

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:

доц. Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Печатница Digital Print Express.

През 2023 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. Капривев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списание то 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 разночетене.

© „Християнство и култура“, 2023.

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с произведения от проекта на Станислав Памукчиев *Преминаване – траектории във времето*, 2023 г. На корицата: *Преминаване... изтъляване... предел... сияние*, 1993 г., детайл. Втора корица: *Три сестри*, 2022 г., детайл. Четвърта корица: *Към дома* (рисунка от цикъла *Процесия*), 2022 г., детайл.

ХРИСТИЯНСТВО

година XXII/2023/брой 4 (181)

съдържание

КУЛТУРА

Християнство и истина	5
<hr/>	
Христос – Нова Пасха: пътят от Възкресение до Петдесетница	
Част II – Вторите три недели: на Разслабения (IV), на Самарянката (V) и на Слепия (VI)	о. Сава Кокучев
Християнство и литература	15
<hr/>	
Прочити на Данте	Владимир Грачев
Християнство и философия	25
<hr/>	
Притчата и Царството	Джорджо Агамбен
Християнство и история	32
<hr/>	
Филип Меланхтон и <i>Аугсбургската изповед на вярата</i>	Вениамин Пеев
Хоризонти	45
<hr/>	
Благословение на еднополови двойки в Германия	
Съвременно богословие	48
<hr/>	
От синтез към симфония	прот. Джон Бер
Може ли да се говори за несправедливостта на Бога?	Николае Щайнхарг
„Светът“ в Свещеното писание	протопр. Н. Афанасиев
Християнство и култура	80
<hr/>	
Майка Текла (Шарф) и вписването на православие в английската култура	прот. Андрю Лаут
Християнски книги	99
<hr/>	
Погражание на Изкуплението	Цветанка Еленкова
Галерия	104
<hr/>	
По-високият и свещен смисъл на живота – с художника проф. Станислав Памукчиев разговарят Тони Николов и Людмила Димова	

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

**През 2023 г. списание
Християнство и култура
излиза в 10 броя.**

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да бъде направен всеки следващ месец
на цена от 2.50 лв. за брой

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес

www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Анжело Ронкали”

тел.: (02) 981-0555, (0884)198693

roncalli@abv.bg

„Български пощи” ЕАД – кам. № 1866

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

„Доби Прес” ЕООД

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

Протоiereй Сава Кокудев е главен асистент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Доктор по философия. Автор на редица статии в областта на патристиката и по актуални въпроси на Православната църква.



о. Сава Кокудев

ХРИСТОС – НОВА ПАСХА: ПЪТЯТ ОТ ВЪЗКРЕСЕНИЕ ДО ПЕТДЕСЕТНИЦА

Част II – Вторите три недели: на Разслабения (IV),
на Самарянката (V) и на Слепия (VI)

В тази втора част – продължение от брой 180, ще обърнем внимание върху типологията и иконографията на тези три недели, на тези три срещи със Словото. Първата и третата много си приличат и са свързани с изцеляване недъзите на разслабен и слепороден, с оцелостяване на тялото, докато втората неделя на самарянката е неделя на Богопознанието – може би тъкмо затова е поставена в средата и представлява *център* на тези три недели. Но от друга страна, и трите срещи се случват край *водоеми*, край източници на вода, които са изобразени по един много символичен и иконографски сходен начин. Ако погледнем към иконичните образи – къпалнята Витезда, извора Силоам и Иакововия кладенец – ще установим, че иконографията неслучайно ги стилизира баптизмално – *кръстообразно* или по-общо като *купели* – баптистерии. И в трите случая иконографската идея ни представя Кръщението, светото *Просвещение*, подготовката за което е вътрешна парадигма на Великия пост. Тук обаче кръщението е представено в *икономиен* план като *среща* с Христос и вода на духовното *познание*. Това е действително вкушване на жива вода от духовния *Източник*, Който е Самият Господ Иисус Христос, *причастие* към Него, потапяне в Неговата кръстна смърт и съ-възкръсване за нов живот, буквално *въз-раждане* в Христос, в съборното Тяло Христово – Църквата.

Тези три недели, които изобразяват тайнството на кръщението и *посвещаването* в тайната на Светата Троица, на преген план се откроява мистагогичният аспект на светлия период на Пентикостара. След огласителния период на Великия пост сега на фокус са *тайнствата на Църквата*, като

В светото Просвещение са синтезирани всички останали тайнства. Господ Иисус Христос идва и *среща* жадуващите за Него, извършвайки Своята *икономия*, домостроителството, Своего дело в света. Но след като заминава от нас във Възнесението, Той ни оставя тези светотайнствени *механизми* на причастност, за пиене на живата вода, за *кръщаване* в тая вода и новопасхално *преминаване* с Него. Остава ги в Дар на Църквата, на Своята Невеста и икономийно изпраща *Духа на истината, Който изхожда от Отца* (Иоан. 15:26), за да бъде непрестанно с тази *вярна* Невеста до Второто Му идване.

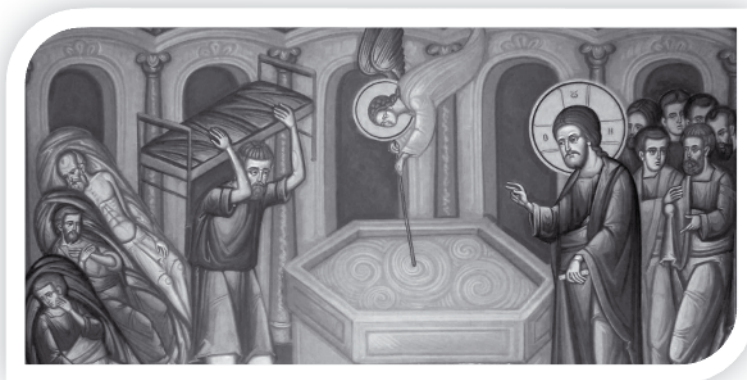
Символичното повествование за тайнствата се разгръща в шестте недели на Пасхата до Възнесение. Първите три са отглас от тайнството на *Възкресението* и ни уверяват в неговата *реалност* и основата на *христологията*, а вторите три Евангелски четива кръжат около образа и символа на тайнството на *вечността*, на Причастието, на потапянето в есхатона, на реалността на Осмия ген, т.е. на присъствието на Дух Светий в Църквата, и са прегвкусване на Петдесетницата. Светлият кръщелен купел е отворена врата, тайнствените водоеми са отворена стълба към небето, а водата като символ на живота в срещата с Христа се претворява в символ и на *новия живот*, в светла вода на Просвещението, на истинското *духовно посвещение*. Периодът на символичните 40 дни завършва с честването на Възнесение Господне – изпълнение на Христовата Пасха и първата *икономия* на Слово.



Фигура 1: Изцеляване на Разслабения – фреска от ман. Ставроникита, Атон, XIV в., достъпно онлайн на: <https://anothercity.org/wp-content/uploads/2019/06/paralytic-1140x1114.jpg> (2.5.2023)

В неделята на Разслабения¹ се пренасяме в къпалнята *Витезда*, което означава *Дом на милосърдието* – това е *дом*, в който ангелът Господен слиза и раздвижва водата (Иоан. 5:3). Чуваме и думите на разслабения: *нямам човек, който да ме спусне в къпалнята, кога се раздвижи водата; когато пък аз дойда, друг слиза преди мене* (Иоан. 5:7). Две неща се открояват дотук: свръхестественният Божий дар на изцеление, вложен чрез ангела във водата, и очакването на разслабения, което продължава символично 38 години.

От една страна, числото *три* означава тайната на Светата Троица, а числото *осем* означава тайната на бъдещия век, еон. Разслабен е всеки от нас, очакващ навършването на годините, изпълнението на времето–каирós, за съприкосновение с тайната на Светата Троица, с тайната на бъдещия век – на живота в Бога, станал Човек.² Това е *Богочовекът* Христос, Който събира в Себе Си всички човеци, съборната Личност и единственият Човеколюбец, както Го наричат още песнопенията³. Това е Този, Който *дойде да подири и да спаси погиналото* (Лук. 19:10).



Фигура 2: Изцеляване на Разслабения – достъпно онлайн на: <https://ziarullumina.ro/thumbs/gallery/2020/05/10/vitezda-casa-milei-lui-dumnezeu-143997.jpg> (2.5.2023)

Изцеленията на Словото се случват *в съботен ден*, те са *освещение* на Седмия ден и подготовка за Осмия, но в същото време са припознати от юдейските началници като осквернение и нарушаване на съботния покой (Иоан. 5:16,18). Въплътеното Слово Божие превъзходно нарушава установения каирós на ангелското действие – *от време на време* (Иоан. 5:3) – и открива *съботния* кръщен каирós на *срещата* със Словото – Извор, което оцелостява в Себе Си, в Тялото на бъдещия век – еон. По такъв начин евангелско четиво ни резюмира символично *икономията на Словото*: Господ Иисус Христос *идва* при нуждаещите се и им дава Своето изцеление, спасение, съпричастност в Своето Тяло, разкривайки и двете тайни – на Светата Троица (3) и на бъдещия век (8).

¹ Част от същото четиво се полага и при освещаване на водата (Иоан. 5:1-4).

² В този момент – каирós, разслабеният среща дългоочаквания Човек – болният казва: *Нямам си човек, но когато среща Христос, Христос става за него Човекът*. После го питат: *кой е Човекът, Който ти рече: вземи одъра си и ходи?* (Иоан. 5:12). Христос е *Човекът*, и Пилат го потвърждава: *ето Човекът* (Иоан. 19:5).

³ Напр. във Възкресния тропар на гл. 1, възкресните стихури на гл. 4, Утренията на Възнесение Господне, първи седялен и мн. др.

Следващата неделя на самарянката ни представя един от най-ярките образи в Евангелието при първото спасително Пришествие на Словото – срещата с Въплътения Се Бог и познаване на Месия *очи в очи*. Топосят е *Сихар*, при Иакововия кладенец: приближаващата самарянка не погизира, че ще срещне Онзи, Който се очаква от хилядолетия.⁴ При *срещата* със самарянката Господ Иисус Христос наистина прекрива *границите* на културата, предлагайки на непознатата особен *Дар* – Жива вода – която тя би пожелала, ако *познаваше* Непознатия за нея. Учудването на самарянката нараства – Дарът на Непознатия се съпоставя с дара на патриарха: *нима Ти си по-голям от отца ни Иакова, който ни даде тоя кладенец* (Иоан. 4:12)?



Фигура 3: Христос и Самарянката – Йоан Попа, Алба Юлия, Румъния, XXI в. гостъпно онлайн на: <https://www.pinterest.com/pin/245798092147608445/> (2.5.2023)

Жената носи своята стомна, за да наточи *вода*, да почерпи от извора на живот, но в словото, което Господ ѝ предлага, се открива тайната, че Той е Изворът на истинския Живот. Творческото Слово среща своето изделие – изваяната Стомна очаква да бъде изпълнена с жителната течност. Дъщерята Евина среща Новия Адам при извора от този свят, за да почерпи жителна вода, течаща към нас от другия Порядък. Спасителят ѝ предлага *живата вода* – *водата, която аз ще му дам, той вовеки няма да ожаднее; но водата, която му дам, ще стане в него извор с вода, която тече в живот вечен*

⁴ Самаряните почитат Петокнижието и знаят за Месия, Когото очакват също като юдеите, макар и да са презрени от тях. Пристигайки при извора около пладне, жената заварва на мястото Юдеин, т.е. *чужд*. Учудването ѝ е провокирано от това, че Той пожелала от нея да Му даде да пие вода. Тя усеща, че Той прекрива границите на света, в който живее, понеже юдеите не общуват със самаряните, както сам отбелязва евангелистът, още повече тя е непозната *жена* – затова отправя своето предупреждение към Човека, че е *жена самарянка* (Иоан. 4:9).

(Иоан. 4:14) – водата на истинското лично Богопознание, защото самата среща утолява жаждата на търсещата душа.⁵



Фигура 4: Христос и Самарянката – Панселинос, храм „Протат“, Атон, XIII–XIV в. достъпно онлайн на: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Photina_of_Protat.JPG (2.5.2023)

Жената не се отдръпва, а простодушно *пожелава* тази вода⁶ и вместо да потърси нещо тривиално от Събеседника, жената самарянка задава *богословски* въпрос за мястото, на което трябва да се *срещат* човеците с Бога: *Нашите бащи се покланяха в тая планина, а вие казвате, че в Иерусалим е мястото, дето трябва да се покланяме* (Иоан. 4:20). Непознатият Пророк ѝ открива, че *наближава друг* порядък в отношенията на човека с Бога – настъпва дългоочакваното време, когато човешките синове ще *общуват* лице в лице с Бога, а Божият закон ще бъде изписан на сърцата им (срв. Иер. 31:31-34). Тя Му задава богословски въпрос за истинското Богопоклонение и Той ѝ отговаря със своеобразна *триадилогична* формула⁷, доколкото Духът е Третото Лице, а Христос е *Пътят, Истината и Животът* (Иоан. 14:6) – т.е. поклонението на Отца може да бъде само в правилното изповядване на цялата Света Троица. *Тя, които Му се покланят трябва да се покланят с дух и с истина* (Иоан. 4:24). Ако при разслабения Спасителят сменя времевия карбъс на ангелското изцеление във Витезда и го заменя с времето на срещата, то при Сихар се сменя йеротопията – свещеното място за поклонение в Новия завет ще бъде *микросмичният* Йерусалим – сърцето. Сега вече самарянката се осмелява да

⁵ Срв. *Простирам към Тебе ръце; душата ми е към Тебе като жадна земя ...* (Пс. 142:6); *... който дохожда при Мене, няма да оладнее; и който вярва в Мене, няма да ожаднее никога* (Иоан. 6:35).

⁶ Тя желае да не идва *никога* повече на този кладенец (Иоан. 4:15), но тогава Спасителят я *изпитва*, като ѝ нарежда да *повика* мъжа си, след което още повече я учудва, като пророчески разкрива живота ѝ – тя Го признава за *пророк* (Иоан. 4:19).

⁷ *Бог е дух ... иде час, и дошъл е вече, когато истинските поклонници ще се покланят на Отца с дух и с истина* (Иоан. 4:23).

се докосне до най-съкровената тема за Месия–Христос, *Когото* тя изповядва, понеже *знае*, че ще дойде (Иоан. 4:25). Отговорът на Непознатия прогърмява в евангелския текст с невероятна сила, така че оставя само тишина и светла *исихия* – безмълвие у жената: *Аз Съм, Който говоря с тебе* (Иоан. 4:26). Името на жената по предание е *Светла*, Фотиния – просветената от срещата със Словото.

Сега разбираме, че през цялото време Спасителят грижливо е подготвял за *Среща със Себе Си* очи в очи онази, която всъщност би трябвало Той да презре по *Закона* на юдеите. Той проявява особена дидактика, понеже провокира жената да Му задава въпроси – и то не тривиални, а богословски, води я по Пътя, за да може да ѝ открие Истината за Живота, т.е. Себе Си, *Името Си!*

Върховият момент в тази среща, Неговото Откровение пред жената самарянка, по особен начин повтаря гумите, казани на Моисей в Неопалимата Къпина: *Аз Съм, Който Съм* или *Аз Съм Вечносъществуващият* (срв. Изх. 3:14)! *Аз Съм, Който говоря с тебе* – т.е. *Аз Съм* очи в очи с теб! Странникът, почиращ си на кладенеца, се оказва *Новата* и *Вечна Къпина* – Истинният Образ на *Отца в плът* – в очите Му самарянката е почерпила *Жива вода* от безкрайно дълбокия *Кладенец* и чрез това *Водно боговидение* тя добива лично непосредствено *Богопознание*. Евангелието мълчи за тайната – ние не виждаме *Живата вода*, от която тя се причастява, но виждаме как по-късно тича да благовести на другите, забравила за водата, за която е дошла, т.е. виждаме как *Стомната* на сърцето, *водата вътре в нея*⁸ става действителен извор на такава светлоносна *вода*. Нейното свидетелство за срещата с Месия е равноапостолно и води целия град към Него – светлината на *личната* среща с Месия пронизва и техните очи.

В същото време учениците Го подканят да яде, но Спасителят разкрива на изумените апостоли тайната на нетленната храна⁹ и нуждата от работници на тайнствената жетва в равноапостолния чин, в който е поставена и самарянката чрез своето свидетелство. Той им показва тази нематериална храна чрез притчата за работниците на нивата¹⁰: апостолите жънат, което пророците са посели – *душите* на онези като самаряните, които са готови за спасението; харманът е Църквата в света, а вършеещите волове – учителите; плявата, която отпада, за да изгори, са страстите; а спасяващите

⁸ Срв. св. Игнатий Богоносец: *Моята похот бе разпната на кръст и няма у мене огън, обичащ материалното, а жива и говореща вода има в мене, и тя отвътре ми казва: „Ела при Отца“*, прев. С. Риболов в: *Светоотеческо наследство. Изборник*, С. 2001, с. 35-37.

⁹ Тази, която, подобно на *Живата вода*, засища много по-истински човека от тленната. Той казва: *Аз имам храна да ям, която вие не знаете... Моята храна е да изпълнявам волята на Оногова, Който Ме е пратил, и да извърша Неговото дело* (Иоан. 4:32,34). Но каква е тази воля? Спасителят Сам казва, отново чрез евангелист Йоан: *Тази е волята на Оногова, Който Ме е пратил: всякой, който види Сина и вярва в Него, да има живот вечен; и аз ще го възкреса в последния ден* (Иоан. 6:40).

¹⁰ *Не вие ли казвате, че още четири месеца, и жетва ще дойде? аз пък ви казвам: подигнете си очите и погледнете нивите, че са побелели и узрели за жетва. Вече и жетварят получава награда и събира плод за вечен живот, за да се радват заедно и сеячът и жетварят. Защото в тоя случай права си е думата: един сее, а друг жъне. аз ви проводих да жънете онова, за което вие не сте се трудили; други се трудиха, а вие влязохте в техния труд.* (Иоан. 4:35-38), срв. *жетвата е голяма, а работниците малко* (Лук. 10:2).

се по Бога личности са чисти зърна в Божията житница, които са приятни на Бога.¹¹ От друга страна, спасяващите се в съборната Христова Църква невидимо биват съединени и замесени от краищата на света и времената в един Евхаристиен Хляб, така както обикновеният хляб се замесва от пръснатите по света житни стръкове. *Както тоя хляб, който се преломи, беше пръснат по хълмовете и събран, стана едно, така да се събере църквата Ти от краищата на земята в Твоето царство.*¹² Такава е тайната храна на Богочовека, която е Негова Плът и Кръв. И тази нетленна храна ни се предлага в Божествената литургия на Новата Пасха Христова, та като сядаме достойно на Трапезата Господня да я вкусваме за спасение и живот вечен.

Отново имаме модел, който се повтаря много пъти в Евангелието. Имаме първо *среща*, която нарушава *правилата* на този свят, след това имаме *заквасване* или *прихващане* на този поток на живата вода. От самата *среща* се ражда Богопознание – Светлината на Словото проблясва вътре в сърцето на копнеещата жена-гуша и тя става *носител* на светлина, *просветена* от лицето на Втората Ипостас. Имаме *среща*, *просвещаване*, след което имаме *приобщаване* и на другите към тази тайна.

В *третата* неделя, на Слепия, се срещаме с едно изключително чудо, извършено от Господа с един човек, сляп от рождение, смятан от тълкувателите за човек, който *няма* очи, човек който се е родил *без* очи¹³. Учениците Го питат: *Рави, кой е съгрешил, тоя или родителите му, за да се роди сляп* (Иоан. 9:2).¹⁴ В *геня*–каирѳс на Първото пришествие Словото Божие действа за спасение: *Аз трябва да върша делата на Тогова, Който Ме е пратил, докле е ден* (Иоан. 9:4). Докато *трае* икономията на Словото, докато Словото е *в света*, Той трябва да върши делата на Този, който Го е пратил – *спасителните*, великите дела Божи, *Magnalia Dei*, които оцелостяват и приобщават към светлината на Царството, към Тялото на Църквата Христова – *докле съм в света, светлина съм на света* (Иоан. 9:5).

Това като каза, плюна на земята, направи калчица от плюнката и намаза с нея очите на слепия, и му рече: иди се умий в къпалнята Силоам (Иоан. 9:6-7). Живият Логос, Самият *Слово Божие* извършва акт на *сътворение* – сякаш казва на всички: *Аз съм Този, който сътвори от кал човека*. Самото име на къпалнята – *Силоам* – предизобразява събитието, защото значи *пратен*.¹⁵ *Изпратеният* на света изпраща слепия в *купела Пратен*, за да го върне чрез *водата* в спасителната цялост и

¹¹ Срв. св. Теофилакт Охридски, *Благовестник, или Тълкувание на Светото Евангелие*, Зографски манастир, Св. гора Атон, 2006 г., т. II, с. 445.

¹² Евхаристийна молитва от *Дигахи*, IX, 3-4, цит. по превода на Варненски и Великопреславски митрополит Симеон, вж. *Първо послание на Климента до коринтяните; Учение на Дванадесетте апостоли*. Варна: Варненска и Великопреславска Св. митрополия, 2020 Достъпно на: <http://www.pravoslavieto.com/docs/didache/index.htm>.

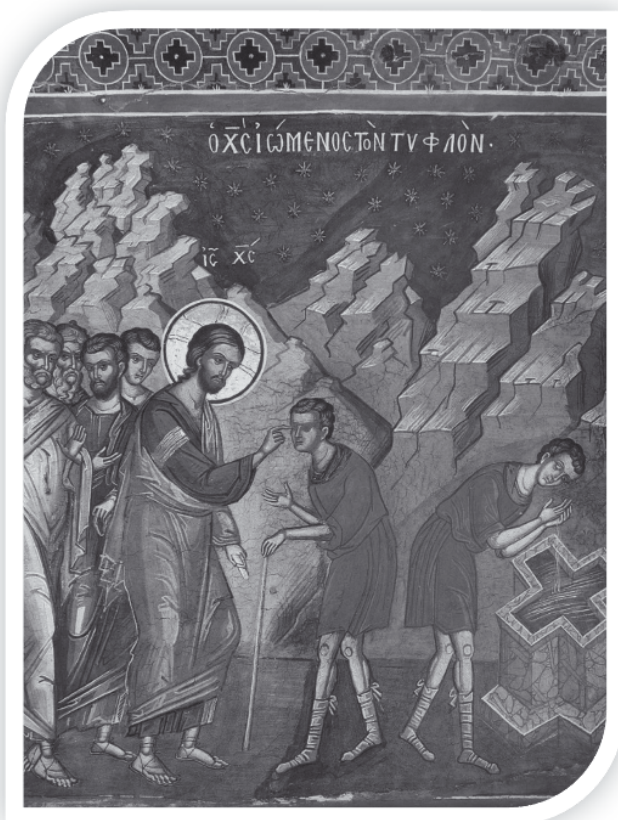
¹³ Срв. св. Теофилакт Охридски, *Благовестник...*, с. 549.

¹⁴ Тук се проявява едно юдейско схващане, че децата носят наказание за греховете на родителите (срв. Изх. 34:7, Втор. 5:9, но и 24:16, Иез. 18:1,2). Господ Исус Христос отговаря: *нито тоя е съгрешил, нито родителите му, но това беде, за да се явят делата Божии върху му* (Иоан. 9:3).

¹⁵ Силоамският извор е свързан също с празника Разпъване на Шатри, на който се възпоменава странстването на Израил в пустинята и се облива жертвеникът с вода от Силоам и вино за спомен на чудотейното избликване на вода от камъка (Числ. 20:8-11) – отново кръщелни символи и претобрази.

причастност към светлината на Царството – Той отиде, уми се и се върна прогледал (Иоан. 9:7) – колко просто повестува Евангелието за тези велики чудеса.¹⁶

Един основен проблем, който се отнася до фарисеите, е проблемът за *разпознаването* на Бога. Отново е *събота*, когато Той прави калчица и му отваря очите, затова фарисейското разследване заключава: *Тоя Човек не е от Бога, защото не пази събота*, а други казват: *как може грешен човек да върши такива чудеса* (Иоан. 9:16)? Питат слепия: *ти какво казваш за Него, защото ти отвори очите? А той рече: пророк е* (Иоан. 9:17).¹⁷



Фигура 5: Изцеляване на слепия – фреска от ман. Дионисиат, Атон, 1547, достъпно онлайн на: <https://fs3.fotoload.ru/f/0318/1521892426/1024x768/291f2a0b9b.jpg> (2.5.2023)

Тук има едни много интересни гуми, свързани с *разпознаването* и *знаенето* на Христа¹⁸ – юдеите Го *знаят* като грешник, но слепият е Го *познал* като Чуден в чудесното действие, в участието на Неговите божествени енергии. Две паралелни *познавания* на Исуса Христа се конкурират – опосредстваното от Закона и непосредственото в личната Среца. Виждащият слепец

¹⁶ Тези, които го виждат, казват: *не е ли този, който седеше и просеше? ... той пък казваше: аз съм ... как ти се отвориха очите? ... един Човек, който се нарича Исус, направи калчица, намаза очите ми и ми рече: иди в къпалнята Силоам* (Иоан. 9:8-11).

¹⁷ В много случаи евангелските персонажи първоначално изповядват Спасителя като пророк. Юдеите не вярват, а родителите му се боят да не бъдат отлъчени от синагогата, и не Го признават за Месия (Иоан. 9:22-23).

¹⁸ ... *въздай Богу слава; ние знаем, че Тоя Човек е грешник. Той отговори и рече: дали е грешник, не зная; едно зная, че бях слеп, а сега виждам* (Иоан. 9:25).

попада под укорите на ревнителите на Закона, но изповедта на изцеления съдържа интересна имплицитна критика към юдейските началници – *вие трябваше да познаете Кой е Той* – сякаш казва, – *а не да противопоставяте чудодействените енергии срещу Закона, харизмата срещу институцията.*¹⁹

Тук отново се докосваме до същата парадигма, която описват учениците (срв. по-горе), т.е. идеята, че непременно някой е съгрешил, за да има наказание: *ти цял в грехове си роден – слепороден – ти ли нас учиш? И го изпъдиха във* (Иоан. 9:34). Такова е изповедничеството на слепия, на прогледналия сляп, но Христос отново го намира и *усъвършенства* вярата му, като пита: *ти вярваш ли в Сина Божий* (Иоан. 9:35), защото той вече е изповядал: *пророк е* (Иоан. 9:17), т.е. все още няма съвършено познание. *Той отговори и рече: кой е, господине, та да повярвам в Него? Исус му рече: и видял си Го, и, Който говори с тебе, Той е* (Иоан. 9:34-37). *Видял си Го* – вече с очите, които Той ти сътвори, *видял си Го* – както самарянката! Отново се случва чудната *среща*, която *усъвършенства* вярата на прогледналия слепец – вече не само телесно, но и духовно, за истинската светлина на еона – *А той рече: вярвам, Господи! И Му се поклони* (Иоан. 9:38). Оцелостяването на слепородения се случва отново в Седмия, съботен ден и това предизвиква разпра, доколкото Законът не разпознава белезите на Осмия ден на Новата Пасха – за неговата светлина е получил очи слепецът.

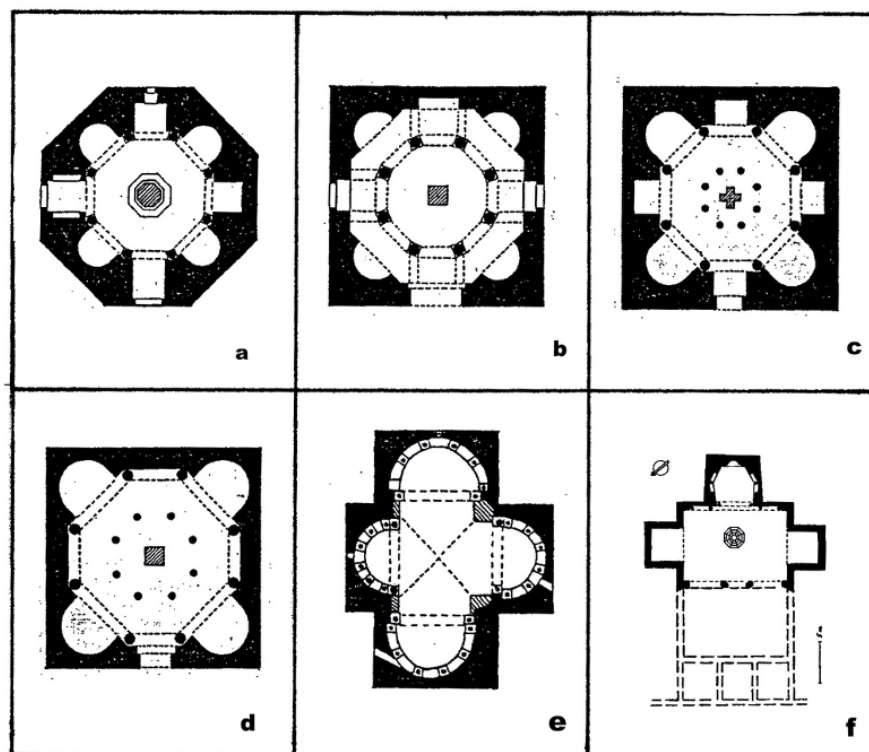
Както в Кръстната Пасха на Великия пост, така и в Новата Пасха на Пентикостара кръщението отново се оказва светотайнствен *медиатор* – то е есенцията и образът на тези три недели. Светлата *кръщелна* вода преобразява и просветлява, отваря очите на слепия и въздига разслабения към познание, въздига нашия *разслабения* воиџ и го прави да *прогледа* за истинската светлина. И тази жена самарянка, която всъщност по някакъв начин е образ на самата *душа* – тя може да бъде идентифицирана като онази душа, която няма за свой жених Христа, но в тази чудна среща с Жениха при кръщелния извор тя Го разпознава и се обръща от блудството към истинското Богопознание.

Това отвърщане на Израил, приравнено на блудство, е тема и на Старозаветните пророци, а *самарянката* е образ на отвърналия се от Бога и отгеления от Неговия спасителен Закон. Неслучайно в Стария завет изневярата на Бога е сравнена с изневярата на съпруг (срв. Ос. 2 гл., Иер. 3:1-12). Господ Исус Христос идва при *седящите в тъмнина и смъртна сянка* (Лук. 1:79), при езичниците, при презрените и говори с жена самарянка, преобразявайки я в Свой апостол и съработник, Свой работник на *нивата* (срв. Иоан. 4:35). Спасителят преобръща целия порядък и отново – изворът, Иакововият кладенец – е трансформиран в кръщелен бантистерий. Водата на Кладенеца, в която тя се оглежда и вижда Христос, е жива вода, истинска вода, която

¹⁹ ... *ти си Негов ученик; а ние сме Моисееви ученици. Ние знаем, че на Моисея е говорил Бог; а Тогова не знаем откъде е. Отговори човекът и им рече: това е и чудното, че вие не знаете, откъде е, а ми отвори очите. Ние пък знаем, че Бог не слуша грешници; но, който почита Бога и върши волята Му, тогава слуша. Открай век не се е чуло, някой да е отворил очи на слепороден. Ако Той не беше от Бога, не можеше да направи нищо.* (Иоан. 9:28-33).

преобразява и тече в живот вечен (Иоан. 4:14). Тази вода става извор, от който могат да пият и другите, за да се приобщят и причастят.

Същия символ откриваме в празника Преполовение²⁰, който се среща и в четивото на Петдесетница – в последния велик ден на празника застана Иисус, издигна глас и рече: който е жаден, да дойде при Мене и да пие (Иоан. 7:37), сякаш казва: Аз съм живата вода, Аз съм живият кладенец. Това е пътят към осмия ден чрез осмоъгълния кръст – понякога бантистериите се правят и във формата на осмоъгълник, в която вътре има вписан кръст, и по такъв начин те са свързани с идеята за осмия ден, преминаването *отвъд* – в другото време, другото битие.



Фигура 6: Планове на раннохристиянски бантистерии от Франция: А. Albenga; b. Riez; с. Frejus; d. Marseille; e. Venasque; f. Poitiers. Hubert, J., L'Art pre-romain (1938), гостъпно онлайн на: <https://quadralectics.wordpress.com/2-tranquility/2-4-baptisteria/> (2.5.2023)

(Следва прогължение)

²⁰ Съответстващ на юдейския празник *Разтъване на Шатрите* – срв. Иоан 7 гл., тропар, кондак и икос на Преполовение.



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

ПРОЧИТИ НА ДАНТЕ

От печат излезе забележителното тритомно издание *Прочити на Данте* (Фондация „Комуниас“, 2023) под авторството на Владимир Грачев. Неговите *Прочити на Данте*, посветени на „Аг“, „Чистилище“ и „Рай“, изясняват взаимовръзките и смислите на стиховете и въвеждат читателя в сърцевината на поетичния и духовен гений на *Божествена комедия*. Рисунките на Ботичели изцяло осветляват коментарите на всяка песен. „*Божествена комедия* на Данте е сублимно честване на способността на човешкия ум и език да улови света и живота в надхвърлящи своето и всяко време образи и гледки, за да ни отворят към сърцанието на безкрайното, на онова, което е винаги различно от нас... Пътуване от зрение към прозрение: от гледането в „Аг“ през пречистването на виждането в „Чистилище“ към екстатичното съзерцаване в „Рай“, пише авторът. Представяме ви откъс от *Прочити на Данте. Рай*.



ПЕСЕН XI

Свети Франциск

О, безразсъдна грижо на смъртните, колко са погрешни силогизмите, които снишават крилете ти! Кой право, кой афоризмите следва, кой църковен сан, кой власт със сила и софизми, кой чуждо богатство, кой обществена служба преследва, кой затворен в плътските наслади се изтощава, кой на безделие

се отгава, докато поклонникът, свободен от всички тия неща, е с Беатриче горе в небето, преславно приет.

Данте от висотата на небесното блаженство, т.е. на участието в божествения живот, измерва суетата и нищожността на човешките грижи пред лицето на неизбежната смърт. Силогизмът, или изхождащото от сигурна предпоставка гедуктивно разсъждение, е в основата на Аристотеловата и схоластичната логика. Погрешните силогизми са разсъжденията, основани на погрешната предпоставка, според която щастието на хората се състои в постигането на земните блага: богатство, власт, наслада.

Метафората с наведените криле трябва да ни напомни, че ние, смъртните, сме родени червеи, но със способността да се преобразим в ангелски пеперуди (*Чист.*, Десета песен).

При все това избираме да насочим нашите мисли към нещата от този свят, приземявайки нашите желания, вместо да летим с тях нависоко към Бога.

Списъкът на суетните човешки дейности започва с право, медицина (отъждествена с *Афоризмите* на Хипократ, по които тя се е изучавала), свещенство (като църковен сан, а не духовно звание). Данте пише в *Пир*, че „поприщата на юристите, лекарите, духовниците са занятия за придобиване на пари и достойнство” (III, XI, 10). Насилието и демагогията са начините на вземане и упражняване на властта от онзи, който няма право на нея. Под присвояване на чуждото богатство Данте има предвид не само кражбата, но и лихварството и груби измамни търговски и финансови дейности. Обществената кариера също отклонява човека от истинското благо, както и затварянето в удоволствията на плътта, в безделието и леността. Самият поет се извисява над всяко учене, свързано с ползата, с добрата реализация, бихме казали днес, тъй като съвсем другаде го е отвела неговата неутолима жажда за знание.

Особеното в този списък е, че той събира четири „законни” занятия (право, медицина, свещенство, обществена служба) и четири „незаконни” (власт чрез насилие и демагогия, присвояване, плътски наслади, безделие) без никакво видимо разграничение между тях. Редополагайки ги, Данте показва, че в оптиката на вечността всяко занятие, дори благородно и честно упражнявано, е „безсмислено” и дори източник на грех и осъждане, щом погълне изцяло човека и се превърне в смисъл на неговото съществуване според погрешния силогизъм, който вижда в деятелния живот пътя за постигането на щастието, но така изгубва от поглед Бога: истинското благо. За вечната участ на душата е без значение дали живее добре или зле деятелния живот, щом той е единствена и крайна цел. Само откъсвайки се от всяка обвързаност със земните блага, само надхвърляйки деятелния живот със съзидателния се постига блаженството. И със свободен от грижите и суетата на света ум поетът поклонник е славно приет от „славното колело” на светите мъдреци, с които завършва предшната песен.

Идеята за свободата е водеща в *Комедията*, тя е в сърцето на Единадесета песен.

Всеки пламък се връща на предишното си място в кръга и както свещ в свещника застава. Тогава Данте чува говорилия преди в пламъка, усмихвайки се и заблестявайки по-силно, пак да започва.

Всеки от дванадесетте блажени застава като свещ в свещник на мястото си в кръга, неподвижен в своя блясък.

Пламъкът, говорил в предишната песен и подемащ сега своето слово, е на Тома от Аквино. Усмивката е знак на радващата се, че може да удовлетвори желанието на другия, братска любов. Тя се проявява с още по-силното засияване на обитаващия светлина блажен.

„Тъй както от лъча ѝ заблестявам, тъй вечната светлина съзерцавам и мислите ти в извора им възприемам.“ Както Тома блести, отразявайки лъча на Божията светлина, така той вижда отразени в нея като в огледало мислите на Данте.

„Ти се съмняваш и искаш с ясно и обстойно слово да развържа твоеото разбиране, което се завърза, когато казах: „Добре се угоява“, и после: „Не се е родил втори“, като тук е необходимо добре да се разграничава.“ В предишната песен Тома е заявил, че следването на правилото на свети Доминик „угоява“ (дава обилни духовни блага), и това е породило първото съмнение в ума на Данте, което ще бъде разрешено в тази песен. Второто съмнение е как е възможно твърдението, че никой човек не е равен по мъдрост на Соломон, когато Адам и Христос са имали пълнотата и съвършенството на всяка човешка способност. То ще бъде разгледано в Тринадесета песен.

„Провидението, което управлява света с такава премъдрост, че всяко тварно съзерцание се изгубва в нея, преди да достигне основата, повели, за да върви по-сигурна и вярна невестата към своя придобил я с пролятата кръв и силния вик възлюбен, трябва да я водят двамата князе от едната и другата ѝ страна.“ Божието провидение управлява света с такава премъдрост, че съзерцанието на тварите (ангели и човеци) не може да стигне до нейните основания. Данте често използва образа на бездната за непроницаемите Божи решения. Невестата е традиционно олицетворение на Църквата, която Христос придобива със Своята кръв, пролята на кръста (виж Деян. 20:28), и със силния вик в мига на смъртта (виж Мат. 27:50). Тя трябва да върви към Него по-сигурна в учението и по-вярна в поведението. Двете изисквания се отнасят към специфичните характеристики на двамата светци, за които ще се говори: следването на Христос от свети Франциск и защитата на вярата от свети Доминик. Тези двамата „князе“, дошли от изток (Италия) и от запад (Испания), ще обновят Църквата според пророчеството на Йоаким Флорски (Дванадесета песен).

„Единият беше целият серафимски пламък, другият от мъдрост сияеше на земята с херувимски блясък.” Серафимите и херувимите са двата най-висши ангелски чина. Серафимите пламтят от любов към Бога.¹ Херувимите блесат от Неговото познаване. Франциск подчертава първенството на волята в живота и любовта чрез делата, а Доминик – първенството на разума и че познанието е необходимо за любовта. Думите пламък (*ardore*) и блясък (*splendore*) са в рима в оригинала: двамата светци като две огнени зарева (мистика и схоластика) огряват земята.

„Ще ти говоря само за първия, защото, възхвалявайки единия, и за другия говориш, тъй като делата им бяха с една цел.” Целта е една: двамата помагат на Църквата с взаимното допълване на волята и разума, на любовта и мъдростта. В тази песен доминиканецът Тома разказва историята на Франциск, а в следващата францисканецът Бонавентура – тази на Доминик.² Данте подчертава духа на братство между двата ордена, който невинаги изпълвал често бурните отношения между тях. Десета песен завършва със Сигер, който силогизира завидните истини. Единадесета песен започва с осъждането на погрешните силогизми, плод на „безсмислената грижа на смъртните”. Тома ясно съзнава греха на интелектуалното високомерие³, на което е изложен всеки знаещ. Той дава против него *remedium* (според античната и средновековната терапия – лекуване с „противоположно” средство) с живота и примера на Франциск, светеца на смиреннието и бедността, който сам се определя като „малък, невежа и прост в речта”⁴, за да изложи пред най-учените люде на света християнския парадокс, според който истинското знание съвпада с незнанието.

„Между Топино и потока, слизащ от избрания от блажения Убалдо хълм, се спуска под високия връх плодороден склон, от който Перурджа усеца през Вратата на Слънцето жега и студ, а оттатък Ночера и Гуалдо стенат от тежкото иго.” Описанието на пейзажа започва с две реки: Тупино и Киашо, която тече по хълма на Губио. Там е живял отшелникът Убалдо Балгасини (1084–1160), който вече озарява със светостта си местността. Между двете реки се издига апенинският връх Субазио. На слизачия към Перурджа склон е Асизи. Плодородието на обсапаниа с лозя и овошки склон е и символично. От Вратата на Слънцето (*Porta Sole*), разположена в източната част на Перурджа, тръгвал пътят за Асизи. Топографското обозначение също има символично значение.

¹ Бароковият мистик Ангелус Силезиус пише: „За надгробния камък на свети Франциск: Тук лежи серафим и съм изумен затуй, как камъкът върху огнения пламък още е цял!”. *Херувимски странник*, III, 47.

² Тогава съществувала традиция на празника на свети Франциск (4 октомври) францисканец да проповядва за живота и добродетелите на Доминик, докато на празника на свети Доминик (8 август) доминиканец правел същото за Франциск.

³ Темата за интелектуалното високомерие (със силен автобиографичен отглас) е една от водещите в *Комедията*: виж епизодите с Кавалканти (*Ag*, Десета песен), загадетелите (*Ag*, Двадесета песен), Одисей (*Ag*, Двадесет и шеста песен), Одеризи (*Чист.*, Десета песен) и порицанието на Данте от Беатриче (*Чист.*, Тридесета песен). Нейна кулминация след песните в небето на Слънцето е заклеияването от Беатриче на заблужденията и глупостта на философите в Двадесет и девета песен.

⁴ Bonaventura, *Legenda maior*, XII, I, срв. 2 Кор. 11:6.

През тази врата от изток вее зимният студ и лъха лятната жега в Перуджа. От другата страна на върха са градовете Ночера и Гуалдо, които „стенат“, защото върхът ги лишава от слънцето, но и защото са управлявани от гвелфите.

„Там, където склонът става полегат, се роди на света слънце както това от Ганг.“ Там, където склонът на Субиазо е най-полегат, е Асизи, белокаменен градец, издигнат над равнината, защитен от планината, в чието удивително равновесие се усеща жизненият гръх, който циркулира между земята и небето. И планината забавя стръмното си спускане, за да даде спокойно и ведро място за раждането на Франциск. Слънцето, „господин брат Слънце“ (*messor lo frate Sole*), както го възхвалява свети Франциск в „Песен на тварите“, е образ на живия Бог, на Неговата мъдрост и благодат. Природното слънце изгрива според средновековната география от Ганг през пролетното равноденствие. Слънцето Франциск изгрива с обновителната, животворна и плодородна сила, която има астрономическото слънце през пролетта. Ганг тогава обозначава източната граница на света. Новото слънце Франциск грее над цялата земя – от Ганг до Атлантика – осветявайки нов път към единението с Бога.

„Затова, който именува това място, нека не казва Асизи, че би казал твърде малко, а Изток, ако иска да е точен.“ Асизи е само географско название, неспособно да изкаже истинската реалност на това място, което, щом там е родено ново слънце, трябва да бъде наричано Изток (*Oriente*). В небето на Слънцето Тома представя Франциск като слънце, което ориентира духовно, също както небесното светило ориентира физически. „Не се беше отдалечил много от изгрева, когато земята почувства благотворната му сила, защото, едва младеж, той влезе във война с баща си заради госпожата, на която, както на смъртта, вратата на насладата никой не отваря, а пък той пред църковния съд и пред баща си се едini с нея и после от ден на ден по-силно я обикна.“

Франциск (1181–1226) бил син на заможен търговец. Отначало водел охолан живот, бил част от „златната младеж“ на Асизи. В края на 1205 г., докато се молел в полусъборената църквица „Сан Дамяно“, чул гласа на Исус Христос. Бог му проговорил от разпятието, пред което бил коленичил: „Не виждаш ли, че домът Ми рухва, вдигни го от любов към Мен!“. Франциск го такава степен бил разтърсен от образа на разпнатия Христос, че установил ново отношение между Бога и човека, което най-напред променило неговия живот. Той продал своя жребец и скъпите си грехи, за да възстанови порутения храм. Това вбесило баща му, който в началото на 1206 г. го изправил на съд пред Гуиго, епископа на Асизи.

Пред катедралата на Асизи Франциск не само се отказал от наследството и всички притежания, но се съблякъл напълно гол и върнал на баща си и грехите. Сцената е изобразена от Джото заедно с останалите разказани в песента епизоди от живота на светеца в базиликата в Асизи, която Данте навярно е посетил.

Събличането не е безобидно действие. Присъстващите го възприемат като скандал поради неговата двойна гързост: пренебрегването на бащиния авторитет и погизването на благоприличието. В средновековната култура разголването е смущаване на ценностите, престъпване на реда: то излага на показ безчестието на индивида, стигматизира срама. Това на Франциск обаче престъпва социалните норми, за да даде ход на нови, по-високи ценности.

Отказът от всякаква собственост се случва през 1206 г., когато Франциск влиза в двадесет и петата година, начало на младостта за Античността и Средновековието. С радикалния жест на събличането Франциск се „бракосъчетава“ с бедността.⁵ Отваряме „вратата на наладата“ (*porta del piacere*) на онзи или онази, от когото очакваме да ни я даде.⁶ Никой не я отваря сам за бедността или за смъртта. Франциск преобръща радикално ценностите на света. Неговото бракосъчетание с бедността (т.е. с нищото) е свещенодействие, което пародира тайнството пред епископа и закона, *coram patre* (лат. – пред бащата). Събличането е пародия и на социалния статус, чийто символичен израз са грехите през Средновековието, а също и на куртоазната култура с гротескния и стряскащ образ на брачното единение с презряната и отвратителна, грозна като смъртта жена. Ала любовта от ден на ден расте в сърцето на женяха.

Данте избира бракосъчетанието на Франциск и бедността като водещ мотив в своето представяне на живота на светеца. Самият той живее повече от бедно в изгнание и за разлика от Петрарка, който благодарение на перото си става един от най-богатите хора навремето, никога не спечелва и флорин със своите творби.

Какво цели Франциск със своето „бракосъчетание“? Верен на своето име, което означава „свободен“, той – слят с бедността – става абсолютно свободен. С нищо не е обвързан, към нищо не е привързан, нищо не го гържи в този свят. С цялото си съществуване той свидетелства, че не можем да притежаваме света, че светът е дар за нас и колкото повече даваме и по-малко имаме, толкова по-свободни сме и стават плодотворни делата ни.

„Тя, лишена от първия си съпруг, беше хиляда и сто и повече години презирана и пренебрегвана и преди него не беше от никого потърсена.“ Първият съпруг на Бедността е Исус Христос. Франциск повтаря Неговия избор след повече от хилядолетие⁷. Това е първият знак за тяхното отъждествяване, за Франциск като „друг Христос“ (*alter Christus*). „Не ѝ беше от полза да се разказва, че сигурност намери в нея Амиклат, щом чу гласа на онзи, що всяваше страх на целия свят.“ Всяващият страх на целия свят е Юлий Цезар. Той,

⁵ Един от популярните францискански разкази от XIII век е *Свещеното бракосъчетание на блажения Франциск с госпожа Бедност*.

⁶ Ерих Ауербах пише: „Струва ми се абсолютно необходимо да интерпретирам отварянето на вратата на наладата буквално като сексуален акт, като *porta* е вратата към женското тяло“ (Auerbach, „St. Francis of Assisi in Dante's *Commedia*“). Ала Ауербах не взема предвид, че в случая мъжът отваря своята „врата на наладата“ за госпожа Бедност, което прави неговото наблюдение неприложимо.

⁷ По-точно 1172 години: от 34 г., когато е разпнат Христос, до 1206 г., когато се съблича Франциск.

разказва Лукан във *Фарсалия*, нахлул една нощ в колибата на беотийския рибар Амиклат и му заповядал да го преведе през морето. Рибарят, който, сигурен в своята бедност, гържал вратата си винаги отворена, не трепнал и пред Цезар. Така потвърдил с поведението си стоическата мъдрост, че който няма какво да губи, от нищо и никого не се страхува.

„Нито пък ѝ беше от полза, че докато Мария остана голу, тя – храбра и постоянна – плака с Христос на кръста.“ Докато Божията майка стои скръбна под кръста, бедността остава единена със Сина ѝ до последния миг. „Но за да не говоря загадъчно, знай, че в словото ми става дума за Франциск и Бедността. Тяхното съгласие и радостните им лица, любовта, удивлението, нежните погледи ги направиха извор на свети мисли и достопочтеният Бернардо първи се събу и побягна подир толкова мир, като му се струваше, че твърде бавно бяга.“ Съгласие (*Concordia*) е ключовата дума в небето на Слънцето: растящата любов между Франциск и неговата госпожа е съгласие, което се развива от предишно несъгласие: отначало бедността е сравнена със смъртта, която никой не иска. Бернардо да Куинтавале, благородник от Асизи, е първият последовател, наричан от Франциск „първородния“. Той раздал своите богатства, последвал бедняка от Асизи и останал с него до смъртта му. Жестът на събуването означава избора на бедността, последван от бързото бягане с голи нозе: толкова желае да намери Бернардо излъчвания от Франциск и бедността мир, че му се струва, че колкото и да бърза, все се бави.

„О, незначително богатство! О, плодородно благо.“ Това богатство е незначително за хората, които напразно търсят гругаде „свършената радост“, която постига оставилият всичко от любов към Бога. То контрастира с всекидневния опит, основан на стремежа към притежания, и е истински плодородното благо в противовес на празните занятия от началото на песента. „Събу се Еджидио, събу се Силвестро след жениха, толкова невестата им хареса.“ Еджидио бил простодушен и екстатичен младеж. Силвестро бил свещеник, който след едно съновидение последвал Франциск. Един по един учениците на бедняка от Асизи са привлечени от тази грозна мадона, бедността, докато естествената реакция би трябвало да бъде точно обратната.

„После Франциск тръгна със своята госпожа и семейството, което свързваше вече въжето. Нито малодушно свеждаше очите си, че е син на Пиетро Бернардоне, нито че е изумително окъсан, но представи царски своето тежко правило на Инокентий и получи от него първия печат за своя Орген.“ Франциск замества кожения колан, носен от богатите, с въже, с което водели кон или вол. Въжето, знак на вътрешен контрол на страстите и на смирение пред Бога и ближния, става отличителен белег на францисканците.

Сам Данте, който е бил от третия чин на Оргена, е носел това въже. Франциск върви, без да се срамува, че е със скромен произход, нито че буди презрение с жалкия си вид. Отхвърлил бащата, става баща, изоставил семейството, създава семейство: четейки тези стихове, Фройд навярно би се усмихнал.

През 1209 г. Франциск отива в Рим, където представя на папа Инокентий III правилото на своя Орден. Тъй както Христос, съден и бичуван, заявява пред Пилат, че е цар, но че царството му не е от този свят, така и Франциск, този „друг Христос“, застава царствено в своето смирение пред римския понтифекс. За Данте смирено и царствено съвпадат в бедняка от Асизи и тяхното сливане отново осъществява парадокса на „смирено то царстване“ на Сина човешки.

Предложеното от Франциск правило, казал папата, е „сурово и тежко“ заради пълния отказ от благата на света, но след един пророчески сън дал устно одобрение, с което сложил „първия печат“ на узаконяването на новия Орден.

„След като бедняшкият народ се увеличи зад този, чийто възхитителен живот в небесната слава по-добре се възпява, светото желание на този архимандрит бе посредством Хонорий от Светия Дух с второ одобрение увенчано.”

Само за десетина години след първото одобрение в Ордена били влезли повече от пет хиляди последователи на Франциск и бедността. През 1223 г. папа Хонорий III учредил с була Францисканския орден. Като наместник на Христос на земята, папата е проводник на Светия Дух, на Божията воля, която го вдъхновява да го направи. Най-пълно и славно животът на Франциск се възпява от сонмите ангели и блажени пред Бога в Емпирея, които го правят по-добре както от сухата проза, така и от сладката поезия. В тази песен, възхваляваща смирението на Франциск, Тома, а зад него и Данте, показват и собственото си смирение. Архимандрит (гр. – старейшина на кошара) и в Западната църква обозначава предстоятел на манастир, тук Франциск е представен като пастир на новото стаго: Ордена на малките братя.

„И после от жажда за мъченичество в присъствието на гордия султан той проповядва Христос и неговите последователи, ала намери, че тези люде още не са узрели за обръщането и за да не стои там напразно, се върна към плодовете на италианското пасбище, където на голата скала между Тибър и Арно получи от Христос последния печат, който крайниците му носеха две години.”

През 1219 г., по време на Петия кръстоносен поход, Франциск заминава с дванадесет братя (колкото са и апостолите) в Светите земи. Там проповядва пред султана на Египет Малик ал Камил, който, след като го изслушва внимателно, го изпраща да си върви с почести и дарове.⁸ Франциск, без друго оръжие освен смиреното и радостно благовестие, се изправя пред „гордия султан“ (*Soldan superba*), олицетворение на високомерното величие на този свят. Не успява да обърне султана, но същественото е, че срещата им е мирна, че представителите на двете религии добронамерено и спокойно беседват за своята вяра и различията помежду им не ги карат да извадят меч един срещу друг,

⁸ Един от тези дарове – рог, призоваващ за молитва, може и днес да се види в Асизи.

нещо уникално във времето на мюсюлманските нашествия и кръстоносните походи, когато единствено насилието бележи срещата с друговереча.

През 1224 г. Франциск отива да се моли и пости⁹ на Ла Верна, самотен скалист връх в средата на Апенините, който разделя долината на Тибър от тази на Арно. Там на 14 септември, празника на Светия кръст, му се явява Христос в облика на серафим и той получава от Него стигматите, т.е. петте рани от кръста (четири от звоздеите на ръцете и краката и една от пробожането с копието под сърцето).

Това е последният печат, но не на пергамент, а в плътта му. Франциск носи стигматите две години до смъртта си през 1226 г. Данте свежда събитието до същественото – мястото (суровата скала), факта (печата), последицата (двете години) – за да покаже неговото дълбоко значение: пълното и изстрададено уподобяване на Франциск с личността на страдащия Христос.

„Когато Този, Който за такава щастлива участ го избра, благоволи да го издигне до наградата, която той, ставайки малък, заслужи, Франциск заведе на своите братя като на законни наследници своята най-скъпа госпожа и им нареди вярно да я обичат. Тогава от нейния скут пожела да тръгне пресветлата гуша и в своето царство да се завърне, като за тялото груг ковчег не пожела.”

Франциск заслужава небето не само заради бедността, в която живее, но и за избора да бъде смирен, малък като дете, както повелява Христос на своите последователи (виж Мат. 18:3). Същия избор прави впрочем Данте, воген като дете първо от Вергилий, после от Беатриче в отвъдните царства. Франциск оставя на своите „малки братя” писмено Завещание, в което събира смисъла на своя живот и дело. Другите магони, които препоръчва в него, са любовта и търпеливостта, но подчертава, че най-скъпа му е бедността, която завежда на своето семейство. Не иска груг ковчег освен скута на бедността, където е положен „гол на голата земя” от своите братя. Както в началото на своя живот на „груг Христос” той се свързва с бедността, събличайки се на площада в Асизи, така повтаря същия жест накрая и умира, слят със своята съпруга.

Данте помещава апотеоза на Франциск в небето на Слънцето, обител на мъдрите духове. Неговата бедност, смиреност, неукост е призната и възхвалена от Тома от Аквино, най-големия ум на времето, като най-висшата мъдрост на света: тази на лудостта на кръста, до която е стигнал беднякът от Асизи, последвал гол голия Христос.

И още нещо. В *Сума на теологията* Тома от Аквино прочуто заявява, че поетичното изкуство е „най-низшето от всички учения”¹⁰. То е неспособно да

⁹ Оттеглянето на Франциск в планината било в чест на Дева Мария и архангел Михаил и продължило от Успение Богородично (15 август) до празника на предводителя на небесното войнство, честван според католическия календар на 29 септември.

¹⁰ Тома от Аквино, *Сума на теологията*, I, г. 1, а. 9.

изрази истината, която в него се явява неизбежно „ущърбена“¹¹. При все това в небето на Слънцето Тома говори с образи и метафори и го прави в свещена поема, сякаш за да изправи предишното си подценяване и неразбиране на стойността на поезията. Красивите възвишени стихове, които лее сега, са своеобразно *contrappasso* на отказа да приеме, че поезията е способна да постигне и изрази върховната истина. Небесната светлина му отваря очите и той, лице в лице с Данте, го признава за поет теолог и за *scriba Dei*.

„Помисли сега кой беше негов достоен съратник, за да гържат по верния път Петровия кораб в открито море: това бе нашият патриарх.“ Достойният съратник на Франциск е свети Доминик. Той е наречен патриарх, защото е основател на Ордена на проповедниците, от който е и Тома от Аквино. Петровият кораб е традиционна метафора за Църквата, чийто верен път двамата светци като кормчици гържат в бурното море на света.

„Можеш ясно да различиш с каква добра стока се товарят верните му последователи. Ала стадото му се лакоми за нова храна и колкото по-далеч от него бродят в търсенето на пасбища, които не дават добрата храна, толкова по-слаби и без капка мляко се връщат в кошарата.“ Тома пристъпва накрая към обяснението на израза за „угояването“, от който е започнал. Добрата стока са заслугите за вечното спасение, трупани от спазващите правилото монаси. Новата храна е светското знание, за което са станали гладни доминиканците, а не теологията, която трябва да бъде основното им занимание. Те се връщат от далечните пасбища на новите си интереси без „мляко“, защото ядат трева, която не храни. Млякото е духовното богатство, както добрите стоки. Данте показва как и всеядността, и разпиляването пречи на доминиканците (най-интелектуалния орден на Католическата църква) да извличат от отгадеността си на ученето храната на мъдростта, която да превръщат в мляко, като правят духовното богатство на католическото учение достъпно за другите знание, както изисква от тях основателят им.

„Има и такива, които се страхуват от опасността и следват плътно своя пастир, но са малцина и расата им от малко плат кроят. Ако гумите ми не са слаби, ако ги изслушаш внимателно и ако премислиш казаното, желанието ти ще бъде наполовина утолено, ще видиш какво гървото обезлистява и ще разбереш порицанието, дето заключава: „добре се угоява, стига да не се отклонява“.

¹¹ Тома от Аквино, *Сума на теологията*, Iae-IIae, q. 101, a. 2.

Джорджо Агамбен (род. 1942 г.) е сред най-значимите съвременни философи, практикуващ католик. Във филма на Пиер Паоло Пазолини „Евангелие по Матей“ (1964) младият Агамбен играе ролята на апостол Филип. В *Ното sacer* – своя *opus magnum* (превод на български Снежанка Михайлова, 2006 г.) – той преосмисля европейската модерност през идеята за биополитика и биовласт. Агамбен поставя „оголения живот“ на човешките същества в центъра на социума и тълкува разцвета на тоталитаризмите през XX в. Втората част от поредицата *Ното sacer* (превод Валентин Калинов, 2019 г.) е посветена на извънредното положение и гражданската война. На български език са преведени и следните негови книги: *Идеята за проза* (превод Валентин Калинов, 2020 г.) и *Що е?... съвременно, диспозитив, творчески акт, заповед* (превод Валентин Калинов, 2021 г.), както и послесловът му към *Разходката* на Роберт Валзер (2014 г.) – всички те издадени от ИК „Критика и Хуманизъм“. Предложеният тук текст е от книгата му *Огънят и разказът (Il fuoco e il racconto), Nottetempo, 2014.*



Джорджо Агамбен

ПРИТЧАТА И ЦАРСТВОТО

В Евангелията Иисус говори често в притчи, толкова често, че от тази привичка на Нашия Господ е произлязъл специален глагол за „говорене“, непознат в класическия латински: *parabolare*, сиреч говоря, както го е правил Иисус, Който „без притчи не им говореше“ (*choris paraboles ouden elalei*, Мат. 13:34). А самото място на притчата е „словото за Царството“ (*logos tes basileias*). В Матей 13:3-52 има най-малко осем притчи (сеячът, доброто семе и плевелите, синаповото зърно, квасът, скритото имане, търговецът и бисерите, мрежата, хвърлена в морето, книжникът), следващи една след друга, за да обяснят на апостолите и на тълпата (*ochlos*, масата) как трябва да се разбира Царството Божие. Близостта между Царството и притчата е тъй тясна и тъй устойчива, че един богослов дори е написал, че „*basileia* е изразена в притчата като притча“ и че „притчите на Иисус изразяват Царството Божие като притча“.¹

Притчата има формата на сравнение. „Царството Божие е като (*homoia*) синапово зърно“ (според Марк. 4:26: „царството Божие прилича, както кога човек (*outos...os*) хвърли семе в земята“). Притчата установява подобие между Царството и нещо, което се намира тук и сега на Земята. Което означава, че

¹ Eberhard Jungel, *Paulus und Jesus: eine Untersuchung zur Prazisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, Mohr (1962), 2004.

опитът за Царството минава през възприятието за подобие и че без възприемането на това подобие човечите не могат да стигнат до разбирането на Царството. Откъдето и тази тясна близост с притчата: притчата изразява Царството Божие като притча, защото то означава преди всичко явлението и възприятието на едно подобие: на кваса, що взе жена и тури в три мери брашно, докле възкисна всичкото, на мрежата, хвърлена в морето и хванала всякакви риби. И най-вече на жеста на сеяча.

Основанията, които Иисус изтъква, за да обясни защо говори с притчи, са сами по себе си тайнствени. В Матей 13:10-17 на учениците Си, които Го питат защо говори на народа с притчи, Иисус отговаря:

Защото вам е дадено да узнаете тайните на царството небесно, а тям не е дадено; защото, който има, нему ще се даде и ще му се преумножи; а който няма, и това, що има, ще му се отнеме; затова им говоря с притчи, понеже те гледат, а не виждат, и слушат, а не чуват, нито разбират.

А и самите апостоли не разбират, поради което малко след това Иисус ще трябва да им обясни притчата за сеяча.

В Лука 8:9-16 основанията стават различни, защото, след като е повторил, че е дадено на апостолите да знаят тайните на Царството Божие, а на другите се говори с притчи, „та, като гледат, да не виждат и, като слушат, да не разбират”, Иисус добавя, макар и по видимо противоречащ начин, че „никой, като запали светило, не го захлупва със съд, нито го туря под огър, а го туря на светилник, за да виждат светлината ония, които влизат” и че „няма нищо тайно, което да не стане явно, нито пък скрито, което да не стане известно и да не излезе наяве.” Притчите според реторичното правило, типично за Античността, предлагат скрити размисли, като целта е да не бъдат разбрани от онези, които не трябва да разберат; и все пак в същия миг те поставят тайната наяве. Вероятно обяснението, което дава Иисус със словото Си в притчи, на свой ред се явява притча, която служи за въведение към притчата за сеяча („Чуйте притчата за сеяча...”).

Съответствието между Царството и света, което притчите представят като подобие, се изразява от Иисус със стереотипната формула „приблужи се царството небесно (*eggiken*)” (Мат. 3:2; Марк. 1:15; Лук. 10:9). *Eggys*, „съсед”, е дериват на глагола *egguzo*, който произлиза вероятно от термин, означаващ „ръка”: близостта на Царството е не само – както би могло да се очаква от есхатологично събитие, съвпадащо с края на времената – от времеви порядък, а преди всичко от пространствен порядък: то се намира буквално „в обсега на ръката”. Което означава, че Царството, сетното нещо, е същностно близко с предпоследните неща, на които се уподобява в притчата. Подобие на Царството е също близост, Последният е едновременно близък и подобен.

Специалната близост на Царството е засвидетелствана също и от факта, че тя намира израз в Евангелието чрез особена смесица между настоящето и бъдещето. Така в блаженствата плачещите *ще се утешат*, кротките *ще наследят* земята, жадните за правда *ще се наситят*, чистите по сърце *ще видят* Бога, бедните духом и изгонените заради правда са, в крайна сметка, „блажени”, „защото тяхно е царството небесно”, все едно че синтагмата „царството небесно” изисква настояще там, където очакваме бъдеще. В Лука 10:9 Иисус заявява, без ни най-малко съмнение във времето на глагола, че „приблужи се [аористът *efthasen* предава събитие, случило се постъпателно] до вас царството Божие”; в Марк 14:25 откриваме настояще там, където контекстът изисква по напълно очевиден начин бъдеще: „Истина ви казвам: аз вече няма да пия [*pio*] от лозовия плод до оня ден, когато ще го пия [*pinon kainon*] нов в царството Божие”. И може би в Лука 17: 20-21 този истински праг на безразличието между времената намира най-ясен израз. Попитан от фарисеите кога ще дойде (*erchetai*) Царството Божие, Иисус им отговаря: „царството Божие няма да дойде забелязано, и няма да кажат: ето, тук е, или: на, там е. Понеже ето, царството Божие вътре във вас е”. Ето как Царството Божие е в обсега на ръката [такова е значението на *entos ymon*, а не „вътре във вас е”]. Присъствието – защото наистина става дума за присъствие – на Царството приема формата на близост. (Упоменанието в една молитва от Матей 6:10: „да дойде Твоео царство” с нищо не противоречи на това привидно смесване на времената: както напомня Емил Бенвенист, императивът няма времеви характер.)

Ето защо, когато присъствието на Царството приема формата на близост, тя пък на свой ред получава най-адаптиран израз в притчите. Тъкмо тази специална връзка между притчата и Царството по някакъв начин е тематизирана в притчата за сеяча. В Своето обяснение (Мат. 13:18-23) Иисус установява съответствие между посяното и словото на Царството (*logos tes basileias*); в Марк 4:15 Той ясно казва, че „посеяното е *логосът*”. Посеяното край пътя препраща към ония, които чуват Словото Божие, без да го разбират; а „посеяното на каменисти места” означава ония, които, след като чуят словото, веднага с радост го приемат, ала са непостоянни, а „после, кога настане скръб или гонение заради словото, тозчас се съблазняват”. „Посеяното в тръни означава слушащите словото, но у които грижите на тоя век, примамливото богатство и други пожелания, като влязат в тях, заглушават словото и то бива безплодно.”

Притчата не засяга непосредствено Царството, а по-скоро „словото за Царството”, сиреч словата, които сам Иисус произнася. Притчата за сеяча е притча върху притчата, в която достъпът до Царството е сравнен с разбирането на притчата.

Че има съответствие между разбирането на притчата и Царството, е без съмнение най-гениалното откритие на Ориген, основателя на модерната херменевтика, когато Църквата винаги е възприемала като най-добрия сред най-добрите и същевременно като най-лошия сред лошите. Ориген, както сам той ни разказва, е чул от един еврейски притчата, според която:

Цялото божествено вдъхновено Писание, по причина на неяснотата в него, наподобява голям брой стаи, затворени с ключ и помещаващи се в един и същи дом; до всяка врата е поставен ключ, но не този, който съответства за нея; така ключовете са разменени край помещенията, а никой от тях не отговаря на стаята, до която е сложен.²

Ключът на Давид, „който отваря и никой не ще заключи, който затваря и никой не ще отвори“, е онова, което едновременно позволява тълкуването на Писанието и достъпа до Царството.³ Ето защо според Ориген, когато се обръща към пазителите на закона, възпрепятстващи правилното тълкуване на Писанието, Иисус им казва: „Горко вам, книжници и фарисеи, лицемери, защото изпояждате домовете на вдовиците и лицемерно дълго се молите; затова ще получите по-голямо осъждане“ (Мат. 23:13).

В коментара си на притчата за книжника, „който се е учил за царството небесно“, последното от серията сравнения за Царството в Матей, Ориген обявява най-ясно откритието си. Книжникът, за когото става дума в притчата, е този, който:

След като е изучил рудиментите, благодарение на буквата на Писанията (dia tou grammatos) се издига и до духовните реалности (epi ta pneumatika), наричани Небесно царство. И тъкмо срещата с всяка мисъл, разбрана в най-висш смисъл и противопоставена на другите, позволява да разберем как небесното царство, както и онзи, който разполага с преизобилното познание за него, но без да се мами, се озовава в царството на множеството така определени небеса.⁴

Да разберем смисъла на притчата означава да отворим дверите на Царството; но от мига, в който ключовете са били разменени, това разбиране се превръща в най-трудното нещо.

На опита за близостта на Царството и на притчата за сеяча е посветен един късен химн на Хьолдерлин, дошъл до нас в четири различни версии, чието заглавие – „Патмос“ – със сигурност препраща към христологичен контекст. Че проблемът тук е за близостта и за трудността с достъпа до Царството Божие, става ясно още от първата версия: „Близо е и мъчен за схващане Богът. Където обаче дебне опасност, пораства също спасяващото“⁵. Тъмната (*Finstern*), спомената малко след това, е във връзка с Писанието, щом поетът може да поиска гара на „криле, с най-верен усет / да преминем оттамък и да се завърнем“. Единствено този новозаветен контекст обяснява ненадейната препратка към притчата за сеяча.

² Origène, *Philocalie*, 1-20, *Sur les Écritures et Lettre à Africanus sur l'Histoire de Suzanne*, Marguerite Hari (dir.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 302, 1983, p. 245.

³ *Ibid.*, p. 241.

⁴ Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, t. I (livres X et XI), Robert Girod (dir.), Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 162, 1970, p. 199.

⁵ Фридрих Хьолдерлин, „Патмос“, превод Владимир Сабоурин.

... И когато вечната загадка един на друг
не могат те да разрешат
един със друг живелите съвместно
в поменаването... И дори ако лицето си
Всевишният отвърне
заради това и никъде един
безсмъртен не съзира се в небето или
на зелената земя – какво тогава?

„Какво тогава?“, пита смутен поетът. Отговорът препраща по изцяло кохерентен начин към притчата за „словото за Царството“, изгубена и вече непонятна:

*Тогава иде на сеяча хвърляя, когато той подхваща
житото с лопатата
и със замах го хвърля по хармана.*

Тълкуването на притчата следва обаче някакъв особен обрат: за поета посящото е погубено, а това, че словото за Царството вече не принася плод, не е някакво зло:

*Във края житото дохожда
и зло не е, ако се случи нещо
да се изгуби и на речта
да заглъхне живият звук –
Божественото дело и то на нашето прилича:
Всевишният не всичко иска наведнъж.*

Ако сме загрижени за преданието, важен е буквалният смисъл, а не духовният смисъл:

*Отецът обаче,
над всички властващ,
най-много обича грижата
за непокътнатата буква и всичко съществуващо добре
да се тълкува. Това свещенотрезва следва песента.*

Словото за Царството е обречено да се изгуби и да остане неразбрано, ако не е в своята буквалност. И в това има нещо добро, тъкмо от грижата за буквалното зазвучава песента: „свещенотрезва следва песента“. Да не се проумява словото за Царството е поетична участ.

„За притчите“ (*Von den Gleichnissen*) е заглавието на един фрагмент на Кафка, публикуван посмъртно от Макс Брод през 1931 г. Тук има известна привидност, която текстът внушава, доколкото това е притча за притчите. Значението на краткия диалог, разиграващ се между двамата събеседници (и с някой трети, произнесъл първия текст и нито дума повече), отвежда обаче

към точно обратното – разбираме, че притчата върху притчите всъщност не е притча.

Мнозина се оплакват, че думите на мъдреците са само притчи, неприложими във всекидневния живот, единственото, което имаме. Когато мъдрецът ни казва: „Премини там”, той няма предвид преход от другата страна, което би могло да се изпълни, ако резултатът си струва; той има предвид някакво митично „там”, което не познаваме и което сам той се затруднява по-точно да определи, нещо, което с нищо не може да ни помогне. Всички тези притчи единствено означават, че всъщност непостижимото не може да бъде постигнато, а ние го знаем. И всекидневно се блъскаме над съвсем различни неща.

Един анонимен глас (*einer*, „единият”) подказва решението на проблема: „Защо се съпротивлявате? Ако следвате притчите, сами ще станете притчи и така ще се освободите от всекидневните си усилия”. Възражението на втория събеседник – „Готов съм да поспоря, че и това е притча” – изглежда непреодолимо: ставането на притча и излизането от реалността отново са само притчи, така че първият събеседник е принуден да отстъпи – „ти спечели”. И тъкмо в този миг той съумява да придобие смисъл на забележката си, като обърне поражението в победа: „Уви, само в притчата”, на което първият пък отвръща без ни най-малка ирония: „Не, в реалността; в притчата ти загуби”.

Ако упорстваме да удържим разликата между реалност и притча, това би означавало да пренебрегнем смисъла на притчата. Да станеш притча, означава да разбереш, че вече няма разлика между словото за Царството и Царството, между дискурса и реалността. Ето защо вторият събеседник, който упорито мисли, че излизането от реалността е също притча, е обречен да изгуби. Царството е тъй близо до словото и притчата, че може да бъде достигнато, дори без да се „отива отвъд”.

Според традицията на средновековната херменевтика Писанието има четири смисъла (един от авторите на книга *Zoar* ги уподобява на четирите реки на Еген или на четирите колони на думата *Pardes* – „рай”): буквалният и исторически смисъл, алегоричният смисъл, тропологическият и морален смисъл, анагогическият и мистичен смисъл. Последният смисъл – както ни указва самата дума (*anagogia* означава „движение нагоре”) – не е смисъл, редоположен на останалите, а ни препраща към друго измерение (според формулата на Никола от Лир той посочва *quo tendans*, „там, накъдето трябва да се върви”). Недоразумението тук е винаги възможно, доколкото четирите смисъла се разглеждат като различни един от друг, а те по субстанцията си са хомогенни: иначе излиза, че буквалният смисъл се отнася до някое място или някоя личност, а анагогическият смисъл – до друго място или друга личност. Срещу това недоразумение, пораждащо абсурдната идея за безкрайно тълкуване, Ориген напомня, че „не трябва да мислим, че историческите събития са фигури на други исторически събития, нито че сътворените неща са

фигури на други сътворени неща, а да приемем, че сътворените неща са фигури на духовната реалност, а историческите събития – на умопостижимата реалност”. Буквалният смисъл и мистическият смисъл не са два отделни, а два равнозначни смисъла: мистическият смисъл не е нищо друго освен издигането на буквата отвъд нейния логически смисъл, нейното преображение в разбирането – и в него всеки друг смисъл намира своя край. Да разбереш буквата, да станеш притча, означава да се оставиш, за да стигнеш Царството. Притчата говори „все едно че не сме Царството”, но тъкмо по този начин тя ни отваря дверите на Царството.

Притчата за „словото за Царството” е притча върху езика, върху онова, което все още ни остава да разберем, поради самия факт, че сме говорещи същества. Да разберем пребиваването си в езика означава не просто да опознаем смисъла на думите с всичките му двойствености и всичките му заплетености. Това означава по-скоро да разберем, че онова, което се поставя под въпрос в езика, е близостта на Царството и неговото подобие със света – а то е толкова близко и подобно, че понякога ни е трудно да го признаем, включително и поради това, че тази негова близост е изискване, а пък подобие то му е апостроф, а не мъртва буква. Словото ни е дадено като притча и не за да ни отдалечи от нещата, а за ги пази близки, още по-близки до нас – както когато разпознаем в някое лице прилика или бъдем докоснати от нечия ръка. Говоренето с притчи е чисто и просто говорене: *Marana, tha* [„Господи, гожди”].

Превод от италиански: Тони Николов



Вениамин Пеев защитава докторска степен в областта на руската религиозна философия в НБУ (2009 г.). Автор е на публикации в българския и чуждестранния периодичен печат, както и на студии и монографии, между които: *Библейското учение за Св. Писание* (1988; 2-ро изд. 1991); *Бог, вселената, човекът* (1992); *Съвременни богословски системи (от Просвещението до наши дни)* („Бъдеще и надежда”, 2009); *Жан Калвин. Философско-теологични аспекти на Реформацията* („Абагар”, 2011); *Християнство и философия: проблемът за сътрудничеството* („Абагар”, 2012);

Павел, Августин и Лутер: екзистенциалност на оправданието („Абагар”, 2014); *Социални и богословски аспекти на Реформацията* („Комунитас”, 2017), *Харалан и Ладин Попови и „Славянската религиозна мисия”* („Комунитас”, 2017); *Харалан и Ладин Попови в Русенската петдесетна църква 1928–2020* („Рива”, 2022).

Вениамин Пеев

ФИЛИП МЕЛАНХТОН И АУГСБУРГСКАТА ИЗПОВЕД НА ВЯРАТА

В края на 30-те години на XVI в. в Западна Европа се случват драматични събития както в международен военно-политически план, така и в религиозната сфера. Заплахата от османското нашествие е толкова реална, че изисква спешното помирение на двата враждуващи лагера – на поддръжниците на римокатолицизма и на дейците на реформаторското дело в Германия и Швейцария. През месец септември 1529 г. войските на султан Сюлейман I Великоленни (1494–1566) стигат до стените на Виена и мюезините се канят да запечат своите намази от кулата на катедралата „Св. Стефан”.¹ Османският владетел е наясно с разделението на западноевропейските владетели не само по политически, но и по религиозни причини и се надява на сериозни завоевателни успехи в сърцето на стария континент. Сюлейман иска да се възползва политически от заглъбочаващия се разрыв в Европа. След като е прегазил и Унгария, султанът и войниците от огромната му армия се заклеват „в брадата на Пейгамбер” да нахлуят и във Виена, което би открило за тях възможността да посегнат и на други земи на Свещената римска империя през XVI в. Отблъснати обаче и понесли тежки загуби, османлиите се

¹ Schaff, P. *History of the Christian Church*. Vol. VII: *Modern Christianity: The German Reformation*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., repr. 1997, 385.

заканват да се върнат повторно и да постигнат окончателен разгром на „неверниците”.² Разчитайки на загълбочаване на религиозно политическите раздори, султанът изчаква удобния момент, за да нанесе съкрушителния си удар. Младият император Карл V (1500–1558) и германските принцове също са наясно с грозящата ги опасност отвън и са единодушни, че османската заплаха може да бъде отблъсната само с обединени военни сили. За да бъде осъществен общ военен съюз обаче, е нужно да се прехвърли мост над бездната на догматическите прения, а както показва историята, това е по-непостижимото начинание. И двете спорещи страни използват името на ислямския пророк Мохамед и го лепват като символичен етикет на своите опоненти християни, като търсят обяснения в есхатологични трактовки. Този тактически прием звучи много странно днес, но за онази епоха изглежда обичайно едната партия да описва другата с негативни символи, почерпени или от свещената история, или от актуални, но зле изтълкувани събития.

Решенията на Диетите в Шпайер

В мъчителния процес на утвърждаване на Германската реформация важно значение имат четирите Диети, които се свикват по инициативата на император Карл V в град Шпайер през периода 1526–1544 г. Изборът на този германски град се дължи на стратегически съображения. Разположен на левия бряг на р. Рейн, той е столица на Баварския палатинат и се свързва с имената на осем германски крале, погребани в градската катедрала. Шпайер е една от крепостите на римокатолицизма в Германия през XVI в. През месец юни 1526 г. под председателството на унгарско-бохемския крал Фердинанд³ е свикана Първата диета в Шпайер, която продължава до август.⁴ Външнополитическият претекст е надвисналата заплаха от турците и сформирането на т.нар. военна „Лига на Торгау” за отпор срещу нашествениците.⁵ Делегатите вземат решение с оглед на усложнената международна ситуация да не се подклаждат религиозните вражди между римокатолическия и реформаторския лагер и санкциите срещу поддръжниците на Лутер, ратифицирани във Вормс през 1521 г., да не се прилагат. Постановена е свободата всяко графство и херцогство само да прецени как да устрои религиозната си принадлежност и ред на богослуженията. Това трябва да стане с чувството за „отговорност пред Бога и императора”. Религиозните въпроси

² Политиката на Сюлейман I и други султани през XVI в. не е фанатично враждебна към християнството. Има исторически данни, че в границите на Османската империя е установена политиката на относителна толерантност към различни религии: юдаизъм, християнство и други неислямски вярвания. Френският летописец от тази епоха Жан Боден пише, че официалната вътрешна политика била „всеки човек да живее според съвестта си”. Манастирите на полуостров Атон, Синай и други места в покорените християнски територии остават непокътнати, запазва се и религиозно-административната структура на няколко патриаршии (Gooffman, D. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge Univ. Press, 2002, 110-1).

³ Крал Фердинанд I или на исп. Фернандо (1503–1564) е по-малък брат на Карл V, когото наследява като император на Свещената римска империя (1556–64). Председателства първите три Диети на Шпайер. Отличава се с фанатично пристрастие към каузата на Папската курия и ненавист към реформаторското дело.

⁴ Schaff, *op cit.* 378-80; Brecht, M. *Martin Luther*. Vol. II. *Shaping and Defining Reformation*. Transl. by J. L. Schaaf. Minneapolis: Fortress Press, 1994. 355.

⁵ Brecht II, *op. cit.* 262.

следва да се решат на Църковен събор, който е предвиден да се състои през 1527 г.⁶ Император Карл V запазва неутрална позиция спрямо компромисното решение на Първата диета в Шпайер главно поради своята пряка ангажираност във войната с френския крал Франсоа I⁷ по повод владението над Ломбардия. Благодарение на привидно толерантното отношение на католическите владетели реформаторското дело в Германия се развива добре и Лутеровият кръг от съмишленици преодолява сравнително успешно вътрешните прения и конфликти. След намаляването на външнополитическите проблеми за Карл V и Фердинанд I обаче католическият лагер отново се активизира. В Германия се разпространяват слухове, че верните на Рим немски владетели се готвели да образуват съюз и да нападнат владетелите, които подкрепят реформаторите. Ландграф Филип от Хесе⁸ дори твърди, че е получил копие на документ, удостоверяващ католическото съглашение, и настоява за сформирването на реформаторска политическа лига, която да даде отпор.⁹ Това подозрение не се доказва, но напрежението между двата лагера достига връхната си точка. Карл V, който успява да усмири Франсоа I и неговите съюзници, разпорежда със самочувствието на пълновластен господар в Западна Европа свикването на Втората диета в Шпайер. Под предложение, че външнополитическите опасности трябва да бъдат преодолени с единодушие, императорът всъщност дава картбланш на противниците на Реформацията да я ликвидират. На 15 март 1529 г. заседанията са открити – отново под председателството на Фердинанд I и с присъствието на преобладаващо мнозинство католически делегати спрямо реформаторите.¹⁰ На този форум присъства саксонският курфюрст, който е придружен от Йохан Агрикола¹¹ и Меланхтон като основни представители на реформаторския лагер. Поради внушителния брой на римокатолическите делегати и арогантното поведение на Фердинанд взетите решения са изцяло в ущърб на реформаторското дело. Толерантните решения на предходната Диета от 1526 г. са отхвърлени. Санкциите в императорския едикт от Вормс срещу Лутер и онези, които го подкрепят, са потвърдени. Предвиждат се редица ограничения срещу носителите на „новата ерес“ и се обещава провеждането на Църковен събор, на който Реформацията в Германия и Швейцария ще бъде заклеймена окончателно като вредно явление за Църквата със съответните политически и юридически последици. Някои от католическите делегати

⁶ Такъв събор не се провежда.

⁷ Френският крал Франсоа I (1494–1547) е противоречива личност. От една страна, той има прогресивни идеи. В началото на управлението си прегръща ренесансовите идеи и поощрява хуманизма. Привлича във Френското кралство някои творци, сред които и Леонардо, и така се сдобива с неговия шедьовър „Мона Лиза“. Под влиянието на сестра си Маргарита Наварска харесва идеите на Лутер и протестантството започва да се разпространява във Франция, но от средата на 30-те години Франсоа променя своята политика и предизвиква жестоки гонения срещу неговите представители, особено срещу валдензите.

⁸ Филип от Хесе (1504–1567) е един от най-ревностните поддръжници на реформаторите от Витенберг и Цюрих. През 1527 г. основава в Марбург университет с реформаторска програма. Активен участник в защитата на реформаторското дело в Шпайер (1529) и Аугсбург (1530) и организатор на дискусиата за Господната трапеза. В по-късно време обаче сключва мир с Карл V, като прави опит да помири римокатолици и протестанти и тези политически действия хвърлят сянка върху репутацията му сред реформаторите.

⁹ Stump, J. *Life of Philip Melancthon*. NY: Pilger Publ. House, 1897. 87 ff.; Richard, J. *Philip Melancthon. The Protestant Preceptor of Germany (1497-1560)*. NY/London: The Knickerbocker Press, 1898. 174 ff.

¹⁰ Schaff, *op. cit.* 382 f.

¹¹ Йохан Агрикола (ок. 1494–1566) е бивш студент и верен съратник на Лутер и Меланхтон.

се изразяват доста язвително за опонентите си. Германският теолог Йохан Фабер¹², известен с прякора „чук за еретиците“, заявява, че дори турците били „по-добри от лутераните“, защото... постели повече от тях. Тирагата на Фабер срещу реформаторите – по думите на Меланхтон – представлявала „цяла Илиада от богохулства“. Във всеки случай Фабер става изразител на фанатичната закостенялост на католическите делегати с твърдението, че по-скоро би „отхвърлил Писанията“, вместо да се откаже от „достойните за почит грешки на Църквата“.¹³ Подобни декларации не са само реторични прийоми. Те изразяват действителните намерения на крепителите на Средновековната църква, които са готови да унищожат реформаторите с огън и меч в буквалния смисъл. Към анабаптистите и последователите на Цвингли дори са отправени предупреждения за смъртно наказание, ако продължават да развиват своята дейност.

Поддръжниците на реформаторското дело са шокирани от агресивността на опонентите си. Страсбургският посланик Якоб Щурм¹⁴ заключава с прискърбие, че „Христос бе отново в ръцете на Кайяфа и Пилат“¹⁵. Меланхтон изразява своето огорчение в дълго писмо до приятеля си Камерариус: „Днес бе прочетен императорският указ. Той е просто ужасен. Предишното решение в Шпайер бе анулирано. Много жестоки наказания заплашват онези, които не се съобразят с едикта [...] Присъствието на епископите бе по-голямо в сравнение с предишните Диети. Някои от тях показват с изражението си колко ни мразят и какво замислят. Дано Христос ни види и спаси людеите си, защото в града сме като престъпници... Дано Христос осуети съветите на езичниците, които подготвят война“. Същевременно Меланхтон е на мнение, че в своята ревност реформаторите са гопуснали грешки, които трябва да се поправят. За съжаление обаче, вместо да бъдат подпомогнати за поправянето и избягването им в бъдеще, властимащите правят всичко възможно да рушат добрите намерения в реформаторската кауза. Събитията сякаш изглеждат неуправляеми и бъдещето – обречено.

Лутераните, макар и малцинство във Втората диета в Шпайер, не се предават без съпротива. Възползвайки се от юридическото си право да възразят на рестриктивните решения, те подготвят за четири дни „Протест“¹⁶, който трябва да бъде предаден на Фердинанд. Документът е подписан от електор Йохан Саксонски, маркграф Георг Бранденбургски, херцозите Ернест и Францис Брауншвайг-Люнебургски, ландграф Филип от Хесе и делегати от четиринадесет имперски града, включително и последователи на Цвингли. Мотото на

¹² Йохан Фабер или Фабри (1478–1541) е виенски католически епископ и дипломат. Личен приятел на Еразъм, Цвингли и Меланхтон, отначало той подкрепя идеите за църковни реформи. Впоследствие обаче втвърдява позицията си против реформаторите и се превръща в един от най-непримиримите им противници.

¹³ *Corpus Reformatorum* I, 1041, 46, 83 (Richard, *op. cit.* 176 f.).

¹⁴ Якоб Щурм (1489–1553) е реформатор в Страсбург. Учи в университетите на Хайделберг и Фрайбург. Участва в управлението на Страсбург и като негов представител присъства на Диетите в Шпайер (1526 и 1529) и на конференцията в Марбург. Взема участие и в Диетата в Страсбург.

¹⁵ Schaff, *op. cit.* 382.

¹⁶ Нем. *Protestation der Evangelischen Stände* (Ney, J. *Die Appelation und Protestation der Evangelischen Stände auf dem Reichstage zu Speier 1529*. Leipzig: Georg Böhme, 1906. 54-76).

подателите на „Протеста“ е девизът на курфюрст Йохан: „Словото на Бога пребъдва вовеки“. Реакцията на опонентите на реформаторската кауза обаче е отрицателна. Фердинанд отказва да приеме исканията на реформаторското малцинство.¹⁷ Римокатолическите епископи определят саркастично авторите на възражението като „протестанти“¹⁸, които нямат шанс да бъдат чути. Когато е направен опит да бъде връчен протестен „Апел“ (лат. *Instrumentum appellationis*) на Карл V през месец септември 1529 г. в Пиаченца, владетелят не само че не приема протестантската делегация, но разпорежда членовете ѝ да бъдат арестувани и хвърлени в затвора. Този безпрецедентен акт не може да бъде оправдан от справедливата присъда на църковната история по никакъв начин! Той свидетелства единствено за политическата арогантност и липсата на далновидност на враговете на Реформацията. Дори подигравателният етикет „протестанти“, прикачен към авторите на „Протеста“ от Втората диета в Шпайер, изгубва негативния си нюанс през вековете и подобно на определението „християни“ (вж. Деяния 11:26; 26:28) започва да обозначава в положителен смисъл онези хора, които следват евангелския Христос като Божи Син и Спасител и „протестират“ срещу средновековните порядки.

Подготовка за свикването на Диетата в Аугсбург (1530)

Тъй като решенията на католическото мнозинство на Диетата в Шпайер през 1529 г. са отхвърлени по категоричен начин от протестиращите реформатори, императорът и папата, които са се помирили след военния конфликт помежду си, предприемат следващата стъпка за налагане на своята воля. Карл V решава да свика нова Диета, на която под булото на необходимостта от военно-политически съюз с германските принцове срещу Сюлейман да прокара идеята за „връщане“ на протестантите „в лоното на светата Църква“. Още в началото на 1530 г. той се обръща с императорски декрет към протестантите да излъчат представители на двете партии, които да се срещнат в Аугсбург, за да образуват единен съюз за борба срещу общия враг. Главната идея е да се утвърди „единството“ в Свещената римска империя и „вярата на Църквата“. Тонът в декрета е привидно миролюбив. Императорът дава вид, че по догматическите прения смята да постъпи по соломоновски, като е готов „да слуша, да разбира и претегля всеки израз, мнение и възглед с любов и великодушие от двете страни“¹⁹. Братът на Карл V – Фердинанд, също се гържи дипломатично със саксонския курфюрст, за да не се повишава гравитацията на напрежението между двете партии. Скрытата идея на инициаторите на новата Диета обаче е да се потвърди антипротестантското становище на Втората диета в Шпайер и протестантите да бъдат окончателно обезоръжени и принудени да се върнат към римокатолицизма.²⁰ В текста на декрета

¹⁷ Richard, *op. cit.* 177.

¹⁸ Schaff, *op. cit.* 383.

¹⁹ Richard, *op. cit.* 191 f.; Brecht II, *op. cit.* 369.

²⁰ Възщността това е загатнато в самия императорски декрет: „истинската религия да бъде възприета и подкрепена от всички нас, защото както живеем и служим под [властта на – бел. м.] Един Христос, така да живеем в едно общение, Църква и единение“.

също така прави впечатление, че не става дума за участие на протестантски теолози в дебата под никаква форма.

Планът на императора и Папската курия тутакси е разгадан от реформаторските принцове и теолози. Още щом получава императорската покана на 11 март²¹, саксонският курфюрст Йохан се заема с предварителната организация на своята делегация и нейното участие в този форум. В този процес ключова роля играе неговият канцлер г-р Грегор Брюк²², който е изтъкнат юрист и има опит в участието си в три Диети – във Вормс и в двете конференции в Шпайер. Той редактира в качеството си на юрист защитата на Лутер пред трибунала във Вормс. Д-р Брюк предлага на курфюрста идеята да се подготви документ, в който ще бъдат изложени принципите на протестантското изповедание и той да бъде представен на императора като тяхно символ-верую. Йохан Саксонски се съветва с Лутер²³, Меланхтон, Бугенхаген, Агрикола, Йонас и др. теолози и им нарежда да съставят такъв документ преди началото на Диетата в Аугсбург.²⁴ Задачата е изпълнена блестящо и с огромно чувство за отговорност, но текстът среща твърдата съпротива на опонентите по време на заседанията, които са открити на 20 юни 1530 г.

Подробното и доста картинно описание на Диетата в Аугсбург дължим преди всичко на проф. Филип Шаф.²⁵ Проф. Мартин Брехт²⁶ развива гледната точка на съвременен изследовател на реформаторското дело, пречупен през личността и дейността на Мартин Лутер.²⁷ Друг съвременен специалист, католическият лутеровед професор Джаред Уикс²⁸, пък дава интересна оценка на протестантския документ и прави апология на католическото *Възражение*. Разчитайки на тези авторитетни автори, можем да предложим достоверен синопсис на събитията преди и по време на Диетата в Аугсбург. Само там, където наративът изисква според нас повече пояснения, ще се позоваваме на

²¹ Brecht II, *op. cit.* 369.

²² Д-р Грегор Брюк или Грегориус Понтанус (1485–1557) е особено важна фигура в историята на реформаторското дело. Той е възпитаник на Витенбергския университет. Учи право във Франкфурт и е привлечен на редица отговорни длъжности в Саксония. Бил е канцлер на курфюрст Йохан, а през последното десетилетие на своя живот е професор по право в Йенската гимназия, като съдейства тази школа да получи статута на университет.

²³ Макар да участва активно в подготовката на *Изповедта*, Лутер не присъства в Аугсбург поради съображения за сигурност и остава в Кобург (Richard, *op. cit.* 194).

²⁴ Любопитна подробност е, че многочисленият екип от повече от 160 души, с който курфюрст Йохан потегля за Аугсбург, носи със себе си 3 сандъка с чернови материали, на чиято основа се написва *Аугсбургската изповед на вярата* (Richard, *op. cit.* 194).

²⁵ Schaff, *op. cit.* 386 f.

²⁶ Професор Мартин Брехт (род. 1932) е изтъкнат специалист по реформаторска и съвременна църковна история, дългогодишен преподавател в Мюнстерския университет, Вестфалия. Неговият тритомник, посветен на живота и делото на Лутер, е фундаментален източник за информация по темата за появата и развитието на Германската реформация.

²⁷ Brecht II, *op. cit.* 369-410.

²⁸ Отец професор г-р Джаред Уикс (род. 1929) е йезуитски свещеник и професор по историческо богословие в няколко престижни учебни заведения: Йезуитското училище в Чикаго, Грегорианския университет в Рим и Йозефинум Семинари в Къламбъс, Охайо. Смятан е за един от най-добрите католически специалисти в областта на Лутеровото дело. Автор е на монографията *Лутер и неговото духовно наследство* (1993), основана на дисертацията му от 1962 г. на същата тема.

други източници. И така, още в самото начало става ясно, че католиците са се подготвили да свирят първа и единствена цигулка. Форумът се открива на 20 юни с католическа меса с водещото участие на Майнцкия кардинал архиепископ. Папският нунций в двора на Фердинанд – Пимпинела²⁹ от Росано, произнася дълга назидателна проповед, в която атакува германците, че са предизвикали разцепления и проявяват „леност“ на християнското си поприще. А папският нунций на форума Лауренциус Кампезиус³⁰ предава с твърд тон волята на Папската курия германските принцове да следват във всичко примера на императора и другите владетели, които са лоялни на Рим. Видно е, че водачите на католическата партия следват подготвения си сценарий да поставят протестантите от самото начало в позицията на виновни за всички беди слушателите, които трябва публично да се разкаят за противопоставянето си на установените през Средновековието учения и традиции.

Много скоро обаче протестантите показват на императора и католическата партия, че не са гошли на Диетата в Аугсбург, за да бъдат „овце за заколение“. Опитът на Карл V да започне с темата за пълно обединение на партиите в името на общата съпротива срещу войските на Сюлейман, като прикрие намерението си да заглуши волята на протестантската делегация, не постига успех. Не успява и опитът на императора протестантската *Изповед* да не се чете публично, а да му бъде предадена тихомълком. Личният му секретар провежда редица срещи с Меланхтон, за да уреди предварително потушването на реформаторския документ. Протестантските принцове обаче категорично настояват тя да стане публично гостояние. Императорът прогължава да увърта, като поставя условието *Изповедта* да бъде четена на латински език. На това курфюрст Йохан възразява категорично с аргумента: „Ние сме на германска почва и затова се надявам, че Ваше Величество ще позволи немския език“³¹. Карл V в крайна сметка отстъпва, но отказва прочитът да стане в градската зала, където ще се проведат заседанията. Замисълът в отказа е да се изолират светските лица от населението. С подобни „процедурни хватки“, подготвени предварително като стратегия за възпрепятстване на процеса, римокатолиците се мъчат да оказват натиск върху протестантите през цялото протичане на дискусиите, но хитростите им биват разгадани и преодолены.

Прочит и дискусии на Аугсбургската изповед на вярата

Тъй като императорът дава само четири дни на Йохан Саксонски и неговата делегация, състояща се от принцове и теолози, да приготвят в писмена форма своя символ на вярата, участниците в Диетата в Аугсбург се събират отново на 25 юни. Документът вече е готов да бъде представен. Той е подписан от протестантските принцове Йохан, Георг, Ернест, Филип, Йохан Фридрих,

²⁹ Винченцо Пимпинела (1485–1534) е архиепископ на Росано в Римския диоцез.

³⁰ Лауренциус Кампезиус или Лоренцо Кампеджо (ок. 1472–1539) е кардинал и архиепископ от Болоня, Италия. Той е един от най-непримиримите противници на протестантите.

³¹ По: Richard, *op. cit.* 200.

Франк, Волфганг и гражданските представители на Нюрнберг и Рьотлиген.³² Мястото, посочено от католиците, е личният параклис на епископския дворец в Аугсбург. Честта на четец е предоставена на саксонския вицеканцлер Кристиан Байер³³. На висок глас в продължение на два часа, от 3 до 5 ч. следобед, той прочита целия текст на *Аугсбургската изповед на вярата*, изслушан с внимание от стотици хора отвън под прозореца на параклиса. По време на четенето обаче, както пише Бренциус, император Карл V най-безцеремонно се е отпуснал в следобедна дрямка... Останалите присъстващи слушат с напрежато внимание. Това, което прави най-силно впечатление дори на делегатите от католическата партия, е умереният стил³⁴ на текста. Неколцина от тях дори остават с впечатлението, че почти няма неща, които да са щекотливи и неприемливи. Проф. Шаф разказва, че верният на Рим херцог Вилхелм Баварски³⁵ упрекнал г-р Ек, че му бил наговорил негативни работи за лутераните, които се оказали в *Изповедта* много близки до Св. писания.³⁶ Всъщност Йохан Ек компилира 404 антиреформаторски клаузи в един сборник с цитати от съчиненията на Лутер, Меланхтон, Цвингли, Карлшат и някои анабаптисти още преди началото на Диетата в Аугсбург.³⁷ Авторът изпраща екземпляр на императора и разпространява сборника сред католическите прелати и теолози, с което цели да създаде предварителна предубеденост срещу протестантите.³⁸ Седем години по-късно той прави „нов“ превод на Библията на баварското наречие, за да контрира Лутеровия превод, и го предоставя на херцог Вилхелм за употреба в неговото херцогство.

Драматична е съдбата на оригиналните текстове на *Аугсбургската изповед на вярата*.³⁹ Всъщност става дума за два еднакви документа по съдържание, но единият е бил написан на латински език, а другият на немски (който прочита г-р Байер). Канцлерът г-р Грегор Брюк връчва *Изповедта* на двата езика на императора. Разбираемо е защо Карл V е загържал само латинския текст, тъй като знаел този език, а немския вариант предал на курфюрста на Майнц. Тъй като императорът не би могъл да се произнесе за догматическата стойност на документа, той го предоставя на комисия, в чийто състав влизат най-върлите врагове на реформаторското дело: г-р Ек, г-р Фабер и г-р Кохлеус. И

³² *Аугсбургско изповедание*. С., Българска лютеранска църква, 2002. 68.

³³ Кристиан Байер или Баварус (1482–1539) е изтъкнат саксонски юрист, вицеканцлер и по-късно канцлер в двора на курфюрст Йохан. Възпитаник на Витенбергския университет, той е един от първите му студенти. Бил е кмет на Витенберг.

³⁴ Cross, F. L. (ed.) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press, repr. 1990. 107.

³⁵ Херцог Вилхелм IV Баварски (1493–1550) отначало симпатизира на Лутеровите идеи, но след като установява широкото им разпространение в Бавария, се противопоставя решително с нарочен антилутерански Указ (1522). В съюз със Залцбургския архиепископ смазва жестоко селския бунт в своето херцогство. Изявява се като един от водачите на Контрареформацията в Германия.

³⁶ Schaff, *op. cit.* 386.

³⁷ В писмо до Лутер (11.V.1530) Меланхтон окачествява съчинението на г-р Ек като сборник с „най-дяволските клевети срещу нас“ (Richard, *op. cit.* 197).

³⁸ *Ibid.*, 195.

³⁹ *Ibid.*, 201.

двата текста обаче са изгубени или по-вероятно са били унищожени.⁴⁰ След приключването на Диетата в Аугсбург се появяват няколко издания на текста на двата езика, като самият Меланхтон издава *Изповедта* на латински и немски през 1531 г. във Витенберг.

Нека кажем няколко думи за структурата и съдържанието на *Аугсбургската изповед на вярата*. Известно е, че съществено участие в подготовката на текста има Филип Меланхтон. Предговорът и заключението обаче са съставени от д-р Брюк.⁴¹ Главната част на *Изповедта* – самото изложение – е написана от Меланхтон сравнително бързо и в основни линии е готова още на 11 май.⁴² От едно писмо на Меланхтон до Лутер (4.V.1530)⁴³ може да се предположи, че той е бил готов с чернова на апологетичната част на *Изповедта* още в Кобург, т.е. повече от месец и половина преди представянето на окончателния текст на 25 юни. Всъщност изложението е развито от два основни източника, които също са излезли от перото на Меланхтон: документа от Швабах, който е основата на догматичното съдържание на *Изповедта*, и документа от Торгау, който има апологетична насоченост. Разбира се, нито един ред на *Изповедта* не би бил оповестен без знанието на Лутер. Меланхтон обещава на реформатора да му изпрати копие на текста, ако курфюрстът позволи. Това наистина се случва: на 11 май специален пратеник отнася в Кобург почти готовия вариант и придружаващо го писмо. Лутер е във възторг от текста и отговаря в обратно писмо, че няма да промени нищо и приема дипломатичния тон на документа. Действително, целите, които си поставя Меланхтон, са коренно различни от намеренията на д-р Ек и католическите делегати в Аугсбург. От една страна, той е решен да представи без компромис основните възгледи на християнската вяра, какъвто е характерът на всеки значим църковен символ на вярата. От друга страна обаче, с оглед на предварително нагнетения негативизъм сред делегатите на противната партия, Меланхтон – в съгласие не само с политиката на протестантските принцове, но и с намеренията на своите колеги – прилага изключително миролюбив стил.⁴⁴ В следващите няколко седмици работата по текста продължава усърдно, докато придобие окончателния си вид, в който той е прочетен пред императора и делегатите на 25 юни. Меланхтон показва упоритостта на селския труженник и майсторството на бижутера в многобройните авторредакции на текста. В този колосален труд му помагат всеотдайно всички теолози от протестантската делегация.

Изложението на *Аугсбургската изповед на вярата* се състои от 28 глави (статии, клаузи) в две части – теоретична (I–XXI) и практическа (XXII–XXVIII).⁴⁵ В

⁴⁰ Латинският оригинал, написан от Меланхтон, се съхранявал в брюкселския архив до времето на третия херцог Алба в Нидерландия – Фернандо Алварес де Толедо (1507–1582), а немският текст, заедно с протоколите на Диетата в Аугсбург, е препратен по-късно на организаторите на Тригентския събор (1545–63) и оттам следите им се губят.

⁴¹ Schaff, *op. cit.* 386.

⁴² Richard, *op. cit.* 196.

⁴³ *Corpus Reformatorum* II, 40 (Richard, *op. cit.* 195).

⁴⁴ Йохан Саксонски също настоява за дипломатичност в изказа. Личният секретар на императора Алфонсус Валдезиус съветва Меланхтон да се придържа към принципа на „смирение и краткост“ в изказа, защото „испанците“ са по-склонни „да убият лутеранин вместо турчин“, тъй като смятат, че това им гарантира „по-големи заслуги“ в отвъдния живот (Richard, 198).

⁴⁵ Вж. Schaff, *op. cit.* 392–5.

теологичната част се разглеждат фундаментални доктрини като: Бог, първородния грях, Божия Син, оправданието, църковното служение, новопослушанието, Църквата, Второто пришествие, вярата и добрите дела и т.н.⁴⁶ Представени са възгледите за тайнствата (Кръщение и свето Причастие) и прилагането на тайнствата. По нов начин, макар и много внимателно, са разгледани изповедта и покаянието. В практичната част се говори за: рега в Църквата, църковните практики, почитането на светци, гържавната власт, властта на епископите и т.н. Посочени са „различни злоупотреби“ в църковната практика като: даването само на хляба на миряните; пороци, предизвикани от целибата; формалното участие в месата; въздържането от определени храни; монашеските обети и др. В текста са защитени правотата и библейската обусловеност на всяка една протестантска клауза. Посочено е, че основания за всички вярвания и практики се съдържат в ученията на Църквата. Не е пропуснато да се отбележи, че протестантите не бива да бъдат смесвани с „анабаптистите“ и други сектантски групи. Видно е, че в преобладаващото съдържание на *Изповедта* е налице близост или сходство във възгледите на протестантите и римокатолиците. Признати са обаче и различията в: участието на всички вярващи в св. Причастие с двата елемента, брака на свещениците и монасите и възгледа за месата. Тези различия са обосновани със смирен тон, но с твърда убеденост в правотата. Ранната църква е разрешавала на миряните да вземат хляб и вино наравно със свещениците, както сочат апостол Павел, св. Киприан, блажени Йероним и др. (XXII.1-8). Бракът на протестантските свещеници предотвратява опасността от „непристойните оскърбления, прелюбодеянията и разврата“ (XXIII.3-9). Участието в месата според протестантите „се съблюдава ... по-предано и по-искрено“ в сравнение с техните опоненти (XXIV.9). В Заключението, подготвено от г-р Брюк, е подчертано, че макар да има „разногласия“ по някои практични проблеми „не трябва да се мисли, че нещо е повдигнато или изречено с омраза или с цел някой да бъде засегнат“ (4). Така наречените „еретически“ нововъведения според опонентите всъщност не противоречат „на Свещеното писание или на Вселенската християнска църква“ (5). От казаното дотук е видно, че целта да се представи *Аугсбургската изповед на вярата* не е конфликтна, а изяснителна. Авторите и подписалите я протестантски принцове и делегати търсят изглаждане на изострените отношения между двете страни в името на Божията любов и християнски мир.

Не такава е мнението обаче на противниците на реформаторското дело. Карл V не е доволен и разпорежда подготвянето на теологичен отпор. Императорската комисия (Ек, Фабер, Кохлеус и др.), която изучава допълнително *Аугсбургската изповед на вярата*, се произнася негативно за нея и съставя документа *Confutatio pontifica*.⁴⁷ По своята същност този документ

⁴⁶ Schaff, P. *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes in 3 vols.* Vol. III: *The Evangelical Protestant Creeds with translations.* NY: Harper & Bros. Publ. 1982, 3-73; *The Book of Concord*, 23-96; *Аугсбургско изповедание*, 2002. Споменатите от нас теми са подредени тук логически по наше усмотрение.

⁴⁷ Schaff 1997, *op. cit.* 395-7. Wicks, J. „Abuses under Indictment at the Diet at Augsburg 1530“. In: *Theological Studies* 41:2 (June 1980) 293-300. Всъщност това възражение е съставено на латински и немски език, по подобие на *Изповедта*. То остава непубликувано и се преработва в няколко следващи варианта.

има сходно съдържание и насоченост с компилацията на г-р Ек преди започването на Диетата в Аугсбург. Личи влиянието и на груги по-ранни възражения на Лутеровите възгледи. В Аугсбургския документ 18 от главите в протестантската *Изповед* са одобрени, някои изцяло, други отчасти, но останалите 10 са подложени на остра критика, особено становището за „злоупотребите“. От своя страна Меланхтон отхвърля съдържащите се нападки в това *Възражение* с подobaваща *Апология*.⁴⁸ В нея авторът предлага допълнителни разяснения по някои от спорните клаузи за папските опоненти. Той недоумява и е озорчен от превратното тълкуване на много места в *Изповедта*, където е изложил протестантската позиция обективно и с умерен тон.⁴⁹ Мястото тук не позволява по-специално разглеждане на дебата, а и не е нужно. Исторически погледнато, *Аугсбургската изповед на вярата* е победоносен акт над опитите на Папската курия да смаже реформаторското дело със закулисни заговори и разпространяване на клеветнически квалификации. По общото мнение на историци на Реформацията *Апологията* на Меланхтон галеч превъзхожда *Confutatio pontifica* по точността на представените протестантски възгледи и по умерено изразения стил на автора. Ето защо този документ се препотвърждава на редица протестантски и междуконфесионални форуми, публикува се в различни издания заедно с *Изповедта* и през 1580 г. окончателно е приет за неотменимо изложение на протестантската вяра в т.нар. *Книга на съгласието*.⁵⁰ Макар дебатът да продължава и днес, има основание да се смята, че *Аугсбургската изповед* не е опровергана в теологичен смисъл от римокатолическата критика.

Аугсбургската изповед на вярата и катехетиката

Протестантската доктрина продължава да се утвърждава през XVI в. и чрез други писмени и устни форми. Наред с документи като *Аугсбургската изповед на вярата*, стотици проповеди, диспути и теологични трактати и коментари, германските реформатори съставят и няколко катехизиса. Обичайното им съдържание включва разглеждане на Десетте заповеди, Господната молитва, Никейския или Апостолския символ на вярата и груги теми, с които се образват децата или възрастните. Тази древна църковна практика⁵¹ за „оглашение“ на новоповярвалите се възстановява и затвърждава още в ранния период на Германската реформация. Мартин Лутер, който публикува през 1520 г. своите бележки по Декалога, Господната молитва и Символа на вярата, насърчава някои от съмишлениците си да се заемат с подготовка на пълни катехизиси. Преди той да издаде своите прочути *Малък катехизис* и *Голям катехизис* през 1529 г., през 20-те години вече са направени успешни опити в тази посока от други реформаторски автори. Първият реформаторски

⁴⁸ Simuț, C. „Philip Melancthon's Early Theology of Preaching: Theologizing the Word of God in His *Apology of the Augsburg Confession* (1531)”. – In: *Expository Times* 129:1 (2017). 14-31.

⁴⁹ В писмо до брат си Георг, писано в Аугсбург, Филип потвърждава принципа си да не гонуска в *Изповедта* „нищо, което би увеличило раздражението“ на опонентите му (по: Richard, *op. cit.* 205).

⁵⁰ Schaff 1997, *op. cit.* 396.

⁵¹ В историята на Християнската църква катехизиси са изготвяли Климент Александрийски, Ориген, св. Кирил, блажени Августин. Свои катехизиси са имали валдензите, албигойците и бохемските братя. По германските земи популярен е бил катехизисът на Отфрид (870 г.).

катехизис е дело на Йоханес Лоницерус⁵² (1523). Следват катехизисите на Меланхтон (1524), Бренц (1527), Алтхамер (1528), Лахман (1528) и др. В Страсбург също се появява рано катехизисът на Йоханес Региус (1523). През следващите десетилетия на XVI в. излизат от печат нови протестантски катехизиси на различни автори.⁵³ Безспорно двата катехизиса на Лутер остават без конкуренция и до днес са валидни в практиката на лутераните, като се нареждат по значимост до текста на Св. писание.⁵⁴

С оглед на нашия фокус върху делото на Филип Меланхтон, нека се спрем накратко на приноса му в катехетичното обучение на деца и студенти. Още по времето, когато открива частното училище в своя дом, Меланхтон съставя *Наръчник на елементите на вярата за деца*, който изпълнява функцията на първ християнски учебник за най-малките. Този е първият му катехизис, в който педагогът запознава учениците си с принципите на самодисциплина, нравственост, молитвен живот. По-голямо внимание заслужава неговият *Катехизис за деца* (лат. *Catechesis puerilis*)⁵⁵ от 1532 г., който впоследствие бива забравен заради широкото разпространение на Лутеровия *Малък катехизис* (нем. *Kleiner Katechismus*) в Германия, но напоследък предизвиква интереса на изследователите.⁵⁶ В катехизиса на Меланхтон веднага изпъква почеркът на хуманиста и теолога, търсец по-голяма дълбочина на християнското учение. Аудиторията, към която е адресирано това помагало, са децата в училищна възраст и среда, което подсказва за много по-широка група обучаеми в сравнение с аудиторията на Лутер, съсредоточена в рамките на християнското семейство. Като отличен педагог, Меланхтон търси опорни точки в учебната програма и изгражда религиозния материал върху основата на придобитите знания по граматика, литература и обща история. Затова най-напред обяснява като лингвист смисъла и значението на катехетиката, която е педагогическа дисциплина за християнско знание и поведение. Затова катехизисът не е просто пореден учебник, предлагащ теоретично познание в дадена област, а учебно помагало за истините на вярата, оказващо въздействие върху характера и постъпките на децата. Всяка една от Десетте заповеди е обяснена подробно и е показано защо е валидна в живота на вярващия във всяка епоха. Например в първата заповед Бог е представен не само като „истинският Бог“, за разлика от фалшивите божества, но и като Този, Който извежда от робство и гарява на людеге Си нов живот, възкресение от миналото. Отношението към Бога трябва да бъде изразено с любов и покорство. Резултатът е прошка и настъпваща радост в общението с Исус

⁵² Йоханес Лоницерус или Лонитцер (1497–1569) е хуманист, поет и евангелски теолог. Преподавател е във Витенберг и Марбург по гръцки и еврейски езици. Заедно с Меланхтон работи по подготовката на гръцки речник и други материали за обучението по библейските езици.

⁵³ Така например през първата половина на 30-те години в Бреслау излизат два формата на катехизис (латински и немски) от пастор Амброзиус Мойбанус (1494–1554), който е близък приятел на Меланхтон.

⁵⁴ Вж. особ. Brecht II 1994, *op. cit.* 273–80.

⁵⁵ Denys, E. *Philip Melancthon's Unique Contribution to Education*. Loyola University Chicago, 1973, 130. (https://economics.luc.edu/luc_diss/1392.30.01.2023).

⁵⁶ Вж. Oseka, M. „Melancthon's Contribution to the Art of Catechesis: A Study of *Catechesis puerilis*”. – In: *Theology Today* 73:3 (October 2016), 263–76; idem, „A Forgotten Contribution: Melancthon's Catechisms in the Service of the 16th-century Reformation”. – In: *Pacifica: Australian Theological Studies* 29:3 (July 2017) 295–313.

Христос. В катехизиса на Меланхтон се разглеждат и други теологични теми: грях, оправдание, спасение и т.н. В много отношения това учебно помагало представлява всъщност съдържанието на *Loci communes* в миниатюрен формат. Това е напълно логично, като се има предвид, че първата редакция на Меланхтоновия *opus tagnum* е била вече факт.

Вероятно осъзнавайки, че съдържанието на катехизиса за деца трябва да бъде по-опростено и достъпно – особеност, която Лутер несъмнено постига в изданията си от 1529 г. – Меланхтон публикува втория вариант на катехизиса по подобие на Лутеровия (1549). Езикът вече е немски, а не латински, с което се цели достъпност при обучението на децата. Поставените въпроси получават стегнати и съдържателни отговори.

Несъмнено е, че името на Меланхтон ще бъде винаги свързано – наред с теологичния шедьовър *Loci communes* и огромния му принос в сферата на немското образование – с *Аугсбургската изповед* като символ на вярата на всички протестантски общности по света. С точността и краткостта на изказа си този документ може без преувеличение да бъде наречен по своето съдържание до такива фундаментални изповеди на християнската вяра като *Никео-цариградския* и *Апостолския символ на вярата*. Без да допускат ненужни детайли и украшения в стила, тези основни доктринални документи на християнството са изградили духовно милиони последователи на Господ Исус през вековете. Независимо дали са преподавани в училищна обстановка, разяснявани в църква или четени вкъщи от цялото семейство, те проникват в съзнанието на вярващите и формират характеристиките и ценностната им система през всички векове. По този начин изкушенията и съблазните могат да бъдат избягвани, а натискът и заплахите – преодолявани. Нужно е да се отчете и стремежът на Меланхтон да поддържа умерен тон на стила на *Изповедта*, без това да води към отстъпление от реформаторските принципи. Психологически погледнато, тази въздържаност в изказа е също една от големите победи на Меланхтоновото авторство. Докато католическите опоненти се впускат по течението на бурни негативни емоции преди и след публичното оповестяване на *Аугсбургската изповед*, Меланхтон показва, че християнските възгледи могат да се защитават с пълно спокойствие на духа, без употребата на остри нападки, закани, омраза. Успехът на *Изповедта* се признава дори от католически представители. В наше време отец професор Джаред Уикс, макар да защитава позицията на *Confutatio pontifica*, все пак признава „значимия успех” на протестантския документ. По негово мнение успехът се дължи както на „преднамерената умереност на езика и тона”, така и на обстоятелството, че „сърцевината на Лутеровото учение е представена с конкретните термини на ново благочестие, реформирано богослужение и режима на свобода за практиките извън ядрото на новозаветните предписания”⁵⁷. Такава оценка е заслужена и особено ценна поради факта, че е направена от човек, който не принадлежи към последователите на витенбергските реформатори.

⁵⁷ Wicks, *op. cit.* 287.

БЛАГОСЛОВЕНИЕ НА ЕДНОПОЛОВИ ДВОЙКИ В ГЕРМАНИЯ

През март 2023 г. Синодалният път на Католическата църква в Германия, чиито заседания се провеждаха във Франкфурт, одобри с мнозинство текст, който дава възможност за благославяне на еднополови двойки. Текстът със заглавие „Благословение на обичащите се двойки“ е одобрен със 176 гласа „за“, 14 „против“ и 12 въздържали се. Предвижда се времето до прилагане на решението – март 2026 г., да се използва, за да се изготвят заедно с епископите формуляри и формата, чрез която благословението ще бъде прилагано в църковната практика. Призовава се също така да се дава благословение и на разведени, но повторно встъпили в граждански брак, както и на двойки без църковен брак. Отказът да се благослови връзката на двама души, „които желаят да изживеят своето партньорство в любов, отгаденост и отговорност един към друг и към Бога“, е немилосърген и дискриминиращ, се казва в документа.

Благословението на еднополови двойки се практикува и днес в много енории в Германия, макар и извън каноничното право. Това ще се промени, като в бъдеще свещениците, които дават благословия, няма да подлежат на санкции. Прилагането на решенията на Синодалния път зависи от всеки отделен епископ. Той не може да бъде принуден да ги изпълнява, ако отказва. Въпреки че никой не е „задължен да провежда такива празненства“, епископите не могат и да налагат дисциплинарни наказания на свещеници, които извършват такова благословение.

Сред гласувалите против текста е епископ Щефан Остер от Пасау, който подчертава: „Настоящият текст е замислен като придружаващо послание и тук наистина всички имаме нужда от поучение. Но тъй като текстът включва всички възможни отношения в двойката, а ние нямаме принадлежен антропологично-теологически основен текст и липсват необходимите разграничения, от моя гледна точка той всъщност отваря вратата за произволност и следователно не подлежи на одобрение“.

Епископ Грегор Мария Ханке допълва: „Благословенията на еднополови двойки ще станат аналогични на тайнството брак. Най-малкото така ще го тълкуват пристъпващите към него“. Епископът на Айхщет предупреждава: „Не мога да следвам този път и също така се надявам, че тази стъпка, ако се стигне до нея, няма да ни доведе до разкола, в който се намира в момента Англиканската църква“.

Епископ Рудолф Водерхолцер от Регенсбург казва: „Може да се предвиди, че след като благословението бъде одобрено, много скоро ще възникне въпросът дали и то не е дискриминационно, ако бракът въпреки това бъде отказан. Една онлайн дискуссия в работна група преди време ме убеди, че това предположение не е безпочвено”. „Спомням си добре, че тогава ме учеха, че няма основателни причини да се отказва тайнството брак на еднополови двойки”, обяснява епископ Водерхолцер. „Моего позоваване на възможността за създаване на потомство, което все пак е една от целите на брака, беше посрещнато с препратка към духовното бащинство и майчинство. Следваща стъпка е сурогатното майчинство. Отвърнах, че това противоречи на разбирането ми за единната цялост на човека – тяло и дух, плът и душа, и че смятам това за гностицизъм.” Така епископ Водерхолцер обяснява отказа си да гласува за предложения текст, позовавайки се и на документа на Конгрегацията за доктрината на вярата от 2021 г. Според този документ Църквата не притежава властта да благославя съюзи на лица от един и същи пол.

Викарийният епископ Хервиг Гьосл от Бамберг мотивира своето решение да се въздържи, като казва, че е отхвърлил текста в съответния синодален форум, но в същото време не желае „тези благословии да продължават да се извършват тайно”.

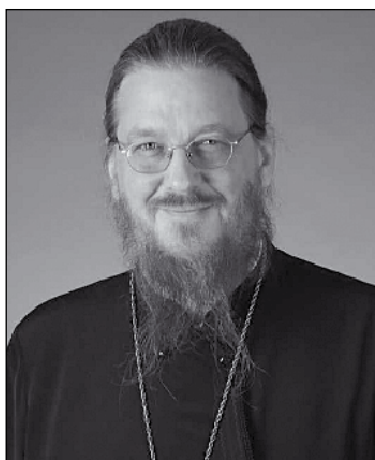
Макар и да не е официален член на синодалното събрание, епископ Йохан Бони от Антверпен обяснява нашироко пред присъстващите вече въведеното в Белгия благословение на хомосексуалните съюзи. В забележките си в края на дебата Бони казва, че първата стъпка в Белгия е била позоваването на постсинодалното апостолическо увещание на папа Франциск *Amoris laetitia*. За това става дума и при посещението *ad limina* на белгийските епископи при папа Франциск в края на 2022 г. Тогава папата казва на епископите: „Това е ваше решение. Това мога да разбера”. За Франциск било важно според епископ Бони „да се продължи с мъдрост” и „да останат заедно”. „Франциск не каза „да”, не каза „не”, а „това е ваша отговорност”.

„Една отделна Църква не може да вземе такова решение, което засяга универсалната Църква. Нужно е време за диалог”, така кардинал Пиетро Паролин, гържавен секретар на Ватикана, отговоря на въпроси на журналисти относно благославянето на еднополови двойки, одобрено от Синодалния път на Католическата църква в Германия. Той подчертава, че от Ватикана вече е имало ясни изявления по темата. Кардинал Паролин се позовава на синодалния процес, инициран от папа Франциск, който трябва да приключи с Общо събрание през октомври 2024 г.

Междувременно американският кардинал Реймънд Бърк се обяви за санкции срещу епископите, които са гласували по време на Синодалния път за благославяне на хомосексуални партньорства, разведени и двойки с граждански брак. Пред католическата телевизия *EWTN* той обвини тези германски епископи, че са се отрekli от вярата си. „Независимо дали става дума за еретично

учение, отклонение от едно учение, отхвърляне на някои от догмите на вярата, или вероотстъпничество в смисъла на отвързване от Христовото учение в Църквата, за да се приеме друга форма на религия – това са престъпления – заявява Бърк. – Това са грехове срещу самия Христос, разбира се, от най-тежко естество. И Кодексът на каноническото право предвижда съответните санкции.”

По материали от немските медии. Превод: Людмила Димова



Джон Бер (John Behr, р. 1966 г.) е православен свещеник и богослов, професор по патристика и догматика в Православната теологическа семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк, САЩ и ректор на семинарията в периода 2007–2017 г. Завършил е Университета в Оксфорд, където под научното ръководство на Калистос Уеър получава образователните степени магистър (1991 г.) и доктор по философия (1995 г.). Ръкоположен е за свещеник в Православната църква на Америка. Богословските му интереси са насочени към Ранната църква и нейното богословие, с което са свързани и неговите основни произведения: *Мистериата на Христос. Живот в смъртта*, 2006 г. (*The Mystery of Christ: Life in Death*, SVS Press, 2006), *Никеиската вяра. Формиране на християнската теология*, 2004 г. (*The Nicene Faith: Formation Of Christian Theology* – In: *Formation of Christian Theology*, V. 2, SVS Press, 2004), *Пътят към Никея*, 2001 г. (*The Way to Nicaea*. In: – *The Formation of Christian Theology*, V. 1, SVS Press, 2001); *Иринеи Лионски: идентифициране на християнството* (*Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford University Press, 2013); *Ставайки човек. Размишления върху християнската антропология в слово и образ* (*Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image*, SVS Press, 2013).

Представеният тук текст е преведен по: Behr, John. „From Synthesis to Symphony“. – In: Chrysavgis, John, Gallaher, Brandon (eds.). *The Living Christ: The Theological Legacy of Georges Florovsky*. London: T&T Clark, 2021, p. 279–288.

Прот. Джон Бер

ОТ СИНТЕЗ КЪМ СИМФОНИЯ

Името на прот. Георги Флоровски винаги и с основание ще остане свързано със „завръщането към Отците“ през XX век и последвалия от него „неопатристичен синтез“. Без съмнение това бе един от изразите, благодарение на които православното богословие (а и други сфери като духовност и литургия) преживя възраждане през XX век – ренесанс, направил възможен един нов, креативен и плодотворен период. Родилните болки на това възраждане се случват в условия на политически бури и изгнание, както и проблематични взаимоотношения с „другите“ в процеса на изковаването на новата идентичност. Разказът за това възраждане, утвърдил се като каноничен за по-голямата част от православието през XX век, включва освобождение, борба и възстановяване, а ключова роля за него изиграват няколко богослови емигранти, пръв сред които е прот. Георги Флоровски¹ (1893–1979), както и неговият старец, учител и опонент, прот. Сергей Булгаков (1871–1944). Намерил убежище на Запад като изгнаник, Флоровски се освобождава от „западния плен“ на източноправославното богословие и неговата „псевдоморфоza“. Наред с

¹ Подробна биография и библиография може да бъде открита в Павлов, Павел. *Богословието като биография. Протоиерей Георги Флоровски (1893–1979): Био-библиография*, София: УИ, 2013. Б.нр.

отхвърлянето на собственото „озападно“ минало, той се чувства задължен да се противопостави на прогължаващото „западно“ влияние върху руската религиозна философия, чиито корени могат да се открият в срещата на славянофилите от XIX век с немския романтизъм, намерило най-граматичен израз приблизително по същото време в софиологията на Булгаков. Във и чрез тези битки Флоровски и други емигранти на Запад гледат на себе си (също както и техните западни съвременници) като търсеци пътя обратно към Отците, към автентичния извор на истинското богословие, с цел въз основа на това завръщане да успеят да се обърнат към екзистенциалните въпроси на техния съвременен свят.

Още през 1936 г., година преди появата на неговата книга *Путя русского богословия* и надграждайки вече изказани свои тези през пред-богословския си период, Флоровски подтиква присъстващите на Първия всеправославен богословски конгрес, проведен в Атина, да се завърнат към корените си, като подчертава, че това не означава завръщане към мъртви текстове, а към „творческия огън на Отците, към възвръщането у нас на светоотеческия дух“, към установяването на „приемственост на живота и ума“ с Отците.² В свои статии през следващите години Флоровски многократно повтаря, че завръщането към Отците никога не трябва да бъде свеждано до „богословие на повторението“.³

„Опасен навик е – казва той в един паметен (и често повтарян!) откъс – да бъдат цитирани Отците или техни думи и фрази извън конкретните обстоятелства, в които те могат да бъдат напълно и правилно разбрани и са истински живи. „Да следваш“ Отците не означава просто „да ги цитираш“. „Да следваш“ Отците означава да придобиеш техния „ум“, тяхната *φρόνημα*“.⁴

В друг текст, написан в края на живота му, Флоровски отново подчертава как самите Отци, при тяхното позоваване на Преданието, се обръщат към „ума на Църквата, към нейната *φρόνημα*“, което може да бъде „потвърдено и засвидетелствано от универсално *consensio* на Църквите“⁵, колкото и трудно да е неговото установяване. Още повече, казва той, „тъкмо *consensus partium* има авторитетен и обединяващ смисъл, а не техните частни мнения или виждания... и този *consensus* е нещо много повече от просто емпирично съгласие между индивиди. Истинският и автентичен *consensus* е онзи, който отразява ума на Католичната и Вселенска Църква“⁶,

По този начин прот. Георги Флоровски поставя основите на „неопатристичния синтез“, който след това е възприет като безспорна и неоспорима гаденост от голямото мнозинство православни богослови през втората половина на миналия век – именно, че това е рамката, в която се богословства по

² Florovsky, G. „Patristics and Modern Theology“. PWGF, p. 153-157.

³ Florovsky, G. „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“. PWGF, p. 221-232.

⁴ Ibid., 224-225.

⁵ Florovsky, G. „The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers“ CW I, p. 93-103.

⁶ Ibid., p. 103.

православен начин. Ала все пак не от всички! Още през 1937 г. Булгаков прави критичното изказване, че едно такова отношение към Отците наподобява „равнинистичния подход”, защото изглажда и хармонизира разликите между тях, също както Талмудът прави с мненията на различните равини.⁷ Вместо да се позовава на „ума” на Отците, Булгаков се фокусира изрично върху техните „творби”, отдавайки им „основен авторитет”, но не и непогрешимост, и подчертавайки, че те трябва да бъдат „разбирани в техния исторически контекст.” За Булгаков това означава, че авторитетът на техните творби по необходимост е съпътстван от някои ограничения, които, казва той, „са много по-видими, когато става дума за техните тълкувания на Писанието, които са лишени от модерната херменевтика, прилагаща текстови и исторически изследвания”⁸. Това е много показателен коментар, към който ще се върнем по-късно.

През последното десетилетие, особено около възраждането на интереса към Булгаков, на критично изследване бяха погложени както споровете между двамата, така и използваните от тях категории. Възможно е наистина търсенето от софиолозите на предходници сред Отците, и особено при св. Григорий Палама, да е онова, провокирало прот. Флоровски да се обърне към Отците. Няма съмнение, че Флоровски развива своето позоваване на „ума на отците” при изграждането на неопатристичния синтез в опозиция на „озападената” религиозна философия на Булгаков и груги автори. Не толкова видимо, но не по-малко вярно е също, че по този начин прот. Флоровски черпи от същия извор на Романтизма и идеализма. Неговото постоянно връщане към опитни категории (като „ум”, „опит”, „визия”), прилагани към различни субекти (особено към „Отците” и „Църквата”), не е подкрепено с последователно обяснение на тези разбирания от конкретен отец или отци, а както вече е посочвано, се позовава на романтизма на Шелинг, възприет при посредничеството на Мюлер и Киреевски.⁹

Моята цел обаче не е да повтарям тези аргументи, а да се спра на друг един аспект, вписан в разбирането за „синтез”, и да предложи един друг израз или образ. Съществува една характерна методологична и херменевтична слабост в обръщането към „ума на Отците” – и Булгаков има право в това отношение. Превръщането на едно такова разбиране в основната точка на съотнасяне по същество отрича необходимостта от внимателно, дисциплинирано и търпеливо прочитане на който и да било текст на Отците: защото целта е не цитирането на Отците, а разбирането на техния ум. Конкретните различия между тях не са пренебрегвани, но и не са виждани: важен е консенсусът на Отците, тяхната фрὸνησις. По същия начин и всякакви разлики между тях са заглушавани: тези разлики са признавани, но от съществена важност е не гласът на всеки един отец, защото единственото, което е „авторитетно

⁷ Bulgakov, Sergius. „Dogma and Dogmatic Theology”. Peter Bouteneff (прев.), in Michael Plekhon, ed., *Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in our Time*. Lanham: Sheed & Ward, 2003, p. 67-80.

⁸ Ibid., p. 71.

⁹ Cf. Gallaher, Brandon. „Waiting for the Barbarians’: Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky”. *Modern Theology* 27:4 (2011), p. 659-91.

и обвързващо”, е консенсусът между тях, израз на „ума на Католичната и Вселенска Църква”.

Прот. Флоровски също разбира, че думите на Отците трябва да бъдат контекстуализирани и неотклонно гържи на тази своя позиция: „Опасен навик е да бъдат цитирани Отците или техни гуми и фрази извън конкретните обстоятелства, в които те могат да бъдат напълно и правилно разбрани и са истински живи”¹⁰. Наистина опасен навик е просто „да се цитират” Отците, да се повтарят техните фрази и изказвания, които всички познаваме толкова добре. Действително е необходимо да се обръща внимание на контекста на тези гуми и изрази. Но за прот. Флоровски този контекст е преди всичко „умът”, „визията” или „опитът” на Отците, „умът на Католичната църква”, не специфичната историческа ситуация на всеки един отец, битките, които те водят, и уникалните свидетелства, в цялата им конкретност, носени от тях.

История, богословие и херменевтика

Ако има един урок, който сме научили от академичните патристични изследвания през последния век, особено през последните десетилетия, това е, че дисциплинираното историческо изследване, плод на Просвещението, наистина е необходимо. Тези изследвания, разбира се, имат собствена генеалогия, както и собствени проблеми, свързани с начина, по който тяхната все по-дълбока специализация има отношение към (или е предизвикала) все по-голяма фрагментация до степен изобщо да не е ясно дали различните изследователски полета принадлежат на общата дисциплина на богословието и съответно каква трябва да бъде тази дисциплина. Следвайки Едуард Фарли¹¹, може да се каже най-общо, че през първото хилядолетие богословието е било провеждано чрез съзерцателното четене на Писанието в контекста на Литургията и в преданието на Отците. Но в хода на второто хилядолетие тази *paideia* се разпада (на Изток и на Запад): практиката на *sacra pagina* се превръща в дисциплината на *sacra doctrina*, при която откъси от Писанието са използвани в подкрепа на догматични разбирания, *loci communes*, придобили след това собствен живот като градивни елементи на догматическото богословие и така достигнали до учебниците и наръчниците по догматическо богословие, които на свой ред са създали категориите, използвани при изучаването на църковната история и Отците. Макар изучаването на Писанието да следва и други посоки, то си остава предимно, ако не и изключително, исторически ориентирано.

Вероятно най-объркващо е разделянето на изучаването и тълкуването на Писанието от богословието. Забележителен пример за този проблем е гигантският том на Ричард Хансен *В търсене на християнската доктрина за Бога (The Search for the Christian Doctrine of God)*. По неговите гуми „троичното

¹⁰ Florovsky, G. „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, p. 224.

¹¹ Farley, Edward. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994.

учение”, изработено през IV век, е „едно решение, *решението* на интелектуалния проблем, който от дълго време е тревожил Църквата”¹². Така погледнато, проблемът, тревожил Църквата, е чисто интелектуален: установяването на учението за Светата Троица. Но това, поне за Хансен, е задача, отделна от тълкувателните практики на изследваните от него хора, за които той няма време, търпение или всякакво разбиране. В заключението на своя обемист том, той казва:

„Замъгляването на техните възприятия се дължи най-вече на прегубедеността, с която те подхождат към библейския текст, склонността им да гледат на Библията по „атомичен” начин, сякаш всеки стих или група от стихове носи непосредствена информация за християнската доктрина извън своя контекст, тяхното „оракулско” разбиране за природата на Библията, както и неспособността, с някои изключения, да приемат сериозно произхода и обстоятелствата в живота на авторите на тези текстове. *Самото благоговение, с което те почитали Библията като свещена книга, възпрепятства нейното разбиране.* По този начин, несъмнено, те просто повтарят прегубедеността на християните преди тях, на авторите на самия Нов завет, на традицията на юдейското равнинистично благочестие и наука”¹³.

Следователно погрешна е тяхната тълкувателна практика, дори и това да е практиката, възприета още от апостолите, и да следва тяхното възвестяване на благовестието, дори и този начин на тълкуване да е споделян и от равните, което по същество е и традиционният начин за подхождане към свещените текстове в Античността. А още по-объркващо е, че това е тълкувателната практика, в рамките на която е разгърнато и придобива смисъл учението за Светата Троица.

Хансен никога, доколкото съм запознат, не си е задавал въпроса какво би се случило, ако някой разгледа тези ключови богословски елементи извън контекста на тяхното създаване – в контекста на практиката на четенето на Писанието и отслужването на Литургията, в която те придобиват смисъл – и да ги постави в друг контекст, този на систематическото богословие, а сетне да ги съчетае с друг начин на четене на Писанието, фокусиран върху историческия контекст на всеки стих, в който Писанията вече не са разглеждани като книгата на Христос. Дълбоко съм убеден, че това просто не „пасва”.

Вярно е, че Отците са чели Писанието „синтетично”: Писанието, ползвайки примера на св. Иринеи Лионски, е мозайка, която открива образа на Царя, на Самия Христос. Когато книгата бива отворена от Възкръсналия Христос, разбираме, че Моисей и всички останали пророци са говорили как Той трябва да пострада, за да влезе в Своята слава; или, както казва св. ап. Павел, когато

¹² Hanson, Richard. „The Achievement of Orthodoxy in the Fourth Century AD” in R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 142-156.

¹³ Hanson, Richard. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 318-381. Edinburgh: T&T Clark, 1988, p. 848-849.

бъде снето покривалото, спуснато върху Моисей¹⁴ (мъжът, слизащ от планината, и книгата, която сега четем), ще видим единствено славата на Бога в лицето на Христос. И тъй като тези текстове вече са на хиляди години, очевидно е, че днес ние се нуждаем от всичките средства на историческите дисциплини, за да разберем думите на страницата; но смятам, че и Булгаков, и Хансен грешат в допускането, че тези историко-филологически средства могат да определят смисъла на прочетеното, едва когато буквите и думите намерят своя смисъл в исторически план: покривалото трябва да бъде снето (но не за да видим нещо друго, а за да видим онова, за което тези думи винаги са говорили). Човек, разбира се, може да чете Писанието като исторически документ (защото неговите текстове са били написани, редактирани и компилирани в разнообразни исторически условия), но това означава да не го четат като *Писание*. Да бъдат тези текстове четени като Писание, означава те да бъдат четени алегорично или по-скоро апокалиптично – когато покривалото е вдигнато.

Този начин на четене на Писанието обаче е пренесен и към начина, по който биват четени Отците при изграждането на „неопатристичния синтез“ (точно както „богословственото“ Писание е пренесено до „богословствените“ Отци). И в това отношение ми се струва, че протестът на Булгаков е основателен. Защото Отците, а още по-важно и самите ние, сме в историята, ние сме исторически същества, които живеят в определени условия, в хода на историята, никога в края ѝ! Както правилно е посочвано, особено от митр. Йоан (Зизиулас), виждането на богословието винаги е вътрешно и същностно есхатологично, то е обърнато към есхатона, който винаги вече ни е даден в Разпнатия и Възкръснал Спасител Иисус Христос, както това е било възвестено от апостолите според Писанията (което са тълкувателните, апокалиптични измерения на богословието) и срещнато, или по-добре възплетено, в преломяването на хляба (което е неговият литургичен контекст). Ала Отците не са, също както и ние не сме, в края; нашето виждане е само частично, ограничено от собствената ни историческа ситуация: ние виждаме смътно като през огледало, (все още) не лице в лице и с цялостно разбиране, познавайки само частично, но не напълно (1 Кор. 13:12). Истинският *consensus partium* е по същината си есхатологична реалност, защото по необходимост той включва всички светци, от началото на света до края му. Това от своя страна означава, че всеки синтез, направен от нас сега, в настоящето, е ограничен – той е наш собствен синтез, но той не е окончателният есхатологичен консенсус.

За по-нататъшното разбиране на херменевтичните проблеми, пораждани при историчността на разбирането като диалог между древните и нашите гласове, трябва да се обърнем, разбира се, към Ханс-Георг Гадамер и неговия *Истина и метод*.¹⁵ Според Гадамер разбирането се случва чрез посредничеството на различни хоризонти. То започва, когато нещо се обърне към нас,

¹⁴ Виж 2 Кор. 3:13. Б. нр.

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990; *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (transl.). London: Continuum, 2004.

както се случва, когато се срещнем с исторически текст, донесен до нас от традицията.¹⁶ Когато това се случи, нашите собствени убеждения или преубеждения стават явни, а това може да стане причина те да бъдат променени. Това е абсолютно задължителна стъпка, в противен случай не бихме могли да чуем другия. Ала това далеч не означава, че нашият предразсъдък „просто се оставя встрани и на негово място непосредствено идва валидността на другия или другото”. Вместо това, продължава той, собствените ни предразсъдъци продължават да присъстват и се превръщат в залог. „Само при залагането на собствените предразсъдъци може изобщо да се придобие опит с претенцията за истинност на другите, което дава възможност на последните също да влязат със залога си в играта”.¹⁷ Но също така е вярно, че собственият ни хоризонт в настоящето е формиран въз основа на миналото. Затова и Гадамер казва: „Един хоризонт на настоящето сам по себе си е толкова малко възможен, колкото и историческите хоризонти, които би трябвало да достигнем. Разбирането преди всичко е процесът на сливане на мнимо съществуващи сами за себе си хоризонти”.¹⁸ Така погледнато, задачата на разбирането при четенето на един исторически текст включва няколко стъпки. „Нахвърлянето на историческия хоризонт – пише Гадамер – е само един фазов момент в осъществяването на разбирането и не застива в самоотчуждението на едно отминало съзнание, а се поема от собствения хоризонт в разбирането на настоящето. В осъществяването на разбирането се стига до едно действително претопяване на хоризонтите, което сменя историческия хоризонт още с очертаването му. Контролираното осъществяване на такова претопяване ние обозначаваме с израза „будност на съзнанието” за исторически ефект”.¹⁹

„Проектирането на историческия хоризонт” е необходима стъпка. Ако не четем текста пред нас колкото е възможно по-адекватно, по съответния дисциплиниран начин, ние дори не сме започнали процеса на разбиране и тогава си оставаме оковани в собствените ни убеждения. Но процесът не спира, а и не може да спре дотам, защото разбирането винаги е в настоящето и се случва при смесването на различните хоризонти в собственото ни разбиране, макар и те винаги да остават отворени за допълнително преразглеждане и по-дълбоки прозрения. Още повече че в това смесване на хоризонтите винаги ще откриваме преизобилие от смисъл в текста.

„Не само при случай, а и по принцип смисълът на текста винаги надхвърля авторското разбиране. Затова разбирането не е само репродуктивно, а е постоянно продуктивно отношение. Вероятно не е особено точно да се говори за „по-добро разбиране” при този продуктивен момент ... Достатъчно е да се каже, че *щом изобщо се разбира, нещо се разбира по друг начин.*”²⁰

¹⁶ Ibid., p. 298.

¹⁷ Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*. ЕА Плевен, 1997. Превод: Димитър Денков. С. 412.

¹⁸ Пак там. с. 412.

¹⁹ Пак там. с. 422.

²⁰ Пак там. с. 408.

От синтез към симфония

За да бъде разбран този аспект като необходим за тълкувателното измерение в задачата на богословието, което се учи при четенето на Писанието от Преданието и от отслужването на Литургията, бих предложил един по-добър образ от „синтеза“, като се възползвам от образа, въведен от св. Иринеи, този на симфонията, събирането заедно на много различни гласове във възхвала на Бога. Симфонията е едновременно синхронно и диахронно полифонична: тя включва различни гласове във всеки един момент, както във всеки отделен момент, така и във времето, като всеки от тези гласове допринася за мелодията, с различен тембър и тоналност, с различни теми и вариации, а всеки от тях на свой ред е формиран от симфонията. Св. Василий Велики и св. Григорий Нисийски не са един и същи глас; такива не са и св. Иринеи и св. Максим Исповедник! Но всички те са част от една обща симфония, с цялото свое диахронно и синхронно многообразие. Симфонията не свежда всеки глас до монотонност, до консенсус (в смисъл на най-малък общ знаменател): всеки глас в цялата си конкретност допринася за полифоничната природа на симфонията.

Още повече, когато говорим богословски, симфонията не е изградена от който и да било индивидуален глас или пък от всичките гласове заедно, тя е водена от собствен ритъм и правила и така, ползвайки гумите на св. Иринеи, Бог е Този, Който „хармонизира цялото човечество към симфонията на спасението“²¹. Четейки Отците „симфонично“, ние се настройваме към мелодията, която е богословието. Ако някой иска да участва в симфонията, – която е в историята (в която сме и ние) и е продължаваща (и ще продължи до края) – той трябва да изчете партитурите от миналото, особено най-ранните, които са дали форма на тази симфония. Но следвайки Гадамер, повтарянето на симфонията, както тя е била изпълнявана до този момент, все още не означава богословие; то започва едва когато след внимателното изучаване на предишните партитури сами вземем участие в тази симфония. Не четем партитурите само за да трупаме цитати в подкрепа на онова, което вече знаем – тук можем да се върнем към твърдението на Флоровски, че цитирането на Отците е опасен навик! Вместо това ние повтаряме Симфонията, за да успеем да встъпим в хармония в нея и така да направим собствено изпълнение в настоящето, да изнеем тази симфония с нови гласове, с теми и вариации, които може да се различават от отминалите, но все така остават част от същата симфония, за да може нашето изпълнение да бъде в настоящето, да бъде обърнато към неговите проблеми и да използва съвременния език.

Следователно задачата е не просто „да се върнем към Отците“, макар това да е необходимата стъпка, която трябва да бъде извършена с цялата необходимата бдителност на историческото изследване (а не просто да твърдим, че познаваме техния ум и да ги цитираме). Не е възможно да пристъпим към една „постпатристична“ ера, като изключим изучаването на партитурите от

²¹ Наер. 4.14.2.

миналото; по-скоро става дума за участие в една симфония, оформена от херменевтиката на историческото разбиране и сливането на хоризонтите, което ще ни позволи да навлезем в крайния есхатологичен хоризонт с едно славно и кънтящо „Амин“.

Но има още един въпрос, който трябва да бъде засегнат (може би това е вариацията на симфонията на богословието през XXI век), и той се състои в това как е възможно да чуваме различните гласове на Отците като симфония, а не като какофония, а това ни отвежда и към проблема, споменат по-горе: този за целостта на дисциплината богословие като *богословие*. Продължавайки с темата на симфонията, бих предложил, че това е възможно (вероятно само е възможно?), ако се завърнем към идеята за „канон на вярата“, както той е бил изразен в ранните векове. Както св. Климент Александрийски пише, че „Църковният канон е хармония и симфония на закона и пророците в (със, към) завета, даден при идването на Господа“²².

Канонът (и по-късно символите на вярата) не предоставят откъслечна богословска информация – те формулират онова, което е догмат и е непроменимо, оставяйки място само за „теологумена“, допълнителни лични размисли за отделни недефинирани въпроси (както би го определил Булгаков); канонът, напротив, е симфонията на Писанията, говорещи за Христос с всичките последиствия, които това има за тълкуването на Писанието и за природата на богословския дискурс.

Богословието, като обединена дисциплина или *paideia*, очевидно се е разделило на множество отделни сфери, както вече посочих, което става причина за липсата на „съвместимост“ между съвременното систематическо богословие и начина, по който Писанието обичайно се чете днес. Но – смея да твърдя – това не е непременно причина за тревога, защото то също означава, че във всяка отделна сфера е извършена огромна изследователска работа, публикувани са ерудирани томове, постигната е дълбочина на знанието, а това прави невъзможно изграждането на монотонна „хармония“ на историята във фиксиран „синтез“, създаден от гледна точка на собственото ни място в историята. А това ни позволява отново да започнем да „чуваме“ вярно всяко историческо свидетелство.

За да бъде направено това с разбиране обаче, е необходима следваща стъпка, за която настоява Гадамер, и тя се състои в свързването на техния хоризонт с нашия, което да ни позволи да изкажем себе си. А за да стане възможно това да бъде сторено като *богословие*, днес е необходимо нещо повече – творчески момент на реинтеграция. „Ре“-то в „реинтеграция“ тук не трябва да бъде разбирано в смисъл на необходимост от завръщане към някакъв загубен златен век на (източна) богословска чистота – миналото е отминало, намираме се в този конкретен исторически момент, а и миналото така или иначе никога не е било „чисто“. Но един начин, по който това може да се случи, е все пак

²² *Stromata*, 6.15.125.3.

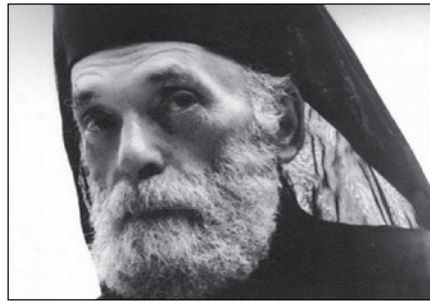
чрез завръщане: завръщане, извършено днес с пълнотата на нашето днешно исторически формирано знание, с цел преосмислянето на онова, което непрекъснато сме изкушавани да забравим – как в началото сме научили езика на християнското богословие. Защото богословието има собствен дискурс, собствен език. Както Ролан Уилямс отбелязва, „богословието... винаги е изкушавано от опасността да подмине въпроса как е *научило* собствения си език”²³. И тук, естествено, Отците, особено онези от ранните векове, поставили началото на дискурса, могат да ни бъдат от полза, защото те първи са започнали да говорят този език, да играят тази конкретна езикова игра, казано в терминологията на Витгенщайн, още преди догматическият език да е бил отделен от тълкувателната практика, а те двете – от Литургията.

Ако искаме днес да разберем единството на (единствената) дисциплина на богословието *като богословие*, което ми се струва и най-голямото предизвикателство пред нас, задачата ни е да съумеем да удържим дълбочината на историческото познание, която сега притежаваме *като богословие*: не просто чрез поддържане на монолитен консенсус („ума на Отците”), нито чрез разкриване на трансцендентния субект („ума на Църквата”), нито чрез ползването му като опорни точки за нашето собствено систематично богословие (каквото и да е това!), а още по-малко чрез придържането към всеки дискурс, който използва думата „Бог”.²⁴ Вместо това пред нас (или по-скоро зад нас) стои историята на конкретни исторически ситуирани християни, свидетелствали и въплътили вярата си в Христа в очакване на Неговото следващо идване – свидетелство, вече въплътено в текстове и достъпно за нас единствено в тези текстове. Поради това взорът на богослова е едновременно несъмнено исторически (херменевтичен) и неизбежно екзегетичен: застанал между конкретното действие на Бога в Христос и Неговото завръщане, научен търпеливо и диалогично да се вслушва в Словото Божие, да среща Възкръсналия Христос в отварянето на Писанието и в преломяването на хляба в историята на свидетелите на тази среща, и извършвайки това, в същото време да остава в хармония със симфонията, изпълнявана от тях, за да можем днес и ние да изпълним нашата собствена песен.

Превод от английски: Теодор Аврамов

²³ Williams, Rowan. *On Christian Theology*. Oxford: Blackwell, 2000, p. 131.

²⁴ Cf. Behr, John. „What Are We Doing Speaking about God: The Discipline of Theology”. Aristotle Papanikolaou and Elizabeth Prodromou (eds.), *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, Crestwood: SVS Press 2008, p. 67-87.



Николае Щайнхард (1912–1989) е румънски писател от еврейски произход, есеист, литературен критик, доктор по право и православен монах. Той се кръщава в православната вяра през 1960 г., на 47-годишна възраст, докато излежава присъда в затвора в Жилава. Осъден е, понеже отказва да свидетелства срещу своя близък приятел – философа Константин Нойка (обвинен от комунистическата власт в противодържавни прояви). Лежи в още два лагера на тоталитарния режим – „Герла” и „Аюг”, и е освободен през 1964 г. Една от най-известните му книги, *Дневник на щастието*, за първи път е публикувана през 1972 г., но е конфискувана от Секуритате, като второто обновено издание, което излиза през 1984 г., също е иззето от властите. Книгата започва да се разпространява нелегално, като от 1988 г. до 1989 г. части от нея са прочетени като поредица в ефира на радио „Свободна Европа”. След смъртта на своя баща Николае Щайнхард започва да търси православен манастир, в който да стане послушник. По стечение на обстоятелствата споменатият негов близък приятел Константин Нойка му разказва за посещенията си в манастира „Рохия”, за впечатленията си от голямата библиотека и вдъхновяващата атмосфера там. През 1978 г. Щайнхард става библиотекар на манастира, а през 1980 г. приема монашеско пострижение. Той предава Богу дух през 1989 г., само няколко месеца преди да настъпят демократичните промени в Румъния.

Творчеството на Николае Щайнхард вече е събрано и издадено в няколко тома. Той е един от най-продуктивните християнски автори на Румъния, съчетаващ в словото си голяма ерудиция, философска дълбочина, богословска просветеност и неподражаема художествена експресивност. Публикуваният текст е от сборника с есета на Николае Щайнхард *Дарявайки, получаваш*, издание на манастира „Света Анна”, Рохия, 2006 г.

Николае Щайнхард

МОЖЕ ЛИ ДА СЕ ГОВОРИ ЗА НЕСПРАВЕДЛИВОСТТА НА БОГА?

Фразата на свети Исаак Сириец – не гръзвай да наричаш Бога справедлив¹ – изглежда на пръв поглед странна, скандална, неразбираема. Не е ли именно справедливостта, разкриваща ни се в Стария завет (особено в Псалтира), едно от главните свойства на Божествеността? Нима това не утвърждават богословите и всички християни без изключение?

И въпреки това намираме потвърждение на тези думи на св. Исаак Сириец, колкото и възмутително да звучи това за някого. Сякаш справедливостта

¹ Цитатът, приписван на св. Исаак Сириец, е споменат в книгата *Свети Силуан Атонски* на архим. Софроний (Сахаров): „Свети Исаак Сириец казва: „Не гръзвай да наричаш Бога справедлив, защото каква е тази справедливост – ние сме съзрели, а Той предава Единородния Си Син на кръст?”; С.: Омофор, 2008, с. 145. – Б. пр.

тук вече не държи първенство и в първата част на Писанието по един непонятен за човешкия ум начин тя е заменена от нейната противоположност. Справедлив ли е Бог Отец, когато изпраща Своя Син на кръста, в ужасни мъки – невинен и праведен, да поеме върху Себе Си греха на множеството грешници?

Знаейки много добре, че реакцията на човечеството, дълбоко потънало в зло, ще бъде да прикове Божеството към прокълнатото дърво. Да се възплъти (за страдание, подигравки и разпятие) Словото – за благото и избавлението на хората, закоравели в греха – как може да се нарече това, освен акт на очевидна несправедливост?

А поведението на бащата в притчата за блудния син? Тази притча разкрива двойна несправедливост: спрямо послушния син, който никога не е нарушавал заповедите му и на когото никога не е давал дори козле да се повесели с приятелите си. Приемал е трудолюбието и послушанието на свестния си син за нещо обичайно и никога не е счел за необходимо да изрази своята благодарност или родителска обич. Гледал е на него сякаш като на наемник, като дагеност... И ако поведението на бащата към послушния син е хладно, дистанцирано, то към другия – към разпътния и прахосника, е скандално възторжено и всеопрощаващо. Не само че му позволява да се върне у дома, но и като го вижда отдалеч, завтичва се към него, хвърля се да го прегръща, целува го, а след това заповядва да му дадат най-хубавата греха, да сложат пръстен на ръката му, обувки на краката му; и накрая заколва най-угоеното теле и той се весели с всички съселани. Ядат, танцуват, пеят.

Не може да се нарече справедливо това пристрастие към виновника. Прошката би била разбираема, но гуляят, гюрултията (защото са се чували песните и шумотевицата от веселбата надалеч), особено на фона на твърде оскъдната обич, проявена към другия син, не може да не изненадва читателя или слушателя на притчата с особения начин, по който бащата разбира справедливостта.

Притчата за работниците на лозето е още по-поучителна. Неслучайно работниците от първия час на деня виждат, че и онези, повикани в единайсетия час, също получават по динарий като тях. Положеният труд би трябвало да се заплаща според количеството и качеството му. Дори тези от единайсетия час да са били по-квалифицирани и по-усърдни, все пак си остава крещящото несъответствие на съотношението от едно към дванайсет. И от друга страна, едно е да работиш един час в прохладата на вечерта, а съвсем друго е да се трудиш дванайсет часа в жегата и задуха на деня.

Тази притча за работниците, които се наемат на лозето по различно време на деня и получават еднакво заплащане, свидетелства за една неегалитарна концепция относно заплащането, тоест за една несправедливост. Аргументът, че първоначално установената тарифа от един динарий е спазена, е само формален.

А притчата за безплодната смоковница?! Тук несправедливостта е още по-очевидна и неизбежно буди почуда. Казва ни се много ясно, че „още не беше време

за смокини” (Марк. 11:13). Защо тогава трябва да бъде прокълнато бедното и невинно дърво, подчинено на годишните времена за раждането на плод?

Смоковницата е сурово и непоправимо наказана за едно естествено положение според природния цикъл, което не зависи от свободната воля, а е известно, че отговорността предполага възможността за свобода на избора.

И в поведението на Господа към Марта може да забележим сериозна доза несправедливост. Марта „се улисва в голяма шетня” (срв. Лук. 10:40), а Мария в същото време седи в нозете на Господа и Го слуша. Марта, затрупана от работа, Го моли да заръча на Мария да ѝ помогне. Господ не само че не прави това, но дори се кара на Марта и хвали Мария. И онази, която се готви за „голяма гощавка” (според тълкуванията на някои), остава сама и смърнена, връщайки се вероятно с огорчено сърце към печката и тенджерите си.

А прелюбодейката?! Тя е хваната в прелюбодейство, вината ѝ е извън всякакво съмнение, а в закона съвсем ясно пише за такъв грях: убиване с камъни! Но какво прави Христос? Как произнася присъдата? Произнася я така, че напълно неочаквано съдниците биват подложени на осъждане, а не виновната жена. Тя избягва осъждането, а съдниците са си тръгнали порицани и засрамени.

И още една констатация: Христос показва твърдо предпочитание и снизходителност към митарите, блудниците, грешниците (не молитвата на праведния фарисей е приета, който не е грабител или прелюбодеец, който пости два пъти седмично и дава десетък от всичко спечелено, а молитвата на митаря грешник).

На кого гостува Исус, с кого сяда на една маса, с кого яде и пие? Нима справедливостта не изисква да избягва грешниците, да не влиза в къщите им, да не вечеря с тях? Но Той – не! Сякаш нарочно се противопоставя на справедливостта и благоприличието и прекарва времето си само сред грешници и блудници; в къщите им Той обича да гостува с апостолите Си, без да се колебае да сяда на техните трапези, където се стичат мнозина от тях: „И когато Исус седеше на трапеза вкъщи, ето, мнозина митари и грешници дойдоха и насядаха с Него и с учениците Му” (Мат. 9:10).

Но по-странни и по-загадъчни според мен са стиховете от Мат. 13:12 и 25:28, както и Марк. 4:25, Лук. 8:18 и 19:26, където във всички тях се казва едно и също нещо: на всеки, който има, ще се даде и преумножи, а от онозова, който няма (или му се струва, че няма), ще се отнеме и това, което има, а това твърдение не може да не смути съвестта на всеки разумен човек, според както се случва и с тези, които са чули притчата за десетте слуги².

В крайна сметка справедливо ли е Христос да оневинява убийците Си и да иска от нас да обичаме враговете си? Христос се моли за тези, които Го разпват (Лук. 23:34), и иска от нас да обичаме враговете си (Марк. 5:44; Лук. 6:27), докато в същото

² Виж Лук. 19:11-27. – Б. пр.

време иска (Лук. 14:26; Мат. 10:37) да *мразим* баща си, майка си, жена си, децата, братята, сестрите си, душата си, къщата, земята и богатството си! Та дори и за гробовете на нашите родители иска да нямаме голяма грижа. По-неестествени и несправедливи искания човешкият ум не би могъл да си представи!... Но сега е необходимо да обясним какво изглежда странно, възмутително и неразбираемо.

За да изясним дадените по-горе примери, трябва да разберем същественото: християнството е *преход от справедливостта към любовта*. Между Стария и Новия завет разликата от тази перспектива е тотална: целият Стар завет ни се разкрива фокусиран върху идеята за справедливостта, а Новият завет – върху любовта и смиренieto. Преминава се от една тоналност в друга, или все едно минаваш от една гържава в друга. В Новия завет живеем в един съвсем различен свят. Законът, справедливостта, заповедите (Тората, 613-те разрешителни и забранителни заповеди в юдаизма) са заменени с всепобеждаващото дихание на любовта. В нейно име и според нейната сила небесният Отец изпраща Своя Син на земята, за да страда и спасява човешки същества, които са недостойни за спасение. Същото е валидно и за бащата от притчата за блудния син: той се радва неимоверно много на завръщането на грешника, защото изпитва жал към него и чрез любовта преодолява усещането за ценността на справедливостта. Любовта прави справедливостта да изглежда все по-малко стойностна. А стопанинът на лозето плаща на тези от единайсетия час същото като на тези, които са се трудили от първия час на деня, защото е щедър и благороден, не е завладян от мизерния дух на пресметливите и алчни стопани. Той няма нито време за губене, нито желание за сметки и не приема гнева на онеправданите, разобличавайки го като злоба („Или око̀то ти е завистливо, за̀дето съм добър?“, Мат. 20:15). Смоковницата е прокълнатата, защото в действителност е символ на човека, който търси извинения и алиби за бедите си, за да не служи винаги на Бога, вместо всеки миг да Му отговори на призива: „Да, Господи, ето ме!“. Марта е упрекнатата, защото е по-ценно да слушаш гумите на Христос, отколкото да шета̀ш в кухнята и да постила̀ш масата (дори и с най-похвални намерения). Прелюбодейката избя̀гва наказанието, за да ѝ бъде позволено да се покае, а на съдниците се дава полезен урок за смирение и снизхождение. Христос се грижи за душите на митарите, грешниците, опетнените, защото не праведните имат нужда от поправяне, а грешниците, както лекарят е полезен за болните, а не за здравите. Какво означава „има“ в скандалните на пръв поглед текстове, където се казва, че на този, който има, още ще му се даде? Това „има“ означава, че притежава вяра и постоянствайки във вярата си, тя ще се увеличава, както и благогатта (оттук и урокът за нас: нека се укрепим във вярата, нека тя принесе плод). Защо да прощаваме на враговете си и да ги обичаме? Защо да *мразим* най-близките си роднини и богатата, които притежаваме? За да изобилства любовта Христова и любовта към ближния, *какв̀то и да е той*, защото само така можем да се отличим от езичниците и да изпълним изцяло учението Господне.

Новата норма вече е любовта, тя вече не е стриктната, строга справедливост, още по-малко свръхпрецизното изпълнение на 613-те заповеди на Тората, ето какво не са разбрали фарисеите. Те не успяха нито да видят,

нито да възприемат парадоксалния характер, който стои в основата на новото учение. Симон Вейл обаче, която обича Христос и интуитивно разбира значението на Неговите притчи, успя да напише: „О, Христосе, Който обичаш тези, които Те разпват, и разпваш тези, които Те обичат”. И точно така е: Той прощава на Своите убийци и хулители, а говори на Своите апостоли, ученици, вярващи, че ги чака разпване, разкъсване от зверове, изгаряне на клада, смилане с железни нокти, гонения и всякакви мъки, страдания и ужаси. За първите Той се моли на Отца, а другите – своите, съветва да вземат кръста си и да Го последват по пътя към Голгота.

Християнството, в сравнение със Стария закон, като начин на живот, е нов модус на живот, напълно различен: преход от една сфера към друга, от една аксиология към друга, произвежда ефект, който физиците наричат *зоот* ефект: перспективата се разгръща от напълно различни гледни точки на зрителното поле. Християнството, за разлика от Стария закон, е в позиция, подобна на тази на атомната физика и квантовата механика спрямо Нютоновата физика: толкова е различна любовта от обикновената справедливост, тя я надвишава, отваряйки нов хоризонт пред учудените ни очи, разкрива ни един друг свят, свят с други закони, колкото и парадоксално да звучи, както много добре е разбрал и потвърдил един небогослов – Лучиан Блага.

Ето защо парадоксът на свети Исаак Сириец не бива да ни смущава или да ни плаши. Напротив, трябва да ни радва и успокоява. Нека се възрадваме, че Бог не е справедлив! Ако ще бъдем съдени само по справедливост, то тогава ние нямаме шанс. Защото псалмопевецът казва (не кой да е, а този доблестен апологет на справедливостта): „Господи, ако Ти забелязваш беззаконията – кой ще устои, Господи?” (Пс. 129:3) и „... не влизай в съд с Твоя раб, защото пред Тебе няма да се оправдае нито един от живите” (Пс. 142:2).

Ако влезем в праведния съд, ние до един ще бъдем осъдени. За наше щастие обаче, Бог не съди само в името на справедливостта, но и по милост, любов и милосърдие, тоест фактически по неправда. Бог, както гласи една известна поговорка, *мами в кантара*, за да ни помага, защото „това, което не е възможно за хората, е възможно за Бога” (срв. Мат. 19:26, Марк. 10:27, Лук. 18:27). Господ може по всяко време да призове Своя верен слуга св. Архангел Михаил и да му нареди да хвърли мечта си на везната на този кантар, което ще означава поражение на силите на тъмнината. Божията любов към хората, силата на Неговата скъпоценна Кръв, пролята на кръста, Неговата милост (която хората не знаят как да нарекат по друг начин освен като несправедливост) могат да вършат чудеса.

Така че казаното от свети Исаак Сириец не бива да ни обърква или да бъде причина за скандал, то само цели да ни насочи към *нашата щастлива надежда за спасение*.

Превод от румънски: Сангра Керелезова



Протопрезвитер Николай Афанасиев (1893–1966) емигрира от съветска Русия през 1920 г. и след кратко пребиваване в Сърбия и Чехия започва да преподава в Православния богословски институт „Св. Сергей“ в Париж. Чете курсове по църковно право, древна църковна история, заема редица църковни длъжности в Руския екзархат към Константинополската патриаршия. Той е един от най-дълбоките изследователи на литургическото богословие и еклезиологията. Сред многобройните му (и до днес не напълно публикувани) съчинения са: *Църквата на Светия Дух*, *Трапеза Господня*, *Служението на миряните в Църквата*, *Църковните събори и техният произход* и др. Публикуваният тук текст е доклад, четен през 1952 г. в гр. Бьовр, Франция, на конгрес на РСХД.

Протопр. Николай Афанасиев

„СВЕТЪТ“ В СВЕЩЕНОТО ПИСАНИЕ¹

1.

„Защото Бог толкоз обикна света, че отгаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен“ (Иоан. 3:16). „Не обичайте света, нито което е в света: ако някой обича света, той няма любовта на Отца. Защото всичко, що е в света – похотта на плътта, похотта на очите и гордостта житейска, не е от Отца, а от тоя свят“ (1 Иоан. 2:15-16). И в двете посочени изречения става дума за отношението към космоса. Бог е възлюбил света, а човек е длъжен да не обича света, понеже, ако обича света, значи няма любовта на Отца. Отношенията на Бог и човек към света не съвпадат. Това, което Той е възлюбил, човек е длъжен да не обича. Можем ли да примирим това противоречие, ако наистина е противоречие? Както и да решаваме проблема с текстовете от Йоан, несъмнено е, че Евангелието от Йоан и Първо послание от Йоан принадлежат на един и същ автор. Дори и това да не е така, то в самото послание откриваме аналогично на Иоан. 3:16 изказване: „Божията любов към нас в това се яви, дето Бог проводи в света Своя Единороден Син, за да бъдем живи чрез Него“ (1 Иоан. 4:9). Ето защо ние трябва решително да се откажем от опита да разрешим намиращото се пред нас противоречие, като приписваме изказванията на различни, макар и много близки по дух автори. Но може би тук нямаме противоречие, а две различни разбираня за космоса? Не можем априори изцяло да изключим

¹ Преводът е направен по книгата *Церковь Божия во Христе: сборник статей*, протопресвитер Николай Афанасиев; М., Изд-во ПСТГУ, 2015, с. 294-314.

подобно предположение въз основа на това, че тези различни понятия се срещат у един и същ автор. Възможно е тези различни понятия за космоса да са били продиктувани не само от неустойчивото съдържание на понятието за космос, но и от това, че самият космос не е оставал един и същ в хода на историята.

Отношението към света предполага някакво учение за света, което обуславя отношението към него. За да изясним учението за света в Свещеното писание, ние можем да тръгнем по два пътя. Можем да подложим на анализ самото понятие за космос, с което се срещаме в Писанието. Подобен анализ, който вече неведнъж е правен, не би могъл да ни даде окончателен отговор относно новозаветното учение за космоса. Дори ако вземем изразите, в които терминът „космос“ се среща в техния най-близък контекст, а не поотделно, общият контекст пак ще ни се изплъзне. Ето защо аз предпочитам друг път. Учението за космоса, което откриваме в новозаветните писания, принадлежи на Църквата. С това не искам да кажа, че новозаветните писания са творение на Църквата, а че те са минали през призмата на църковното съзнание. Ето защо не можем да изясним техния истински смисъл, без да вземем предвид църковното съзнание. Още повече че ние не можем да отделим Христос от Църквата и Църквата от Христос. Можем да определим учението за космоса и за отношението към него, само изхождайки от Църквата. Ако успеем да изясним какво понятие за космос е имала първоначалната Църква и какво е било отношението ѝ към него, тогава ще можем лесно да определим смисъла на новозаветните изрази, в които се среща понятието космос.

2.

Есхатологичният характер на първоначалното църковно съзнание в наши дни се признава от почти всички изследователи на ранното християнство. Ето защо мога да не се спирам подробно върху това, въпреки че подобен рог изказвания невинаги съвпадат помежду си, нито с изводите, които се правят от тях.

В историята на генозиса на Църквата съществуват три момента, които са тясно свързани един с друг: обещанието или обетованието на Христос за създаване на Църквата (Мат. 16:18), учредяването на Църквата на Тайната вечеря и нейната актуализация в деня Петдесетница. Всичките тези три момента се обединяват в това, че началото на Църквата и нейното съществуване лежат в Христос. В момента на сливане на Духа по време на първото евхаристийно събрание „дванадесетте“ се превръщат в Църква Божия в Христа. По време на земния живот на Христос общността на дванадесетте не е била Църква. Те постоянно са били с Христос, но не са били „в Христа“, каквито стават в деня на сливането на Духа. Църквата се е актуализирала, когато дошъл „Оня, Духът на истината, (Който) ще ви упъти на всяка истина“ (Иоан. 16:13). Той действа „в Христа“, тъй като взема от Него (Иоан. 16:14). Духът слязъл върху Христос по време на кръщението и пак Той слязъл върху учениците в деня Петдесетница. В Духа и чрез Духа те станали „в Христа“,

станали Църква. Началото на съществуването на Църквата ознаменува началото на нов еон, тоест Христос сам в себе си открива месианската ера в историята на Божието домостроителство. Новият еон влиза в света в лицето на Христос и се актуализира в общността на християните. В първата проповед на апостол Петър след Петдесетница с пълна яснота е изразено съзнанието на християните, че Църквата принадлежи към „последните дни”. „И ето, в последните дни, казва Бог, ще изляе от Моя Дух върху всяка плът...” (Деян. 2:17). Докато Христос все още не е бил прославен, Духът не е бил изпратен на вярващите в Него. Чрез Духа и в Духа вярващите станали Църква, а Църквата станала място на действието на Духа, в Когото и чрез Когото тя живее. Духът пребивава върху тези, които принадлежат на новия еон, тъй като да бъдеш „в Христа”, означава да принадлежиш на новия еон, подобно на Христос. Този залог се дава в Църквата, а чрез Църквата се дава на всеки пребиваващ в нея, тъй като се дава не само в Църквата, но и на Църквата.

Юдейското съзнание от времето на Христос възприемало месианската епоха като нов еон, независимо от това дали тази епоха е свързана с космическа катастрофа, или не. Дори ако космическата катастрофа в света не се е случила, то според юдейското съзнание новият еон означава край на стария. Парадоксалността на християнското съзнание се заключавала в признаването на едновременното съществуване на два еона. Началото на съществуването на Църквата не означавало прекратяване на стария еон. Историята на човечеството се оказала твърде усложнена поради съществуването на новия еон, но въпреки това в нея не се случило прекъсване, тъй като новият еон съществува не извън нея, а в нея самата.

Съществуването на двата еона трябвало с особена сила да постави в Църквата въпроса за тяхното отношение. Ако старият еон прекъснал своето съществуване с началото на новия еон, тогава този въпрос не би съществувал, както той не съществува в юдейското съзнание. Въпросът за отношенията между еоните трябвало на свой ред да постави въпроса за самия космос, но не изобщо, а от момента на актуализацията на Църквата в света. Това не бил чисто теоретичен въпрос, който можело да бъде разрешен, но можело и да бъде оставен без отговор. Това бил въпрос на целия живот и поведение на християните. Всеки встъпващ в Църквата става чрез Духа „нова твар”, а влезлият в нея пребивава в нея чрез Духа и в Духа. Подобно на Църквата, всеки неин член принадлежи на новия еон и живее живота на този еон. Той встъпва в Църквата чрез вяра и пребивава в нея „във вярата в Сина Божий”. Неговото пребиваване в Църквата е служение на Бога. „Но иде час, и дошъл е вече, когато истинските поклонници ще се поклонят на Отца с дух и с истина” (Иоан. 4:23). Вярата и основаното на вярата поклонение на Отца е възможно само чрез Сина в Дух и в истина. В Духа, а не духовно, в истина, а не истинно. Вярата и истината са есхатологични понятия, възможни единствено в новия еон. И въпреки това, ставайки нова твар, вярващият в Христа продължава да пребивава във ветхия човек. Както и Църквата, чрез която и в която той принадлежи на новия еон, той остава в света и живее не само в Църквата, но и в света. На парадоксалността на положението на

Църквата в света съответства парадоксалността на положението на всеки неин член. Християнинът не може да бъде взет извън Църквата, сам по себе си, тъй като извън Църквата той би принадлежал единствено на света. Затова неговото положение в света и отношението му към него се определят от положението на Църквата в света.

3.

В еврейските писания на Стария завет не откриваме термин за обозначаване на целия свят. Вместо това ветхозаветните писания използват описателни изрази: небе и земя. „Владико, Ти си Бог, Който си сътворил небето и земята и морето и всичко, що е в тях” (Деян. 4:24). Тази формула се използва няколко пъти в новозаветните писания (срв.: Деян. 14:15; Откр. 10:6). Тя носи върху себе си несъмнен ветхозаветен отпечатък. Ако светът се възприема в неговите части, то от това не следва, че в Стария завет не е съществувало понятие за света като цяло. Целостността на света произтичала не от самия свят, както е в гръцката философия, а от идеята за сътворяването на света от Бога. Като творение на Божиите ръце, светът представлява едно цяло, в което старозаветното съзнание различавало неговите отделни части. Като едно цяло, светът включва в себе си човечеството, без което неговите отделни части не биха могли да съставят цялото. Човечеството влизало в състава на понятието свят, но не представлявало негова част в точния смисъл на думата, а цел, заради която бил създаден светът. Тази идея намираме още в книга Битие, в която сътворяването на света завършва със сътворяването на човека. Своеето по-нататъшно развитие тази идея получила в юдейската книжнина. Центърът на света е земята, но не сама по себе си, а като място, на което пребивава човекът. Ханаанската земя се намира в центъра на света, но отново не сама по себе си, а като място, на което пребивава Израил.

Центърът на Израил се явява храмът с неговата свещена скала, която представлява висшата точка на земната повърхност, от която е започнало творението на света, включващо в себе си творението на човечеството, чийто първенец е самият Израил. Ето защо историята на Израил се намира в центъра на световната история. Това учение за света намира своя завършек в идеята, че светът е създаден от Бога заради Израил, поради което неговата история е историята на света.

Когато чрез говорещите на гръцки юдеи в юдейското съзнание прониква терминът „космос”, той се възприема не в неговото гръцко съдържание, а е приспособен към старозаветното разбиране за света. Означавайки света като цяло, „космос” означава преди всичко човечеството, за което светът се явява мястото на неговото пребиваване в пространството и във времето. Извън човечеството светът е немислим, както и човечеството е немислимо извън света.

Единството на света постулира единството на човечеството. „Той произведе от една кръв целия род човешки да обитава по цялото земно лице, като

назначи предопределени времена и граници на тяхното обитаване” (Деян. 17:26). В тези думи на апостол Павел, обърнати към гръцкия свят, старозаветното разбиране за космоса в значителна степен е приспособено към стоическото разбиране. За юдейското съзнание единството на човешкия род е било нарушено емпирически. От едната страна – Израил, от другата – цялото останало човечество. Сред всички народи само Израил е бил Божият народ, с който Бог е сключил завет. Избраничеството на Израил е било едностранен и свободен акт на Бога. Бог станал Бог и Цар на своя народ, който бил длъжен да пази истинското богопочитание и богопознание. „И да не би ти, като погледнеш на небето и видиш слънцето, месечината и звездите (и) цялото небесно войнство, да се прелъстиш, та да им се поклониш и да им послужиш, защото Господ, Бог твой, ги е отредил за всички народи под цялото небе. А вас Господ (Бог) взе и ви изведе из желязната пещ, из Египет, та да бъдете народ за Негов дял, както е това днес” (Втор. 4:19-20). Богопознанието и богопочитанието били заключени в Тората, дадена на избрания народ. Израил бил народът на Тората. Тората била светлината, с която сияел избраният народ и която го водела към спасението. Противоположност на Израил били всички останали народи поради това, че не притежавали Тората и пребивавали в мрак. Този мрак не бил пълен, тъй като чрез Израил Тората сияела за всички народи. Авторът на апокалипсиса на Ездра, предполагайки, че Тората е била унищожена при превземането на Йерусалим, говори в отчаянието си: „Защото светът лежи в тъмнина, и живеещите в него са без светлина, защото Твоят закон е изгорен, и затова никой не знае, какво си Ти извършил, или какво трябва те да вършат” (III Ездр. 14:20-21). От тези думи съвършено ясно произтича космическото значение на Закона, свързано с космическото значение на Израил. По силата на това разликата между Израил и езичниците е била като разликата между светлината и мрака.

Разделянето на човечеството на две части било в известен смисъл разделяне на света на две части, тъй като светът много тясно е свързан с човешкия род. Ние не знаем дали терминът космос се е употребявал за означаване на човечеството извън Израил и без него, но съдейки по това, че подобна словоупотреба е била обичайна в новозаветните писания, можем да предположим, че тя вече е съществувала в юдейската книжнина. Само че разликата между частите на космоса не била фундаментална, тъй като участта и на едната, и на другата част на света била смъртта. Законът не преодолявал смъртта, а обещавал единствено дълъг и благополучен живот в Обетованата земя: „И тъй, пазете всичките (Му) заповеди, които ви заповядвам днес, за да (бъдете живи), да заякнете, да отидете и да завладеете земята, за която преминавате (отвъд Иордан) да я завладеете; и да живеете дълго време в оная земя, за която Господ се кле на отците ви да я даде тям и на семето им, в земята, в която тече мед и мляко” (Втор. 11:8-9). Когато в апокалиптичната литература перспективата се разширила и излязла извън пределите на земния живот, тогава Тората станала източник не само на дълъг живот на земята, но и на вечен живот. Чрез възкресението в него ще вземе участие целият Израил. „И в онова време ще се подигне Михаил, велик княз, който брани синовете на твоя народ; и ще настане време тежко, каквото не е имало,

откак съществуват люде до днес; но ще се спасят в това време от твоя народ всички, които бъдат намерени, че са записани в книгата. И много от спещите в земния прах ще се събудят – едни за вечен живот, други за вечен укор и посрама. И разумните ще сияят като светилата на твърдта, и ония, които са обърнали мнозина към правда – като звездите, вовеки, за всякога” (Дан. 12:1-3). Сиянието на Израил, а след това само на праведниците чрез Закона, ще бъде сиянието на Тората. Вечният живот се превърнал в признак на месианската епоха, но самата месианска епоха ще бъде предимно епоха на Тората. Единството на човешкия род ще бъде възстановено, тъй като народите, с изключение на Израил, ще бъдат унищожени или поробени от Израил, което е почти равносилно на тяхното унищожаване. Йерусалим ще възсия с вечна светлина, като или небесният Йерусалим ще се спусне на мястото на земния, или земният Йерусалим заедно с Израил ще бъдат грабнати на небето. Блаженството на Израил ще бъде възстановяване на изгубеното от първия човек райско блаженство: „Защото за вас е отворен раят, насадено е гървото на живота, предназначено е бъдното време, готово е изобилието, съграден е градът, приготвени са покой, съвършена благост и съвършена премъдрост” (III Ездр. 8:52). На тази промяна в живота на човечеството, или по-точно в живота на Израил, трябва да съответства и промяна в света, който трябва да се върне към своето райско състояние: „Тогава вълк ще живее заедно с агне, и леопард ще лежи заедно с козле; теле, лъвче и вол ще бъдат заедно, и малко дете ще ги кара... Младенец ще играе наг аспидина гунка, и дете ще протегне ръката си към змийно гнездо. Не ще правят зло и вреда по цялата Ми света планина, защото земята ще бъде пълна с познаване Господа, както водите пълнят морето” (Ис. 11:6-9).

Идеята за възкресението прокара окончателната граница между Израил и останалите народи. След като подменили истинното богопочитание със служение на идолите, всички народи извън Израил се оказали във властта на дявола. „Какво, прочее, казвам? Това ли, че идолът е нещо, или че идолските жертви са нещо? Не, но каквото принасят в жертва езичниците, принасят го на бесове, а не Богу” (1 Кор. 10:19-20). Апостол Павел изразил чрез тези думи основното юдейско убеждение на своето време (срв. Втор. 32:17, Пс. 105:37). То заменило или заслонило старозаветното убеждение, че езичниците са предадени във владение на ангелите. Идолопоклонството било оскверняване в очите на Бога, а общуването с езичници било оскверняване за избрания народ. Едновременно с това в юдейската книжнина прониква идеята, че властта на дявола е следствие от греха, тъй като грехът донесъл със себе си смъртта. „Бог е създал човека за нетление и го е направил образ на Своето вечно битие; ала по завист от дявола влезе в тоя свят смъртта, и я изпитват ония, които са от неговия дял” (Прем. Сол. 2:23-24). Израил е Божият народ, а езичниците – народ на дявола. Идеята за това, което ние сега наричаме „първороден грях”, е почти неизвестна на старозаветните писания, но се забелязва доста отчетливо в равнинистичната литература. В тази книжнина ние можем да открием някои паралели с думите на апостол Павел: „Чрез един човек грехът влезе в света, а чрез греха – смъртта, и по такъв начин смъртта премина във всички люде чрез един човек, в когото всички съгрешиха” (Рим. 5:12), но ние

нямаме основание да считаме, че учението на ап. Павел за греха е било заимствано от нея. Праведността или оправданието (*dikaiosyne*) за Израил се заключавала в Тората, ето защо Тората преодолявала греха и смъртта. Въпреки това в апокалиптичната и равнинистичната литература понятието за космос не било подложено на промени. По своята природа космосът от месуанската епоха не се отличава от космоса на гомесуанското време. Наистина в юдейската апокалиптика, започвайки от първи век пр.Хр., съществувало учението за двата еона, но еонът се разбирал в чисто времеовото му значение: един период от време трябва да смени друг; той ще донесе промяна в положението на Израил в света, но няма да измени по същество самия свят.

4.

Християнската мисъл възприела основното юдейско отношение към света, но го възприела в светлината на своето есхатологично съзнание. Новозаветното съзнание възприемало съвременния свят есхатологично, докато юдейското съзнание възприемало есхатологичната епоха емпирично. И въпреки че това твърдение звучи в някакъв смисъл парадоксално, то изразява действителното състояние на нещата, тъй като в известна степен самото положение на Църквата в света е парадоксално. От деня Петдесетница, когато била актуализирана учредената от Христос на Тайната вечеря Църква, отношението към света вече не могло да бъде такова, каквото е било до този момент, тъй като в самия свят настъпили промени. Бидейки „начатък на последните дни“, Църквата принадлежи на новия еон. В новозаветните писания терминът „еон“ се среща в предишния времеви смисъл, но в църковното си значение „еон“ означава ново състояние на света. Този нов еон, към който принадлежи Църквата, остава скрит. Скрити остават и промените, настъпили в света във връзка с пребиваването в него на новия еон. Църквата очаква явяването на Христос в слава, което ще се превърне в пълното осъществяване на новия еон. Този еон е предусетен от Църквата и в Църквата, но той ще бъде едновременно с това и унищожение на стария еон. Ако от първия ден на своето съществуване Църквата живее под знака на идещото пришествие Христово, то светът, в който тя пребивава, живее под знака на своето унищожение. По този начин светът не може да бъде този свят, който той е бил до времето, когато „Словото стана плът“. Този свят очаква своето спасение, което било извършено от Христос. „Бог примири света със Себе Си чрез Христа, без да вменява на човеците прегрешенията им, и ни вложи в нас словото на примирението“ (2 Кор. 5:19). Примирението (*katallage*) има есхатологичен смисъл. То не е било примирение със стария свят в неговото предишно състояние, както това очаквало юдейското съзнание. То било примирение „в Христа“. Примирението в Христа е примирение в Църквата, тъй като самата Църква е „в Христа“, като начатък на последните дни. Космическата катастрофа се случила по един скрит начин, както по скрит начин се появил и новият еон в света. Ако до тази катастрофа светът бил разделен на света на Израил и света на останалите народи, то това разделение се прекратило, понеже Христос „е нашият мир, Който направи от двата народа един и разруши преградата, що беше посред“ (Еф. 2:14).

Но вместо старото разделение се появило ново: Църквата и светът, новото и старото човечество. Това ново човечество пребивавало в Църквата, в която няма „вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса” (Гал. 3:28). Начало и първенец на новото човечество бил Христос, като един нов Адам. Вместо първенец на творението, тоест съгласно юдейското съзнание, Израил с неговия храм на свещената скала – новия първенец Христос с неговия неръкотворен храм, който е Тялото Му (Иоан. 2:21). „Първият човек е от земя, земен; вторият човек е Господ от небето” (1 Кор. 15:47). Първият е началото на старото човечество, вторият – началото на новото човечество. Както и в старозаветните писания, в Новия завет понятието за свят включва в себе си и човечеството. Аз съм готов да повторя формулата на Оскар Кулман, че основната линия на историята върви от множество към единство и от Единия към множеството, но с допълнението, че това последно множество остава „един в Христа”. Понятието за нов свят и ново човечество, като нов еон, е тъждествено с понятието за Църква, а то, като Църква, е скрито в Христос, тъй като Църквата е Тяло Христово.

Началото на съществуването на Църквата е било не само начало на съществуване на новия еон, но и начало на съществуването на стария еон. В света се появил старият еон, когато в него се явил новият. До появата на новия еон старият не би могъл да съществува. Този стар еон само есхатологично е тъждествен със света, съществувал до Христовото пришествие. В порядъка на Божието домостроителство, което продължава, светът си остава космос, но в същото време той целият представлява един стар еон, тъй като Църквата е „начатък на последните дни”. Ето защо терминологично „настоящият еон” означава в новозаветните писания както космоса във вида, в който той пребивава, така и стария еон, какъвто ще се окаже светът в момента на явяването на Христос, когато в слава ще се открие новият еон. В периода на „времето на Църквата” светът полага себе си като Църква, чрез ново творение, или като стар еон. В това е парадоксалността на съществуването на света след идването на Христос, произтичаща от парадоксалността на положението на Църквата. Пребиваващият в света нов еон е онтологично различен от света, докато светът, в който пребивава старият еон, собствено е стар еон. Окончателното превръщане на света в стар еон ще се случи в последните дни, но то вече постоянно се случва, тъй като Църквата е начатъкът на тези дни. Затова Църквата е меч, който е разделил света.

5.

Смъртта, Възкресението и прославлението на Христос е било победа над света, „дерзайте: Аз победих света” (Иоан. 16:33). Тази победа над света е била поражение за дявола: „Видях сатаната, как падна от небето като светкавица” (Лук. 10:18) и негово изгнание: „Сега е съд над тоя свят; сега князът на тоя свят ще бъде изпъден вън” (Иоан. 12:31). Изгнанието и поражението имат есхатологичен смисъл. Те ще се превърнат в пълно унищожение на дявола в

момента на второто пришествие на Христос, но още сега то се е случило в Църквата. И още сега то се разпростира в света, тъй като в света пребивава Църквата, над която няма да надделят портите адови. Самото съществуване на Църквата е поражение за дявола, а в есхатологичен план – негово унищожение. Но до това пълно унищожение изгоненият архонт на този свят продължава да пребивава в него.

До идването на земята на Христос юдеите смятали, че те притежават светлината, въплътена в Тората, а поради това останалите народи пребивават в мрак. Но с Неговото пришествие истинската светлина се оказала не Тората, а самият Христос. Отказалите се от светлината юдеи и езичници се озовали в мрака, който е сфера на дявола. Злият еон (Гал. 1:4) е човешкият свят, който доброволно е възлюбил тъмнината. Прогоненият от Христос архонт на този свят се крепи от волята на хората, които доброволно се предават в негова власт. Злият еон се състои от „синовете на неверието“: „Живяхте някогаш според живота на моя свят, съгласно с княза на въздушната власт, сиреч на духа, който сега действува в синовете на неверието” (Еф. 2:2). Като еон на архонта на този свят, той е еон на лъжата. „Ваш баща е дяволът; и вие искате да изпълнявате похотите на баща си. Той си беше открай човекоубиец и не устоя в истината, понеже в него няма истина. Кога говори лъжа, своето говори, защото е лъжец и баща на лъжата” (Иоан. 8:44). Лъжата не е само отрицание на истината, но и отрицание на живота, тъй като дяволът е човекоубиец. Затова злият еон е еон на смъртта.

Пребивайки в света чрез стария еон, архонтът на света продължава да действа в света или сам, или чрез други духове. „Нашата борба не е против кръв и плът, а против началствата, против властите, против светоуправниците на тъмнината от моя век, против поднебесните духове на злобата” (Еф. 6:12). Ето защо „цял свят лежи в злото (*en to ponero*)” (1 Иоан. 6:19), той е предимно „зъл еон”. Ако вземем предвид склонността на Йоан да използва изрази с двоен смисъл, то *en to ponero* би могло да означава „в злото” и „в злия”. Светът лежи в злото, а старият еон лежи в дявола, в низвергнатия архонт на този свят. Пребиваването в злото прави състоянието на света преходно. „Защото е преходен образът на моя свят” (1 Кор. 7:31). В света се установява старият еон, който концентрира в себе си всичките сили на злото. „Тайната на беззаконието вече действува” (2 Сол. 2:7). Когато краят настъпи, светът ще се превърне в стар еон, а с това ще се промени и сегашният образ на света. Но светът се променя и неговият образ преминава не само в посока към стария еон, но и към новия. Църквата е друг образ на света, роден в Духа и чрез Духа. Ако от Петдесетница светът живее под знака на унищожението, то на това унищожение подлежи не светът като Божие творение, а старият или злият еон. От този ден в света се оказаха две реалности, неравноценни и неравнозначни. В сравнение с реалността на Църквата, реалността на света се превръща в призрачна, тъй като няма живот в себе си и не може да го получи от „княза на този свят”. Духът е принцип на живота, а светът в неговия образ на стар еон е свят на плътта или на плодовете на плътта. Светът не се е „вгорчил” в Христос, а светът съществува в Христос.

Светът се превръща в реалност в Христос, а светът извън Христос е само привидност. Грешката на докетизма се състои в това, че той утвърждава привидността на Христовата плът, вместо да утвърждава призрачността на плътта на света извън Църквата, която е Тяло Христово.

6.

Победата на Христос била неговото възцаряване. Той станал Господ (*kyrios*). „И тъй, нека наздраво знае целият дом Израилев, че Тогова Иисуса, Когото вие разпнахте, Бог направи Господ и Христос” (Деян. 2:36). На това изповедание на вярата на Йерусалимската църква отговаря изповеданието на вярата на апостол Павел, което по всяка вероятност също има йерусалимски произход: „Затова и Бог Го високо въздигна и Му даде име, което е по-горе от всяко име, та в името на Иисуса да преклони колене всичко небесно, земно и подземно, и всеки език да изповяда, че Иисус Христос е Господ, за слава на Бога Отца” (Филип. 2:9-11). Ако сравним този откъс с 1 Кор. 15:24-28, то неговото есхатологично значение е безспорно. Сядайки отгясно на Отца, Христос станал Господ на целия примирен свят, тоест, както вече видяхме, на новия еон, чието начало е Църквата. Христос е Господ на Църквата, която е негово Тяло. Бог „Го възкреси от мъртвите и постави от дясната Си страна на небесата... покори всичко под нозете Му и Го постави над всичко Глава на църквата, която е Негово тяло” (Еф. 1:20-23). Трябва да отбележим, че в новозаветните писания Христос никъде не е именуван Господ на космоса, а напротив, подчертава се, че Неговото царство „не е от този свят”. Не бива да подценяваме това твърдение, като го спиритуализираме или като пренасяме това царство в невидимия свят. Думите на Христос следва да се разбират в техния пряк смисъл. Царството на Христос не е от настоящия свят, не е от еона, в който светът продължава да пребивава. Христос не може да бъде Господ на свят, който лежи в лукавия (1 Иоан. 5:1-9). Би било неправилно да смятаме, че това царство на Христос е резултат от особеностите на Йоановото писане. Същото разбиране намираме и у Павел: „Защото, макар и да има само по име богове, било на небето, било на земята (както и има много богове и много господевци), – ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и ние сме у Него, и един Господ Иисус Христос, чрез Когото е всичко и ние сме чрез Него” (1 Кор. 8:5-6). В настоящия свят има много „богове и господевци”, а ние имаме един Господ. Трябва решително да се откажем от индивидуално-колективно разбиране на новозаветните писания. „Ние” не е някакъв сбор от отделни „аз”, а Църквата Божия в Христос. От друга страна, „богове и господевци” е само друг начин на казване, че светът лежи „в зло”. Бидейки живот (Иоан. 14:6), Христос не може да бъде Господ на настоящия еон, в който пребивава злият еон, тъй като не може да бъде Господ на смъртта, която подлежи на унищожение. „А след това ще бъде краят... най-последен враг, който ще бъде унищожен, е смъртта... тогава и Сам Синът ще се подчини на Оногова, Който Му бе всичко подчинил, за да бъде Бог всичко у всички” (Кор. 15:24-28).

В това разбиране за царството Христово аз се разминавам с О. Кулман, чиято книга *Christ et le Temps (Христос и времето)* ценя много високо. Христос царува

в Църквата, а чрез нея в целия нов еон. Той царува там, където има „истински живот”. Истинско и реално битие има само Църквата, а извън нея съществуват единствено призрачно битие или лъжереалност, тъй като цялото това битие е подложено на смърт. Христовото пришествие в слава ще бъде пълното разкриване на новия еон и унищожаване на злия. Ако признаем, че Христос царува в настоящия свят, то тогава следва да признаем, че на това царство ще му дойде краят, тъй като „образът на този свят преминава”, а с него трябва да премине и царството на Христос в този свят. Христос е цар: неговото царство е ограничено в Църквата, но то има космическо значение по силата на космическата природа на самата Църква.

Не искам да усложнявам моята тема със свършено самостоятелния въпрос за спасението, но съм длъжен съвсем бегло да го маркирам, тъй като той има връзка с темата за света. Както „примирението” на Бога със света, така и „спасението” на света от Бога имат есхатологично значение, тъй като са непосредствено свързани с Църквата. Бог изпрати своя Син, който стана плът, за да спаси света. Епископ Касиан в своя доклад на тема „Проблемът за злото”, четен на Петдесетница миналата (1951) година, утвърждава, че целта на спасителното служение на Божия Син е светът в неговата цялост. Това е вярно, но само при условие че спасението на света се разглежда като творение на нов еон. Спасеният свят или „светът в Христа” не е светът в неговата даденост. Спасението е извършено от Христос в Неговото Тяло и то се извършва чрез Църквата, която е Тялото Му. Ето защо спасението въпреки това, което мисли епископ Касиан, се извършва чрез изземване на спасяемите от „този свят”, но това ни най-малко не подкопава идеята за спасението на света в неговата цялост.

7.

Църква и космос – такава е възприемането на света от първоначалната Църква. Космосът е светът, в който пребивава Църквата, но в който вече се извършва „тайната на беззаконието”, превръщаща този свят в зъл еон. Отношението на света към Църквата и на Църквата към света се определя от природата на този свят. В основата на това отношение лежало взаимното отграничаване. „Какво общуване има между правда и беззаконие? Какво общо има между светлина и тъмнина? Какво съгласие може да има между Христа и Велиара? Или какво общо има верният с неверния? Каква прилика между Божия храм и идолите?” (2 Кор. 6:14-16). Това е пълната отчужденост на Църквата от света в неговата даденост, произтичаща от онтологичното различие между тях. Ако в Стария завет Израил бил емпирично отделен от останалите народи, то Църквата в действителния смисъл се оказала иззета от света. Отчуждеността на Църквата от света е обусловена от невъзможното съгласие между нея и света. „Според стихии световни” противостои на „според Христа” в трудното за тълкуване място от Кол. 2:8². В

² „Гледайте, братя, да ви не увлече някой с философия и с празна измама според човешкото предание, според стихии световни, а не според Христа” (Кол. 2:8). Б.пр.

съгласие с Е. Percy в *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe* аз считам, че в този стих става дума за противопоставянето на новия еон и света.

Мисълта на Йоан съвпада с тази на Павел. При него есхатологичното съзнание е било много по-силно развито, отколкото при Павел, и затова отношението между космоса и Църквата е изразено в по-различна форма. „Цял свят лежи в злото” (1 Иоан. 5:19). Не може да има никакво общение между Църквата и света, тъй като не може да има общение между праведност и беззаконие. Същият принцип на отношение към света ние виждаме и при синоптиците: „Никой не кърпи вехта греха с крѝпка от небелен плат; инак, новопришитото ще отдере от вехтото, и съграното ще стане по-грозно. Никой не налива ново вино във вехти мехове; инак, новото вино ще спуква меховете, и виното ще изтече, и меховете ще се изхабят; но ново вино трябва да се налива в нови мехове” (Марк. 2:21-22). Привикнали сме твърде силно да морализираме значението на *logia* у Христа, докато те имат предимно еклезиологичен смисъл. Между света и Църквата не може да им общение, а следователно не може да има никакъв синтез, тъй като към света, като към вехта греха, не може да се прише крѝпка от нова материя, както не може и ново вино да се налее в стари мехове. Цялото отношение на Църквата към света се изчерпва с факта, че Църквата пребивава в него. Това нейно пребиваване в света е време на скърби: „В света скърби ще имате” (Иоан. 16:33) и време на ненавист към Църквата: „Да бяхте от света, светът щеше да люби своето; а понеже не сте от света, но аз ви избрах от света, затова светът ви мрази” (Иоан. 15:19). Но тази скръб, предизвикана от ненавистта на света, не може да нагледее над радостта: „Това ви казах, за да пребъде Моята радост във вас, и радостта ви да бъде пълна” (Иоан. 15:11). Както скръбта, така и радостта са скръб и радост на „последните дни”.

Пребиваването на Църквата в света лежи в Божия план, като произтичащо от самата природа на Църквата: „Не съм вече в света, но те са в света, а аз уда при Тебе” (Иоан. 17:11). Църквата е начало на новия еон, който пребивава в света, ето защо излизането на Църквата от света е невъзможно. Църква, която пребивава извън света, би престанала да бъде Църква. „Нивата е моя свят; доброто семе, това са синовете на царството, а плевелите – синовете на лукавия” (Мат. 13:38). В света едновременно пребивават „синовете на царството” и „синовете на лукавия”, но царството се състои само от синовете на царството. До жътвата Църквата остава в света, за да бъде светлината на света: „Вие сте светлината на света. Не може се укри град, който стои навръх планина. Нито запалят светило и го турят под крина, а на светилник, и свети на всички въкъщи” (Мат. 5:14-15). И тук „вие”, както и в повечето други случаи, не е сбор от отделни „аз”, но е Църквата, в която тези „аз” съществуват. Църква, напуснала света и отказала се от него, би била светилник, поставен под крина. В света няма друга светлина освен „истинската светлина, която просветява всеки човек, идващ на света” (Иоан. 1:9). Това е светлината, чрез която живее светът, който все още не се е превърнал окончателно в зъл еон. Докато не се е случило разделянето на стария и новия еон, светът остава поле за действие на Църквата. Напускайки

света, Църквата би се отказала не само от своята мисия, но и от любовта на Бога, Който възлюби света като свое творение, и тази любов на Бога остава в света, докато Синът не се яви в слава. Проблемът за приемането или неприемането на света от Църквата е лъжовен проблем. Църквата не може да приеме света като нещо свое, тъй като Църквата не е от света, но тя не може и да го отхвърли, тъй като Църквата пребивава в него и има по отношение на него особена мисия.

8.

Положението на Църквата в света определя отношението към него на нейните членове. Вярващите „в Христа“ са нова твар. „И тъй, който е в Христа, той е нова твар; древетото премина; ето, всичко стана ново“ (2 Кор. 5:17). Само че новият човек продължава да остава в стария човек. Той пребивава в света и не може да напусне света. Той не може да живее само в Църквата, но трябва да живее в света и сред света. Настоявайки за отделяне от света, Павел подчертава, че това отделяне не означава напускане на света. „Писах ви в писмото си – да нямате общение с блудници; и не изобщо с блудниците на моя свят... защото, инак, би трябвало да излезете от моя свят“ (1 Кор. 5:9-10). От тези думи на Павел става ясно, че мисълта за напускането на света му се струва невъзможна. В това Апостолът е в единомислие с цялата първоначална църква. „Не се моля да ги вземеш от света, но да ги опазиш от злото“ (Иоан. 17:15). Пълното отделяне от света е възможно само във времето на пришествие на Христос в слава, Който „ще преобрази унизеното наше тяло тъй, че то да стане подобно на Неговото славно тяло“ (Фил. 3:21). Бягството от света в пустинята е било свършено неизвестно на първоначалната църква, която знаела, че новата твар, която вярващите са станали в Христа, пребивава във ветхия човек и че това пребиваване, както и пребиваването на Църквата в света, лежи в Божия план. Християнските апологети подчертавали, дори може би повече от необходимото, че християните пребивават в света. Ще си позволя да напомня известните на всички думи от посланието до Диогнет: „Християните нито по земя, нито по език, нито по нрав са отделени от останалите хора. Те не обитават някъде свои градове, нито ползват някакъв отличителен говор, нито водят особено странен живот... Но обитавайки градове, и елински, и варварски, както на всеки се е случило, и следвайки местните нрави на обличане и поведение, а също и в останалия живот, те показват по чудноват и наистина странен начин състоянието на своята гържава. Обитават собствената си родина, но като пришълци. Участват във всичко като граждани, но страдат като чужденци: всяка чужда родина е тяхна и всяка родина – чужда... В плът се намират, но не по плът живеят. По земята ходят, но са граждани в небесата”³. В началото на IV век нито един църковен писател не би могъл да повтори тези думи.

Християните пребиват в света, от който са освободени. „И тъй, ако Синът ви освободи, ще бъдете наистина свободни“ (Иоан. 8:36). Това била свобода от

³ Текстът е даден по българския превод на *Послание до Диогнет*, глава V. *Изборник*, С.: Омофор, 2001, с. 109-110.

греха – „всякой, който прави грях, роб е на греха” (Иоан. 8:34), свобода от света, който лежи в зло. Това освобождаване от света чрез принадлежността към Църквата е правило първите християни по-свободни в общението им с езичниците, отколкото евреите. То допускало възможността за общение с тях, общението с принадлежащите към света не би трябвало да бъде общение с греха. Оттук произлизира съвършено особената позиция на християните по отношение на участието в обкръжаващия ги живот. Апостол Павел допуска възможността да „ползваме” света, но това ползване трябва да остави християните свободни от света. „Времето нататък е късо... и които се ползват от тоя свят – (да бъдат) като да се не ползват; защото е преходен образът на тоя свят” (1 Кор. 7:29-31). Разбира се, това е есхатологична гледна точка за използване на света, но трябва да имаме предвид, че за първото поколение християни не е била възможна друга гледна точка. Апостол Павел не отрича нито радостите, нито скърбите, нито брачния живот, но всичко това за него не би следвало да бъде цел в живота на християните. Ако поискаме да намерим някаква обща формула за отношението на апостол Павел към живота на християните в света, то бихме могли да я изразим по следния начин: за християните е допустимо и дори законно относителното участие в обкръжаващия ги живот и е недопустимо служението на „този свят”.

„Дето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви” (Мат. 6:21). За първоначалното християнско съзнание съкровището, което християните желали да придобият, лежало изключително „в Христа”. Там лежало и сърцето им, а където е сърцето, там е и любовта. „Не обичайте света, нито което е в света: ако някой обича света, той няма любовта на Отца” (1 Иоан. 2:15). Любовта към света би означавала любов към греха, в който се намира светът. За християните предмет на любовта може да бъде само Христос и Църквата, която е „в Христа”, а не светът, който е „в зло”. Едното изключва другото. Ето защо „не знаете ли, че приятелството със света е вражда против Бога? Който, прочее, поиска да бъде приятел на света, враг става на Бога” (Иак. 4:4). Приятелството със света е приятелство с лукавия, а следователно е вражда с Бога. Християните не могат да бъдат приятели с този, за избавлението от когото се молят: „избави ни от лукавия”. Да отгадеш сърцето си на този свят и да го възлюбиш, означава да възлюбиш повече мрака, отколкото светлината, да се определиш срещу Христос и да поддържаш властта на този, когото е прогонил Христос.

В същото послание, от което са взети гумите за нелюбовта към света, намираме химн на любовта към брата. Няма съмнение, че брат преди всичко означава член на Църквата, но разбира се, не само него. „Който казва, че е в светлината, а мрази брата си, той е още в тъмнината. Който обича брата си, той пребъдва в светлината, и в него няма съблазън. А който мрази брата си, той се намира в тъмнината, и в тъмнината ходи, и не знае накъде отива, защото тъмнината е ослепила очите му” (1 Иоан. 2:9-11). Ако любовта към света означава пребиваване в мрак, точно това означава и ненавистта към брата, който се намира в света. Любовта е гар, който се дава в Църквата. Любовта на човека има спасително значение, когато е насочена към човек, а

не към света извън Църквата, който се намира в тъма. Само любовта на Бога към света може да има за света спасително значение, а любовта на човека към света означава завръщането му в този свят, от който той е избавен от Христос. Ето защо любовта на Бога към света не включва в себе си любовта на човека към света. Бог възлюбил света като Свое творение, за да спаси тези, които вярват в Неговия Син, а човек може да обича света само в това му състояние, в което в него се е появил старият еон. Нелюбовта към света е нелюбов към злото, а любовта към брата е борба със злото в света.

9.

Космосът в новозаветните писания означава преди всичко човечеството, но както и в Стария завет, понятието за космос съдържа в себе си и цялото творение. Отпадането на човечеството от Бога е било поробване на творението. „Тварите (*ktisis*) се покориха на суетата (*mataioteti*) не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори” (Рим. 8:20). Не можем напълно точно да установим значението на *mataioteti*, а също така не можем да установим и какво е имал предвид Павел, говорейки за „покорилите се” твари. Но е съвършено ясно, че всички твари (*ktisis*) са разделили съдбата на човешкия род. Ето защо началото на новия еон е било начало на тяхното освобождение. Тварите, както и Църквата, „с нетърпение очигат прославянето на синовете Божи”, за да бъдат освободени от „робството на тлението при славното освобождение на синовете Божи” (Рим. 8:21). *Ktisis* означава не само природата, но и цялото Божие творение, включващо в себе си и ангелския свят. Освобождението на „тварите” и тяхното примирение, както и освобождението на човека, е ново творение в Духа. „И видях ново небе и нова земя, защото предишното небе и предишната земя бяха преминали” (Откр. 21:1). Освобождението на „тварите” се предугажда в Църквата, но в света те остават още поробени. Те продължават да служат недоброволно на архонтите на този свят. На натрупването на зло в злия еон съответства още по-голямо поробване на тварите, съпроводено с известно освобождаване на „сили”, които не са примирени с Бога и поради това са ако не зли по природа, то поне не са добри за целите, за които „архонтът на този свят” ги използва.

10.

Есхатологичното възприемане на света било напълно естествено за първоначалната църква. Първите християни живеели под знака на скорошното пришествие на Христос в слава, което ще се превърне в пълно разкриване на новия еон и в унищожаване на злия. Само че не бива да бъркаме есхатологичното възприемане на света с есхатологичното напрежение. Есхатологичното възприемане на света било църковното възприемане, а поради това и единствено законното. Сега на нас ни е трудно не толкова да разберем, колкото да почувстваме това възприемане на света. Заедно с есхатологичното напрежение сме загубили и църковното отношение към света, тъй като сме забравили или почти сме забравили есхатологичната природа на Църквата. Църквата се превръща в една от реалностите на „този свят”, пък нека и да е

най-висшата. Разбира се, Църквата не може да се откаже от своите есхатологични очаквания, защото една такава отказала се Църква би престанала да бъде Църква Божия в Христа. Работата е там, че есхатологичните очаквания са престанали да играят съществена роля в нейния живот: били са изместени от други възприятия за света, които ги избутали на заден план.

Искам да завърша моето изложение с посочването на началото на този процес, който е най-значителният в историята на християнската мисъл.

През II, а особено през III век есхатологичното напрежение намалява, но есхатологичното възприемане на света в общи линии остава същото, каквото е било и в Ранната църква. Християните се стремели към подобряване на тяхното положение в римската *oikoumene*, но никой от тях не си представял, че самата Римска империя може да стане християнска. Когато Тертулиан си задал въпроса какво би станало, ако римският кесар стане християнин, той се уплашил от своя въпрос. Единственият отговор, който успял да намери, се заключавал в това, че кесарят, станал християнин, би престанал да бъде кесар. Християнското съзнание не мислело за „християнска империя“, тъй като подобна империя била изключена от християнското възприемане на света. Когато се случило това, от което се изплашил Тертулиан, и римският кесар станал християнин, без да престава да бъде кесар, църковната мисъл останала изненадана: тя не била подготвена за подобна промяна на своето положение в света. Трябвало да се живее и действа, а нямало време да се преразгледа предишното отношение към Римската империя. Широките и блестящи перспективи, които като че ли се откривали пред Църквата, родили гръзката илюзия, че царството на кесаря станало *civitas christianorum*. Щом се е случило невъзможното и кесарят е склонил глава пред Христос, изглеждало възможно и на земята, в „този свят“, да бъде построен градът Господен.

Това била най-великата духовна революция, която отменила цялото първоначално църковно разбиране за историята. Новият еон се разкрил в този свят, но не в славата на идващия Христос, а в славата на пребиваващия на земята кесар. Идеята за Божия град на земята неизбежно довела до загуба на есхатологичното разбиране на Църквата, а също и на есхатологичното възприемане на света. От всички изречения на Христос най-много били забравени гумите, че царството Му не е от този свят. Християните повече от всичко се постарали да забравят и предупрежденията на апостол Павел, че между праведността и беззаконието, между светлината и тъмнината няма общение, точно така както няма и не може да има съгласие между Христос и Велиар. Светът си оставал това, което бил и преди, тъй като той не може да бъде друг извън Църквата, до откровението на славата Христова в света, но се изменило отношението към света. Ние до ден днешен гадаем дали Църквата се е оказала в държавата, или държавата в Църквата, но без съмнение, границите между тях станали незабележими. Един от византийските василевси твърдял: „Всичко е позволено на царете да правят, тъй като на земята няма разлика между властта на Бога и царя; на царете всичко им е позволено и могат да употребяват Божието заедно със своето, тъй като

царското си достойнство те са получили от Бога, и между Бога и тях няма никакво разстояние”⁴.

Тази идея рухнала, но идеята за царството на Христос „в този свят” и „над този свят” останала в християнското съзнание. Съвременната мисъл се опитва да преодолее дуализма на Църквата и света, сякаш есхатологичният дуализъм може да бъде преодолян без отказ от Църквата. Оттук се раждат и опитите за „христологично обосноваване” на гържавата и правото, сякаш гържавата и правото в този свят се нуждаят от обосноваване. Пак оттук произтичат и философските опити за приемане на света, сякаш Църквата някога е приемала или пък не е приемала света.

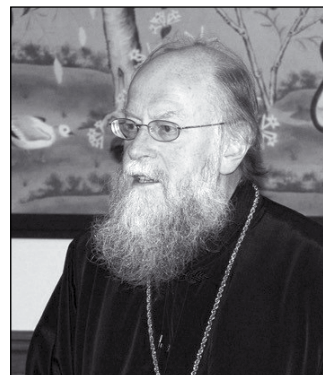
Оптимистичното възприемане на света намерило свой израз в идеята за „Божия град”, но тя пък засилила песимистичното отхвърляне на света. Възникнал стремеж към напускане на света. Това била обратната страна на идеята за „Божия град”. Тя се характеризира със засиленото съзнание и чувство, че злото в света е непобедимо и че светът не само лежи в зло, но че и сам по себе си светът е зло. На първоначалното църковно съзнание била абсолютно чужда мисълта за това, че светът е зло. Разбирането на първите християни било, че светът си остава Божие творение, а не творение на Демурга. Съществуването на монашеството в християнската гържава било обаче свидетелство за това, че в дълбините на църковното съзнание живеела една неудовлетвореност от осъществявания Божия град на земята.

На оптимистичното и песимистичното възприемане на света новозаветното съзнание противопоставяло трагичното възприемане на света, което изключвало и излишния оптимизъм, и крайния песимизъм. Църквата открила себе си в свят, в който тя ще пребивава до явяването на Христос в слава. Изповядвайки, че Иисус Христос е Господ, тя изповядвала, че на нея вече всичко ѝ принадлежи. „Било свят или живот, или смърт, било сегашно, или бъдещо, – всичко е ваше” (1 Кор. 3:22). В есхатологичното възприемане на света, в който пребивава Църквата, има стар или зъл еон, но с оглед на мисията, която тя получила от Христос, той се явява поле на нейната дейност. Докато не настъпи окончателното отграничаване на стария и новия еон, светът продължава да се намира под знака на любовта на Бога, който изпрати Своя Син в света, за да могат вярващите в Него да не погинат, но да имат живот вечен. Първосъздаденото от Бога в творението на света добро и красота продължават да си остават в него, макар и да не принадлежат на него, а на Църквата „в Христа”. В Църквата трагедията се е разрешавала и се разрешава с това, че победата вече е удържана. „Тази е победата, която победи света – нашата вяра” (1 Иоан. 5:4).

Превод от руски: Димитър Спасов

⁴ Никита Хониат, *История на царството на Исак*, кн. III, гл. 7.

Андрю Лаут (Andrew Louth) е почетен професор по патристика и византийски изследвания в Департамента по богословие и религия на Университета в Дърам, Великобритания. Ръкоположен е и служи като свещеник в православната енория в Дърам. Роден през 1944 г., завършва висше образование по математика и богословие в Кеймбридж и Единбург. След това преподава патристика в Университета в Оксфорд и византийска и раннохристиянска история в Колежа „Голдсмит“ към Университета в Лондон.



Изследователските му интереси са насочени към историята на византийското богословие, както и към историята на богословието в Русия и Румъния. „Интересът ми към богословието от тези периоди не е чисто исторически – посочва той в едно свое представяне, – защото намирам диалога с богословите от миналото за важен източник за богословския размисъл днес. В тази традиция (която по-широко може да бъде определена като източноправославна) богословието не може да бъде отделено от молитвата и духовността – Бог, Когото се опитваме да разберем, не може да бъде отделен от Бог, на Когото се молим. Затова според утвърдената на Запад терминология може да се каже, че интересът ми е насочен към т.нар. „мистицизъм“.

Сред по-важните книги на отец Андрю Лаут са: *Гръцкият изток и Латинският запад: Църквата през 681–1071* (Greek East and Latin West: the church, AD 681–1071, Church history, St. Vladimir Seminary Press, 2007); *Св. Йоан Дамаскин: традиция и новаторство във византийското богословие* (St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology, Oxford University Press, 2002); *Максим Исповедник. Ранни отци на Църквата* (Maximus the Confessor, Early church fathers, Routledge London, 1996); *Различаване на тайната. Есе за природата на богословието* (Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology, Clarendon, 1989). Представеният тук текст е преведен с незначителни съкращения от книгата: Andrew Louth. *Modern Orthodox Thinkers From the Philokalia to the Present*. Society for Promoting Christian Knowledge (2015). p. 281-298.

Прот. Андрю Лаут

МАЙКА ТЕКЛА (ШАРФ) И ВПИСВАНЕТО НА ПРАВОСЛАВИЕТО В АНГЛИЙСКАТА КУЛТУРА

Приносът на духовните старци за православно богословие, включително и в съвременността, не може да бъде подминат. Добре известно е влиянието, което в Гърция имат духовни старци като отец Василий от Ставроникита/Ивирон (неговото значение накратко вече беше разгледано в текста за отец Шмеман и литургичното богословие), отец Йосиф, отец Паусий, отец Емилиян и отец Порфирий. В двете глави от настоящата книга, посветени

на духовните старци, ще разгледам живота на двама духовници, които самият аз добре познавах: майка Текла и отец Софроний. Много по-добре познавах майка Текла (въпреки че отец Софроний оказа върху мен голямо, макар и скрито въздействие след първата ни среща през 1964 г.), защото малко след като приех православието, се оказах в Северна Англия, където в онези дни не бяха много местата, на които човек можеше да присъства на Божествената литургия, затова и редовно в продължение на около шест години посещавах манастира „Успение Богородично“ близо до Уитби. Много скоро опознах майка Текла, на която дължа много. Една от причините да се огранича тук само до духовните старци, които познавам лично, е, че колкото и голямо да е писменото наследство, завещано ни от духовните старци, основното средство, чрез което те предават своето разбиране за християнския живот е личната среща. Казаното от духовния старец е насочено лично към теб, това не е общо послание, докато неизбежно всяко записано слово, дори и свитък с писма, придобива характер на общо послание и така загубва част от първоначалната си сила.

Духовните наставници, известни на руски като *старчество*, *старец*, са важна характеристика на православието от векове, това е практика, датираща още от отците в египетската пустиня през IV век, чиито напътствия и пример са събирани в сборници като *Aprophthegmata Patrum* (*Изречения на светите отци*) или *Геронтикон* (*Отечник*). Традицията съществува още от това време, в определени периоди тя изживява упадък, а в други периоди – обновление. Появата на *Филокалия* през XVIII век, от една страна, е пример за възраждането на духовното старчество на Света гора и допринася за по-нататъшното му обновление, особено в Русия, доказателство за което са първите глави на романа на Достоевски *Братя Карамазови*. Старството съхранява своето влияние, макар и често скрито, и по време на съветския период.¹ Освен в Гърция, която вече беше спомената, през миналия век духовното старчество изиграва важна роля и в Сърбия (накратко то беше споменато в главата за свети Юстин Попович) и в Румъния, където влиянието на отец Клеопа и отец Теофил е голямо.² Влиянието на духовното старчество върху богословието не трябва да бъде подценявано, защото, както видяхме, православно богословие рядко се ограничава до чисто спекулативни въпроси, а често се интересува от въздействието на богословието върху християнския живот.

Вписването на православието на Запад

Въздействието на майка Текла има един ясен фокус, който на мен ми се струва особено важен. Православното богословие, представено от мен в тази книга, до голяма степен е свързано с навлизането на православието на Запад и особено с влиянието на руснаците, оказали се в Париж след прогонването им от Русия през 1922 г. Опитът от изгнанието, от живота в диаспора в много

¹ За *старството*, вкл. в Русия, вж: Irina Paert, *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy* (Dekalb, IL: Northern Illinois University Press, 2010).

² За духовните старци в Румъния вж: Nicolas Stebbing CR, *Bearers of the Spirit: Spiritual Fatherhood in Romanian Orthodoxy*, Cistercian Studies Series 201 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2003).

отношения се оказва освободително изживяване: свързването на тези мислители със западните мислители, които ги посрещат, става причина за преоткриването на елементи от православно богословие, които са били забравени или затъмнени. В миналото много често е било трудно да се направи разграничение между православните прозрения и специфично *руския* опит, а срещата на западните мислители с православието често е било последица от срещата с друга национална или езикова култура, а не толкова със самото православие, както видяхме в случая с Филип Шерарг. В средата на миналия век много често на Запад руското православие например е ставало достъпно чрез посредничеството на руската култура, по-конкретно на Достоевски и на визията, споделена в романите му.

Много сериозен е въпросът как православието се вписва в културата на една западна нация и този въпрос присъства ярко в мисленето на майка Текла. Родена в Русия, но образована в Англия, тя познава едновременно добре руската и английската литература (която дълги години преподава). Тя по никакъв начин не говореше като руския и се отнасяше с известно пренебрежение към руснаците, които запазваха своя ясно изразен руски акцент; тя създаваше впечатление на добре образована и висококултурна английска дама, каквато си беше. В няколко свои произведения тя се опитва да обясни православието от гледна точка на английската литература – в една кратка книга за „Хамлет“ на Шекспир (по-късно тя завърши и един по-съществен труд върху Шекспир, който изпрати на един лондонски издател, но след това за тази книга не се чу нищо) и по-обширни произведения за Джон Кийтс и Джордж Хърбърт. За своя цел виждаше отглеждането на православието на английска почва. Делото ѝ в тези книги може да се сравни с преоткриването на светците от първото хилядолетие – Ейгън и Кътбърт от Линдисфарн, Беда Достопочтени, Уилфрид от Хекшам и много други – и почитта към тях сред съвременните английски православни (или в почитта към келтските и англосаксонските светци в Русия и Гърция например), както и с други такива опити за преоткриване на светиите, които почитаме съвместно с църквите в Западна Европа, в Ниските земи и Франция например.³

Както почитането на светиите от земите, в които православните живеят на Запад, е опит за придобиване на усещането, че си у дома като православен на Запад, така и опитът на майка Текла да открие духовните ценности на православието у английски поети като Шекспир, Хърбърт и Кийтс (а не у Пушкин, Гогол и Достоевски) е опит за откриване на чувството за принадлежност като православен към културата на Запада (паралели с опитите на майка Текла могат да се открият и в по-есеистичните опити на Оливие Клеман към съвременни поети като Рилке и Пиер Еманюел). Но защо тъкмо поетите, може да се запита някой? Някъде бях прочел (не открих точния цитат), че поетите се занимават със същностите, и ако това е така, изглежда напълно естествено да се обърнем към тях за прозрения по духовните въпроси.

³ Тази тема присъства в книгата на Владимир Локку *Sept jours sur les routes de France: Juin 1940* (Paris: Cerf, 1998).

Но нека в началото започнем с някои биографични данни за майка Текла.⁴ Родена е като Марина Шарф на 18 юли 1918 г. в град Кисловодск в Кавказ (само пет месеца по-късно в същия град е роден и Александър Солженицин). Семейството ѝ е от еврейски произход, майка ѝ се обръща към християнството. (След Втората световна война нейният брат Андрей преоткрива еврейските си корени и по-късно става професор в университета „Бар-Илан“ в Израел като специалист по история на евреите във Византия.) Сътресенията, предизвикани от Руската революция, стават причина баща ѝ, адвокат, да се пресели заедно със семейството си в Англия, където те се заселват в Ричмънд, Съри, а по-късно и в Челси. Престрелките по улиците на Кисловодск не позволяват на родителите да отнесат бебето Марина до църквата, затова и тя е кръстена във ваза за цветя, епизод, към който тя обичаше да се връща. Началното си образование получава в девическото училище в Лондонското сити, после продължава образованието си в Колежа „Гъртън“ в Кеймбридж, където изучава английска и руска литература, завършвайки през 1940 г. По време на Втората световна война тя служи в разузнаването на Кралските военновъздушни сили (1941–6), известно време е в Индия, а след това работи в Министерството на образованието, преди да поеме учителска длъжност в гимназията „Кетеринг“ през 1952 г., където скоро става преподавател по английски език.



Майка Текла

Животът на Марина се променя през 1965 г.: на път за духовни упражнения в англиканското абатство Уест Мейлинг, тя присъства на Божествената литургия в руската катедрала в Енисмор Гардънс, където среща майка Мария, „една истинска монахиня“. Майка Мария (родена като Лидия Гизи) живее в Уест Мейлинг, където я среща Марина, и след тази среща самата тя разбира, че иска да стане монахиня при майка Мария. Майка Мария е била посветена в монашество от отец (по-късно митрополит) Антоний Блум и в продължение на 14 години живее в англиканския манастир в Уест Мейлинг. Но две православни монахини се оказват твърде много и скоро след нейното посвещение в монашество сестра Марина и майка Мария отиват в манастира „Успение Богородично“ във Филгрейв в Бъкингамшир. Англиканските монахини, както и Майкъл Рамзи, архиепископът на Кентърбъри, който ги посещава, се опасяват, че двете православни монахини ще започнат да привличат следовници от техните собствени редици, основателно опасение, защото няколко

⁴ Повече за нейния живот виж: Mother Thekla, *The Monastery of the Assumption: A History*, Pamphlet 8 (Normanby, Whitby: Library of Orthodox Thinking, 1984). Виж също нейното въвеждане към *Mother Maria: Her Life in Letters*, ed. Sister Thekla (London: Darton, Longman & Todd, 1979), xli-xlviii. Настоящият текст се основава частично върху некролога, който написах след смъртта ѝ за *The Times* (27 август 2011).

години по-късно послушничката от Уест Мейлинг Мери Томас открива своето призвание при монахините във Филгрейв.

През 1970 г. умира Московският патриарх Алексий и монахините разбират, че заедно с него е умряла и връзката им с Русия, затова и се обръщат с молба да преминат към Вселенската патриаршия. През 1971 г. манастирът им променя своята канонична юрисдикция и сестра Марина става сестра Текла; същата година към тях се присъединява и Мери Томас, приела името сестра Катрин. Две години по-късно майка Мария е диагностицирана с рак и почива през 1977 г. В очакване на неизбежната смърт на майка Мария, сестрите Текла и Катрин си поставят за цел да съхранят нейното наследство и поставят основите на издателска къща, наречена „Библиотека на православната мисъл”. Името е умишлено избрано, защото сестрите искат да представят православието не като мисловна система, противопоставяща се на Запада, а като начин на мислене, вкоренен в местния начин на живот и молитва. Майка Текла говори за „единствения и най-съкровен зов на манастира – строгото изискване да не се обсъжда нищо, което не е изживяно, но и за невъзможността да живеем според това изискване, което ни връщаше към въртящото се колело на покаянието: да се изправим пред Бог, а не пред човека”⁵. Докторската дисертация на майка Мария е посветена на платониста от Кеймбридж Ралф Къдгърт, така нейната кратка монография за Къдгърт става и една от първите брошури, издадени в Библиотеката.⁶ Следват групи произведения на майка Мария, последвани от трудовете на сестра Текла за Шекспир⁷, за Кийтс⁸ и за Джордж Хърбърт⁹, както и преводи на литургични текстове, съвместно дело на сестрите Текла и Катрин¹⁰, както и превод на Псалмите, преведени от староеврейски от майка Мария – този превод на псалмите е ползван от монахините в тяхното богослужение.¹¹ Целта на сестрите може да бъде описана като вписване на православието в английската култура. Сестра Текла също редактира и издава книгата *Майка Мария: живот в писма*.¹²

Предстоящата смърт на майка Мария става причина сестрите да потърсят по-отдалечено и недостъпно място за своя манастир, което откриват в няколко стари фермерски сгради в Норманби, южно от Уитби, няколкостотин ярда встрани от пътя за Скарбъро, близо до северните Йоркски блатата. Там, под взора на света Хилда, през 1975 г. те поставят новото начало на манастира „Успение Богородично”, в който заживяват трите монахини заедно с котката Нимрог. Майка Мария почива малко след това. През 1988 г. умира и сестра Катрин, също жертва на рака. Същата година от Света гора се завръща

⁵ Mother Thekla, *Monastery of the Assumption*, 16.

⁶ Ralph Cudworth: *Mystical Thinker* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1973),

⁷ *Hamlet: The Noble Mind* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1972).

⁸ John Keats: *The Disinterested Heart* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1973).

⁹ George Herbert: *Idea and Image* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1974).

¹⁰ Например, St Andrew of Crete, *The Great Canon: The Life of St Mary of Egypt*, ed. and trans. Sister Katherine and Sister Thekla (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1974); *The Service of Vespers*, trans. with Introduction, Sister Thekla (Normanby, Whitby: Library of Orthodox Thinking, 1976).

¹¹ Mother Maria, *The Psalms: An Exploratory Translation* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1973).

¹² Виж бел. 4.

архимандрит Ефрем (Лаш), за да стане ефимерий на общността, която скоро се оказва само с една-единствена монахиня – майка Текла.

В Норманби майка Текла отглежда овце, а след това и кози, към които беше силно привързана. Докато е там, майка Текла се превръща във вдъхновение за (сър) Джон Тавенър – тя предлага словата, превърнали се в *Песен за Атина* (1993), и написва либретото към неговата опера „Мария Египетска” (1989) и много от неговите хорови произведения. Тя вдъхновява и една от най-популярните му творби, „Защитният воал” (1987), заглавие, което препраща към *покрив* (руската дума, означаваща покривало или закрила), с който Божиата майка пази света. Дватама заедно издават и книгата *Иконите: съзерцание в слово и музика*.¹³ Славата, която тя придобива от близостта си до Тавенър, прави възможно и публикуването на две от нейните произведения от утвърдени издателства: *Тъмното стъкло*¹⁴ и *Вечност сега*¹⁵.

Майка Текла остава единствената монахиня в манастира „Успение Богородично”; в него и други търсят своето призвание, но никоя от тях не успява да устои. През 1994 г. към нея се присъединява американската монахиня сестра Хилда, на която майка Текла възлагаше надежди да я наследя. Впоследствие сестра Хилда успя да отчужди всички приятели на майка Текла, включително и да стане причина за напускането на отец Ефрем през 1996 г. Малко по-късно майка Текла се оказа прогонена от собствения си манастир под предлог за нейната сенилност, но тя намери убежище при сестрите от Англиканския орден на Светия Параклет, които я приеха в лечебницата в абатството на Света Хилда в Уитби. Там тя прекара последните години от своя дълъг живот, където бързо се помири с многобройните си приятели. През последните ѝ години пастирски грижи за нея полагаше отец Стивън Робсън, православен свещеник от близкия Йорк. Майка Текла почина в ранните часове в неделя, 7 август 2011 г., и е погребана в Уитби на 16 август. На траурната церемония са изпълнени няколко пиеси от Тавенър, включително и новата творба „Всички те преминаха в света на светлината”, написана по стиховете на Хенри Воън.

Отношения с майка Мария (Гизи)

Много са нещата, на които трябва да бъде обърнато внимание при по-задълбочено вглеждане в живота на майка Текла. Отношенията ѝ с майка Мария са важни, защото по волята на провидението те имаха много общи неща. Майка Мария, Лудия Гизи преди да приеме монашество, е швейцарка, родена в Базел през 1912 г., и е изучавала първо богословие (и по-конкретно Стар завет), след това философия в местния университет, за да защити след това докторска дисертация върху платоника от Кеймбридж Ралф Къдгърт, публикувана по-късно на английски под заглавието *Платонизъм и картезианство във философията*

¹³ John Tavener and Mother Thekla, *Ikons: Meditations in Words and Music* (London: Fount, 1994).

¹⁴ Mother Thekla, *The Dark Glass: Meditations in Orthodox Spirituality* (London: Fount, 1996).

¹⁵ Mother Thekla, *Eternity Now: An Introduction to Orthodox Spirituality* (Norwich: Canterbury Press, 1997).

на Ралф Къдуърт; по-късно тя написа и кратък текст за Ралф Къдуърт, включен в „Библиотеката на православно мисъл“¹⁶. Самата майка Текла изучава английска литература в Кеймбридж, а после в продължение на 13 години е учител по този предмет. Макар нито една от тях да не е англичанка по рождение, и двете познават и обичат английската литература от Шекспир нататък, като майка Мария имаше интерес към платонистката традиция в Англия, която както тогава, така и сега е до голяма степен пренебрегвана, докато майка Текла имаше интерес основно към поезията, голяма част от която знаеше наизуст (макар да обичаше също и романите, особено тези на Шарлът М. Йонг).

По-голямата част от текстовете, публикувани в „Библиотеката на православно мисъл“, бяха дело на майка Мария, майка (тогава сестра) Текла публикува вече споменатите три изследвания върху английската литература, както и коментар върху два от псалмите — 136 (137) и 125 (126) – *История за Вавилон*.¹⁷ В тези текстове на майка Текла се чувства влиянието на майка Мария; повече за това колко много майка Текла гължи на майка Мария може да се прочете в *Животът в писма*.

... и с Джон Тавенър

Важна е и нейната връзка с Джон Тавенър – това също е част от историята на вписването на православието в английската култура, защото, макар и Тавенър да пише музика за православна литургия, повечето негови произведения принадлежат към западната музикална традиция, въвеждайки в тази традиция елементи от руски и гръцки песнопения (а по-късно и от други религиозни традиции). Често това са произведения, които представят православно богословие и православно чувствителност в западна среда (православната литургична музика не ползва други инструменти освен човешкия глас, докато Тавенър ползва много инструменти, предимно струнни, и преди всичко виолончело), затова и това е по-скоро западна музика, превърната в православна, а не толкова чисто православна музика. Текстовете, написани от майка Текла, безкомпромисно изразяват православните богословски интуиции, но те намират своето място в композиции, които са видимо западни (като опера и оратория например).

... като духовна майка

Отвъд всичко това, много важна е ролята на майка Текла като духовна майка на много хора, обърнали се към нея – „сонмът от свидетели“, както ни определи една от нейните духовни дъщери (защото аз бях един от тях). Подкрепата, оказана от нея на мнозина, обърнати към православието, да живеят автентичен православен живот в съвременна Англия е вероятно нейният най-голям принос за вписването на православието в английската култура, но този принос поради своето естество трудно може да бъде подходящо описан.

¹⁶ Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth* (Bern: Herbert Lang, 1962); Mother Maria, *Ralph Cudworth: Mystical Thinker* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1973).

¹⁷ Sister Thekla, *A Story of Babylon* (Newport Pagnell: Library of Orthodox Thinking, 1973).

Православие в английски одежди

Затова и ще се ограничи до един от аспектите от ангажираността на майка Текла с английския свят, който тя превърна в свой собствен, оставайки в същото време дълбоко и автентично православна: нейният видим опит да изрази православните прозрения и интуиции чрез творби на английската литература. Трите произведения, на които ще се спира, бяха издадени бързо едно след друго: *Хамлет: Благородният ум* през 1972 г.; *Джон Кийтс: Незаинтересованото сърце* през 1973 г. и *Джордж Хърбърт: Идея и образ* през 1974 г. Ще ги разгледам в последователността на тяхното издаване, без да твърдя, че тази последователност е израз на някакво развитие, а и това ми изглежда малко вероятно.

Хамлет: Благородният ум е изследване върху седемте монолога на Хамлет. За Майка Текла проблемът на Хамлет може да бъде изразен по следния начин:

Учен, войник и придворен, Хамлет стремглаво пада в капана на безкрайния потенциал на човешките способности. Той отхвърля ограниченията на човешкия ум, отрича освободителния компромис на частичното и подчинява волята си на последиците, сковващата вина и парализата, които неизбежно следват от неосъществимото негово изискване към самия себе си за суверенно решение и безгранично разграничение.

Хамлет отрича възможността за една последна стъпка към признаването на ограничеността на човешкия ум, на човешкия разум и на човешката преценка. За него неуспехът, както той го вижда, да открие абсолютния отговор на очевидния избор между абсолютно правилното и абсолютно грешното е доказателство единствено на неговия личен провал, на присъщата му необяснима слабост.¹⁸

Или, както тя казва малко по-късно във Въведението: „Той отхвърля валидността на провала и по този начин се отрича и от благодатта на грешката“¹⁹.

Първият монолог на Хамлет („Да би могла таз омърсена плът / като зацапан сняг да се стопи“; Действие I, сцена 2, превод Валери Петров) е отговор на брака на майка му с Клавдий. В този монолог майка Текла насочва вниманието към това как отговорът на Хамлет пренебрегва личния опит и се превръща в обобщен размисъл за състоянието на човека. Това става причина за отказ от възможността за действие, което превръща Хамлет в пленник на парализата на волята, на инерцията.

Личното изживяване на отвращение, съжаление и любов, които той яростно отхвърля като слабост, би могло да се превърне в сила, която да му помогне да се измъкне от капана и да го изведе към победата. Но

¹⁸ Mother Thekla, *Hamlet*, 2.

¹⁹ Mother Thekla, *Hamlet*, 3.

на мястото на силата не идва величието, а болестта, която той вижда като болест, а другите – като негово здраве.²⁰

Вторият монолог на Хамлет (Действие I, Сцена 5) е произнесен след срещата на Хамлет с призрака на баща му, който разкрива, че негов убиец е Клавдий, брат му, и си тръгва с гумите: „Прощавай! Сбогом! И не ме забравяй!“ Майка Текла обръща внимание, че призракът умолява Хамлет да не помни престъплението на убийството, нито греха на изневярата, а любимата на баща му.²¹ По този начин призракът оспорва основанието за отношението на Хамлет, разкрито в първия монолог: „той изисква признанието на човешката ограниченост в личната реакция, отхвърля предполагаемото превъзходство на извънличното и се позовава на любовта към личността като единствената равновесна движеща сила“²². Призракът разкрива бруталната реалност на подробностите около убийството, което би могло да подтикне Хамлет към страстен акт на отмъщение. Майка Текла коментира: „Един подобен акт на необмислено безумие, породен от лична емоция, все пак би могъл да облекчи пътя му към осъзнаването на ограниченията, а оттам и към истинския разум и възможността за живот“²³.

След третия монолог (Действие II, Сцена 2), предизвикан от срещата на Хамлет с трупа от артисти, които посещават Елсинор, следва четвъртият, най-известен от всички монолог: „Да бъдеш или не? Туй е въпросът“ (Действие III, Сцена 1), който започва с обмислянето от Хамлет на неговите действия от гледна точка на благородството на ума:

*Да бъдеш или не? Туй е въпросът.
Дали е по-достойно да понасяш
стрелите на свирепата съдба,
или обнажил меч, да се опълчиш
срещу море от мъки и в таз битка
да ги зачеркнеш всички?*

Ала какво точно разбира Хамлет под ум? Майка Текла отбелязва:

Със сигурност неговото разбиране за ум не включва никакво съзнание за човешкия провал, нито за общите страхове, задължения или любов. Няма предвид нито признанието на невежеството, нито продължаването напред във вярата нито победата в поражението или мъдростта в глупостта. Умът за него изглежда свещен съд, който крие в себе си предварително приет критерий за неограничения потенциал на човешкия разум, за благородството, което трябва да бъде удовлетворено, преди той да направи крачка в която и да било посока. Провалът, колкото и да е малък, би бил предателство към благородството,

²⁰ Mother Thekla, *Hamlet*, 7.

²¹ Mother Thekla, *Hamlet*, 8.

²² Mother Thekla, *Hamlet*, 8.

²³ Mother Thekla, *Hamlet*, 9.

поставено на най-високото стъпало. Хамлет остава сам, плячка на лешоядите. Разкъсан, вероятно той тогава осъзнава съвсем точно, без никаква сянка на облекчаващо съмнение, къде се намира абсолютната правда и абсолютното зло.²⁴

Следващите три монолога (Действие III, Сцена 2 ; Действие III, Сцена 3; Действие IV, Сцена 4) дават допълнителен материал в подкрепа на анализа на майка Текла за парализата на волята на Хамлет, вкоренена в убеждението му в благородството на неговия ум. Тя заключава:

Възвишената позиция на Хамлет е дотолкова самотна, че не можем да бъдем изненадани, че монолозите се превръщат в носител на неговата трагедия. Той се отказва от общуване, съвет, утеха, дори от стимулиращата омраза. В ситуация, в която Отело продължава да чува гласа на Яго, а крал Лир би последвал Шута, Хамлет осъжда сам себе си на безплодна самота. Съдбата му е да остане сдържан.²⁵

А сетне тя се връща, цитирайки една от по-ранните речи на Хамлет (произнесена непосредствено преди втория монолог в разговор с Розенкранц и Гилденстерн):

Човекът! Какво великолепно творение е той! Колко благороден е с разума си; колко безкрайно богат откъм способности, изрази, движения; колко изумително свършен в действията си; колко приличен на ангел в своята прозорливост; колко подобен на бог! Върховна красота на света! Венец на всички живи твари! (Действие II, Сцена 2)

Хамлет изказва тези думи подигравателно („И какво е за мен тази квинтесенция на праха?“), но те често са цитирани като олицетворение на високото разбиране за възстановената човечност, от Класическата античност и Отците на Църквата до Ренесанса. Анализът на Майка Текла предполага, че в сърцето си Хамлет остава обвързан с тази оценка на човека: оценка, която поставя човека на върха, неспособен да признае провал, противоречия, съмнения, несигурност, всякакво ограничение, а това го осъжда на безплодие и парализа. За да може да действа изобщо, човек трябва да признава своите ограничения, своята зависимост от другите, да гледа на провала като на средство за развитие, а на любовта като свързване с истинска личност: ала на всичко това Хамлет гледа като на предателство към благородството на ума, останал самотен в своето величие. Майка Текла завършва своето изследване (ако изключим приложението за Брут) с думите: „Отчаяната самовъзхвала е изказана от висота, от която няма път към долината на сълзите, където единствено истинският разум може да се издигне от гълбините“²⁶.

²⁴ Mother Thekla, Hamlet, 18-19.

²⁵ Mother Thekla, Hamlet, 34.

²⁶ Mother Thekla, Hamlet, 34.

Джон Кийтс

Книгата на Майка Текла за Кийтс – *Джон Кийтс: Незаинтересованото сърце* – е много по-обемна от изследването върху монолозите на Хамлет, но все пак си остава малка книга. В същото време тя е много концентрирана, затова ще обърне внимание само върху темите, които ми се струват от съществена важност. Книгата следва ясна структура: майка Текла започва с думите, основен инструмент на поета, като обръща внимание не само на тяхното значение, но и на техните нюанси, а също и на тяхното звучене. По-нататък книгата преминава от света на сетивата към света на въображението, света на разума, за да се открие накрая към света на истината (това са заглавията на отделните глави). Неизбежно в книга, посветена на Кийтс, майка Текла основава своето изследване не само на дълбокото си познаване на стиховете на Кийтс (към които се отнася с необходимата трезвост – „невинаги това е велика поезия, голяма част от написаното от него на равнище поезия си остава слаб стих”²⁷), но и на неговите забележителни писма. Ще подмина първите глави, за които само ще посоча, че майка Текла обръща внимание на удивителното богатство от думи, използвани от Кийтс, на неговото позитивно отношение към света на сетивата, без да губи от поглед примките в света, разкрити, сякаш те по никакъв начин не са присъщи на този свят (за Кийтс не е характерен аскетизмът, отричащ света), а присъщи по-скоро на начина, по който човек възхвалява този свят. Разбирането на Кийтс за въображението лесно се вписва в идеите, които се откриват у романтичните поети – въображението се уповава на сетивата, но се насочва и отвъд тях. Майка Текла обобщава значението на въображението по следния начин:

*Светът на въображението се е устремил към божественото, но сякаш не може да го постигне. Неговият стремеж отвъд света на сетивата неизбежно го фокусира върху материалния свят, който той би искал да избегне. Директното изключване, стремежът към успокоение, към трансцендиране на съзнанието не са достатъчни. Акцентът трябва да се измести. Може да помогне само преориентация, и то окончателна: действие в тишина, наблюдение в съзерцание, спекулация в разум.*²⁸

Можем да подберем един по-подробен разказ за „философията” на поета, както я нарича майка Текла, като се спрем на четвърта глава „Светът на разума”. Започваме оттам, където бяхме и при Хамлет. При разглеждането на поемата на Кийтс „Ендимион”, майка Текла посочва на едно място, че „Ендимион се стреми да излезе извън и отвъд естествената си сфера на действие. Той е забравил и пренебрегнал границите, поставени на човека”²⁹. Признаването за съществуване на граници, невъзможно за Хамлет поради неговото разбиране за благородство на ума, води не нагоре, към някакъв вид идеализъм, а към

²⁷ Mother Thekla, *Heart*, 191.

²⁸ Mother Thekla, *Heart*, 103.

²⁹ Mother Thekla, *Heart*, 110.

„трезво слизане“.³⁰ „Истинската духовност винаги извира отвътре, а не от фалшивата стимулация на една привидна мистерия.“³¹ Това води до приемането на света, в който живеем, като свят, в който ще намерим своето място, своя дом. Кийтс не е харесвал идеята за този свят като „долина на сълзите“: „Наречете света, ако желаете „Долината на съзиданието на душата“. Тогава ще откриете смисъла от света“, отбелязва той в едно от своите писма.³²

И все пак има известна истина във фразата „долина на сълзите“, която майка Текла използва в последното изречение от своята книга за Хамлет, защото пътят на съзиданието на душата в този свят е страданието, макар и това да не е някакъв вид болезнено страдание. В друго писмо Кийтс на едно място прави разлика между „въображаемите страдания... причинени от нашите страсти“ и „истинските тревоги“, които „идват сами“, и завършва с изречението, описано от майка Текла като „образ, който странно блести“: „Въображаемото приковава човек, превърнат в страдалец, като на кръст, реалността го стимулира да стане деятел“³³. Тя казва:

Ехото тук звучи отново и отново. Кръстът е трябвало да бъде краят. И щеше да бъде краят, ако не беше любовта, която винаги е съществувала. Така краят никога не е бил. Краят винаги е. Крилата на Въображението летят. Страданието (любовта) надмогва разстоянията. Страданието подтиква към дейност. Движенията нагоре и надолу стават едновременно. Кръстът и възкресението са извън времето и вътре във времето вечно и в строга последователност. Те са причина и следствие. Те са следствие и причина. Кръстът и възкресението са последната благословия за страданието, което завинаги го извежда от сферата на сетивата, на въображението, на човешкото рационализиране и спор. Страданието не е бич, а дар. Неусетно Кийтс се пренася в сиянието на изкупителното страдание, в сърцевината на проблема за злото.³⁴

Страданието води до смирение. Смирението изобщо не е израз на самоунижение. То е израз на реализъм, на виждане на нещата такива, каквито те са. „Живот, който приема злото, означава начин на живот, в който доминират самоограниченията. Диктува разумът, а не страстта. И разумът, преди всичко друго, вижда и осъзнава собствените си граници.“³⁵ А това извежда към това, което майка Текла нарича „активно смирение“: „никакво покорство, но липса на интерес към грешките на другите хора ... а [това] прави възможна готовността за приемане на помощ, колкото и неподходяща да изглежда тя

³⁰ Mother Thekla, *Heart*, 110.

³¹ Mother Thekla, *Heart*, 110.

³² See Mother Thekla, *Heart*, 111, където е цитирано неговото Писмо 123 до Джордж и Джорджиана Кийтс, 14 февруари 1819 г., в: *The Letters of John Keats*, ed. Maurice Buxton Forman (London: Oxford University Press, 2nd edn, 1942), 335-6.

³³ See Mother Thekla, *Heart*, 120, където е цитирано неговото Писмо 155 до Чарлз Броун, 23 септември 1819, *Letters of John Keats*, 397.

³⁴ Mother Thekla, *Heart*, 121.

³⁵ Mother Thekla, *Heart*, 125.

... изумителното пренебрежение към това дали си „прав“ или „грешен“ ... което превръща смирението в немечтана свобода”³⁶. Тя цитира писмо, в което Кийтс казва: „Загрижен съм да не бъда прав”³⁷. В същото писмо Кийтс споменава „подходящия философски нрав”, което предизвиква следния коментар на майка Текла:

*Подходящият философски нрав не е постижение ... От самото си навлизане в истинската философия страхът се показва безсилен пред думите „загрижен съм да не бъда прав”. Този опасен път, по който няма никакъв подслон, обаче е също и най-сигурният. Бездната не може да се отвори.*³⁸

Приемането на самоограниченията като последица от смирението насочва и към необходимостта от размисъл:

*Кийтс внимателно разграничава мисълта от спекулациите, от една страна, и от планирането на някаква непосредствена полза, от друга. Мисълта за него е много близка до съзерцанието, а следователно и до молитвата. Негативната способност на поета гений се съединява без претенции в мистичното съзерцание.*³⁹

Посочената тук „негативна способност” е ключова концепция за Кийтс. Майка Текла вече е въвела това понятие⁴⁰, но сега тя се спира на него по-подробно. Кийтс го споменава в писмо до своите братя, където говори за него като „качеството, което формира Човек на постижението, особено в литературата, и което Шекспир е притежавал в изобилие”:

*Когато споменавам негативна способност, имам предвид способността на човек да бъде несигурен, тайнствен, обзет от съмнения, без никакво раздразнително търсене на факта и причината – Колридж например би се отказал от фината изолирана правдоподобност на съкровните мистерии заради невъзможността да се задоволи с полузнанието.*⁴¹

Майка Текла коментира, че:

Да следва пътя на мисълта ... за Кийтс означава практическо приложение в най-висша степен на принципа на негативната способност, при мирението, съчетано с най-радостно участие, с призванието в този живот, което няма край, няма реализация, няма награда ... Желанието е беззащитност ... Ала следва и друго желание: човек да бъде открит към всичко – към всяко добро и всяко зло, към цялото страдание, и да се

³⁶ Mother Thekla, *Heart*, 125.

³⁷ Mother Thekla, *Heart*, 126.

³⁸ Mother Thekla, *Heart*, 126.

³⁹ Mother Thekla, *Heart*, 134.

⁴⁰ Cf. Mother Thekla, *Heart*, 100.

⁴¹ Писмо 32 до Джордж и Томас Кийтс, 21 гекември 1817, *Letters of John Keats*, 72.

*справи с тази жертва на предразсъдъците. Ала не трябва да има тайни скривалища на своеволието.*⁴²

Малко по-нататък майка Текла посочва:

*Отново и отново един и същи призив се издига като условие за мисленето: пълният отказ от самооценката, бдителното слушане в тишината. Ала това носи със себе си друг смисъл в следващата жизненоважна стъпка към вярата – включването в живота на съмнението и преодоляването на страха от грешки, страха от липсата на доказателства, страха от липсата на осезаеми отговори. Примирението на волята означава готовност човек да действа винаги в тъмнина заради светлината, която може никога да не бъде видяна.*⁴³

Майка Текла продължава, като цитира откъс от писмата на Кийтс относно негативната способност и отбелязва:

*В това интуитивно прозрение Кийтс улавя терзанията на чувствителната душа, която не смее да се съмнява, разкъсвана от конфликта на полузнанието, неспособна да превърти ключа към сигурността на любовта, която включва съмнение и отрича всякаква възможност за откриване на абсолютния отговор в частичния свят на царството на човешката мисъл.*⁴⁴

Следващата глава е посветена на съня, защото в мисълта, както я възприема Кийтс, характеризирана от негативната способност, има нещо съноподобно; мисълта вече не копнее за сигурност, към която се стреми разумът, а се озовава в полумрака на несигурността, съмненията, примирението. Тя вече не търси познание „извън логиката“, насочва се към търсене на трансцендентното, към търсене на познание „извън видяното“. В този контекст майка Текла коментира, че „значимостта, която Кийтс отдава на съня, със сигурност е от значение“, и продължава:

*В своята поезия Кийтс многократно представя съня като образ на мистичното състояние на съзерцанието. Понякога дори е трудно въобще да бъдем уверени дали сънят е образ, или всъщност е самото състояние. Има и друга възможност – сънят да е едновременно символ и съдържание.*⁴⁵

Тя привежда различни стихове от поемите на Кийтс, включително и този от „Ендимион“:

⁴² Modier Thekla, *Heart*, 135.

⁴³ Modier Thekla, *Heart*, 138.

⁴⁴ Modier Thekla, *Heart*, 138-9.

⁴⁵ Modier Thekla, *Heart*, 143.

О, сън вълшебен сън! О, птица на утехата⁴⁶ (...)

Майка Текла коментира: „Птица на утехата – Утешител и Гълъб”: това е Светият Дух, и прогължава:

Присъствието на птицата, символ на съня, дарява на човешкия дух смърт и живот в една нова и непозната досега свобода. Сънят, птицата са едно цяло в даряването на тази свобода, лишена от свобода. Сънят, птицата се превръщат в третия символ на големия ключ.⁴⁷

Сънят, независимо дали е действителен или символичен, обновява душата и я подготвя за „обичайната работа на будното състояние”. Кийтс отива още по-далеч и вижда в съня „духовно състояние, което трябва да бъде търсено”: ала то невинаги е достъпно. То може да се яви неочаквано като подарък. „Тук [т.е. в поемата „Ендимион”] предпоставка за неговото спускане е самотата и тишината.”⁴⁸

Сега душата започва да се движи към целта на своето пътуване – към своята среща с реалността: „с Кийтс, чрез съня, ние се събуждаме за Красотата”⁴⁹. Майка Текла цитира началните думи на *Ендимион*, в които виждаме сънят да се открива към красотата:

*Прекрасното завинаги остава
най-чиста радост за духа и здраве;
в небитието няма да премине
то никога и даже след години
за нас ще пази сладостен покой
и сън, изпълнен с блянове безброй
и тихичко дихание.⁵⁰*

Ала красотата по самата си природа ни води отвъд: „красивите неща проникват в нашата тъмнина със светлината на вечността. Творението е смъртно. Красивото нещо е смъртно, но ни вълнува със сиянието на безсмъртието,

⁴⁶ *O magic sleep! O comfortable bird,
That broodest o'er the troubled sea of the mind
Till it is hush'd and smooth! O unconfined
Restraint! imprison'd liberty! great key
To golden palaces, strange minstrelsy,
Fountains grotesque, new trees, bespangled caves,
Echoing grottos, full of tumbling waves
And moonlight; ay, to all the mazy world
O, silvery enchantment! — who, upfur'd
Beneath thy drowsy wing a triple hour,
But renovates and lives?
Endymion, bk I, 453–63, in *The Poems of John Keats*, ed. H. Buxton Forman (London: Reeves&Turner, 5th edn, 1896), 92,*

⁴⁷ Mother Thekla, *Heart*, 145.

⁴⁸ Mother Thekla, *Heart*, 145.

⁴⁹ Mother Thekla, *Heart*, 147.

⁵⁰ *Endymion*, bk I, 1–5, *Poems of John Keats*, 79. Превод: Людмил Люцканов.

чрез което то въздейства⁵¹. Красотата води към последната реалност, която е истината. Майка Текла се спира на значението на този образ за Кийтс в поредица от дълбоки разсъждения върху великите оди на Кийтс: „Ода на гръцката ваза“, „Ода на славея“ и „На есента“. Тук не можем да проследим в детайли развитието на нейната мисъл, а само ще се спрем на начина, по който тя въвежда заглавието на своята книга: *Незаинтересованото сърце*. Сърцето, казва майка Текла,

*живее обърнато само към трансцендентното без ангажираност със света, без търсене на успех или награда. Незаинтересованото сърце е най-висшата земна цел на човека и макар и да не е идеална цел, това е практическа възможност, както е разкрито в историята.*⁵²

А малко по-нататък тя казва:

*Да умреш в живота е единственият начин да живееш до желания край. Не става дума за бягство от живота, чрез отхвърляне, бягство във въображението, чрез самоволно търсене на физическа смърт. Това не е умиране в живота. Да умреш в живота означава да изживееш всеки миг от него, всеки проблем в него, всяко негово страдание. Но да го живееш във всеки миг, обърнат към Края. Това означава да живееш с любовта на незаинтересованото сърце. Кийтс достига до това видение на смъртта.*⁵³

Джордж Хърбърт

Третата книга, в която Майка Текла се опитва да разкрие своята духовна визия, като разглежда творчеството на един английски поет, е *Джордж Хърбърт: Идея и образ*. Бихме могли да започнем, като хвърлим мост между размислите, изложени от нея в книгата за Кийтс и нейното изследване на Хърбърт, защото в нейния коментар към стихотворението на Хърбърт „Към всички ангели и светици“ тя посочва, че „стихотворението подказва колко несъстоятелна може да се окаже една духовна позиция, основана на равновесието, ако потърси доказателства в рационализацията и изостави активното и мълчаливо удържане на противоречията“⁵⁴. В своето стихотворение Джордж Хърбърт, англикански свещеник от началото на XVII век, се обръща към ангелите и светците и особено към Божията Майка, като описва желанието си да потърси тяхната подкрепа. За Девата той казва:

*Ти си свята мина, от която злато идва,
велик възстановител на всяка тлен,
на млади и на стари;*

⁵¹ Mother Thekla, *Heart*, 150.

⁵² Mother Thekla, *Heart*, 174.

⁵³ Mother Thekla, *Heart*, 186.

⁵⁴ Mother Thekla, *Herbert*, 73.

*Ти си ракла, в която ценности се крият!
Затова пред теб душата си ще разкрия.*

Ала той така и не се осмелява. (...) ⁵⁵

И така, въпреки цялата подкрепа, която чувства, че има от ангелите и светиите, особено от Божията Майка, той не може да се обърне към тях. Но защо? Според майка Текла, защото не може да постигне „активното и мълчаливо удържане на противоречията“: трепетите на неговото сърце са възпирани от неговия рационализиращ интелект.

Книгата на майка Текла за Хърбърт е госта по-различна от другите разглеждани до този момент книги. Човек може да допусне, че Шекспир и Кийтс са били по-близки до подхода на майка Текла, защото богословските интуиции, които тя открива у тях, до голяма степен са скрити и неразвити. Докато Джордж Хърбърт е бил свещеник от Англиканската църква, обвързан от 39-те члена на вярата ⁵⁶, към които следва да се придържат всички англикански свещеници, затова и неговото богословие не само не е прикрито, а често е прекалено видимо.

Преди излизането на тази книга майка Мария е написала кратко есе за Хърбърт, озаглавено „Джордж Хърбърт: аспекти на неговото богословие“, публикувано в „Библиотеката на православната мисъл“, което присъства като приложение към книгата на майка Текла ⁵⁷. В есето майка Мария се спира на това, което за нея е основен недостатък в неговата поезия и е станало причина за едно неразрешимо противоречие в неговата мисъл, противоречие, породено от това, че англиканите като Хърбърт гледат на Англиканската църква като на среден път между католицизма и протестантството. Това според майка Мария става причина за неразрешимото противоречие между протестантското убеждение за утвърждаването на праведността на Христос като външно или съдебно оправдание на душата и католическото убеждение за вътрешната благодат, която ръководи и извежда душата към всекидневното усилие на постепенното освещаване. И действително, още по-ясно това противоречие може да бъде изразено, като се каже, че въпреки цялото разбиране за англиканството като *via media* на практика страховете от католицизма тласкат англиканите към протестантско разбиране за спасението като нещо външно, просто като промяна на състоянието на човека

⁵⁵ *Thou art the holy mine, whence came the gold,
The great restorative for all decay
In young and old;
Thou art the cabinet where the jewel lay:
Chiefly to thee would I my soul unfold:
And yet, he dare not,
... for our King ...*

Bids no such thing: And where his pleasure no injunction layes, ('Tis your own case) ye never move a wing.

⁵⁶ 'To all Angels and Saints', 11-15, 18-20; in *The Works of George Herbert*, ed, F. E. Hutchinson (Oxford: Clarendon Press, 1941), 78.

⁵⁶ Символ на Вярата на Църквата на Англия от XVI в., който се състои от 39 члена и под който се погнусват всички клирици преди своето ръкоположение. Б.р.

⁵⁷ Mother Thekla, *Herbert*, 279-305.

пред Бог, съпроводено с нежелание за осмисляне на проблема как тази промяна се случва вътре в християнската душа. А това става причина според нея за неубедителността на много от прозренията на Хърбърт, тъй като за него е невъзможно да погледне на християнския живот като на възход към Бог или на тайнствата като на обективна среща с Христос и причастяване с Него; в най-добрия случай може да се говори за противопоставяне, което предшества всеки съюз. (И между другото, в края на своето есе майка Мария сякаш допуска, без това да има отношение конкретно към Джордж Хърбърт, че англиканите, намерили своя път обратно към гръцките отци, откриват, че у тях е „съхранена пропорцията между изкуплението без нас, с нас и в нас”, а това прави възможна англиканската *via media* да бъде разглеждана не просто като компромис, а като първа стъпка към излекуване на разлома на Реформацията.⁵⁸)

Майка Текла до голяма степен приема и изследва в дълбочина тези слаби страни на Хърбърт, недостатъци, които тя проследява до неспособността му да приеме „активното и безмълвно носене на противоречията”. И все пак тя открива стихотворения, в които допуска, че можем да видим как рационалните противоречия в богословието на Джордж Хърбърт водят към една по-дълбока мистерия: тъкмо „мистерия” е думата, използвана от майка Текла. Тя казва, че

Положителното различаване на Божията любов, на изкупителното действие на Христос като Въплътена Любов, неизбежно ни показва пътя отвъд мрачните разбирания за пасивно изкупление към светлината на освободената и свободна взаимност. Неразбираемата пасивност към произволното отдаване на благодатта сега може да бъде изтълкувано като участие в любовта.⁵⁹

Тъкмо в моментите, в които Хърбърт успява да преодолее сковаващия страх от католицизма и да се обърне към участието в мистерията на любовта, майка Текла открива у този англикански поет богословие с голяма дълбочина. Както тя казва:

Тайната на любовта е неотменима и неумолима в своето изискване към нашата активност. Мистерията на любовта призовава нашия практичен духовен живот да бъде воден не от страх, нито от безмълвната надежда, нито от зависимостта от Църквата, а от изричното обещание, че Мистерията на човешката любов напредва в пълно доверие към Мистерията на Божествената Любов. Дисциплиниращият страх е изместен от далеч по-мощното и неизбежно изживяване на Любовта. Грехът още в този свят се превръща в мъките на ада, защото не може да понесе сблъсъка с Любовта. Така покаянието придобива различен смисъл, както и всекидневният морал е привлечен повече към

⁵⁸ Mother Thekla, *Herbert*, 305.

⁵⁹ Mother Thekla, *Herbert*, 152.

трансцендентното, отколкото към социалното измерение. Смъртта също е виждана с други очи. Така докато сме живи, животът получава друга насока. Всъщност богословието, изправено пред Любовта на Личността на Христос, се превръща в практическа духовност.⁶⁰

Майка Текла открива поне намек за това в някои стихотворения, разгледани от нея. В третата част от книгата тя се спира на това, което нарича ключовите стихотворения, в които, както тя казва:

Повърхността на богословието се разтваря и под нея се открива силно и видимо духовната тъкан на Хърбърт, тъкан, изтъкана единствено от нишката на неговата непрестанна молитва, неговия живот вътре в мистерията. И тук се крие неговото величие.⁶¹

Накрая обаче в книгата за Джордж Хърбърт не се открива изложение за духовен път и за проблемите по този път, каквито откриваме в книгите за Шекспир и Джон Кийтс. Вероятно най-привлекателният аспект на книгата освен много близкия прочит на ключовите стихотворения е начинът, по който тя анализира езика на Хърбърт, излагайки сложната мрежа от образи, развита от него.

* * * * *

В тези свои книги майка Текла се опитва да даде израз на прозренията на православната духовност в интуицията на английските поети, които разглежда. За нея това е нещо дълбоко обмислено и много важно. Тя беше убедена, че не е необходимо православието да бъде изразявано с помощта на много гръцки и руски думи, защото не трябва да звучи чуждо. Тя се опита да покаже как у някои английски поети, и всъщност у най-великите от тях, могат да бъдат открити възприятия и език, образи и чувства, в които намира израз и истински православна духовност. Това би било израз на истински английско или, ако предпочитате, британско православие, което няма да звучи нито чуждо, нито извинително, а още по-малко антизападно. Примерът на Джордж Хърбърт откроява обаче и някои от проблемните точки в едно такова начинание: би могло да се твърди, че религиозното измерение на английската култура е неизбежно протестантско. И все пак нейният поглед към Хърбърт показва как е възможно да се навлезе по-дълбоко, да се достигне отвъд ограниченията на западните християнски противоречия и да бъде възстановена реалността на Любовта на Въплътения Христос, която е истински православна и истински християнска.

Превод от английски: Момчил Методиев

⁶⁰ Mother Thekla, *Herbert*, 152.

⁶¹ Mother Thekla, *Herbert*, 209, Ключовите стихотворения са: Divinitie, The Flower, The Answer, The Collar, Miserie, Jordan (II), Josephs Coat, Love unknown, The wwpulley, Mans medley, Home, The Pilgrimage, Hope.

Цветанка Еленкова е родена в София през 1968 г. Тя е поет и есеист. Има издадени шест стихосбирки и две книги с есета, едната от които за фреските на Софийската Света гора *Български фрески: празник на корена*. Стихосбирката ѝ *Седмият жест* има издания в Англия, Испания, Сърбия и Франция, а *Изкривяване* – в Англия, САЩ и Франция. Нейни стихотворения са превеждани на повече от двайсет езика. През 2019 г. печели наградата „Дъбът на Пенчо“ за поетическо творчество, а през 2021 г. – наградата на Английския ПЕН за стихосбирката *Увеличение четиридесет*. През 2018 г. завършва магистратура по богословие в Богословския факултет към Софийския университет с тема върху аскезата в биографичните стихотворения на св. Григорий Назиански. Същата година е приета за докторант.



Новият сборник *Изместването на страха* на Цветанка Еленкова (издание на Фондация „Комунитас“, 2023) включва стихове и есета, повечето от които са публикувани за първи път в сп. *Християнство и култура*. Редактор на изданието е Теодора Димова, която пише в предговора към книгата: „Есетата и стиховете в тази малка книжка са писани в състояние, в което разумът е слязъл в сърцето и те двете образуват ново сетиво, което свободно се движи във времето на Стария и Новия завет, във времето на Сътворението, като говори от гледната точка на сегашния ген, без вековете и хилядолетията да представляват някаква пречка за това сетиво. Прозорливо, любвеобилно сетиво, до което тревогите не могат да достигнат, пред което страховете се отместват... Пред такъв поглед към света животът някак се смълчава, потопява се в първоизваната си същност, в своето състояние преди грехопадението, в своята богоподобност... Авторката преживява богословието като поезия, като показва и на читателя, че когато се гледа през такъв поглед, се прониква по-надълбоко и се разкриват скритите съкровища на богословието.“

Публикуваме едно от есетата, включени в книгата.

ПОДРАЖАНИЕ НА ИЗКУПЛЕНИЕТО

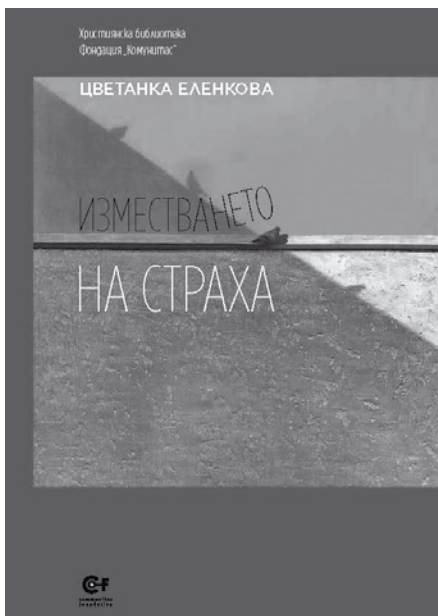
I Благобитие

Иисус му рече: защо ме наричаш благ? Никой не е благ, освен един Бог.
(Марк. 10:18)

Девет пъти в книга Битие, Глава първа, се повтаря „И рече Бог...“ за Сътворението на света със Слово – светлината, твърдта, водата, трева-та, дърветата, светилата, влечугите, птиците, добитъка, зверовете, човека. Човекът е апогеят на творението.

И на всеки акт на Сътворение се отбелязва „И видя Бог, че това е добро“. Светът е сътворен като добър.

След това Бог заселва Адам в Едемската градина – да я обработва и пази, и призовава Адам да даде име на всички животни. Бог прави Адам съратник и съ-творец (колко важно е името на нещата – носител на логосите им, колко важно е кръщенето, колко важни са онези бели камъчета според *Откровение*, на които ще бъдат написани вечните ни имена на небето), прави го направо творец, което е и първото стъпало от стълбата на благочестието – тази на Иаков или на свети Иоан Лествичник, върху което трябва да стъпим, за да израснем духовно.¹



И преди да завърши света, Бог дарява на мъжа и другар – жена, която да бъде неговата спътница, кост от костите му, плът от плътта му, намира решение на самотата му, като я отстранява, мъдро провиждайки, че човек има нужда от себеподобен, че в отношението си с Бога „Отец-син“ може би се чувства малък.

В замяна на създаването на това наистина благо битие едно се иска от нашите предци – да отговорят с послушание на Божията справедлива повеля, да не вкусват от Дървото за познаване на добро и зло, за тяхно добро. Смирението е добродетелта, която Бог изисква от тях в отговор на вечното благо битие, което създава, на вечния живот, който им дарява. Вместо това те отговарят с непослушание, което гали заради чрево-

угодие, както твърдят монасите пустинници, гали заради наслада на сетивата, гали заради заблуда от сатаната, който дотогава е бил под петата на Бога, докато не почне да жили петата на мъжа, въвеждат в благо битие не просто греха, но смъртта. Тоест заплашват цялото творение, цялата Райска градина, цялата Вечност със смърт. Те, превърнали се в „трупоносци“², внасят смъртта във Вечността. „Грехът е огромен, а човекът е краен и малък.“³

Тогава Бог прави Своя избор да запази Вечността от смъртта, огражда Рая или Царството Небесно или Светлината като зеница на око (*пази ме като зеница на око*, се пее в Псалом 16:8), около която оставя ириса – този многоцветен, многоизборен свят, и поставя на входа му ангел с огнен меч. Мечът в много икони, особено в една Несебърска на Архангел Михаил от XVII в., наподобява перорържка (не само с изговорено Слово, но и с писано, се създава светът – като Моисеевите скрижали!). И Бог отпъжда отроците си, за да градят своето тежко човешко битие – с болки ще раждаш децата си, с пот ще изкарваш хляба си. Битието, което вече не е благо, в което е влязла смъртта и болката. Но и

¹ Евгений Н. Трубецкой, *Смисълът на живота*, Софийска света митрополия, София, 2021, с. 168. По този повод княз Трубецкой пише: „Талантът, даден от Бога, трябва да бъде начало на духовния ръст на човека. От човек, който не е уголемил своя талант, този талант се отнема и се предава на другого“.

² Светител Григорий Богослов, Архиепископ Константинополски, „Слово 7, За душата“, в *Творения*, Том 3, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, Света гора Атон, 2010, с. 57.

³ Александър Смочевски, „Гетсимания или Голгота“, сп. *Християнство и култура*, бр. 1 (178), 2023, с. 72.

творчеството заедно с това, единственият дар от благото битие, оставен на хората.

В своето домостроителство обаче, в своята безкрайна благодат Бог предвижда и Спасител – Сина Божи, Единородния, Който е роден от Отца преди всички векове, Светлина от Светлина, Бог истинен от Бог истинен, роден, несътворен, единосъщнен с Отца, Който единствен без грях ще се жертва доброволно, ще изкупи греха на падналото човечество и ще върне образа към Първообраза. „Само безкрайно голяма жертва може да компенсира този огромен грях.“⁴

II

Битие

Колкото по-високо е призиванието на това или онова същество, толкова по-достъпна е за него дълбочината на падението.
Княз Трубецкой⁵

Още със своето раждане ние сме изкупени от Иисус Христос, нашия Бог. Защото Той вече е поел греховете ни, две хиляди години назад, за хиляди поколения напред до възстановяване на творението⁶. Той е позволил „да бъде предаден, окован във вериги, да бъде изоставен от учениците Си, да бъде съден, да получи плесници, да бъде бичуван, да бъде погложен на най-срамна смърт, да бъде увенчан с трънен венец, да търпи подигравките на човечеството, да бъде прикован към кръста и да пие оцет, да бъде пронизан с копие в гърдите“⁷, и това, след като е изцерявал духовно и телесно хората, след като им е предал пътя на спасението.

Целият път на Христос в човешкото битие е една пирамида, чиято основа е Въплъщението, а връх – Възкресението, и между тях неговите духовни в Гетсиманската градина, и телесни на кръста, страдания.⁸ Той буквално поема всички грехове на хората, изброени по-горе, всички най-големи извращения в душите им плюс болестите и недъзите им, резултат от същите, върху Себе Си, приел човешка природа и погложен като нас на изкушения (оттук идва и онзи най-труден откъс от Господнята молитва, когато се молим да не бъдем подлагани на изкушения, които са всъщност деянията на сатаната в този свят, осмелил се да изкушава дори Сина Божий), освен греха⁹, като накрая, преди да предаде греха си на Отца, изповядва: „Отче! прости им, понеже не знаят, що правят“ (Лук. 23:34).

Това е всъщност алгоритъмът на спасението – както с кърпа се обира прах и повърхностите стават чисти, дори в дълбочина – порите им, така Христос

⁴ Пак там.

⁵ Евзений Н. Трубецкой, *Смисълът на живота*, Софийска света митрополия, София, 2021, с. 170.

⁶ Maximus Confessor, *Questiones et dubia XIII* (PG 90, 796AC).

⁷ Saint Symeon The New Theologian, „Hymn 36“, *Divine Eros*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2010, loc. 8482–8504.

⁸ Преп. Иустин Попович, *Собрание творений*, т. 3, Москва, 2006, с. 8.

⁹ В своето Послание до евреите свети апостол Павел пише: „Защото ние имаме не такъв първосвещеник, който не би могъл да ни съчувствува в нашите немощи, а такъв, Който е изкушен като нас във всичко, освен в грях“ (Евр. 4:15). Вж. също I *Благобитие* на настоящото есе за отстраняването на самотата при Адам чрез създаването на Ева.

обира нашите грехове отвътре и отвън, излъсква ни, и както в отпуста при светата Литургия, измолва прошка за синовете от Отца. Без нито едно от тези двете Спасението не е възможно. Така, очистени и измолени, преминаваме през смъртта към Царството Небесно. Със съзнанието, че при Второто пришествие непременно ще възкръснем с телата си.

Бисерът, за който става дума в Притчата за Небесното Царство (Мат. 13:45-46), за който търговецът е готов да продаде цялото си имане, за да го притежава, е актът на опрощаване пред Отца, който безгрешният Богочовек измолва, след като е бил разпънат на кръста от човека, след като е поел всичките му грехове и буквално го е очистил като съд. Този бисер е и причастяването с кръвта и тялото Христови, единственото тайнство, което ни поддържа очистени в този живот. За да може и ние, като разбойника отгясно, да влезем още *днес* с Него в рая¹⁰.

III Пакибитие

*Словото ми е отправено или към очистените,
или към трудещите се над очистването си.*¹¹

Свети Григорий Богослов

Смисълът на човешкия живот се заключава в постигането на пакибитието. Но докато пътят на Спасителя на земята за очистването на хората е пирамида, човешкият път е обърната пирамида. Свързана на върха си с върха на Христовата – Неговото Възкресение – там, където Христос умира на кръста и възкръсва, там човек се ражда за нов живот. Двете пирамиди могат да бъдат и насложени с разминаващи се върхове, при което се получава шестоъгълна звезда, която може да се впише в кръг – една от любимите фигури при иконописта, библейски символ, който изразява вписаната Вечност във времето (нима най-силният символ на времето – часовникът, не е съставен от множество зъбчати колела!).

Според свети Григорий Богослов човек се ражда три пъти в своето битие¹² – един път от майка си, един път от водите на Кръщението и един път при Възкресението. Кое и от тези трите да приемем за връх на нашата обърната пирамида, няма да сгрешим. Важното е да осъзнаем, че най-същественото след нашето раждане в Кръщението е поддържането на тази чистота през целия живот.

Влизаме в този свят през тесни врата и излизаме, надявам се, през широката основа на пирамидата, която е Вечността (колко много тя прилича на скосеното падане на светлината в дълбочината на морето, където лъчите се събират

¹⁰ Вж. Лук. 23:39-43.

¹¹ Светител Григорий Богослов, Архиепископ Константинополски, „Слово 1, За началата”, в *Творения*, Том 3, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, Света гора Атон, 2010, с. 33.

¹² Светител Григорий Богослов, Архиепископ Константинополски, „Слово 40, на Свето Кръщение”, в *Творения*, Том 2, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, Света гора Атон, 2010, с. 319.

в една точка). Нашата обърната пирамида е огледален образ на Христовата, и във вътрешната и средна част, в която Неговият живот е изпълнен с поемане на греховете ни, нашият е призван да го отразява, да подражава чрез очистиването на Кръщението и насетне във воденето на чист живот, което е единствено възможно чрез Изповедта, Покаянието и Причастието.

Христос ни завещава Неговата църква, в която активно работи Светият Дух – Утешителят като инструмент на нашето спасение. Аскезата и добродетелният живот не са достатъчни, за да държим живота си в чистота сред един омърсен, омерзен от сатаната и неговите служители свят, сред един паднал свят на „поднебесните духове на злобата” (Ефес. 6:12), не са достатъчни, за да можем да съзерцаваме непрстъпната Божия светлина, Божиите енергии.¹³ Само литургичният живот след Кръщението е спасителният път. Не съществува никакво чистилице след смъртта, нашето чистилице е Божествената литургия. Нашето призвание е да подражаваме на Христос, не само на неговите дела и гуми, но в буквалния смисъл – на Неговото спасително дело, да подражаваме на Изкуплението (без божествената природа на Христос, макар и изначално заложен в човека¹⁴), да живее Христос в нас¹⁵.

Мъченичеството, за разлика от аскезата, е именно подражание на Изкуплението. Мъчениците вземат върху себе си извращенията на езичниците (ника на цялата човешка греховност!) и ги опрощават преди да умрат.

Хората, които се стараят да живеят в чистота, чрез непрекъснатата Изповед, Покаяние и приемане на кръвта и тялото Христови и редовно се черкуват, също подражават на Христос и мъчениците. Поели върху себе си немалко от греховете на своите близки и сродници, което включва и наследствеността на греха¹⁶. Грехове, които разболяват. Грехове, които в съвременното общество определяме като стрес. Грехове, които водят до летален край. Край, който извежда към широката основа на пирамидата, която е смъртта, водеща към живот вечен. Преди това са им простили, както Спасителят на кръста.

И така, човек се спасява чрез Христос, Който е лозата, но и чрез прошката към брата, който е пръчката на лозницата¹⁷. Най-големият дар пък на прошката е мирът, за който свети Серафим Саровски в своите поучения към миряните казва, че мирното устройство води до божествени откровения: „Където има мир в помислите, там почива сам Бог”¹⁸.

¹³ Saint Symeon The New Theologian, „Нутн 33”, *Divine Eros*, loc. 8129–8138. В тази връзка свети Симеон Нови Богослов пише: „И наистина, всички останали добродетелни дела са дейности извън светлината, дела без блясък... така че нито вярата, нито делата, нито практиките, нито изпълнението на заповедите са достойни за огъня, пламъка или божествената светлина, наистина не са”.

¹⁴ „Аз рекох: вие сте богове, вие сте всички синове на Всевишния” (Пс. 81:6).

¹⁵ „и вече не аз живея, а Христос живее в мене” (Гал. 2:20).

¹⁶ Евгений Н. Трубецкой, *Смисълът на живота*, Софийска света митрополия, София, 2021, с. 226.

¹⁷ „Аз съм лозата, вие пръчките; който пребъдва в Мене, и аз в него, той дава много плод; защото без Мене не можете да вършите нищо” (Иоан. 15:5).

¹⁸ Свети Серафим Саровски, *Поучения на преподобния Серафим Саровски*, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, Света гора Атон, 2004, с. 24-28.

Станислав Памукчиев е роден през 1953 г. в София. Завършва специалност „Стенопис“ в Националната художествена академия в София, където днес е професор. Неговите работи са показвани в над 50 самостоятелни изложби в България, Австрия, Германия, Холандия, Унгария, Румъния, Сърбия, Македония, САЩ, Франция, Белгия. Сред изложбите му са: „Реликти“, 2000; „Пепели“, 2004; „Начала“, 2004; „Бяла стая“, 2006; „Хронотопи“, 2009; „Утаено време“, 2015; „Преминаване. Маркери по пътя“, 2016; „Завръщане“, 2017, „Преминаване – траектории във времето“, 2023. Носител е на наградите „Владимир Димитров-Майстора“, 2015, и „Захарий Зограф“, 2004; на Голямата награда на международното триенале за живопис, София, 1996.

ПО-ВИСОКИЯТ И СВЕЩЕН СМИСЪЛ НА ЖИВОТА

С художника проф. Станислав Памукчиев разговарят Тони Николов и Людмила Димова

Зрителите на последната ви изложба бяха „пробуждани“ още с влизането си в експозицията от йерихонските тръби на музиката на Асен Аврамов в съчетание с огромни гънери тръби. Какъв бе замисълът на тази „процесия на звука отвъд времето“, както я нарече в едно свое есе Теодора Димова?

Асен Аврамов неслучайно кръсти „Процесия на звука“ своята композиция, която прозвуча в изложбата. Търсеше ѝ име, попита ме как се казва картината. Казах му: „Процесията“. Тогава той кръсти музиката си „Процесия на звука“. А музиката винаги е отвъд времето. Асен добре познава работата ми и още на петата минута усети как резонира творбата, какво ехо има в изложбената зала. Така постигна една своя стара идея да направи музикална процесия, дълго траене, един мотив, разгръщащ се във времето. Първоначалната му идея беше да композира 24-часова музика, която сама се завръща – от утрото до нощта. После събра музиката в осем часа – от отварянето до затварянето на изложбата. Така проследява динамиката на живота – от пробуждането до падането на светлината, от конкретиката на звука до разтварянето в някаква космическа бездна. Естествено че всичко това е артистична фикция. Как си представяме космическите бездни в тяхното духовно измерение?

Що се отнася до асоциацията с Йерихонските тръби, тя е очевидна. Тези сегменти представляват и някакви тунели или проходи, които се навират или продължават едни в други. Първите такива фунии направих през 1998 г. След това в различни пространства и различни композиционни решения те са заживели по различен начин, но винаги стремежът е бил да тръгнеш към тайнственото. Да си с лице пред безпределното и да искаш да навлезеш в него.

Това е като желанието да скочиш в бездната. Непреодолимо желание, но се спиращ, защото знаеш, че си тук и сега. Проверил съм го и на психологическо ниво, правех експерименти. Използвах отвърстия, дупки и пашкули, които пазят някаква тайна. Тогава разбрах, че това работи неотразимо и непреодолимо, че има хляб в тази работа.

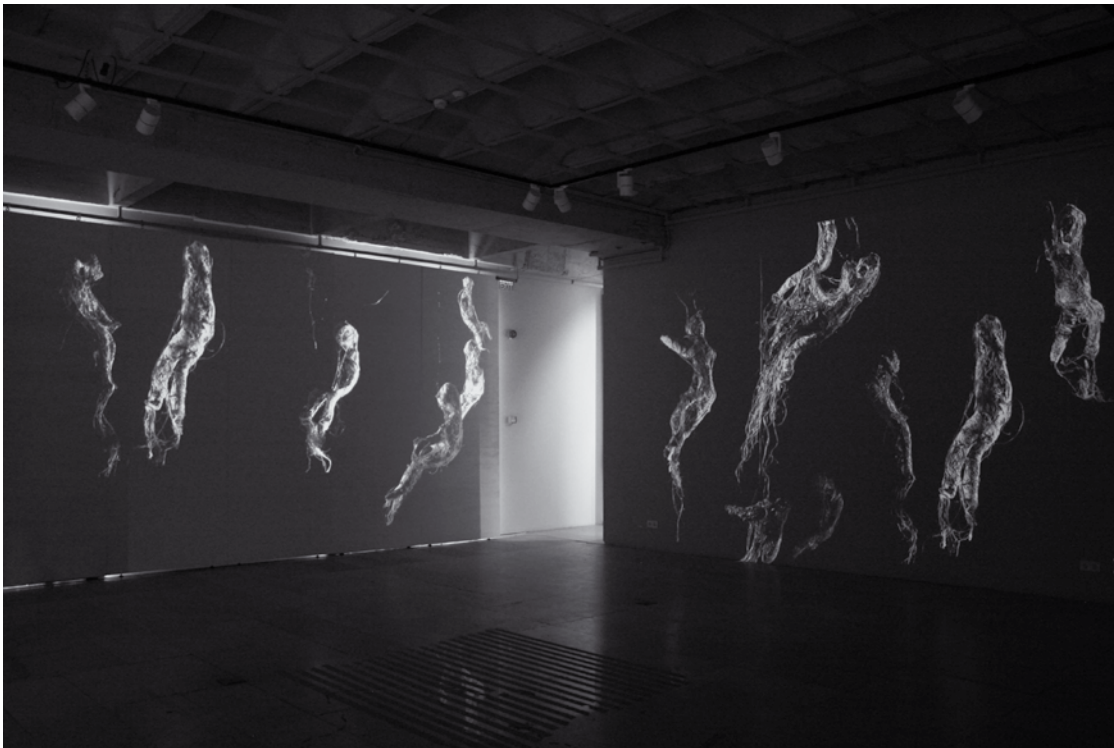


Станислав Памукчиев, *Стълбите*, 2022 г., вариращи размери, СБХ, Шипка 6

Тези фунии ги припозна и Иван Добчев. Поставайки Бекет, той ме покани с тези фунии, защото те са проходи през времето и пространството. В психологически план става дума за гранични състояния между нашето тук-битие и отвъдното. В този последен вариант ги разглобих и те станаха много тръби. Което усилва асоциацията с шофарите, със старозаветните тръби, участвали в шествията и оповестявали идването на нещо съдбовно важно или ритуала на свещеното. Така рухvat и стените на Йерихон в Книгата на Иисус Навин. Тези старозаветни текстове са красиви, разбира се, но аз разчитам и на чисто психологическия момент. Зрителите седяха в дивно вцепенение и чрез музиката стигаха едва ли не до илюзията, че тръбите произвеждат звука. Накрая разбираха, че не е така, че музиката излиза от едни уредби, което ги развеселяваше.

Много от работите ви са познати и от груги периоди назад във времето. Каква беше целта на последната изложба „Преминаване – траектории във времето“?

От години лятно време, когато Академията опустява, искам от ръководството разрешение да работя в големите ателиета. Това е най-благогатното



Станислав Памукчиев, *Междинни полета*, видеоинсталация, 2022 г., СБХ, Шипка 6

Време за мен – да съм сам в Академията, с всички тези скърцащи врати и паравани. За два месеца правя продукцията, която след това експлоатирам през годината. Направих цяла серия нови големи формати. Още не бях решил дали ще правя изложба за седемдесетата си годишнина. Имам някаква съпротива към този вид ретроспективи и чествания. Приятели настояха все пак нещо да направя за тази моя годишнина, дойде и предложение от галерия „Арте“. Стигнах до идеята да изложя новите картини, като към тях добавя, прекомпозирам и преинтерпретирам неща, които имам, като ги включа в нов контекст, в относително нова смислова среда. Изложбата имаше много варианти. Реших, че шофарите (тръбите) и стълбите, които са отделен проект, ще зазвучат в смислов и емоционален синхрон. Уплътняване и усилване. Доволен съм от резултата. Тази дълга картина – „Процесията“ – която е фигурална картина и разказва за рода човешки – се предшества от тръбите, което е звук от изначалното, от някаква бездна, за която имаме само интуиция, но не и яснота какво тя представлява, последвана от безвремие, като минаваме през тази отсечка, в която придобиваме форма. И накрая излизаме от това състояние, напускайки го или изоставяйки го през стълбите – със символиката им, налична във всички храмове, където ги има тези качвания и слизания. За да се стигне през сенките на тези стълби до едно друго битие, до друга онтология на човешкото, което вече не е телесно. Там сме във виденията на човешкото.

В „Процесията“ има фигури, търсеци вписването си в пространството, обзети от страдание или скрита тъга, заг която прозира разпятието. Възприемате ли се като автор на „невидими композиции“?

Последният човек се изправя, вдига ръце към небето, което е напомняне за съдбата на човека и идва да покаже развързката. И надеждата на тази развързка. Това е знак за християнство – една опора, която, слава богу, продължава да е част от движението ни, знак за това, че някъде има надежда за спасение и изход. Иначе цялото чисто човешко движение е преизпълнено с болка и страдание. Стигнахме сме в измерението на изпитанието с надеждата, че има някакъв излаз.

Тук искам да кажа, че съм класически художник, тъй като се занимавам с „големите теми“, нещо, което бе обругано от съвременната култура, иронизирано и пародирано от постмодерното. Неосъществяването на „високия текст“ или на „високия наратив“ доведе до неговото масово пародирване, но по тези географски ширини поради нашата цивилизационна „изостаналост“ ние продължаваме да си мислим за по-висок и свещен смисъл на живота. Ето защо аз превърнах това в своя програма – в защита на човешкото в човека и в защита на едно трансцендентно очакване. Някои го разбраха като откровено религиозна нагласа. Кирил Василев във „Въпреки“ на няколко пъти използва за мен определението „религиозен художник“, което аз винаги съм заобикалял в текстовете си. Аз работя с разкопаването на някаква интуиция за трансцендентното, без да я адресирам пряко към религиозната доктрина. Работя със символи на религиозния човек, със спомена за свещеното. Целият ми цикъл „Молитвено“, който се състоеше от чисти восьъчни плочки, в един момент получи развитие, бидейки смазан отгоре от един плексиглас. Така показах агресията и обругаването на свещеното. В този смисъл моето „Молитвено“ и всеобщото „молитвено“ търпи регрес, замърсяване от онова, което ни заобикаля, правейки ни отдалечени и може би неискрени в молитвеността си. Казвам го с тъга.

Във „Вестителят“ фигурата, която прозира, сякаш е отпечатък. И все пак зрителят усеща, че там е Христос. Колко вярно е това усещане?

Пак е тихо загатване. С тихо препращане към плащаницата и към убруса. Той сега наистина като негатив в сияйна среда. Но той е вестителят за Спасителя, на очакването за спасението. Знак, че то предстои, а не че сме го постигнали. Това е предложение към зрителя, за да се заслуша той във всичко това.

Ако трябва да сравним „Преминване“ с „Процесията“, то в първия цикъл имаме усещането за излизане от вътре навън: фигурите са едва загатнати, сякаш по новозаветната формула „смътно като през огледало“. А в „Процесията“ има развитие, работата е много ясна, някак „лице в лице“. Къде е разликата между тези две работи като ваш опит?

„Преминване“ от 1993 г. е много важна за мен работа. Тя е излаз от фигуралната метафора, в която все още има разпознаваемо картинно пространство и някаква сюжетна рамка. В новите ми композиции сюжетът е отпаднал, фигуралността е на знаково ниво. Човекът е знак за човек, той е отломка, изгоряла

клетка. Прилича на пещерна рисунка. И проявяването от вътре навън е тъкмо *просияването* на етерното тяло в чисто духовен план. Движението освен от вътре навън е и от ляво надясно, от пълния мрак до просияване. Затова тази фризова картина може да продължи до безкрайност, до пълно бяло, както и наляво до пълно черно. Имах такова намерение – да направя картина, която се затваря, но реших, че ще е твърде декларативно. Всяка концепция, изведена докрай, е малко скучна. Спрях се навреме. Идеята ми за следваща изложба беше в тази концептуална посока, но при пълен отказ от фигуралност и какъвто и да е разказ, с отиване към равни, монохромни, черни, сиви, бели и пепелни пространства. Не я направих, защото си я представих как ще изглежда и на самия мен ми стана скучно.



Станислав Памукчиев, *Проходи*, 1998–2023 г., СБХ, Шипка 6

Как работихте с куратора Петер Цанев? Последният ви проект е цяла постановка, не просто една изложба.

С Петер имаме много съвместни проекти. От години търсех друг разговор около мен. Бях ситуиран от критиката по изкуствоведски начин, а имах нужда от културологичен и философски прочит и тук вижданията ни се кръстосаха. Аз съм куратор на негови проекти, той – на мои, имаме госта съвместни начинания. Когато си говорим, укрепваме взаимното си желание да вървим в определена посока. Той е мой помощник и съмишленик. В това човешко и философско сътрудничество намираме опори.

Има едни гуми на Николай Бердяев, изписани от светлинен лъч в изложбата: *Човекът е вкоренен в Бога, както и Бог е вкоренен в човека. Тази*

първична истина е засенчена и дори закрыта от принижеността на човека, от неговата екстраполация, от неговото отдалечаване не само от Бог, но и от неговата човешка природа... Този текст трябваше да бъде контрапункт в изложбата или имаше някакъв образен еквивалент?

Бердяев стигна до мен през 90-те години, когато се появи много преводна литература. Бяхме духовно жадни тогава. Смя да кажа, че той е от авторите, които най-много са ме подплатявали чисто идейно в това сложно обръщане към духовното. Труден процес е на кого да се довериш. Особено ми повлия с книгата си *Самопознанието* и най-вече с това, че е страстен антрополог. Напомня ми много на моята художествена практика, която е страстна и емоционална. Аз се качвам по тези мои „стълби“, ала ги изстрадам, хвърлям кожата от себе си, оголвам колената си в тази битка. Приех Бердяев като мой съмишленик. В този смисъл текстовете му уплътняват с понятията онова, което се случва наоколо. Не е контрапункт, а сме в една посока.

Музиката и думите трябваше да се срещнат при мен. И съм много щастлив от това, което се случи, защото чистата вибрация на звука намери в думите опора. Тук зрителите бяха буквално раздвоени между това, което чуват, и онова, което четат по земята. Думите им убягваха. При четенето на книга се връщаш в началото, а тук началото на изречението вече го няма. Увисваха едни силни думи, които режат съзнанието, но не могат да бъдат осмислени. Върхът на всичко беше следната случка. Влизам една сутрин в залата и попадам на едно семейство, което гледа изложбата ми. Извадили бебето от количката и го поставили върху думите. Текстът тече по него. А то шляпа и гони буквите, играе с тях. Това е метафора на човешкото усилие за знание и смисъл. Гониш духовното, а не знаеш какво хващаш.

Земният или небесният човек е в центъра на вашите композиции? Ръка за помощ или ръка, сочеща към небето, виждаме на тях?

Тялото е изпитание и драма, но и радост. Не се отказвам от телесното, но съм в неравновесно състояние. Аз съм и в чувственото, и в духовното, това ми дава енергия да се съпротивлявам вътрешно, да търся изход от ситуацията. Мога да кажа, че всичко, което съм направил – и преди, и сега – стои на границата на съгласие и въставане срещу телесното. Доколко можеш да се съгласиш с тленността си? В момента кракът ме боли, тялото ми изневерява, но аз не мога да се предам на телесното, трябва ми хоризонт на очакване. Доколко това са фикции, утопии или религиозно-философски размисли, е друг въпрос. Аз наричам това „метафизично очакване“. Какво е то? Смътни очаквания и лична духовна опитност. Но човек неминуемо минава през подобни изпитания. Смятам, че пребиваването на предела е възможност за разширяване на духовния опит, да не си закопчан в своята телесна онтология, в своята обреченост и крайност, а да живееш „на прага“, с очакване на друга онтология. Това е обещанието, родило религията.

Ние постоянно опредметяваме духовна и душевна енергия. Художникът е обречен на глина, на боя, на някакъв вид материалност. Това вчувстване, а сетне и материализиране някой път преживявам като грях. Успокоението ми е, че създавам символни знаци и че срещата с тях може да ни върне „горе”. Дон Делило казва, че „ние сме работници в асансьор”. Нашата артистична интуиция хваща съдържания от незнайно къде и се опитва чрез визуализации и символизации да им намери присъствие, те да бъдат ключ към тези съдържания. Тук стигаме до чисто занаятчийския момент в нашата практика: как да я доведеш дотам, че да бъде работеща? Това не е въпрос само на занаят и професионализъм, а и на дълбоко вчувстване и вживяване до степени, в които можеш и да забравиш за професионализма си. Така се стига до „вълпъщението” – нещо, което долавяш с интуицията си. И в тази си екзалтация трябва да му намериш форма. Това е много рисково и е винаги недостатъчно. Формата е винаги недостатъчна. И там е драмата на художника. Никога не се постига „високият смисъл”.