването на враговете им и прославянето на Мардохей. Привидно маловажният факт, че сърцето на царя е развеселено от виното (1:10), отваря пътя пред Естир да стане избраната царица. Царят иска Астин да се яви пред него, но тя отказва. Ранните тълкувания на равините погрешно предполагат, че от царица Астин се е изисквало да направи нещо непристойно или неморално. Правилното обяснение е, че в източните общества е било забранено царските жени да показват лицата си.<sup>6</sup> Това разгневява владетеля, който, след като се съветва със своите седем първенци, ѝ отнема царската титла. Седмината първенци са изброени по име (1:14).

Авторът умишлено дава исторически подробности в своята история, като посочва конкретни дати и имена, понеже иска да убеди читателя, че става дума за исторически събития. Бикерман греша, като прави паралели между книгата Естир и *1001 ноци* и определя Естир като чист фолклор.<sup>7</sup> По подобен начин Кари А. Мур отрича историческата достоверност на книгата и коментира, че е рядкост учен от XX век да приеме историята за „чиста монета“.<sup>8</sup>

В тази поредица от събития духовните ни очи вече могат да видят славата на Божието действие зад кулисите. Той е работил предварително, много преди юдеите да са застрашени от изстребление. Уайлънг е прав, когато пише: „Въпреки че начинът, по който провидението контролира, надделява или води, не е описан, читателят все по-ясно усеща Божието действие чрез честата употреба на ирония от автора, поредността на сцените, многото

<sup>3</sup> Под „първа част“ тук се има предвид първата част на масоретския текст на Естир. Септуагинта включва шест разширени пасажа от 107 стиха. В един от тези добавени пасажи се разказва за съня на Мардохей, който го предупреждава за предстоящите събития. Ясно е, че допълненията са вторични спрямо еврейския текст.

<sup>4</sup> Септуагинта нарича царя Артаксеркс. Най-вероятно има пред вид Артаксеркс I Дългоръкия (464–424 пр. Хр.), но е възможно и да е Артаксеркс II Мнемон (404–359 пр. Хр.).

<sup>5</sup> Eugene H. Merrill, *Theology of Ezra-Nehemiah and Esther*, iBook 455.

<sup>6</sup> John H. Walton, Victor H. Matthews and Mark W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary. Old Testament*. [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000], 485.

<sup>7</sup> Цитиран от Лонгман и Дилард, *Introduction*, 216.

<sup>8</sup> „Esther, Book of“, ABD, 2:638.

съвпадения и обратите в събитията”.<sup>9</sup> Дейвид Дорси също отбелязва, че историята е написана по такъв начин, че „напрежението да бъде максимално и да създава изненади и иронии за забавление на читателите”<sup>10</sup>.

Като поставя историята в двора на персийския цар и въвежда двамата главни герои едва във втората глава, авторът отправя послание: „Бог е способен да постигне целите Си чрез цар-езичник и общество от невярващи. Неговата работа не е ограничена само в земята на Израил и в събитията, пряко свързани с Неговия избран народ”.

Втората глава разказва друга случка, която показва Божията провиденческа грижа: Естир е избрана сред всички девизи и е коронясана на мястото на Астин. Трябва да обърнем внимание на два факта: Естир е красива (нещо, за което Бог е отговорен) и придобива благоволенieto на царя. Мотивът за „благоволенieto” се появява на много места в разказа (2:9, 15, 17; 5:2, 8; 7:3; 8:4-5).

В живота на Йосиф (Битие 39:2) и Данаил (1:9, 17-20) Бог е признат като източника на това благоволение. Това не е ясно казано в книгата Естир, но „благоволенieto”, на което тя постоянно се радва, сочи към Божията суверенна грижа. Накратко, това събитие показва, че Бог, Който е в завет с Израил, предпазва народа Си, като насочва обстоятелствата по такъв начин, че Естир да заеме позиция в персийския двор.

Друго събитие, записано във втората глава, разкрива направляващата ръка на Бога. Мардохей разбира за заговор за убийството на Асуир. Това, че той стои при портите в точния момент, прави възможно да научи за заговора. Освен това случката е записана в царските архиви (2:23). Това е още едно доказателство, че Бог подготвя обстановката за бъдещи събития, тъй като след известно време царят прочита записаното в архива (6:2).

В третата глава авторът въвежда Аман агагеца, който е описан като враг на юдеите (7:6; 8:1) и е поставен над всички царски чиновници. Мардохей е представен по такъв начин, че читателят да направи връзка с цар Саул (2:5). По подобен начин Аман е асоцииран с отколешния враг на Саул цар Агаг, владетел на амаличаните (виж 1 Царе 15:7-9, 32-33). Джон Клем посочва, че тези родословни препратки „свързват историята на Естир, която е част от историята на завета, с дългогодишния конфликт между Израил и Амалик в по-ранните епизоди от тази история”<sup>11</sup>.

Конфликтът между Мардохей и Аман може да бъде тълкуван само в контекста на миналите действия и намерения на Бога спрямо Неговия избран народ. Това също ни напомня, че заветът с Авраам не е отменен. Тъй като Мардохей отказва да му се поклони, Аман решава да изтреби всички юдеи (3:6).

<sup>9</sup> Forrest S. Weiland, „Literary Clues to God’s Providence in the Book of Esther”, *Bibliotheca Sacra* 160 (Jan 2003), 43.

<sup>10</sup> Дейвид Дорси, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis– Malachi* (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), 162.

<sup>11</sup> „Investigation of Esther”, 82-83.

Има различни предположения защо Мардохей отказва да се поклони на Аман. Може би е горделив и непреклонен и това застрашава съществуването на народа му. Според Юджийн Мерил Мардохей не иска да падне по очи пред Аман заради монотеистичната си вяра.<sup>12</sup> Съгласни сме с коментара на Джон Колинс, че „религиозният мотив за отказа не е открито изявен“<sup>13</sup>. Но това не означава, че отказът на Мардохей да се поклони на Аман не е продиктуван от религиозно убеждение. Възможно е също така Мардохей просто да не е бил длъжен да се покланя на Аман, тъй като дори персийските царе не са изисквали поклонение от поданиците си.

Аман хвърля жребий, за да определи благоприятен ден за изстреблението на юдеите. Жребият определя месец адар (3:7, 13)<sup>14</sup>, което дава на юдеите гостатъчно време, докато Бог по тайнствен начин работи и предизвиква обрат. Резултатът от жребия не е придружен с някакъв коментар, но читателят е наясно, че „решението е от Господа“ (Притчи 16:33). В този момент изглежда, че юдеите са един безпомощен народ, оставен на милостта на силен и безжалостен царски чиновник езичник, комуто е позволено да се разпорежда със съдбата им. Но краят на историята убедително ще покаже, че юдеите, които живеят в Персийската империя, все още се намират под Божията грижа.

Всички юдеи са в опасност. Мардохей е силно притеснен от този развой на събитията. Естир също е разтревожена, след като разбира за плана на Аман (4:4). Решителният момент в разказа е, когато Мардохей моли Естир да се застъпи за юдеите пред царя. Според Херодот (1.99; 3.77, 84) персийските царе са въвели закон, който забранява някой да се явява пред царя, без да е повикан. Трябвало е да помоли за аудиенция и да чака позволение. Изминали са пет години, откакто Естир се е омъжила за царя, и един месец, откакто той не я е викал да влезе при него. Тези обстоятелства са гостатъчно обяснение за нейното колебание.<sup>15</sup> Тя е уплашена и нерешителна и тогава Мардохей изрича най-известните си думи: „Защото, ако съвсем премълчиш в това време, ще дойде от другаде помощ и избавление на юдеите, но ти и бащиният ти дом ще погинете; а кой знае дали не си дошла ти на царството за такова време, каквото е това?“ (4:14). Някои коментатори смятат, че под „другаде“ Мардохей има предвид Бог, но е по-вероятно да става въпрос за друг човек или друг способ, който Бог може да използва, за да избави народа Си.

Думите на Мардохей са пропити с увереността, че Бог е способен суверенно да защити народа Си и нищо не може да осуети намеренията Му. С други думи, той пита Естир: „Не разбираш ли, че си родена в това време, сред юдеите в изгнание, точно в Суса и че ти е даден достъп до царя заради този решаващ момент в историята?“. Разбира се, отново името на Бога не се споменава, но то се подразбира.

<sup>12</sup> *Theology of Ezra-Nehemiah and Esther*, iBooks 453.

<sup>13</sup> *Introduction to the Hebrew Bible*, 553.

<sup>14</sup> Тринайсетият ден от месец Нисан е един ден преди Пасха (Естир 3:12-13), но това не се споменава. Тим Кенеди, *God's Message*, смята, че този пропуск сочи към светския манталитет на Естир, Мардохей и другите юдеи в Суса по това време.

<sup>15</sup> Карен Джобс, *Esther*, iBooks 344-345.

Естир взема решение. Тя е готова да рискува живота си, ако има някаква вероятност да спаси своя народ. За нея настъпва най-драматичният момент, който е изразен в думите: „Ако загина, нека загина!“ (Естир 4:16). Авторът представя Естир като героиня, която претърпява промяна. Майкъл Фокс отбелязва, че Естир преминава през три етапа: от пасивност към действие, а след това към авторитет<sup>16</sup>. Нейните човешки черти и чувство за отговорност могат да бъдат разпознати в това развитие, но основно работата на Светия Дух я прави способна да откликне подобаващо на молбата на Мардохей.

Естир не е спомената в 11-а глава на Послание до евреите, но мястото ѝ е там. Климент Римски (30–100 сл. Хр.) коментира: „Също и Естир, бидейки съвършена във вяра, се излага на не по-малка опасност, за да спаси дванадесетте племена на Израил от неизбежно унищожение“<sup>17</sup>.

Накрая тя се явява пред царя и той я приема. Мотивът за „благоволенieto“ отново се появява (5:2), което говори, че Бог отново действа провиденчески. Интересно е, че Естир не излага молбата си веднага, а кани царя и Аман на две последователни угощения. Колебливостта ѝ е необяснима, с изключение на факта, че така се отваря прозорец от време, в което се случват няколко важни събития. Тим Кенеди твърди, че „Бог е знаел, че тя ще се забави с опита да измоли своя живот и живота на народа си, и е използвал това забавяне, за да провокира събития, които със сигурност ще доведат до падението на Аман и опазването на юдеите“<sup>18</sup>.

Всичко това е завоалирана препратка към Божията основна цел. Според Дейвид Дорси този епизод е основният и представлява повратна точка на историята.<sup>19</sup> Всъщност в този конкретен случай личните качества на Естир не трябва да бъдат пренебрегвани. Дейвид Клайнс прави правилен извод, че този разказ е смесица от история на успеха, която подчертава инициативността на героинята, и история за избавлението, в която „щастливият край е резултат от провиденчески и непредвидими събития“<sup>20</sup>.

Следва поредица от благоприятни събития. Точно в нощта между угощения царят е измъчван от безсъние (6:1), поисква да му се чете от записаната книга на летописите и книжникът прочита точно записаното за Мардохей. Асуир пита каква награда е дадена на Мардохей и в този момент Аман

<sup>16</sup> Майкъл Фокс, *Character and Ideology in the Book of Esther*, iBooks 406. Карл Мур, *Esther*, от груга страна, твърди, че авторът акцентира върху сюжета и действието, а не върху характер или личностни характеристики. Освен това казва, че читателят се запознава с вътрешния свят на Мардохей и Естир само благодарение на добавените раздели С и D в гръцката версия на книгата Естир. Накратко, неговото твърдение е, че героите в книгата са „изобразени повърхностно“. В такъв случай не трябва да очакваме някакво развитие в характера на Естир.

<sup>17</sup> Цитиран от Тим Кенеди в *God's Message Through Secular Society in the Book of Esther*, CTSJ no. 14 (Spring 2009), 24.

<sup>18</sup> God's Message, 30.

<sup>19</sup> David Dorsey, *Literary Structure of the Old Testament*, 162.

<sup>20</sup> David Clines, *The Esther Scroll* (JSOTSup 30. JSOT, 1984), 146. В този смисъл Джойс Болдуин, *Esther*, 38, се изразява точно, като казва, че човешката отговорност е очевидна, но не трябва да бъде отделена от убеждението, че тези събития са част от по-голям план, за който единствено Бог е отговорен.

пристига в двора. Клайн отбелязва, че това най-критично събитие, което води до обрат в ситуацията, изглежда като случайност. Но натрупването на още благоприятни обстоятелства създава впечатлението, че те не са обикновена случайност.

Мардохей е издигнат в по-висока позиция точно когато очакваме смъртта му (6:1-12). Разказвачът наемква за уникалната позиция на юдеите пред Бога, като използва думите на Зереса, жената на Аман (6:13). Тя осъзнава, че за юдеите стои една по-висша сила.

Естир организира угощение не само за царя, но и за Аман. След като най-накрая изрича молбата си, поведението на Аман води до ситуацията, в която царят изтълкува погрешно действията му, и издава заповед за неговата екзекуция (7:8). На пръв поглед може да изглежда, че това са съвпадения, но по-скоро става въпрос за съвършено планирани събития, направлявани от ръката на Бога. И наистина, така Бог суверенно насочва хода на човешките събития.

В тази книга има много примери за обрати, но най-поразяващият от тях е екзекуцията на Аман: „И така обесиха Аман на бесилката, която беше приготвил за Мардохей” (7:10). Това впечатление за обрат на съдбата, заедно с употребата на ирония, е един от литературните похвати, които авторът използва, за да подсили основното богословско послание на книгата.

Естир отново се застъпва, указът за унищожението е отменен и е издаден нов указ, който дава право на юдеите да избият всичките си врагове (8:11). В този епизод Естир отново получава благоволение (8:4-5), много хора се обявяват за юдеи и страх от юдеите напада мнозина (8:17). Джон Клем твърди, че изразът „страх от...” е свързан с темите за наградата и благоволение и непряко сочи към „Божията намеса в историята в полза на Неговия избран народ”<sup>21</sup>.

Друг много явен обрат в обстоятелствата следва, когато юдеите избиват 75 000 от враговете си в същия ден, в който неприятелите им „се надяваха да им станат господари” (9:1)<sup>22</sup>.

Събитията в последните две глави са оставени без тълкувание, но читателят не е забравил статуса на юдеите в началото на разказа. Сега, в края на историята, онези, които са били маргинализирани и безсилни, получават безспорен авторитет и триумфират над враговете си. Царица Естир издава указ, с който постановява празника Пурим (9:32), и Мардохей става вторият по ранг след цар Асуир (10:3).

Не може да не ни направи впечатление дължината на последната част от книгата. Обратът е подробно описан (9:2-16), текстът дава указания как трябва да се празнува тази паметна победа (9:17-32) и уверява читателя в

<sup>21</sup> John F. Klem, *Investigation of Esther*, 80.

<sup>22</sup> Според Септуагинта убитите са около 15 000.

бъдещото благоденствие и сигурност на Божия народ. Авторът нарочно подчертава сигурността на благоприятните резултати. Чрез това подробно описание на триумфалния завършек за юдеите авторът насочва погледа ни към Бог, чийто действия невинаги са ясни за всички, но въпреки това Той е главният герой в историята.

Краят на разказа, изглежда, внушава, че както Бог е бил способен да спаси народа, с който е сключил завет, от надвисналата опасност, така Той ще подсигури осъществяването на Своите цели в историята на изкуплението. Бог има намерение да поправи всички злини и освен това има властта и силата да осъществи плана Си.

Трябва да споменем и противоречивия статут на книгата в канона. Това е единствената книга в Стария завет, която не е открита между свитъците от Мъртво море и не присъства в най-стария християнски списък на каноничните книги на епископ Мелитон Сардикийски. Източните църкви не я приемат за канонична, а Лутер е предпочитал книгата изобщо да не е съществувала. Жан Калвин никога не е използвал Естир в проповедите или коментарите си, а Мартин Лутер отхвърля книгата Естир заедно с Втора книга Макавейска. От друга страна, известният юдейски философ Мойсей Маймонид заявява, че когато Месия гоиде, книгата Естир и Петокнижието все още ще са тук.<sup>23</sup>

Правилното тълкуване на всяка книга от Библията зависи от целия канон, като това важи с особена сила за книгата Естир. В нея не се споменават името на Бога, Мойсеевият закон, заветът, храмът, но това не означава, че книгата е лишена от каквото и да е богословско послание.<sup>24</sup> Всъщност ние можем да го открием само в рамките на по-широкия контекст на библейския канон.

По отношение на каноничното тълкуване на Естир Майкъл Фокс казва: „Значението зависи от контекста и в контекста на канона, както юдейския, така и християнския, този свитък е част от по-голямото свидетелство за Божието управление на историята”<sup>25</sup>. Обратното също е вярно: всяка книга, която е част от Писанията, има важен принос към богословието на Стария завет.

Доктрината за Божието провидение, която може да бъде открита в други книги от Библията, ни помага да разберем, че в книгата Естир Бог е суверенната сила, която работи в събитията от световната история. Със сигурност трябва да споменем заключението на Карен Джобс: „Тази книга е каноничен пример за това колко неразбираеми биха били животът и историята, ако Бог беше избрал само да действа, без да говори”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Sayce, *Introduction to the books of Ezra, Nehemiah and Esther*, 100.

<sup>24</sup> Луис Б. Патън, *The Book of Esther* (ICC. NY: Charles Scribner's Sons, 1908), 97, осъжда книгата твърде строго с твърдението си, че „в нея липсата на религия е толкова очевидна, че никога не е трябвало да бъде включвана в канона на Стария завет”.

<sup>25</sup> Майкъл Фокс, *Character and Ideology*, 238.

<sup>26</sup> Karen Jobes, *Esther*, iBooks 102.

Въпреки че книгата рядко прави алюзии към други части от Стария завет, подобни богословски теми могат да бъдат проследени в наративите за Йосиф и Данаил. Освен това свидетелството за действието на Бога в полза на Неговия избран народ ни помага да тълкуваме събитията в книгата Естир като изкупителни. Джон Клем проследява няколко теми, които свързват наратива за Естир със заветната история на Израил: избор, заточение, благоволение, война и цел.<sup>27</sup> В Новия завет книгата на Естир не е цитирана, нито има препратки към нея, но тъй като е част от канона на Писанията, читателят може да разбере, че е застрашено не само оцеляването на юдейския народ, но и идването на бъдещия Месия.

В този кратък преглед на книгата Естир твърдим, че макар Бог да не се споменава, Той е главният герой в историята и без Неговото присъствие и провиденческо действие наративът не може да бъде обяснен правилно. Бог може и да е „скрит“, но всъщност е навсякъде. Той е зад всяко привидно незначително събитие, зад всяко обстоятелство и всяко съвпадение, като действа съгласно заветните Си обещания.

Съдържа ли тази кратка книга послание за нас, християните, които живеем в XXI век? На първо място, тя може да бъде голямо насърчение за нас, когато изглежда, че Божиите намерения са осуетени, че злото е завладяло нашето общество и се чувстваме безпомощни срещу сили, по-могъщи от нас самите. Бог е бил способен да опази Своя избран народ и сега Той е достатъчно силен да доведе докрай изпълнението на плана Си за Своята възлюбена невеста, Църквата. Както казва Уайлънд, можем „да се доверим на верния Бог, Който понякога предпочита да работи тихо зад кулисите, но все пак целенасочено (Ефес. 1:11) до най-малката подробност“<sup>28</sup>.

Друго приложение можем да открием в решението на Естир напълно да се идентифицира с Божия народ. Карен Джобс правилно предполага, че в книгата Естир ние откриваме истината, че „според Божието провидение животът на отделната личност е неразривно свързан с общността на Божия народ и обратно“<sup>29</sup>. Никой от нас не може наистина да преуспява независимо и самостоятелно, като води живот, който е отделен от Христовото тяло.

Ключов урок от книгата е, че не трябва да презираме обикновените събития и да ги смятаме за маловажни. Това е начинът, по който Бог твори и разгръща нашия живот. Освен това можем да бъдем спокойни, че със сигурност имаме Божията защита. Христос потвърждава тази истина, когато казва на учениците Си, че „на вас и космите на главата са всички преброени“ (Мат. 10:30). Без да присъства в текста, Бог продължава да насърчава, утешава и да дава надежда на Своите хора чрез историята на Естир.

<sup>27</sup> John Klem, *Investigation of Esther*, 78.

<sup>28</sup> Weiland, *Literary Clues*, 47.

<sup>29</sup> Karen H. Jobes, *For Such a Time as This*, 10.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.
- Baldwin, J. G. *Esther*. TOTC (Downers Grove, Ill: 1984).
- Brenton, Lancelot C.L. *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, 13<sup>th</sup> printing. Hendrickson, 2009.
- Clines, D. J. A. *The Esther Scroll*. JSOTSup 30. JSOT, 1984.
- Collins, John. *Introduction to the Hebrew Bible*, 2<sup>nd</sup> ed. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014.
- Dorsey, David A. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi*. Baker, 1999.
- Duguid, Iain M. *Esther and Ruth*. REC. Phillipsburg, New Jersey: P & R Publishing, 2005.
- Fox, Michael V. *Character and Ideology in the Book of Esther*, 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Jobes, Karen H. *Esther*. NIVAC. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999.
- Jobes, Karen H., „For Such a Time as This”: A Defining Moment in Christian Ministry,” *Faith and Mission* 14 (Fall 1996): 3-12.
- Kennedy, Titus. „God’s Message Through Secular Society in the Book of Esther,” *Chafer Theological Seminary Journal CTSJ* no. 14 (Spring 2009): 23.
- Klem, John F., „An Investigation of Esther as an Episode of Covenant History in a Foreign Court” *JMAT* 07:1 (Spring 2003): 69.
- Longman III, Tremper and Peter Enns, ed. *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry and Writings*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2008.
- Longman III, Tremper and Raymond B. Dillard. *An Introduction to the Old Testament*. 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006.
- Mangano, Mark, ed. *The College Press NIV Commentary: Old Testament Introduction*. Joplin, Missouri: College Press, 2005.
- Merrill, Eugene H., „A Theology of Ezra-Nehemiah and Esther,” in *A Biblical Theology of the Old Testament*, ed. Roy B. Zuck. Chicago: Moody, 1991.
- Moore, Carey A. „Esther, Book of,” in Freedman, David N., ed. *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2. New York City, NY: Doubleday, 1992.
- Moore, Carey A. *Esther: Introduction, Translation, and Notes*. AB 7B. Garden City, NY: Doubleday, 1971.
- Paton, Lewis Bayles. *The Book of Esther*. ICC. NY: Charles Scribner’s Sons, 1908.
- Pfeiffer, Robert. *Introduction to the Old Testament*. NY/London: Harper and Brothers, 1941.
- Sayce, A. H. *An Introduction to the books of Ezra, Nehemiah and Esther*. London: The Religious Tract Society, 1889.
- Vanhoozer, Kevin J., ed. *Theological Interpretation of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker, 2008.
- Walton, John H., Matthews, Victor H. and Mark W. Chavalas. *The IVP Bible Background Commentary. Old Testament*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Weiland, Forrest S., „Literary Clues to God’s Providence in the Book of Esther,” *Bibliotheca Sacra* 160 (Jan 2003): 34-47.

Откъс от новата книга „Професорско каре“ на Цочо Бояджиев, Калин Янакиев, Георги Каприев и Владимир Градев, издание на Фондация „Комунитас“.



## ТЕОДИЦЕЯТА

20 декември 2018 г.

**Калин Янакиев:** Днес ви предлагам да обсъдим една тема, която е изключително мъчителна за религиозната и за философската мисъл. Същевременно тя има и свои съвременни проявления. Това е темата за теодицеята или за богооправданието. Съзнавам много добре, че тази тема може да прозвучи за мнозина стряскащо – ние да оправдаваме Бога, нали Той е всемогъщ, нали Той е всесвят, нали Той е премъгър и всеблаг, нима Той се нуждае от нашите оправдания?! На вас ви е много добре известно обаче, че изглежда мъчителността на проблема се поражда тъкмо от това, че макар Бог да е всемъгър, всеблаг и всемогъщ, в света съществува зло. И което е най-мъчителното – често пъти съществува зло, което е, поне наглед, абсолютно безсмислено, зло, което няма никакво разумно обяснение или никакъв разумен смисъл. Е, следователно задава човешката съвест или страдащото човешко сърце въпроса: как Бог е всеблаг, как е всемогъщ, как е премъгър, след като е допуснал на този свят да има безсмислено страдание, напразно страдание, огромно страдание и по обем, и по интензитет. Тоест този въпрос не може да не бъде зададен. Вие също така много добре знаете, че на този въпрос са давани многобройни отговори. Дали трябва да повторим тези отговори, чисто образователно, или е добре да помислим върху самия феномен *теодицея*? Да помислим доколко има правда в този вопъл на човешкото сърце и доколко действително бихме могли да извършим подобно богооправдание, ако въобще се одързостяваме да го извършваме.

**Георги Каприев:** Да, разбира се, голямо нахалство е това от наша страна. Трябва да кажа, че няма начин да не повторим някои от вече извървените пътища по простата причина, че те са част от мисловния фонд на човечеството – поне на християнското или на авраамитското човечество. Защото, помислете, в елинската митология мигар някой е съдил боговете за злото? Напротив, според самите митове те щедро произвеждат зло, за да кулминира цялата работа в богинята Съдба, която несправедливо дава добро или зло, без оглед на заслуги и деяния. Това е авраамитски феномен, но на мен ми е по-лесно да говоря за християнството, доколкото го познавам по-добре. Ще кажа, че за християнството това е болезнен проблем тъкмо защото Бог се

мисли, от една страна, като всеблаг, а от друга страна – като Творец на света от нищо. Няма я там злата и съпротивяваща се материя, която изкривява разни работи, тя е сътворена заедно с формата. И в този смисъл е близко до ума да се задава въпросът: добре, откъде идва злото, *unde malum*? Това е класически въпрос през всички християнски векове и особено за средновековната схоластика. Предлагам да вървим нататък, за да не разсейваме вниманието, а после сигурно ще кажа нещо за експериментите за отговор по този въпрос, които аз познавам.

**Цочо Бояджиев:** Въпросът е, че християнството заварва някакви отговори на подобни въпроси, които обаче са нефункционални и не могат да бъдат приети. Георги Капривев спомена за материята като зло. Допускането на конкурентен бог всъщност сменя всемогъществото на Бога. Бог, който не е всемогъщ, който винаги се съобразява с някакъв партньор при създаването на нещата, не е Бог. Може също да се допусне, че след като има зло в света, Бог, който е Творецът на всички неща, е всъщност създателят и на злото, тъй като има някакво съотношение между причината и следствието. След като следствието е зло, в някаква степен злото би трябвало да присъства и в производителя на това зло. И двете хипотези не са приемливи, тъй като пък втората сменя всеблагостта като характеристика на Бога.

**Владимир Грагев:** Все пак не можем да не отчетем, че самият термин *теодицея* е твърде нов. Той е изкован през Просвещението от Лайбниц, който отговаря на дотогавашните решения на въпроса за съвместяването на Божието всемогъщество и всеблагост с наличието на злото и страданието в света. Всъщност първото и голямо решение го дава още Платон в *Държавата* и *Законите*, където заявява чисто и просто, че Бог е невинен, *θεός ἀναίτιος*. По-нататък тази теза ще се потвърди в някои от големите стратегии на западното мислене – било елинистична, било християнска. Другата голяма стратегия ще бъде на дуалистите, апокалиптиците и т.н., които ще кажат: дори и сега светът да е в плен на злото, ще дойде момент, когато всичко ще се оправи, ние знаем начина, по който това ще стане, и ще решим всички проблеми. Със силата на своя разум Лайбниц – а той е безспорно голям философ и математик, един от създателите на съвременната математика – заявява, че проблемът просто не съществува, че разсъждавайки върху всички възможности, Бог изчислява възможно най-добрия свят, че всеки друг свят щеше да бъде по-лош от този, който съществува в момента, и ние трябва да приемем, че живеем във възможно най-добрия от светове. Това е прочутата теза на Лайбниц, която преразказвам съвсем опростено.

И ако все пак се случват някакви злини, дори такива, които са необясними за нас – например природните бедствия или страданията на невинните, те може би са необходими в цялостния план на мирозданието и в крайна сметка ще бъдат за добро или необходимо зло. Скоро след това – на 1 ноември 1755 г., тоест близо 40 години след смъртта на Лайбниц – се случва Лисабонското земетресение. То привлича вниманието и заради това, че става на 1 ноември, деня на Все светии, когато цялото население на Лисабон е в храмовете, къде-

то се отслужва празничната меса. Всички храмове са разрушени, почти цялото население загива, с изключение на обитателите на квартала на червените фенери, който се е намирал близо до пристанището и единствен остава недокоснат от земетресението. Тогава Волтер, обзет от *Schadenfreude*, злорадство, пише своята прочута поема за Лисабонското земетресение, в която казва: ето какво се случи в най-благочестивия град, това не порази Париж, столицата на разврата, не порази дори квартала на разврата в Лисабон, а всички благочестиви хора с техните деца. След това той пише и прочутия *Кандид*, за да покаже какво може да се случи на човек в най-добрия от всички възможни светове. Малко по-късно Кант пише не по-малко прочутата си статия за невъзможността на всяка теодицея, на всяко оправдаване на Бога за наличието на злото в света, като доказва, че във всеки един от тези моменти на Бога се приписват характеристики, които са по същество аморални, а оправдавайки злото или отговорността на Бога за злото, ние фактически оправдаваме себе си и собствения си недостиг на морално чувство. Тъй че Кант заявява: за разума този проблем не съществува. Разбира се, с това проблемът не се изчерпва нито от интелектуална, нито от религиозна гледна точка. Проблемът си остава все така предизвикателен и бихме могли да разсъждаваме за него.

**Калин Янакиев:** Разбира се, че въпросът не се затваря, защото и да е неразрешиш за разума, той продължава да съществува за съвестта и за сърцето. Разбира се, че Лайбниц е неправ в онова, което казва, защото той фактически не приписва всемогъщество на Бога. Ако това е най-добрият от всички възможни светове и все пак в най-добрия от всички възможни светове може да се случат злини като Лисабонското земетресение, то Бог не е всемогъщ. Ако Той беше всемогъщ и всесвят, щеше да създаде свят, в който това не би било възможно. Все пак Бог не е ограничен от възможностите, Той твори възможности. Добре, това бил най-добрият от възможните светове, но нима Бог работи с дадени му възможности? Не, християните и въобще авраамитите изповядват един Бог, който сам твори възможностите. Е, това ли е сътворил като най-добрата възможност, ще попита съвестта – възможност, в която може да се случи Лисабонското земетресение? Така че въпросът остава отворен.

Има, разбира се, един фундаментален отговор, който обикновено се дава, и той гласи: не обвинявайте Бога, защото за злото е виновна човешката свобода. Човешката свобода е онази, която твори злото. Фундаментално религиозният човек ще отговори и на това – добре де, ама защо пък Лисабонското земетресение да зависи от човешката свобода. Ще се каже: защото човекът е грехопаднал, защото той се е отделил от Бога и от света на Бога и последиците за цялото битие се стоварват включително и върху него. Мъчителността на въпросите обаче е в друго. Добре, Бог е създал човека свободен, Той го е създал с основание свободен, с много блага цел. Той го е създал свободен, за да може свободно да влезе във връзка с Него и да достигне висшето благо на богообщението. Това е целта, с която Бог е създал човека свободен. Разбира се, че с това Той е поел страшен риск, поел е риска човекът, доколкото е сво-

боген, вместо към тази дадена му от Бога цел да завие в точно противоположното. Но можем ли да обвиняваме Бога за това, че е поел този риск, след като е обещал висшето благо, а ние сме онези, които са се отклонили надолу? И тук възниква най-мъчителният въпрос: да, така е, Бог е абсолютно обоснован в тази цел, която ни е дал, абсолютно обосновано е неговото решение да сътвори човека свободен, висша е, огромна е благостта на онова, което човешката свобода може да заслужи, но рискът да се провали може да доведе до невероятни страдания на невинните. Тук идва друг един, по-късен писател, Достоевски, който в лицето на героя си Иван Карамазов от *Братя Карамазови* привежда едни ужасяващи истории за страдание и смърт на съвсем малки и невинни деца и пита вярващия си брат Альоша струвало ли си е Бог да поеме такъв риск. Да, благо, което Бог е можел да спечели, е огромно. Да, не Бог, а човек е виновен, че е употребил свободата си не за да спечели това благо, а да падне в зло. Но Бог е предзнаел, че такъв риск съществува. Струвала ли си е цената Бог да поеме този риск, след като от другата страна на кантара стоят сълзите дори на едно невинно дете? И Иван Карамазов е така красноречив, че действително засяга нашата съвест. Брат му Альоша не може да отговори на този въпрос. Струва ли си?! Изглежда не си струва, казва човешката съвест. От друга страна, човешката вяра казва: не мога да похуля Бога. И ето мъчителността на целия този въпрос.

**Цочо Бояджиев:** Да, ситуацията е като при детето, което прави пожар, а родителите поемат отговорността, че са му предоставили кибрита. Затова Бог изглежда виновен в това, че е предоставил такова опасно средство на човека като свободата, като свободния избор. Но самото предназначение на човешкия род предполага такъв дар. Защото целта на човека е възсъединяване с Бога, и то възсъединяване по любов, не по субстанция, както е в древността, а по любов. А любовта е невъзможна извън свободната воля. Така че това е един безусловно добър дар с всички рискове, които следват.

**Калин Янакиев:** Но цялата мъчителност на въпроса е: добре, това е един безусловно добър дар, няма как да не бъде поет при този дар и рискът, обаче от този риск може да произлезе ето това зло, струва ли си? Ако си позволя да довърша хипотетично Иван Карамазов, той би могъл да попита: не беше ли по-добре човек въобще да не беше създаван, след като съществува риск един от неговите представители да извърши такова зло над едно невинно същество. Да, благо, нямаше да се случи, да, богообщението по любов нямаше да се случи, но и това страдание нямаше да го има. Лесните сред християните могат да отговорят и на този въпрос: да, ама Бог е приготвил възмездие, душицата на детето тутакси ще бъде взета в рая и то ще се къпе в такова блаженство, че в паметта му и помен няма да остане от онова, което е изстрадало, а пък извергите, които са причинили страданието, вечно ще се мъчат в ада. Иван Карамазов обаче продължава да пита: а тези часове, в които детето умираше и не знаеше за възмездието, и сърцето му се пръсна от ужас, с тях какво да правим? Питам, Господи, Ти как търпиш това, какво можеш да направяш с това? С онова, което ще стане сетне, знаем какво ще направяш, а с това, което става в момента, с него как се примиряваш, след като моята

слаба човешка съвест не може да се примири?

**Георги Каприв:** Тук имаме различни пътеки към темата, аз ще хвана едната от тях и тя пак е свързана със свободата. Ако Бог беше такъв, че тичаше като Бърза помощ всеки път, когато се появи такава чудовищно, необяснимо и незаслужено зло, тогава отпада цялата комедия. Тогава въпросът не е защо Бог създаде човека, тогава въпросът е защо Бог създаде света. Защото светът пък, ако следим библейския разказ, е създаден тъкмо заради човека. А защо създаде човека – Цочо Бояджиев преди малко го каза, аз ще го повторя с други думи – за да има Бог син по свобода, син по любов, син по собствен избор. Защото по природа Той си има Син, но Той е Син по природа, не е свободно действието на Бог Син да стане Бог Син, то е необходимо действие. А гали си струва рискът? Много хубав въпрос. Хайдегер го задава по друг начин, без да има нещо общо с теодицеята и християнството, въпросът е защо има нещо, а по-скоро няма нищо. Защо да няма нищо, ето това е въпросът. Първата стъпка е – всички тези въпроси щяха да бъдат смислени, респективно безсмислени, ако го нямаше света. Ето този риск гали си струва, това е въпросът.

**Калин Янакиев:** Ако Иван Карамазов е последователен, ще каже: не, и светът не си струва риска, защото светът е създаден заради човека.

А човекът е създаден свободен, защото е основателно да е свободен.

А ако е основателно да е свободен, няма как Бог да тича като пожарна, както казваш ти, и да му взема свободата, защото тя е гадена веднъж завинаги сериозно, но пък от нея произлезе това, което произлезе, и с това аз не мога да се примиря. Ако ме питаш, Боже, трябваше ли да създаваш света, ако в този свят щеше да се случи това, което аз разказвам на брат си Альоша, то аз казвам: да не бе създаден.

**Владимир Градев:** Той връща билета.

**Калин Янакиев:** Той връща билета и единственото, което може да му се каже е: кой си ти, човече, че питаш и се заканваш на Бога. И този въпрос звучи резонно, ако от другата страна не стояха ужасяващите случки: а защо да не питам, я вижте тези случки! Тогава Бог престава да е Бог, Той става чисто и просто господар, пред който ни е забранено да говорим. А защо ни е дал съвест, която се измъчва тогава?

**Владимир Градев:** По някакъв начин съвестта трябва да продължи да се измъчва, това е абсолютно необходимо. От друга страна, тези размисления – и разговорът на Иван Карамазов с брат му в крчмата, и нашият диалог сега – не са за скръбните дни, едва в по-спокойните дни ние можем да включим разума. Преди малко Георги Каприв зададе въпроса *unde malum*, откъде идва зло. Бихме могли да размислим преди всичко за това какво наричаме зло, кое е *злото*, за което говорим. Нека разсъждаваме и от християнска перспектива,

защото виждаме, че размишлението на Иван Карамазов излиза извън полето на християнството, то е глобално метафизическо размишление и от това въпросът в никакъв случай не става по-лесен. Виждаме, че по някакъв загадъчен начин злото присъства в творението още преди грехопадението.

**Калин Янакиев:** Как преди грехопадението?

**Владимир Градев:** Змията е там преди грехопадението.

**Калин Янакиев:** Да, но християнството отговаря на този въпрос – грехопаднал е първозданныят ангел, той е паднал.

**Владимир Градев:** Но в Библията това обяснение го няма, то се дава пост-фактум...

**Калин Янакиев:** И то трябва да се даде, иначе ще стигнем до дуализма.

**Владимир Градев:** Не бих казал, че непременно трябва да стигнем до дуализма. Всъщност това е най-добре формулирано в Корана, където имаме фигурата на Иблис, който отказва да се преклони пред волята на Аллах. Там злото също е свързано с гордост, с прекомерност, с бунт против Божията власт. Калин Янакиев беше писал за Йов в една от своите книги, няма да навлизам в тази тема, но там сатаната също присъства и е част от Божия двор, като при това не говорим за дуализъм. Какво е мястото на змията, какво е мястото на сатаната? Сатаната тук не е паднал, той е част от Божия двор, нещо повече, него Бог го изпраца – на еврейски език *сатана* означава обвинител – да гледа какво става по света и да намери кого да обвини и да съблазни. Лично Бог го изпраца. Сам Бог казва в книгата на Исаия: от Мене са нощта и деня, злото и доброто. „Аз създавам светлината и творя тъмнината, правя мир и причинявам бедствие. Аз, Господ, върша всичко това” (Ис. 45:7).

**Калин Янакиев:** Колеги, аз ви призовавам да не се впускаме в темата за природата на злото, защото тя е огромна. Нека приемем отговора, който дават практически всички християнски деноминации: злото е от свободната воля, било на сатана, първозданныя ангел, било на човека. От свободата е. Свободата е безценен дар, тя не може без този риск. При теодицеята ние не питаме за злото, при теодицеята се пита за нещо друго, пита се как да оправдаем всемогъщия и всеблаг Творец, че е допуснал този страшен риск от свободата, която произвежда злото. Как да го оправдая? Всички оправдания са за след това – след това Той ще възмезди, след това Той ще възнагради. А в момента, в който се случва злото?

**Владимир Градев:** Но ако приемем, че злото е свързано само и единствено със свободата на човека, не можем да си обясним все пак два факта – наличието на природното зло, което...

**Калин Янакиев:** Не, веднага ще ти го обясня. Грехопадението води до дегра-

гация на цялата природа. Нека не се впускаме в този разговор, но това е отговорът на монотеистичните религии.

**Владимир Градев:** Не, не е това отговорът. Когато в Евангелието на Йоан питат Исус защо един човек е спял по рождение, дали родителите му са съгрешили, или той самият, Христос отговаря: „Нито моя е съгрешил, нито родителите му...” (Иоан. 9:3). Ако тръгнем по тази линия обаче, ще видим, че Той не обяснява греха за слепотата на детето, а отговаря загадъчно и всъщност не отговаря на въпроса.

**Калин Янакиев:** Не цитираш докрай обаче.

**Владимир Градев:** Той казва: „...за да се явят делата Божи върху му” (Иоан. 9:3).

**Калин Янакиев:** Така е, пак има някаква цел.

**Владимир Градев:** Да, има някаква цел, но какво означава това, как да го разбирате: *да се явят делата Божи*?

**Калин Янакиев:** А страданието на това момиченце при Иван Карамазов, което родителите му затварят в нужника и го оставят там, казвайки му, че са го оставили завинаги, и неговото сърце се пръска от ужас, защото не знае, че това не е така – то с каква цел е направено? За да се прослави Син Божий после? Как, кога? – пита Иван Карамазов. Питат и съвестта, и сърцето на всеки човек. Вижте, аз нарочно играя сега някак си адвокат на дявола. Известно е, че съм християнин, изповядвам, че съм християнин, което означава, че вярвам пред лицето на този скандал. Ще ви задам и един друг въпрос – кои са тези, които строят теодицеи в книгата на Йов, за която беше споменато? Утешителите на Йов. И какво става в края на книгата? Бог проговаря през бурята и най-неочаквано казва на тези, които са строили през цялото време теодицеи, че не са говорили „тъй вярно, както Моят раб Йов” (Йов. 42:7). А как говори Йов? Той само в началото приема безропотно това, което Бог му е изпратил. След това започва да пита и да обвинява. Тоест той е този, който говори срещу Бога, който даже казва, че иска да се съди с Него. И Бог му позволява, Той благославя неговите въпроси, неговите недоумения, неговите ропоти и осъжда строителите на теодицеите. Това защо е така според вас?

**Владимир Градев:** Словата на приятелите на Йов могат да се резюмират така: и ти не си съвсем без грях, потърси вината в себе си, никога не вни Бога, Бог е невинен, Той възмездява правилно и Неговата справедливост е над всичко, Той дава всекому според делата му. Това възмущава Йов дълбоко и той пита: дори да съм грешен, нима съм чак толкова виновен, че да заслужа това, което ме сполетя. Той се възмущава от – и това е големият нравствен проблем, който Йов повдига – диспропорцията между греха или провинението на някои хора и онова, което ги сполетява. От друга страна, това, което го възмущава особено силно, е благоденствието на негодниците, на безнравствените и неблагочестивите, които охолстват в този живот. Докато злото,

изглежда, поразява – и това е големият скандал – малки момиченца като това, за което разказва Иван Карамазов, или други невинни и чисти създания. Например някой човек, който е скромен, смирен, не ламти за пари, нито за богатство, не върши гадости в живота си, и тъкмо него разяжда ракът и той си отива без време и без смисъл, а другият – другият живее дълго и благополучно... И остава моралното ни възмущение от всичко това. Отговорът, който дава Бог, когато казва, че Йов е говорил за Него по-вярно от приятелите си, означава, че нашето сърце трябва да остане неспокойно, то трябва да продължи да се вълнува. Но как отговаря Бог на Йов – с две дълги слова, които никого не биха утешили и на никого не биха отговорили. Той започва да му разказва за левиатана, за бежемота и т.н., като му се явява в бурята. И оттук традиционният отговор, който дават християнството и юдейството, е, че светът не е антропоцентричен, както си мислим, а е теоцентричен. Оказва се, че Божиите пътища не са човешките пътища. Кой си ти, че да се съизмерваш с Бога?

**Калин Янакиев:** Е, питам ви колеги, съгласни ли сте с това, което действително се казва често в традицията?

**Цочо Бояджиев:** Това имах предвид, че след Тертулиан се прави разлика между двете логика – на човешкото поведение и на божествените решения, които могат да бъдат съпоставени дори по един абсурден начин. Така че ние нямаме мерилото за това, което Бог върши. Но тук ще се върна към една дума, която изпуснахме напоследък – думата *любов*. Нека си помислим с представите за човешката любов, любовта също е дар, тя е нещо, което те спохожда, нещо, което ти се случва. Затова във френския език например *влюбвам се* не е активистко изказване, там изказът е *падам в любов*, тоест нещо ми се случва. Дар, който е също риск. Любовта се разгръща над бездната, но не любовта в нейните продължения като изневярата, изстудяването на отношенията. По-добре ли е да не получим този дар на любовта, отколкото да го получим и да поемем рисковете?

**Калин Янакиев:** Не е по-добре...

**Цочо Бояджиев:** Макар че може би има хора, които биха...

**Калин Янакиев:** Най-вероятно. Християнската традиция е такава, че нещата от Стария завет се тълкуват обикновено като праобраз на Новия завет. Защо Бог благославя ропотите на Йов, а не благославя строителите на теодицеи, неговите утешители? Защото сам Бог не се защитава, сам Бог чути щитовете на теодицеите и това е абсолютно безспорно. Защото Христос не е дошъл да опровергае виковете и дължуканията на юдейската тълпа, а да ги претърпи. Защото сам Бог не се нуждае от теодицеите. Владимир Градев беше писал за това в една своя книга, оттам някак си се завързаха мислите ми. Съвременната епоха започва да се възмущава от това непрекъснато настояване на теодицеите. А след Освиенцим и ГУлаг – пак теодицеи. Има мислители, например Жан-Люк Марион, когато Владимир Градев цитира в тази

своя книга, които възкликват: Бог не е ли винаги толкова невинен там горе в небесата, защото той чисто и просто не съществува. Отговорът на този въпрос е: сам Бог не се нуждае от теодицеи. Ние можем да извършим оправдание на определени Негови действия и имаме право, защото Той е всемогъщ, е премъдър, е всеблаг. Но въпреки че е такъв, Той сам е решил да дойде тук, да поеме съда на човека, да се пригвозди на кръста, да приеме абсолютно незаслужените плювки и ругатни, защото е солидарен с човека. Ето го отговора на Христос, Той сам казва: Аз съм солидарен с това момиче, имате право. Имате право да ме нарушавате, имате право да ме оплюете, имате право да ме пригвоздите на кръста, Аз приемам това. В диалога си с Виторио Масори папа Йоан Павел II отговаря точно така: Бог даде на човека разум и с това се постави пред неговия съд. И в това има някаква невероятна милост. Инак, ако я нямаше тази милост, ако го нямаше този доброволен отказ на Бога в Иисус Христос да се противопостави на теодицеите, ние щяхме да имаме един господар, но нямаше да имаме един Господ.

**Владимир Градев:** Калин Янакиев каза нещо много важно. От една страна, в Стария завет ние действително имаме щита на закона или това, което наричаме с модерния термин *теодицея*. Христос идва и сваля този щит, това е свършено точно. Тъкмо в тази сцена от Евангелието на Йоан, за която говорихме, е показано ясно колко тежко е това зло, защото то е физическото, сляпото зло, което трудно може да бъде изведено от греховността на човека. Бог отговаря: *да се явят делата Божи*, и сам излекува слепеца. Де факто Той не отговаря на въпроса за произхода на злото, защото го намира за нерелевантен, показвайки, че този въпрос е не просто теоретичен и спекулативен, а изисква от нас преди всичко да поемем предизвикателството, изисква нетърпимост на съвестта ни и действие, за да го няма злото в света, за да бъде то намалено. Макар че в крайна сметка ние знаем – отговорът не е само в нас. Сам Христос, сам Бог трябва да слезе на земята.

**Калин Янакиев:** Той и слиза, и казва: *всичко, което сте сторили на едного от тия Мои най-малки братя, Мене сте го сторили*. На въпроса на Иван Карамазов: *Ти как претърпя страданието на това малко момиченце*, Той направо отговаря: *претърпя го*. Не казва: *ами защото съм всемогъщ, защото всичко е обосновано...* А направо отговаря: *претърпя го, Мене сте го сторили*.

**Владимир Градев:** И това е голямото Негово предизвикателство. Той изисква във всеки един момент от нас конкретното и живо проявление на любовта, за която говори Цочо Бояджиев. Изисква конкретната ни солидарност с това страдание и онова, което можем да направим, за да бъде то намалено, съзнавайки същевременно, че това не е по нашите сили и способности.

**Калин Янакиев:** Все пак ние разсъждаваме за това как Бог отговаря, а що се отнася до нас, е ясно – доколкото можем и както можем.

**Владимир Градев:** Това е, което виждаме в Евангелието. Инак би могло да има и други решения. Как Бог би могъл да отговори? Бихме могли да помислим за

това, ако го мислим вече на друго, метафизично равнище, че щом имаме понятие за добро, би трябвало да имаме и понятие за зло. Ако казваме, че Бог е светлина, която свети сред хората, трябва да добавим, че за да я има тази светлина, трябва да я има и тъмнината, светлината носи със себе си и тъмнината. От тази гледна точка Бог е произход на злото, защото то не е независима от Него сила, но то съществува. Именно тук бихме могли да кажем, че злото е обяснено, защото Бог отстъпва от Своето всемогъщество в името на човешката свобода и в името на творението. Бихме могли да дадем различни обяснения за това, казвайки *не* на злото. Злото е това, което не трябва да бъде – както от божествена, така и от човешка гледна точка. Затова и не можем да решим въпроса, казвайки абстрактно едно или друго, без същевременно да се запитваме и за природата на злото. Така че бих могъл да кажа, без да търся оправдание, че отношението между Бога и злото е като отношението между светлината и сянката – светлината, която носи със себе си тази сянка, за която говорихме преди време.

**Георги Каприв:** На мен ми харесва решението, което даде Калин Янакиев. Аз клоня към него – това че състраданието, изстрадването на злото, което човекът страда, го страда и Бог. Но понеже стана дума за Христа преди малко, в Евангелието има едни страшни думи, защото от кръста Той казва: „... Боже Мой, Боже Мой! Защо си Ме оставил?” (Мат. 27:46). Това богоизоставяне на самия Син Божий в Неговото възплъщение, в Неговото ставане на човек, дали се отнася и за останалите човеци?

**Калин Янакиев:** Не, Той казва: „Отче, защо си Ме оставил”, защото в този момент страда и страда по същия безизходен начин, по който страдат хората, но ние добре знаем, че Той доброволно прави това. Като Бог, Той би могъл да слезе от кръста, както го призовава тълпата: ако си Син Божий, слез от кръста, за да видим и да повярваме. Той не слеза от кръста, за да могат по-късно хората да повярват, че отговорът, който Бог дава на въпроса: *защо, Боже, допусна?*, е: допуснах, защото това се съдържаше в гара на свободата, но не допуснах това да се случи на вас, защото Аз Го страдам. Този отговор изглежда много привлекателен и аз пак ще кажа, че не слагам тук точката. Навремето един човек ми възрази така: а това не е ли обратното на онова да се твърди, че Бог няма напълно човешка природа. Тоест, ако Бог страда нашите страдания, то значи ние въобще не ги страдаме. Следователно няма зло, злото е само по отношение на Бога, а доколкото Той е всеблаг, го и прощава. Значи ние просто изчистваме, изпаряваме света от злото, то е сторено само на Бога. Христос казва: „Доколкото сте сторили това на едного от тия Мои най-малки братя, Мене сте го сторили”, което означава, че можем да вдигнем ръце и да бъдем спокойни, значи само Бог е страдал, това детенце не е страдало, на Христос са го направили. Това не е ли пак малко силно да се каже? Трябва и едното, и другото да удържим. Така или иначе, за мен е изключително важно, и с това мисля да завърша, да удържим вярата си в един всемогъщ, всеблаг и премъдър Бог. Инак той не е Бог по нашите мерки за Бог. От друга страна, колкото и да са важни теодицеите, важно в християнството е и това, че Бог сам ги суспендира в един момент и ги суспендира с Христос. Защото Христос

страда несправедливо, но страда, и това го няма в нито една друга авраамична традиция. Това поне мога да кажа със сигурност.

**Георги Каприв:** А за нас пък мога да използвам един цитат от Анселм от Кентърбъри, който, след като попада в подобна ситуация, започва да отговаря на въпроса по следния начин: много ви моля, само не ме бъркайте с някой, който се опитва с клончета и въженца да закрепят планината да не падне.

**Калин Янакиев:** Да, планината при всички положения си има начини да не падне, което не означава, че ние нямаме право да задаваме тези въпроси. Аз съм и за правото на човешкото сърце да задава въпроси, и за задължението на човешкото сърце и ухо да слуша какъв е отговорът, който е даден, защото той понякога е необичаен. Ето това е отговорът на Бога – Неговият кръст.

**Владимир Граев:** Един от необичайните отговори в този смисъл дава Тома от Аквино, който казва в едно от парадоксалните си доказателства: злото съществува, значи Бог съществува. И аз бих завършил, пожелавайки един ген проф. Бояджиев да преведе и книгата на Тома от Аквино за злото. Може би оттам ще дойде и за нас малко повече светлина.

**Георги Тошев**

## ОТВЪД АНГЕЛИТЕ

22 картини на Леда Паташева<sup>1</sup>

Има някаква мистика в картините на Леда Паташева, на които са изобразени ангели. Тяхната триизмерност, постигната с акрил и метални нишки, които преливат в криле, създават една ефимерност.

Свръхестествената и безсмъртна природа на ангелите изпълва пространството. Обещава пътешествие на духа и сетивата.

Отвъд видимото се разкрива нов непознат хоризонт.

Ангелите си имат имена.

„Пагнал ангел” или „Ангел на изпросената тишина”.

Сякаш за да ни приземят и напомнят, че зад всяка картина има конкретна история.

Ангелите също са приятели, пазители, вестители.

Опора, от която се нуждаем в труден момент.

Всеки ангел е различен – със своя биография, характер, светлини и сенки. Вглеждането в тях ни разкрива един друг свят, в който хората и Бог се срещат.

Авторката споделя, че картините ѝ се раждат по време на пандемия. Работата върху тях продължава около две години.

Въпреки мрака на ситуацията картините носят лекотата на надеждата.

Те са възможност за успокоение.

Ангелите на Леда се материализират в картини по време на Страстната седмица преди Великден. Лишени от религиозен патос, картините са поетични видения. В тях художничката показва усет към детайла. Част от ангелите са

<sup>1</sup> Изложбата „Ангели” на Леда Паташева бе представена през май тази година в „Дом Витгенщайн” във Виена.

с големи сърца, които излизат отвъд границите на картината.

Ангелите са хората, които се разпознават в тях. Носят ги в себе си, за да помагат на другите. Напомнят ни, че всеки от нас има нужда от един видим и невидим приятел.

„Сребърният ангел със златното сърце” е картината, която избирам като слоган на тази изящна колекция от картини. Сякаш с всяка картина при нас идват ангелите. Превръщат се в хора, които познаваме, обичаме или които сме загубили по пътя си.

Отвъд художествената стойност на тези 22 приказни картини са хората, които носят ангелите в себе си.

Лега Паташева е една от тях.